

Alexandra Verbovsek, Burkhard Backes, Catherine Jones (Hrsg.)
Methodik und Didaktik in der Ägyptologie

ÄGYPTOLOGIE UND KULTURWISSENSCHAFT

herausgegeben von

Jan Assmann
und
Hubert Roeder

Band IV

Alexandra Verbovsek, Burkhard Backes,
Catherine Jones (Hrsg.)

Methodik und Didaktik in der Ägyptologie

Herausforderungen eines
kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels
in den Altertumswissenschaften

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Ägyptologischen Forschungsstätte für Kulturwissenschaft (ÄFKW)
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,
der Exzellenzinitiative der LMU München
(Mentoring-Programm für exzellente Nachwuchswissenschaftlerinnen)
und des Deutschen Akademikerinnenbundes e.V.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Alexandra Verbovsek, Burkhard Backes und Eva Hofmann
(Foto mit freundlicher Genehmigung des Griffith Institute, University of Oxford)

Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5185-9

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Reihenherausgeber	13
Vorwort der Herausgeber	15
Alexandra Verbovsek Schlaglichter. Desiderata und Perspektiven der ägyptologischen Methodik und Didaktik	17
I Kulturwissenschaft und Altertumswissenschaften	
Manfred K. H. Eggert Archäologie – Historie – Philologie. Überlegungen zur Disziplinarität in den Altertumswissenschaften	31
Amr El Hawary „Forscher“ – „Texte“ – „Kontexte“. Auf der Suche nach einer ägyptologischen Kulturwissenschaft	53
Gerhard Lauer Vom Nutzen und Nachteil des <i>Cultural turn</i> für die Geisteswissenschaften	65
Maria Michela Luiselli Themen der modernen Kulturwissenschaft innerhalb der Untersuchung der altägyptischen Religion	81
Katharina Philipowski Fragmentarität als Problem historischer Kultur- und Textwissenschaften	91
II Didaktik und Akademische Lehre	
Martin Bommas Kulturwissenschaft(en) und Ägyptologie im Spannungsfeld multiethnischer Hochschullandschaften am Beispiel der Lehre altägyptischer religiöser Texte	107

Jacco Dieleman Teaching Ancient Egyptian Literature	125
Ulrike Fauerbach Altägyptische Architektur. Ein Curriculumsentwurf zu Methodik und Thematik	133
Stefanie Samida Didaktik in den Altertumswissenschaften. Zur Struktur und Bedeutung einer Archäologiedidaktik	153
Jean Winand Teaching Ancient Egyptian. Between Linguistics and Philology	173
III Methodik	
III.1 Archäologie und Bauforschung	
Julia Budka Fundmaterial aus Gräbern. Möglichkeiten und Grenzen der archäologischen Interpretation und ihre didaktische Vermittlung	185
Irene Forstner-Müller und Wolfgang Müller Ägyptische Archäologie im deutschsprachigen Raum. Tradition, Standard, Status und Ausblick	205
Martin Sählhof Bauforschung und Ägyptologie	217
Pierre Zignani Another Reading of the Egyptian Temple. Towards Architecture	227
III.2 Kunst-, Bild- und Medienwissenschaft	
Valérie Angenot A Method for Ancient Egyptian Hermeneutics (with Application to the Small Golden Shrine of Tutankhamun)	255
Dominik Bonatz Funktionen des Bildes in Altvorderasien	287

Melinda Hartwig An Examination of Art Historical Method and Theory. A Case Study	313
Susanne Muth Ein Plädoyer zur medientheoretischen Reflexion – oder: Überlegungen zum methodischen Zugriff auf unsere historischen Primärquellen	327
Regine Schulz „In“ oder „Out“. Gedanken zur Aufarbeitung altägyptischer Bilderwelten	347
Alexandra Verbovsek „Das Ende der Kunst“? Kulturwissenschaftliche Perspektivierungen der ägyptologischen Kunstwissenschaft	359
III.3 Museologie	
Martin von Falck Museologischer Anspruch und museumsägyptologische Wirklichkeit. Theorie und Praxis	405
Katharina Flügel Museologie und Museumsdidaktik	423
Katja Lembke Präsentation von Originalen. Subjektivität versus Objektivität im Museum	437
III.4 Linguistik, Philologie und Literaturwissenschaft	
Burkhard Backes Zur Anwendung der Textkritik in der Ägyptologie. Ziele, Grenzen und Akzeptanz	451
Leo Depuydt Zu Lehr- und Lernbarkeit des ägyptischen Verbs. Wie viele typisch mittelägyptische <i>sḏm.f</i> -Formen gibt es eigentlich? Neun!	481
Matthias Müller Ägyptische Phonologie? Möglichkeiten und Grenzen linguistischer Modelle bei der Beschreibung des Lautsystems einer extinkten Sprache	509

Joachim Friedrich Quack Textedition, Texterschließung, Textinterpretation	533
Henrike Simon Der ägyptologische Gattungsbegriff als „Mehr-Ebenen-Modell“. Metadiskursive Überlegungen zur Systematisierung gattungstheoretischer Ansätze in der Ägyptologie	551
III.5 Geschichts- und Sozialwissenschaft	
John Baines <i>Egyptology and the Social Sciences: thirty years on</i>	573
Christopher Eyre Source Mining in Egyptian Texts. The Reconstruction of Social and Religious Behaviour in Pharaonic Egypt	599
Werner Huß Methodische Schwierigkeiten bei der Begegnung von Alter Geschichte und Ägyptologie	617
Ludwig D. Morenz Perspektiven auf die Formierung der ägyptischen Kultur. Ein Plädoyer für eine kulturwissenschaftlich geöffnete Historiographie	627
Lutz Popko Zum Einfluss des Historikers auf die Historie am Fallbeispiel Amenhoteps II.	649
III.6 Religionswissenschaft	
Jan Assmann Ägyptische Religion: Probleme und Wege ihrer Beschreibung und Deutung. Ein Erfahrungsbericht	669
Martin Fitzenreiter Eine archäologische Perspektive auf die Beschreibung der altägyptischen Religion	703

Jürgen Mohn Theologieaffine Religionstypen oder Religion im Medium von Mythos und Ritual im Alten Ägypten? Anmerkungen zur Adaption religions- theoretischer Begriffe anhand von Jan Assmanns Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Religion	725
Hubert Roeder Zwischen den Stühlen. Zugangsbeschreibungen zur altägyptischen Religion zwischen Transdisziplinarität und Eigenbegrifflichkeit	739
Farbtafeln 1-10	769
Adressenverzeichnis	781

Eine archäologische Perspektive auf die Beschreibung der altägyptischen Religion*

Martin Fitzenreiter (Berlin)

Abstract

The narrative of ancient Egyptian religion holds its position in the intersection of two quite different academic fields: between a specialised regional science of (ancient) Egypt and an all-encompassing study of religions. Whereas the methodological background of Egyptology is provided by archaeology in a wider sense, the study of religion is deeply rooted in the western tradition of conceptualisation of religion both from an emic (theological) and an etic (anthropological) perspective. The following article tries to formulate a predominantly archaeological methodology to describe ancient Egyptian religion. Therefore, any source on ancient Egyptian religion will be evaluated as 'evidence'. In order to avoid theologically shaped bias, written and pictorial sources should be rated by the same principles as other sources and all of them as *results of religious practice*. Three aspects of this evidence-centred approach and its potential are discussed: the 'concreteness' of any evidence and of the conditions of its formation; the 'multivalency' of individual evidence, and the 'complexity' of religious signs in the wider context of social practice. The aim of this methodology is to qualify the master narrative of ancient Egyptian religion as a system of beliefs and to supplement it with archaeological and anthropological data.

Anno 2000 fand in Kairo die Millenniumskonferenz der internationalen Ägyptologie statt. In seinem Hauptreferat zum Stand der ägyptologischen Religionsforschung gab Herman te Velde einen kurzen Abriss von deren Geschichte und Perspektive.¹ Dabei und auch in den folgenden *responses* erscheint die Erforschung der altägyptischen Religion noch ganz und selbstverständlich als eine Textwissenschaft. Kurz gesagt: Die Ägyptologie im 20. Jahrhundert sah unter ägyptischer Religion den in Texten (und manchmal Bildern) erfassbaren Götterglauben, und an den Texten weiterzuforschen sei die Aufgabe der Zukunft.

Jedoch: Dieser Ansatz war bereits damals überlebt und wurde in Beiträgen desselben Tagungsbandes massiv in Frage gestellt.² Seitdem (und bereits davor) sind eine ganze Reihe Untersuchungen erschienen, die das theologisierende Religionsbild aufbrechen und feststellen, dass Religion nicht in Texten stattfindet, sondern

* Ich danke Alexandra Verbovsek für die Einladung zu der außerordentlich anregenden Tagung und die voraus- und nachgegangenen Diskussionen. Ebenso möchte ich allen Teilnehmern für die interessanten Diskussionsbeiträge danken; außerdem noch Ludwig D. Morenz und Angelika Lohwasser für Gespräche im Rahmen der Erstellung der Textfassung meines Beitrages und Heinrich Balz für seine meist imaginäre, aber beständige kritische Anwesenheit beim Nachdenken über Religion.

¹ VELDE, H. TE, The History of the Study of Ancient Egyptian Religion and its Future, in: Z. Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century II* (2002), 42-47.

² PINCH, G., Redefining Funerary Objects, in: Z. Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century II* (2002), 443-447.

bei der Ausübung von religiöser Praxis. Zur oder bei der Ausübung von religiöser Praxis werden diverse Zeichen, Konzepte, Erzählungen, Objekte, Handlungsformen und Handlungsnormen genutzt. Wollen wir die religiöse Praxis als den eigentlichen Ort von Religion untersuchen, dann müssen wir diese Zeichen, Objekte, Handlungen deuten.³ Religiöse Texte sind – einmal etwas überspitzt formuliert – nichts anderes als Aufschriften. Ohne den Textträger und seine Funktion zu berücksichtigen, ist alle Textexegese problembeladen.

1 Ägyptologie, Religionsforschung und Archäologie

Um methodische Fragen zu diskutieren ist es sinnvoll, den Standort des Faches – in diesem Fall: der ägyptologischen Religionsforschung – zu bestimmen. Die ägyptologische Religionsforschung ist Teil einer Regionalwissenschaft, genannt Ägyptologie, die sich, räumlich einigermaßen definiert, mit dem unteren Niltal beschäftigt. Diese Regionalwissenschaft weist allerdings einige Besonderheiten auf:

- Die Ägyptologie ist eine *historische* Regionalwissenschaft nur vom „alten“ oder pharaonischen Ägypten. Ihr Gegenstand ist in seinem Beginn wenig scharf fixiert: irgendwann im vierten Jahrtausend v. u. Z.; aber sehr wohl in seinem Ende: Spätestens der Moment der Islamisierung stellt eine Grenze dar, die man weder inhaltlich noch konzeptuell überschreiten mag.
- Nicht von ungefähr damit verbunden ist eine zweite Besonderheit: Das pharaonische Ägypten wird als Teil der europäischen oder besser, weil das ja nun offensichtlicher Unsinn ist, abendländisch-mittelmeerischen Kultur gesehen; als Teil einer Matrix aus „Hochkulturen“, die in gewissermaßen evolutionärer Verbindung mit dem modernen Konstrukt vom Abendlande stehen und aus der man den Islam mit allen Mitteln heraushalten will.

Letztere Besonderheit zu diskutieren, gerade auch in ihrer Bedeutung für die Religionsforschung, wäre sicher lohnenswert, würde aber hier den Rahmen sprengen. Ich beschränke mich also auf das Phänomen der „historischen Regionalwissenschaft“. Als historischer Regionalwissenschaftler ist der Ägyptologe in erster Instanz Archäologe; d. h., er ist mit einem archäologisch erhobenen Befund konfrontiert, den er zu deuten hat. Als Religionsforscher ist der Ägyptologe aber auch

³ Eine Bibliographie der vielen interessanten Neuansätze in der ägyptologischen Religionsforschung kann hier nicht gegeben werden, ich möchte nur BAINES, J., *Practical Religion and Piety*, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 73, 1987, 79-98 und die grundlegenden Untersuchungen von PINCH, G., *Votive Offerings to Hathor* (1993) und ESCHWEILER, P., *Bildzauber im alten Ägypten* (1994) erwähnen. Zu Definitionsfragen vgl. GLADIGOW, B., Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I (1988), 26-38; FITZENREITER, M., Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion, in: *Göttinger Miscellen* 202, 2004, 19-53.

Religionswissenschaftler, der sich mit dem kulturellen Phänomen „Religion“ als einem Gegenstand an sich auseinandersetzen muss. Diese Zwitterstellung ist dem Ägyptologen natürlich auf jedem Feld seiner regionalwissenschaftlichen Tätigkeit eigen: als Historiker, Kunstgeschichtler, Bauforscher, Linguist etc. Immer muss er Archäologe sein, um den ihm zur Verfügung stehenden Befund überhaupt ansprechen zu können; immer muss er in diversen anderen Fächern dilettieren, um die erhobenen Befunde auf der Höhe der Zeit interpretieren zu können.

Mit „dilettieren“ und „auf der Höhe der Zeit“ sind zwei wunde Punkte angesprochen, die zu heilen die hier publizierte, auf einen versöhnenden kulturwissenschaftlichen Horizont zielende Tagung angetreten ist. Schaut man zurück und stellt sich die Frage, inwieweit sich die Ägyptologie bisher mit ihren verschiedenen Bezugsfächern beschäftigt hat, kommt man zu einer interessanten Feststellung: Auf der Ebene der kulturwissenschaftlichen Generalfächer – also solcher Fächer, die sich nicht regional beschränken, sondern allumspannend wirksam sein wollen – findet ein recht intensiver Austausch mit der Ägyptologie statt. Zumindest ist das für die Religionsforschung so festzustellen: Die altägyptische Religion spielt in der allgemeinen Religionswissenschaft durchaus eine Rolle und ägyptologische Religionsforscher suchen immer wieder den Anschluss an religionswissenschaftliche Theorien und Methoden.⁴ Ganz anders allerdings steht es um die Ebene, die ich persönlich für das Rückgrat der Ägyptologie halte: die Archäologie. Ägyptologen fühlen sich nicht so recht gern als Archäologen und auch umgekehrt ist die Zuneigung eher verhalten.⁵ Daher möchte ich an dieser Stelle genau einen Beitrag zu einer archäologisch ausgerichteten Methodendiskussion leisten. Nicht nur, weil die übrigen Beiträge dieser Sektion sich wieder vor allem der allgemeinen Religionswissenschaft zuwenden werden, sondern weil ich glaube, dass die Besinnung auf das archäologisch erhobene Befundkorpus, mit dem sich die Ägyptologie befasst, auch und gerade für die Frage einer ägyptologischen Religionsforschung von allerhöchster Relevanz ist.

Archäologie wird – nicht nur in der Ägyptologie – gern mit Ausgrabung verwechselt. Was so falsch nicht ist, versteht man unter „Ausgrabung“ die Erhebung von „verschütteten“ Befunden. Unter archäologischer Methodik ist m. E. dann nämlich zu verstehen, dass man von der Befunderhebung ausgehend Beobachtungen formuliert, die zu einer adäquaten Beschreibung des interessierenden

⁴ Auch hier soll keine Bibliographie zum Wechselspiel von Religionswissenschaft und Ägyptologie versucht werden, erwähnt sei nur KOCH, K., *Das Wesen der altägyptischen Religion im Spiegel ägyptologischer Forschungen* (1989).

⁵ Die deprimierende Feststellung, dass die Ägyptologie tatsächlich nicht als archäologisches Fach wahrgenommen wird, unterstreicht ein Blick in die ehrgeizige Standortbestimmung der Archäologie als Kulturwissenschaft von EGGERT, M. K. H., *Archäologie* (2006), 7, in der die Ägyptologie schlicht übergangen wird: „Mancher Leser wird vielleicht überrascht sein, die Ägyptologie nicht vertreten zu sehen. Selbstverständlich gibt es eine Archäologie Ägyptens im Sinne einer regionalen Spezialisierung, aber dies ändert nichts an der Tatsache, dass die Ägyptologie als Universitätsfach ihrem Selbstverständnis zufolge eine philologische Wissenschaft ist.“ Das muss aber als deutscher Sonderfall gelten und darf wenigstens für die anglophone Ägyptologie nicht verallgemeinert werden.

Phänomens dienen können. Um beim Thema zu bleiben: Hier geht es also um aus der Befunderhebung heraus gewonnene Beobachtungen, die zu einer adäquaten Beschreibung der pharaonischen Religion dienen können. Inwieweit diese Beobachtungen auch zu einer allgemeinen Charakterisierung von Religion und Religiosität beitragen können, gäbe es dann zu diskutieren. Aber eben erst dann, denn der Befund bleibt der Dreh- und Angelpunkt der archäologischen Interpretation. Und er bleibt auch das einzige Mittel, um die Ergebnisse zu veri- oder zu falsifizieren. Nicht die Passgerechtigkeit in eine allgemeine Religionstheorie entscheidet über das Schicksal einer Deutung der altägyptischen Religion, sondern die Befunde.⁶

2 Konkretheit, Multivalenz, Komplexität

Weil der Befund für eine archäologisch orientierte Religionsforschung wesentlich ist, möchte ich drei Eigenschaften von Befunden besprechen, die mir im Zusammenhang mit der Beschreibung der altägyptischen Religion wesentlich erscheinen: die *Konkretheit* des Befundes, die *Multivalenz* der mit ihm verbundenen Zeichenaktivierung und schließlich, nur kurz angerissen, die *Komplexität* von Befunden. Damit das Ganze nicht zu sehr in nebulöse Begrifflichkeiten abtaucht, werde ich versuchen, anhand einiger Beispiele die Sinnhaftigkeit der Beschäftigung mit dieser Begrifflichkeit zu illustrieren.⁷

2.1 Konkretheit des Befundes

Wollen wir hermeneutische Maßstäbe an die archäologische Betrachtungsweise anlegen, so muss ein wesentlicher Aspekt sein, jeden uns vorliegenden Befund als ein individuelles oder, etwas substantieller formuliert, als ein *konkretes* Zeugnis zu verstehen. Jeder Befund ist das Resultat eines bestimmten, in Raum und Zeit absolut definierten Vorganges. Als archäologischer Befund ist uns dieses Zeugnis durch einen bemerkenswerten Prozess aus Zufall und Gesetzmäßigkeit überliefert. Dieses Postulat gilt für jede Befundgattung, für Topf und Text.

⁶ Zu den Problemen einer archäologischen Religionsbeschreibung vgl. HANSEN, S., Archäologie zwischen Himmel und Hölle, in: M. Heinz/M. K. H. Eggert/U. Veit (Hgg.), *Zwischen Erklären und Verstehen?* (2003), 113-148.

⁷ Ludwig Wittgensteins berühmtes Diktum „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (*Tractatus logico philosophicus*, in: DERS., *Schriften* 1 [1969], 64) aufnehmend sollten wir uns bewusst sein, dass die Diagnose einer begrenzten Begrifflichkeit nicht etwa bedeutet, dass es die betreffenden Phänomene nicht gibt, sondern, dass es unsere Aufgabe als Forscher ist, Begriffe bzw. Beschreibungsmodi zu entwickeln, mittels derer wir die Phänomene beschreiben und kommunizieren können. Das ist der ganze Sinn von Begriffsdiskussion, zumindest in einem kulturwissenschaftlichen Fach. Den Inhalt z. B. eines Begriffes „Gott“ jenseits seiner empirischen Erfassbarkeit zu diskutieren ist dann eventuell Aufgabe der Theologie.

Der Überlieferungszufall inklusive Auffindung und wissenschaftliche Ansprache, das, was sozusagen das „Archäologische“ am Umwandlungsprozess in einen Befund konstituiert, verwischt aber die strengen Grenzen der Konkretheit. Weder die absolute Zeitgebundenheit des Vorganges ist ohne weiteres zu rekonstruieren, noch ist der Ort des ursprünglichen Vorganges eindeutig; ganz zu schweigen von weiteren Entstehungsbedingungen, die sich auf das „Kulturelle“ beziehen, also alles, was als „Menschgemachtes“ mit der Entstehung des Befundes zu tun hat. Um daher nicht in die Falle allzu großen Vorverständnisses zu tappen, muss es darum gehen, bewusst jeden Befund – um eine in diesem Zusammenhang gelegentlich genutzte Terminologie heranzuziehen – als „Spur“ zu lesen und nicht bereits als „Botschaft“.⁸

2.1.1 Konkretheit und religiöse Praxis

In der methodisch schiefen Unterscheidung von „Spur“ und „Botschaft“ liegt eine große Gefahr für die archäologische Forschung: „Botschaft“ wird nämlich leicht als eine Botschaft an *uns*, an die Zukunft missverstanden, sozusagen als die für eine imaginäre Nachwelt eindeutig formulierte Gebrauchsanweisung, was man sich unter dieser oder jener Sache vorzustellen habe. Botschaften brauche man also nur übersetzen (wenn es Texte sind) – und man hat das Ergebnis. Im Falle religiöser Botschaften hat man dann die altägyptische Religion.

⁸ ASSMANN, J., *Stein und Zeit* (1991), 16 f. benutzt die Unterscheidung von „Spuren und Botschaften“, um die These der „zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten“ zu untermauern. Danach habe es eine „Gebrauchskultur“ gegeben, die sich vergänglicher Baumaterialien und kursiver Schrift bediente und nur „Spuren“ im Befund hinterließ, im Gegensatz zur „Gedächtniskultur“, die monumentale Bauweisen und Hieroglyphenschrift nutzte und „Botschaften“ ausstreute, „Selbstthematisierungen, Ausdrucksformen ihrer fortwährenden Explikations- und Überlieferungsarbeit“ (ebd., 17). In einer Anmerkung geht Assmann schließlich darauf ein, dass Archäologie „in methodischer Hinsicht Spurensicherung“ sei und „nicht Hermeneutik wie Kunstgeschichte und Philologie“, wobei offenbar impliziert ist, dass die Ägyptologie doch eher zu den letzteren zu zählen wäre (ebd., 17, Anm. 4). Mit der Frage, wie hermeneutisch eine archäologische Spurensicherung im inzwischen angebrochenen postprozessualen Zeitalter sein könnte, beschäftigt sich dann der Sammelband VEIT, U. u. a. (Hgg.), *Spuren und Botschaften* (2003). Die Kategorisierung von Befunden in „Spuren“ und „Botschaften“ hat noch eine verzweigtere Genealogie: Ludwig D. Morenz wies mich auf die Herkunft des Begriffspaares aus dem Werk des jüdischen Philosophen Emanuel Levinas hin. Levinas unterscheidet im Nachdenken über das, was von den im Holocaust vernichteten Menschen blieb, zwischen „Zeichen“ und „Spuren“, wobei ersteres absichtliche und zweites unabsichtliche Verweise auf etwas (anderes) sind; siehe MORENZ, L. D., *Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region* (2010), 5. Die Herkunft der Begrifflichkeit aus einer konkreten und bitteren Erinnerungsarbeit im *Jetzt* und aus dem *Jetzt* heraus sollte bewusst sein und bei der Transmission in andere historische Zusammenhänge bedacht werden. Auch Assmann geht es letztendlich um das Fruchtbarmachen von Elementen der altägyptischen Religion im *Jetzt*. Inwieweit seine These der „zwei Kulturen“ hilfreich ist, die pharaonische Gesellschaft zu beschreiben, ist Diskussionsgegenstand der Ägyptologie. Dass sie für die kulturwissenschaftliche Diskussion der zweiten Jahrtausendwende u. Z. von großer Bedeutung war und ist, steht außer Frage.

Aber: Archäologische Spuren (Befunde) formulieren *a priori* keine Botschaft und schon gar nicht an die Zukunft. Eine Botschaft wurde eventuell im Zuge der Praxis der Befund*konstitution* formuliert, aber nicht für uns, und deren Konservierung durch den Prozess der archäologischen Befundentstehung über die Zeiten hinweg war nicht intendiert. Menschen existieren nur im Hier und Jetzt, und jede echte Botschaft ist an das Hier und Jetzt gerichtet, sei sie noch so sehr als Nachricht an die Zukunft codiert. D. h. umgekehrt, jedes auch noch so allgemein wirkende Zeugnis hat einen Sinn in seinem historischen Kontext und ist nur unter diesen Bedingungen verständlich. Es ist konkret in einem sehr komplexen Sinne, nämlich sowohl in seinem Ausgangspunkt, in seiner ihm eigentümlichen Erscheinungsform und in seiner Wirksamkeit. Es mag sich in seiner Wirksamkeit auch immer wieder erneuern, aber auch dann ist diese erneuerte Wirksamkeit (wozu z. B. auch die Rezeption durch einen Forscher zählt) ein konkretes Phänomen.⁹

Ein Beispiel: Wir lesen, dieser oder jener archäologische Befund sei als eine Botschaft an die Götter formuliert oder als für sich selbst wirksame Installation in einem Grab versenkt worden. Das mag von den Agenten seinerzeit sogar so gedacht worden sein. Als Analytiker sollten wir aber immer gewahr sein, dass es – resultierend aus der Konkretheit jeder (religiösen) Handlung – eine Botschaft an das Imaginäre so nicht gibt und jede religiöse Handlung ihren Sinn und Zweck im Hier und Jetzt hat. Dieser an sich sehr schlichte methodische Imperativ hat einige Bedeutung für die Deutung individueller Befunde, die man eben nicht einfach als Ruf in eine wie auch immer konzipierte Ewigkeit verstehen darf, sondern als Medien zur Erwirkung sehr konkreter Ziele. Woraus andererseits nämlich auch das religiöse Verhalten der Ägypter als ebenfalls sehr konkrete Handlung erfassbar wird. Damit meine ich nicht den etwas platten Funktionalismus, der mitunter als Deutung angeboten wird (wobei wir erstaunt sein können, wie platt funktionalistisch die Ägypter bei ihrer religiösen Praxis eingestellt waren), sondern durchaus ein komplexes Handlungsfeld, das Erzeugung und Rezeption der religiösen Zeichen in all ihren Wirkungsfacetten umfasst.¹⁰ Z. B. die Statuen und Objekte in einem Serdab: Sie sind zwar in einer unzugänglichen Kammer vermauert, aber doch keineswegs verborgen. Sie sind genau in dem Moment sichtbar, in dem die größte Wirksamkeit der funéraires Situation anhält, nämlich im Prozess der Bestattung, in dem an Ihnen auch noch Manipulationen vorgenommen werden.¹¹ Und man ist sich im weiteren Kult ihrer Existenz sehr wohl

⁹ So gibt es die neuzeitliche Aktivierung pharaonischer Elemente im Diskurs der Theologen, Esoteriker, Künstler und auch der Historiker; dazu: GLÜCK, T./MORENZ, L. D. (Hgg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt* (2007).

¹⁰ Vgl. COONEY, K. M., The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware* (2007), 273-299.

¹¹ Dass der wesentliche Moment der Rezeption im Moment der Entstehung und Ingangsetzung eines kulturellen Objektes angesiedelt ist, kann hier nicht breit erörtert werden. Zur Illustration sei aber auf die Geschichte des Holocaust-Denkmal in Berlin verwiesen, dass seine wesentliche

bewusst. Erst dann, wenn die funeräre Anlage verfallen und vergessen ist, werden die Statuen zu einem Artefakt, das nicht mehr kulturell wirkt¹² – bis es wiederentdeckt und wieder unter ebenso konkreten Bedingungen wirksam gemacht wird: in Museen, Forschung, Kunstauktionen, in neopaganen Kulturen oder in der künstlerischen Rezeption. Vergleichbares gilt für Dekorationen an unzugänglichen Stellen, z. B. an einer Obeliskenspitze, in einer Tempelkrypta, einem Grab, oder für eine unleserliche Zeichenfolge auf einem in einem Topf verschlossenen Fetzen: Das und welche Botschaft von dem eigentlich unsichtbaren Bereich ausgesendet wird ist denen, für die dieses Signal wichtig ist, durchaus bekannt.¹³

2.1.2 Konkretheit und Befunddeutung

Hat so gesehen die Beachtung der „Konkretheit“ jedes Befundes einige Potenzen für die Beschreibung religiöser Praxis, so ist sie auch hilfreich auf dem allgemein-ägyptologischen Tätigkeitsfeld der Objektbeschreibung und Deutung.

Zum Beispiel: Ein wichtiger Aspekt der ägyptologischen Religionsforschung ist die Ergründung der Überlieferungsgeschichte religiöser Sprüche und Texte.¹⁴ Dies ist eine originär archäologische Arbeit, geht es doch darum, den vorliegenden Textbefund in seinem historischen Bezugssystem zu etablieren. Nebenbei ist die Referenz auf weitere Belege desselben oder ähnlicher Texte von nicht geringer Bedeutung, will man die oft verstümmelten Textpassagen überhaupt lesen und – was ja erst die nächste Stufe ist – auch verstehen. Doch hier nun ist der Moment der Konkretheit gekommen. Wie die Forschung zur Überlieferung von Texten und Textkorpora zeigt, sind Abweichungen in der Wortwahl und im Textaufbau, in Grammatik und Zeichenbestand, aber auch im Ort und der Art der Aufzeichnung etc. ein regelhaftes Phänomen. Will man den betreffenden Text letztendlich *verstehen*, darf man nicht den Fehler machen, aus all den vorhandenen Belegen eine Art Ur- oder Idealfassung zu machen – so sinnvoll das für die Erstellung einer halbwegs *lesbaren* Übersetzung in einem ersten Schritt auch sein mag. Um nun einen Text auch als ein Zeugnis von Religion zu verstehen, ist immer nur der konkrete Einzelbeleg signifikant, denn nur er kann auf den konkreten Horizont seiner Nutzung verweisen. Was spätere Generationen im Spruchgut der Pyramidentexte gesehen haben, ist komplett irrelevant für die Deutung des religiösen Gehaltes der Pyramidentexte im Alten Reich und selbst der Gebrauch eines Spru-

Wirkung zweifellos während der Planung, Errichtung und Eröffnung ausübte, während mittlerweile eine Phase der „Nachnutzung“ eingetreten ist.

¹² FITZENREITER, M., *Statue und Kult* (2001/2006), 531 f.

¹³ Vergleichbares gilt auch für die nicht in erster Linie zu den Resultaten religiöser Praxis zu zählende Textgattung Autobiographie/Selbstpräsentation: So sehr sie für eine „Zukunft“ gedacht zu sein scheint, so sehr ist sie doch Produkt ihrer konkreten Umstände und auf diese fokussiert. Anders als die Vergangenheit ist „Zukunft“, wie das Imaginäre überhaupt („Jenseits“), eine konkrete Erfindung jeder Zeit, keine unabhängig vom historischen Bewusstsein existierende Entität.

¹⁴ SCHENKEL, W., *Das Stemma der altägyptischen Sonnenlitanei* (1978).

ches in der einen Pyramide muss nur bedingt mit dem Gebrauch dieses Spruches in einer anderen korrelieren. Jedem „Missverständnis“ einer Passage liegt eine Neuinterpretation zugrunde, und sei es die, dass die Unverständlichkeit schon ihren Sinn haben wird.¹⁵ Eine solche Sichtweise erspart uns auch manches an den endlosen Diskussionen über die Deutung bestimmter Begrifflichkeiten. Wir sollten uns von der Vorstellung lösen, wir könnten etwas über den *Ba* oder den *Ka*, über *Maat* oder *Isfet* aussagen, wenn wir nur genug Textbelege aus allen Zeiten und Orten Ägyptens zusammensuchen. Jede Aktivierung dieser Begriffs-Zeichen ist konkret und muss zuerst als eine solche gesehen werden.

Ich will mich aber nicht noch weiter auf das recht dünne Eis philologischer Diskussion begeben, sondern lieber noch ein anderes Beispiel heranziehen. Eine bestimmte Gattung von Objekten aus Ton oder Bronze, auch Wachs oder organischem Material (bis hin zu Tiermumienteilen), krude Kompositionen aus Tier- und Menschenleibern, vollgehängt mit mächtigen Zeichen und erigierten Phalli, landen oft in der Kuriositätenecke der Religionsbeschreibung und der Museumsmagazine. Nicht unbedingt weil diese Objekte mitunter obszön sind (das sind die einschlägigen religiösen Texte allemal), sondern vor allem, weil sie so unübersichtlich erscheinen.¹⁶ Dabei haben sich bereits einige Forscher intensiv mit solchen Produkten auseinandergesetzt und darauf verwiesen, dass es sich hier keineswegs um primitive Zeugnisse von Unterschichtmagie handelt. Vielmehr sind diese Objekte die dreidimensionale Umsetzung eines Prinzips religiöser Praxis, das aus religiösen Texten sehr gut bekannt ist und allgemein unter dem Begriff „Synkretismus“ läuft.¹⁷ Gerade weil im Korpus solcher Figuren – aber das trifft für die Texte natürlich auch zu – so viele einzigartige und nur einmal belegte Konfigurationen verschiedenster Elemente auftreten, sind sie ein schönes Beispiel für den Imperativ der Konkretheit. Kathlyn Cooney entwickelt in einem kürzlich erschienenen Aufsatz Ideen von Erik Hornung und Jan Assmann weiter, die genau in dieser Praxis der konkreten Kombination von möglichen Elementen eine ganz spezifische Form der Kreation von magisch wirksamen Medien sehen.¹⁸ Was die Hymnik oder besonders die Litanei in endlosen Reihungen sozusagen als

¹⁵ SCHENKEL, W., *Stemma*, 8 f. geht zwar von der Möglichkeit „sinnloser“ Passagen („Textverderbnis“) aus, erkennt aber die immanente „Textgeschichte“ als einen produktiven Prozess an (ebd. 12 f.).

¹⁶ COONEY, K. M., Androgynous Bronze Figurines in Storage at the Los Angeles County Museum of Art, in: S. D’Auria (Hg.), *Servant of Mut* (2008), 69, Anm. 44.

¹⁷ „Synkretismus“ war einige Zeit ein beliebter Begriff der ägyptologischen Religionsforschung, siehe die im Rahmen des SFB 13 „Voraussetzungen, Wesen und Auswirkungen von Synkretismus im Bereich und Umkreis des Hellenismus in der Spätantike im Vorderen Orient“ entstandenen Untersuchungen (WIESSNER, G. [Hg.], *Synkretismusforschung* [1978]). Mittlerweile hat er an Glanz verloren und man beruft sich eher aus Verlegenheit noch darauf, um Prozesse zu beschreiben, die sich einer strengen Logik zu entziehen scheinen. Eine einfache Lösung erscheint mir, auf das Konzept der *bricolage* zurückzugreifen, wie es LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage* (1962) formuliert: das experimentelle Zusammenfügen älterer und neuerer Elemente bei der Konstruktion aktueller Ideen.

¹⁸ COONEY, K. M., Androgynous Bronze Figurines.

das potentielle Feld magischer Zeichen umreißt, gewinnt in solchen Objekten konkrete Realität. So entsteht, wenn man will, ein Gott in Ägypten.

2.1.3 Konkretheit und Phänomenologie

Diese Bemerkung soll zu einer weiteren Potenz führen, die der methodische Imperativ der Konkretheit besitzt. Man kann mit diesem Zugang nämlich einige ursächliche Probleme der Religionsbeschreibung ganz gut angehen: die Existenz des Heiligen, die Realität von Wundern, den schaudermachenden Moment des „Anschauen des Universums“.¹⁹ Also das, was als Phänomenologie der Religionen gilt und den großen schwärmerischen und weniger schwärmerischen Religionswissenschaftlern des frühen 20. Jahrhunderts als das Besondere und Essenzielle an Religion gegenüber anderen kulturellen Erscheinungen galt.

Eben wurde skizziert, wie in Ägypten ein Gott – vielleicht sagen wir an dieser Stelle lieber ein magisch wirksames Objekt oder Konzept – geschaffen wird, indem man aus dem habituellen Zeichenvorrat entsprechende Elemente auswählt und aktiviert. Das kann in der Erzeugung eines Bildes manifest werden, im Singen einer Hymne, in einem Gebet und was auch immer. Das alles klingt sehr funktionalistisch und kalt. Aber: Gott, ein Wunder, die Wirkung eines Zaubers – das sind tatsächlich erlebbare Phänomene. Die einzige Korrektur, die am theologisierenden Bild der klassischen Phänomenologie nötig ist, ist die, diese Erlebbarkeit als ein konkretes Ereignis zu beschreiben. Es gibt keinen Gott außerhalb des Momentes seiner praktischen Realisierung, was nichts anderes heißt: dem Moment der konkreten Aktivierung eines bestimmten Vorrates an Zeichen, die diesen Gott realisieren. Ob *ntr*, NOYTE oder Allah, ob katholischer oder protestantischer Herrgott: Jede Glaubensgemeinschaft erzeugt ihren Gott durch die konkrete Aktivierung des für sie spezifischen Zeichenapparates. So geschieht es in jedem Gottesdienst, in jeder Kulthandlung, in jedem Gebet. Man nutzt dazu Zeichen, die tradiert und eventuell unter Theologen diskutiert sind, aber der im Moment der religiösen Praxis erzeugte „Gott“ (oder um mit Heinrich Bölls Prof. Bur-Malottke zu sprechen: „jenes höhere Wesen, das wir verehren“)²⁰ ist immer ein konkretes Produkt – im Fall des gewissenhaften Kirchengängers also jeden Sonntag neu.

Das ist natürlich aus einer atheistischen Position formuliert, aber es sollte nicht als religiös unmusikalisch missverstanden werden. Denn genau diese Erschaffung des Göttlichen in der konkreten Handlung ist die Essenz des Religiö-

¹⁹ SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion* (1879/1967), 52; siehe zur Religionsphänomenologie: GLADIGOW, B., *Gegenstände*, 29 f.; KEHRER, G., ‚Religion, Definitionen der‘, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV (1998), 423 f.

²⁰ BÖLL, H., *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen*, Kurzgeschichte, erstveröffentlicht 1955 in den *Frankfurter Heften*.

sen. Es ist die schöpferische Fähigkeit von Menschen, im Gebet, im Gottesdienst, im Kult ganz allgemein, tatsächlich eine erlebbare übernatürliche Substanz schaffen zu können. Eine Religionswissenschaft, die Wunder, Götter und die Macht des Glaubens der Theologie überlässt, hat ihre Aufgabe sicher verfehlt.²¹ Will man bei der Beschreibung des Religiösen aber nicht zugunsten von schwärmerischer Tiefenpsychologie oder Esoterik auf den archäologischen Begriffsapparat verzichten, dann kann der methodische Imperativ der Konkretheit durchaus hilfreich sein. Es ist immer der konkrete religiöse Akt, in dem die verwendeten Zeichen ihre Wirkung entfalten, sei diese nun funktional-materialistisch intendiert, oder eben ganz auf ein religiöses Erleben gerichtet. Der Zusammenhang von religiösem Verhalten wie Gebetstechniken, Gruppendynamik, gesteigerter Motorik usw. und dem dadurch bewirkten „tuning“ des Nervensystems ist untersucht.²² Wundererscheinungen, Visionen, Schamanismus und vor allem auch die Wirkung alternativer Medizin und Phänomene der Selbstheilung sind keine Hirngespinnste. Dass die altägyptische Medizin über ein reiches Repertoire von nicht-klinischen Methoden verfügte, ist bekannt.²³ Magische Praktiken, Zauberei, Traumdeutung und Divination bestimmten den Alltag, nicht zuletzt, um in Not-situationen Trost und Halt zu finden. Das Erlebnis des Göttlichen im regulären Kult oder in Ausnahmesituationen fand statt, wurde dokumentiert und diskutiert. All das war real, all diese Aspekte gehören zur kulturellen Matrix und sind damit Teile der Erzählung vom Alten Ägypten. Solche Ereignisse in einer Religionsbeschreibung Ägyptens zu übergehen, heißt tatsächlich das Wesen der altägyptischen Religion missverstehen. Nur waren diese Erlebnisse eben nicht Ausfluss irgendeiner jenseits der Wahrnehmungsschwelle existierenden Sphäre, sondern konkrete Resultate von religiöser Praxis, klar definiert in Raum und Zeit, ausgeführt von bestimmten Agenten unter Nutzung ganz bestimmter Zeichen und Objekte, resultierend in modifizierten Prozessen der Wahrnehmung und der Reizübertragung. All das können wir beschreiben (und ggf. sogar nachspielen und, die Zeichen in ihrer Bedeutung neu aktivierend, auch nachempfinden),²⁴ und das meint „Konkretheit“ bei der Beschreibung altägyptischer Religion.

²¹ DUQUESNE, T., The Raw and the Half-Baked, in: *Discussions in Egyptology* 30, 1994, 29-35.

²² D'AQUILI, E. u. a., *The Spectrum of Ritual* (1979).

²³ PINCH, G., *Magic in Ancient Egypt* (1994), 133-146.

²⁴ Natürlich wird es selten in Fachpublikationen enthüllt, aber das glückliche Empfinden des Religionsforschers wenn er ein Zeichen „entschlüsselt“ und damit nach all den Jahren wieder „aktiviert“ zu haben glaubt, ist ja ein nicht zu vernachlässigender Impetus religionswissenschaftlicher Forschung. Und es gäbe Beispiele von Ägyptologen oder „Ägyptosophen“ (HORNUNG, E., *Das esoterische Aegypten* [1999]) zu nennen, bei denen das Erleben solcher Zeichen bis zur Konstitution eines privaten, heilsgenerierenden Glaubenssystems entwickelt wurde.

2.2 Multivalenz der Zeichenaktivierung

Für die Beschreibung von Religion aus archäologischer Sicht ist die Definition von Religion als Zeichensystem recht brauchbar. Dieser Ansatz soll nicht dahingehend missverstanden werden, dass es keine andere Möglichkeit gäbe, Religion zu beschreiben. Ich präferiere ihn vor allem deshalb, weil er sich recht gut dazu eignet, eine solche Religion zu beschreiben, die wir nur aus ihren archäologischen Spuren kennen.²⁵ Aus archäologischer Perspektive ist an diesem Punkt aber ein zweiter Imperativ gegeben: Zeichen, semiotisch als eine Sender-Empfänger-Referenz verstanden, gibt es nicht in materialisierter Form. Sie sind ausschließlich als Spuren ihrer Aktivierung erfassbar: in Resultaten von Handlungen oder in Objekten. Zeichen führen kein Eigenleben, sie sind, wie Krzysztof Pomian formuliert, an „Semiophore“ gebunden.²⁶ Solche „Semiophore“ aber sind in unserem Fall die Befunde.

Untersucht man nun den Zeichengehalt von archäologischen Befunden, stößt man auf deren „Multivalenz“, also ihre Fähigkeit, ganz unterschiedliche „Botschaften“ auszusenden – womit wir doch wieder bei diesem hermeneutisch ja durchaus sinnvollen Begriff sind. Allerdings bezieht er sich hier nicht auf eine „Botschaft“, die an eine wie auch immer konzeptualisierte Zukunft gesendet wird, sondern auf die Wirkung, die das Objekt im Rahmen der konkreten Aktivierung ausüben soll. Die darauf aufbauende These lautet, dass auch ein und dasselbe Objekt ganz verschiedene Bedeutung haben kann, je nachdem, in welchem Kontext und zu welchem Zweck es aktiviert wird. Für die in einem Befund entdeckte „Spur“ bedeutet das, dass wir ihre „Botschaft“ eben genau nicht durch die simple „Lesung“ der äußeren Erscheinung gewinnen können. Vielmehr sind wir gezwungen, von einem ganzen Feld möglicher Botschaften auszugehen, die ein und derselbe Zeichenträger aussenden kann bzw. die vom Rezipienten in ihm erkannt werden. Wo in diesem Feld der Möglichkeiten der konkrete Befund dann angesiedelt ist, kann nur eine kontextuelle Analyse herausarbeiten.²⁷

2.2.1 Multivalenz möglicher Botschaften

Es gilt als unbestritten, dass die verschiedensten Formen von Amuletten aus Ägypten als religiöse Objekte anzusehen sind. Welche Rolle diese Amulette dann aber konkret in der pharaonischen Religion spielten, ist ziemlich unklar. Wir besitzen jedoch eine Anzahl guter Untersuchungen zu bestimmten Amulettkorpora und Motiven, so dass immer mehr präzise Angaben zur Trageweise, Nutzung und

²⁵ Der Ansatz ist ausführlich dargelegt in FITZENREITER, M. Bemerkungen.

²⁶ POMIAN, K., *Der Ursprung des Museums* (1988), bes. 73-90.

²⁷ Die Dimension dieses Ansatzes für die Archäologie ist ausführlich aufgearbeitet in dem Sammelband VEIT, U. u. a. (Hgg.), *Spuren und Botschaften* (2003).

auch Semiotik der Formen und Dekoration gemacht werden können.²⁸ Dabei lässt sich beobachten, dass bestimmte Zeichen in verschiedener Weise kombiniert und in verschiedenen funktionalen Kontexten auftreten können. So ist z. B. der Skarabäus ein recht universelles Motiv, das durch die Beschriftung seiner Unterseite verschiedenste Bedeutungen bekommen kann, etwa eine funeräre als Herzskarabäus. Nun werden aber Herzskarabäen in ganz unterschiedlicher Qualität hergestellt, woran sich zeigt, dass es nicht nur um die schlichte Funktion als Herzskarabäus geht, sondern dass dieses Objekt noch ein paar Botschaften mehr auszusenden vermag, z. B. einen Status reflektieren. Gerät ein solches Objekt dann noch in einen anderen Kontext, verändert sich die Botschaft erneut, z. B., wenn ägyptische oder ägyptisierende Skarabäen in Tempeln auf Rhodos deponiert werden.²⁹ Und was wir im Rahmen der Rezeption von religiösen Zeichen nie übersehen sollten: Wie sehr ihre Verwendung auch einem ästhetischen Bedürfnis genügt. Es gibt keinen Schmuck in Ägypten, der nicht „eigentlich“ religiöse Symbolik nutzt; aber in welchem Moment die religiöse Botschaft von dem entsprechenden Zeichen ausgesendet wurde, wann eine Botschaft betreffs sozialem Status, Geschlecht und Alter und wann eine ästhetische, sollte sehr sorgfältig geprüft werden. Und wenn man die Möglichkeit der Prüfung nicht hat, sollte man die Varianten zumindest erwägen.

2.2.2 Multivalenz im Rahmen konkreter Nutzung

Diese Erwägung wird bei etwas substantielleren Objekten durchaus bedeutsam. Ich möchte als Beispiel die sog. Familien-Stelen aus Amarna heranziehen.³⁰ Diese Stelen sind in der Forschung auf einiges Interesse gestoßen, sowohl aus historischen Gründen – dann geht es um die Bestimmung der gezeigten Personen – aber auch aus religiösen Gründen. Einige Deutungsansätze oder -schwerpunkte seien hier referiert:

- Da die Amarna-Theologie nicht von ungefähr zu den interessantesten Themen der ägyptologischen Religionsforschung zählt, sind Interpretationen des theologischen Programms der Stelen oder vielmehr des Stelenbildes nicht selten. Es sei hier Jan Assmann genannt, der die in den frühen Stelen übliche duale bzw. triadische Komposition über den Bezug auf die Schu-

²⁸ Zuletzt: DUBIEL, U., *Amulett, Siegel und Perlen* (2008).

²⁹ KOUSOULIS, P./MORENZ, L. D., *Ecumene and Economy in the Horizon of Religion*, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware* (2007), 179-192.

³⁰ Ausführlich behandelt in FITZENREITER, M., *ꜥꜣ n ꜥꜣ als ꜥꜣ ꜥꜣ n rꜥ*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 37, 2008, 85-124, dem Korpus dieses verzögert publizierten Aufsatzes sind die von STEVENS, A., *Private Religion at Amarna* (2006), 133-138 publizierten Exemplare hinzuzurechnen.

Kraft des Echnaton und auf den Gedanken der Regeneration überhaupt gedeutet hat.³¹

- Solch eine Interpretation rein aus der Theologie bewegt sich immer relativ weit von den möglichen Nutzungen der Objekte, die für die Stelen aber aufgrund der Fundzusammenhänge im Hauskult angenommen werden können. Dorothea Arnold hat sich mit dem praktisch-magischen Charakter der Stelen auseinandergesetzt. In dem angedeuteten Pavillon sieht sie einen Bezug zur Geburtslaube und in der Handhaltung der Maketatton auf Berlin 14145 eine apotropäische Geste. Auch mit Bezug auf die Fruchtbarkeits-symbolik des theologischen Bildes deutet sie daher die Nutzung dieser Objekte im Zusammenhang mit religiösen Praktiken, die sich um die Fruchtbarkeit der weiblichen Hausangehörigen drehen.³²
- Ein weiterer Interpretationsstrang der Stelen zieht eine Verbindung zur theologisch ausformulierten Königstheologie. So verweist Rolf Krauss auf enge Parallelen aus dem Bereich der Darstellung der „göttlichen Geburt“ des Königs.³³
- Ich selbst möchte als einen weiteren Bezug auf die Anklänge an den Ahnenkult verweisen, durch den die Stelen eine besondere Funktion im häuslichen Kult der Elite von Amarna besessen haben könnten.³⁴
- Es gibt aber noch mehr Botschaften, die diese Stelen aussenden können. Dominic Montserrat hat dokumentiert, welche außerordentliches Aufsehen die erotisierende Darstellung der königlichen Familie in der neuzeitlichen Rezeption der Stelen erreichte.³⁵ Und wenn das heute so ist, dann sollten wir nicht ausschließen, dass diese erotisierende Botschaft auch in der Antike wahrgenommen und z. B. im Liebeszauber genutzt wurde.
- Und: Keine der Stelen gleicht der anderen. Varianten der Darstellung, kunstvolle Neuformulierungen der Zeichenkombination u. a. machen deutlich, welcher Wert der ästhetisch gefälligen Fassung eines religiösen Objektes zugemessen wird. Auch heute werden in Museen die Objekte vor allem anhand dieser ästhetischen Botschaft gemessen, und warum sollte das zu Echnatons Zeiten nicht auch so gewesen sein?

Ich denke, dass sich keiner der hier referierten Ansätze ausschließt, sondern dass sie sich ergänzen. Die theologisch ausgefeilte Komposition und die gestalterisch anspruchsvolle Umsetzung im Material senden vor allem ästhetische, den Kenner befriedigende Botschaften aus. Für die Nutzung im häuslichen Kult sind die ästhetischen (und auch die theologischen) Aspekte weniger wichtig; hier wird wahr-

³¹ ASSMANN, J., *Ägypten* (1984), 252.

³² ARNOLD, D., *Royal Women of Amarna* (1996), 96-108.

³³ KRAUSS, R., Die amarnazeitliche Familienstele Berlin 14145, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 33, 1991, 13 f.

³⁴ FITZENREITER, M., *ꜥꜣ n jtn*.

³⁵ MONTSERRAT, D., *Akhenaten* (2000), 139-182.

scheinlich sogar sehr frei in dem ja sehr komplexen Stelenbild nach Zeichen gesucht, deren Ansprache der Situation entspricht, in der religiöse Praxis notwendig geworden ist: Kindesnöte, Liebeskummer, Fragen nach dem Daseinssinn ...³⁶

2.2.3 Inverse Multivalenz: Parodie

Nur als eine Schlussbemerkung zum Aspekt der Multivalenz: Diese kann sich natürlich auch darin äußern, dass man ein Objekt völlig zweckentfremdet, z. B. als Mühlstein wie das „Denkmal der memphitischen Theologie“. Das soll hier aber nicht interessieren. Multivalenz im engeren Sinne der religiösen Praxis soll stets bedeuten, dass ein Zeichen oder Objekt, eine Handlung oder Norm zwar verschiedene Dimensionen besitzt, aber diese durchaus alle zur Nutzung im Rahmen religiöser Praxis gehören. Ein Grenzfall stellt hier allerdings die Parodie dar, die sich durchaus als intendierte Nutzung religiöser Zeichen tarnt, deren Kenntnis voraussetzt, aber eine religiöse Botschaft kaum noch aussendet.

Joachim Friedrich Quack berichtet mir freundlicher Weise von einem Text, in dem die kulttopographischen Gaulisten parodiert werden, die normalerweise die Orte und Götter aufzählen.³⁷ Hier werden zwar auch die Orte Ägyptens säuberlich abgehandelt, aber ihnen wird kein Gott, sondern jeweils eine sexuelle Praktik zugeordnet. Das Prinzip solcher theologisierender Pornografie könnte durchaus beliebt gewesen sein; so parodiert der Turiner erotische Papyrus Vignetten der Unterweltsliteratur.³⁸ All das zählt sicher zu den Grenzfällen von Multifunktionalität, sollte aber durchaus als eine Dimension der altägyptischen Religion wahrgenommen werden.

2.3 Komplexität der Befunde

Die Behandlung der Multivalenz der Zeichen und Objekte berührt die Frage, wie religiöse Praxis insgesamt in die kulturelle Matrix des pharaonischen Ägypten eingebettet ist – was archäologisch formuliert die Frage nach dem „Sitz im Leben“ ist, oder, mit Barry Kemp gesprochen, „How religious were the Ancient

³⁶ Man denke etwa an die Weite des Fokus der Marienverehrung in der christlichen Religion: KEEL, O., *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes* (2008), 130-137.

³⁷ Siehe den Hinweis auf diesen Text in: QUACK, J. F., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III* (2005), 87. Eine Bearbeitung durch Joachim F. Quack und Friedhelm Hoffmann ist in Vorbereitung.

³⁸ Zu dieser zuerst von Adolf Erman geäußerten Vermutung: OMLIN, J. A., *Der Papyrus 55001 und seine Satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (1973), 61 f.; ASSMANN, J., Literatur und Karneval im Alten Ägypten, in: S. Döpp (Hg.), *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen* (1993), 37. Den Hinweis verdanke ich Günter Burkard.

Egyptians?“³⁹ Das sind nun einigermaßen komplexe Fragen, auf die ich hier nur stichpunktartig eingehen kann.

2.3.1 Die Komplexität des Korpus an religiösen Zeichen

Das Korpus religiöser Zeichen in Ägypten wirkt durchaus unübersichtlich, mitunter auch widersprüchlich. Als ein Beispiel sei auf die Breite an Belegen religiöser Praxis verwiesen, die Grabungen in Amarna mittlerweile erbracht haben.⁴⁰ Was Amarna so besonders wertvoll macht, ist der Umstand, dass hier das Spektrum der sozialen Verortung der Befunde tatsächlich vom König bis zum Bettelmann reicht und dass das Spektrum materieller Hinterlassenschaften (einschließlich solcher, die Texte tragen) äußerst heterogen und einer stringenten theologischen Deutung eher widerstrebend ist. Es sei nur an die Debatte um den „Monotheismus“ in Amarna erinnert.⁴¹ Amarna zeigt durch den engen Zeit- und Raum-Horizont der archäologischen Deponierung die Interdependenz von vielen Aspekten der Religiosität wie in einem Brennglas. Der Amarna-Befund ist ein Modellfall, der für die religiöse Landschaft Ägyptens überhaupt gewissermaßen hochgerechnet werden muss. Religion ist nicht systematisch; Religion ist wild und gefährlich.

2.3.2 Religiöse Zeichen und Lebenswelt

Nicht minder verwirrend wird es, wenn man nun danach schaut, in welchen Lebensbereichen religiöse Zeichen auftauchen. Die klassische Frage nach dem „Sitz im Leben“ geht natürlich davon aus, dass Religion in ganz bestimmten Lebenssituationen ihren Sinn hat. Und es gibt tatsächlich etwas wie einen originär religiösen Kontext, der sich etwa in Tempeln, Hausschreinen und Gräbern konzentriert. Wie aber ist z. B. die bereits angedeutete ästhetische Dimension der verwendeten religiösen Zeichen und der entspannend-anregende Charakter von religiöser Handlung oder theologischer Spekulation einzuordnen?⁴² Und was, wenn juristische oder ökonomische Texte in Tempeln oder Gräbern auftauchen? Hier z. B. findet gewissermaßen eine Vermischung der Zeichensätze statt. Einerseits

³⁹ KEMP, B. J., How Religious were the Ancient Egyptians?, in: *Cambridge Archaeological Journal* 5.1, 1995, 25-54; Replik von BAINES, J., Egyptian Letters of the New Kingdom as Evidence for Religious Practice, in: *Journal of Near Eastern Religion* I.1, 2001, 1-31.

⁴⁰ Der Bereich der „offiziellen“ Religion wurde bereits ausführlich diskutiert, siehe dazu die Auswahlbibliographie in SCHLÖGL, H. A., *Echnaton – Tutanchamun* (1993), 45-49. Der bisher weniger systematisch erfasste Bereich der „private religion“ ist jetzt monographisch von STEVENS, A., *Private Religion* erfasst.

⁴¹ KOCH, A./SCHIPPER, B. U., Echnatons „Monotheismus“, in: C. Tietze (Hg.), *Amarna* (2008), 277-287.

⁴² Dazu (knapp): FITZENREITER, M., Bemerkungen, 31.

sehen und lesen wir diverse religiös konnotierte Zeichen, andererseits solche, die ökonomischen Charakter haben. Gewöhnlich versucht der Wirtschaftshistoriker die ökonomischen Teilchen auszulesen und den religiösen Ballast abzustreifen; der Religionshistoriker nimmt die ökonomische Sphäre als einen „Sitz im Leben“, wobei das „Leben“ – hier die Ökonomie – etwas Externes ist, dem Religion zum Zwecke des Funktionierens beigemischt wurde. Da gerade in Ägypten monumentalisierte Befunde, die Interessantes zum Leben der Ägypter enthalten (z. B. Flachbilder), in aller Regel mit Medien der religiösen Praxis assoziiert sind (Kultstellen, Gräber), ist dieses Erklärungsmuster gerade für alle nicht religiös orientierten Forschungen recht nützlich, weil es hilft, zu Aussagen über die Dinge der Lebenswelt zu kommen, ohne in jedem Fall religionstheoretische Exkurse anzuhängen. Man kann aber natürlich auch die Frage stellen, warum dieses Segment der Lebenswelt denn des religiösen Mediums überhaupt bedurfte? Und man wird oft genug zu dem Ergebnis kommen, dass ohne die Aktivierung religiöser Zeichen eine Bewältigung der anstehenden lebensweltlichen Situation gar nicht möglich war.

Um ein Beispiel zu erwähnen: Die im Alten Reich in den Texten zum sog. Toteneigentum belegte Übertragung von bestimmten Einkünften eines Toten an eine bestimmte Personengruppe ist nur möglich, wenn man a) davon ausgeht, dass der Tote als imaginäre Größe – also als religiöses Zeichen – weiterhin der Nutznießer der Einkünfte ist und b), dass die Personen, denen die Einkünfte fürderhin zufließen, als nominelle Totenpriester dieses religiöse Zeichen betreuen.⁴³ Ob man diesen Vorgang nun als einen religiösen oder einen ökonomischen klassifiziert, kann offen bleiben. Es gibt tatsächlich eine Ebene, in der sich Religion und Kultur gegenseitig aufheben. Diesen Moment zum Generalthema einer Religionsforschung zu machen ist sicher verfehlt, weil er zu Nullaussagen führt. Aber dass man bei der Analyse komplexer gesellschaftlicher Zusammenhänge immer wieder zu diesem Punkt kommt, sollte dem Religionsforscher bewusst sein.⁴⁴

⁴³ So jedenfalls meine Interpretation: FITZENREITER, M., *Zum Toteneigentum im Alten Reich* (2004).

⁴⁴ GLADIGOW, B., Gegenstände, 32-38; SABBATUCCI, D., Kultur und Religion, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I* (1988), 43-58. Zum ägyptischen Fall einer letztendlichen Verschmelzung von Religion und Ökonomie auf einer hermeneutischen Ebene siehe FITZENREITER, M., Einleitung: Das Heilige und die Ware, in: ders. (Hg.), *Das Heilige und die Ware* (2007), 19-24. RÖMER, M., Fragen und Antworten zum Anliegen der Tagung „Das Heilige und die Ware“, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware* (2007), 25-28 kritisiert völlig zu recht, dass damit nichts Relevantes mehr gesagt ist – aus der Perspektive des Wirtschaftshistorikers. Und doch gibt es keinen Lebensbereich, der nicht von religiösen Zeichen durchdrungen ist. Um das zu verstehen, müssen wir uns nur von der Vorstellung lösen, nur „Gott“ sei ein religiöses Zeichen. Jedes Zeichen, an dessen Wirkung jenseits empirischer Nachprüfbarkeit man *glaubt*, ist religiös. Wer überprüft, ob ein fünf Euro-Schein fünf Euro wert ist? Wir glauben daran, und so funktioniert er. Nur der, der dieses „Zeichensystem“ nicht glaubend inkorporiert hat, kann damit gar nichts anfangen. „Mammon“ ist nicht von ungefähr ein gottartiges Wesen, ein „Fetisch“ (Karl Marx).

2.3.3 Bewegung und Systembildung

Als ein letzter Punkt sei noch angeführt, dass die hier skizzierte archäologische Methodik durchaus auch eine Religionsbeschreibung liefern kann, die fähig ist, über die Beschreibung und Interpretation konkreter Befunde hinaus etwas zu Charakter und Bewegung einer „pharaonischen Religion“ überhaupt zu sagen.

Wie „lebt“ eine Religion bzw. das ihr zugrundeliegende Zeichensystem, und wie können wir diesen Prozess archäologisch erfassen? Kurz rekapituliert: Religiöse Praxis ist die jeweils konkrete Aktivierung eines bestimmten Repertoires an Zeichen, Handlungen usw. Dabei entstehen Objekte oder allgemein Befunde, die als Zeichenträger fungieren und die Botschaften der religiösen Praxis konservieren. In ihnen aber werden die Zeichen überhaupt erst Realität. Doch sowenig ein Zeichen ohne seine Manifestation existieren kann, sowenig ist die Manifestationsform – in unserem Fall: der Befund – die alleinige Wesensform des Zeichens. Manifestation und Zeichen sind aneinander gebunden. Zeichen werden durch den Prozess ihrer Aktivierung geschaffen, erhalten, verändert: „bewegt“, wie ich neutral formulieren möchte.⁴⁵

Das oben bereits herangezogene Beispiel der Stemmata von religiösem Spruchgut gilt gern als Beleg für den extremen Konservatismus der Ägypter in der Spätzeit, als man sich in den Fragmenten einer großen Vergangenheit einrichtete. Andererseits ist offensichtlich, dass die Texte sich ändern, sowohl in ihrer Morphologie, vor allem aber in ihrem funktionalen Kontext. Wie immer man diesen Vorgang bewertet – unter dem Aspekt der Dialektik von Befund und Zeichen ist vor allem eines wichtig: Die Bewegung religiöser Texte und darin transportierter Konzepte durch Zeit, Raum und funktionale Zusammenhänge zeigt auf, wie das Zeichensystem tradiert, neu konzipiert, umgeformt und vor allem immer wieder konkret aktiviert wird.⁴⁶ Das Wesen der Bewegung von Religionen liegt in der beständigen Neuerfindung ihrer selbst. Daraus erklärt sich auch deren Vitalität.

Solche Bewegungs- oder Tradierungsprozesse lassen sich auch für andere religiöse Zeichen und ihre „Semiophore“ kartieren, von Skarabäen bis zu Götterbildern. Dabei – und das ist ein zweiter essentiell wichtiger Aspekt – treten die einzelnen Zeichen nie isoliert auf, sondern werden mit anderen in größere Komplexe gefasst: Skarabäen können z. B. in funeärer Vergesellschaftung auftreten: mit dem Udjat-Auge, in Halskragen, an Mumien, in einem Beigabenensemble usw.; bestimmte Konzepte des Übernatürlichen (Götter) werden wieder mit anderen solchen Konzepten zusammengeführt: Re mit Amun, weibliche Gottheiten mit Hathor usw. An der Assoziation der Zeichen können wir ersehen, wie sich Systeme bilden, die dann gewissermaßen *en bloc* tradiert werden. Es sind diese konzeptuellen Systeme, die gemeinhin als „Theologien“ oder „Götterlehren“ großer

⁴⁵ Ich ziehe den neutralen Begriff „Bewegung“ dem der „Entwicklung“ vor, der meist mit einer scheinbar gerichteten Bewegung auf ein höheres Ziel hin assoziiert wird.

⁴⁶ Vgl. das Beispiel der Mythen-*bricolage*: GOEBS, K., A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 2, 2002, 27-59.

Tempel firmieren; es sind aber auch rituelle Systeme aus Kulthandlungen (Opfer-ritual, Kultbildritual); es sind Traditionen des Kultstättenbaues und der Kultstättenausstattung, Systeme funererer Praxis usw.⁴⁷ Solche, als System tradierte Zeichenkonglomerate bilden zusammengenommen schließlich, was als vom menschlichen Wollen quasi unabhängiges kulturelles Korpus einer „Religion“ über oder in der pharaonischen Kultur schwebt: das „seit Urzeiten“ so und so Gemachte. Besinnen wir uns aber auf die eingangs formulierte Prämisse, dass jedes dieser Zeichen nur existiert, weil es in einem praktischen Zusammenhang aktiviert wurde und so seine „Spur“ im Befund hinterlassen hat, dann wird das ganze System der pharaonischen Religion wieder geerdet. Gerade der Mensch, der sich am meisten der Tradition des Zeichensystems ausgeliefert fühlt, soweit, dass er es als höhere Bestimmung wahrnimmt und gegebenenfalls darunter leidet, ist derjenige, der dieses Zeichensystem durch sein Tun und Lassen erst wirkungsmächtig macht. Er ist es auch, der die „seit Urzeiten“ vorgefundenen Systeme so durch jede konkrete Handlung permanent erneuert und gelegentlich sogar wagt – wie es Pharaonen gerne tun – in unerhörter Weise zu übertreffen.

3 Schluss – Methodik und Didaktik

Die bis hier skizzierte, archäologisch inspirierte Methodik wird keine übersichtliche und systematische Religionsbeschreibung liefern. Das mag aber auch daran liegen, dass es diese übersichtliche und systematische „altägyptische Religion“ gar nicht gibt. Was sie aber liefern kann, sind Anregungen, den religiösen Elementen in der gesellschaftlichen Praxis des pharaonischen Ägypten Konturen zu verleihen.

Eine übersichtliche und systematische Religionsbeschreibung wird dennoch weiterhin eine Aufgabe der ägyptologischen Forschung bleiben. Jedoch nicht aus archäologischen Gründen. Oben wurde lang ausgebreitet, dass für den archäologischen Zugang der *Befund* die zentrale Bedeutung besitzt. Dieser Befund hat aber in der Dialektik der ägyptologischen Forschung immer einen Gegenpol: Das *Bild*, das wir Abendländer uns vom pharaonischen Ägypten geschmiedet haben und auf das wir in unseren Interpretationen des alten Ägypten sehr viel häufiger zurückgreifen, als wir meinen.⁴⁸ Wir können natürlich nicht anders. Auch Ägyptologen sind – sozusagen als mündige Bürger – Teilnehmer an einem kulturellen Diskurs, der allgemeine Fragen nach dem Warum, dem Woher und dem Wohin der Gesellschaft stellt. An den religionsforschenden Ägyptologen stellt sich hier

⁴⁷ Ein Kompendium solcher Konglomerate bildet z. B. das „Buch vom Tempel“, siehe QUACK, J. F., *Le manuel du temple*, in: *Égypte, Afrique et Orient* 29, 2003, 11-18.

⁴⁸ MORENZ, S., *Die Begegnung Europas mit Ägypten* (1969); STAHELIN, E./JAEGER, B. (Hgg.), *Ägypten-Bilder* (1997); HORNUNG, E., *Das esoterische Aegypten* (1999); ASSMANN, J., *Erinnertes Ägypten* (2006); FITZENREITER, M., *Europäische Konstruktionen Altägyptens – der Fall Ägyptologie*, in: T. Glück/L. D. Morenz (Hgg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt* (2007), 323-347.

die Frage nach dem, was die ägyptische Religion denn nun eigentlich *ist* – und diese Frage meint nun überhaupt nicht, was die pharaonische Religion für die alten Ägypter *war*! Es geht vielmehr darum, wie heute, unter den wieder ganz konkreten Verhältnissen der Gegenwart, die verbliebenen Spuren altägyptischer Religiosität im Diskurs über Religion aktiviert werden.

Diese Frage ist für den abendländischen Bereich schon lange gestellt und immer wieder neu beantwortet; ich möchte nur auf die Wellen hinweisen, die die neuere ägyptologische Moses-Forschung im Feuilleton geschlagen hat.⁴⁹ So eine Frage ist aber nicht nur für das Abendland relevant. In Ägypten stellt sich die Frage nach dem, was die pharaonische Religion im Verhältnis zu Christentum oder Islam ist, nicht erst seit heute.⁵⁰ Für die afrikanische Ägyptologie spielt gerade der Charakter der pharaonischen Religion und ihres Zeichensystems eine besondere Rolle: als Modellfall afrikanischer, prä-griechischer Konzeptualisierung und Philosophie.⁵¹

Dieses Phänomen betrifft aber nicht nur die ägyptologische Religionsforschung, sondern die allgemeine Religionswissenschaft ebenso. Auch sie wird von den Fragen der Gegenwart regiert. Da ich an dieser Stelle aber nicht allgemeine Kulturtheorie betreiben möchte, sondern Ägyptologie, vielleicht dies zum Schluss: Eine archäologische Methodik, wie ich sie hier skizziert habe, kann uns als Archäologen manches einfacher machen. Wir müssen nicht unbedingt in jedem mondänen Begriffsdiskurs hin und her heideggern, um die altägyptische Religion zu beschreiben. Wir können uns sehr gut auf die Befunde zurückziehen, um zu substantiellen Aussagen über die pharaonische Religion als Zeichensystem und die Religiosität der Ägypter als soziale Praxis zu kommen.

Bibliographie

Arnold, D., *The Royal Women of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt* (1996).

Assmann, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (1984).

– *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten* (1991), 16-31.

– Literatur und Karneval im Alten Ägypten, in: S. Döpp (Hg.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen* (1993), 31-57.

– *Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (2003).

– *Erinnertes Ägypten. Pharaonische Motive in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte* (2006).

Baines, J., Practical Religion and Piety, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 73, 1987, 79-98.

– Egyptian Letters of the New Kingdom as Evidence for Religious Practice, in: *Journal of Near Eastern Religion* I.1, 2001, 1-31.

⁴⁹ KRAUSS, R., *Das Moses Rätsel* (2001); ASSMANN, J., *Die mosaische Unterscheidung* (2003).

⁵⁰ Man denke an die Rezeption der Echnaton-Figur und seiner Religion in der ägyptischen Literatur, z. B. durch MACHFUS, N., *Echnaton* (1985/1999).

⁵¹ MABIKA NKATA, J., *La mystification fondamentale* (2002). Die Kenntnis dieses Werkes verdanke ich Heinrich Balz.

- Böll, H., *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen* (1955).
- Cooney, K. M., The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt: A Case Study of Funerary Materials from the Ramesside Period, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie* (2007), 273-299.
- Androgynous Bronze Figurines in Storage at the Los Angeles County Museum of Art, in: S. D'Auria (Hg.), *Servant of Mut. Studies in Honor of Richard A. Fazzini* (2008), 63-72.
- D'Aquili, E. u. a., *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis* (1979).
- Dubieli, U., *Amulett, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich* (2008).
- DuQuesne, T., The Raw and the Half-Baked: Approaches to Egyptian Religion, in: *Discussions in Egyptology* 30, 1994, 29-35.
- Eggert, M. K. H., *Archäologie: Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft* (2006).
- Eschweiler, P., *Bildzauber im alten Ägypten* (1994).
- Fitzenreiter, M., *Statue und Kult. Eine Studie der funerären Praxis an nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich* (2001/2006).
- Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion, in: *Göttinger Miscellen* 202, 2004, 19-53.
 - *Zum Toteneigentum im Alten Reich* (2004).
 - Einleitung: Das Heilige und die Ware. Überlegungen zum Nexus von Religion und Ökonomie, in: ders. (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie* (2007), 1-24.
 - Europäische Konstruktionen Altägyptens – der Fall Ägyptologie, in: T. Glück/L. D. Morenz (Hgg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens* (2007), 323-347.
 - *3ḥ n jtn als 3ḥ jkr n rʿ*. Die königlichen Familienstelen und die religiöse Praxis in Amarna, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 37, 2008, 85-124.
- Goebis, K., A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 2, 2002, 27-59.
- Gladigow, B., Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I* (1988), 26-38.
- Glück, T./Morenz, L. D. (Hgg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens* (2007).
- Hansen, S., Archäologie zwischen Himmel und Hölle: Bausteine für eine theoretisch reflektierende Religionsarchäologie, in: M. Heinz/M. K. H. Eggert/U. Veit (Hgg.), *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation* (2003), 113-148.
- Hornung, E., *Das esoterische Aegypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland* (1999).
- Keel, O., *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes* (2008).
- Kehrer, G., ‚Religion, Definitionen der‘, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV* (1998), 418-425.
- Kemp, B. J., How Religious were the Ancient Egyptians?, in: *Cambridge Archaeological Journal* 5.1, 1995, 25-54.
- Koch, K., *Das Wesen der altägyptischen Religion im Spiegel ägyptologischer Forschungen* (1989).
- Koch, A./Schipper, B. U., Echnatons „Monotheismus“. Rezeptionen in den Wissenschaften, in: C. Tietze (Hg.), *Amarna. Lebensräume – Lebensbilder – Weltbilder* (2008), 277-287.

- Kousoulis, P./Morenz, L. D., Ecumene and Economy in the Horizon of Religion: Egyptian Donations to Rhodian Sanctuaries, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie* (2007), 179-192.
- Krauss, R., Die amarnazeitliche Familienstele Berlin 14145 unter besonderer Berücksichtigung von Maßordnung und Komposition, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 33, 1991, 7-36.
- *Das Moses Rätsel. Auf den Spuren einer biblischen Erfindung* (2001).
- Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage* (1962).
- Mabika Nkata, J., *La mystification fondamentale. Merut ne Maât. Aux sources négrides de la philosophie* (2002).
- Machfus, N., *Echnaton. Der in der Wahrheit lebt*, aus dem Arabischen von Doris Kiliass (1985/1999).
- Montserrat, D., *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt* (2000).
- Morenz, L. D., *Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region. Kulturgeschichtliche Re-Konstruktionen* (2010).
- Morenz, S., *Die Begegnung Europas mit Ägypten. Mit einem Beitrag von Martin Kaiser über Herodots Begegnung mit Ägypten* (1969).
- Omlin, J. A., *Der Papyrus 55001 und seine Satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*. Catalogo del Museo Egizio di Torino (1973).
- Pinch, G., *Votive Offerings to Hathor* (1993).
- *Magic in Ancient Egypt* (1994).
- Redefining Funerary Objects, in: Z. Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists II. History. Religion* (2002), 443-447.
- Pomian, K., *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln* (1988).
- Quack, J. F., Le manuel du temple. Une nouvelle source sur la vie des prêtres égyptiens, in: *Egypte, Afrique et Orient* 29, 2003, 11-18.
- *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur* (2005).
- Römer, M., Fragen und Antworten zum Anliegen der Tagung „Das Heilige und die Ware“, in: M. Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie* (2007), 25-28.
- Sabbatucci, D., Kultur und Religion, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I* (1988), 43-58.
- Schenkel, W., *Das Stemma der altägyptischen Sonnenlitanei. Grundlegung der Textgeschichte nach der Methode der Textkritik* (1978).
- Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1879/1967).
- Schlögl, H. A., *Echnaton – Tutanchamun. Daten. Fakten. Literatur* (41993).
- Stachelin, E./Jaeger, B. (Hgg.), *Ägypten-Bilder. Akten des "Symposiums zur Ägypten-Rezeption", Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993* (1997).
- Stevens, A., *Private Religion at Amarna. The Material Evidence* (2006).
- Velde, H. te, The History of the Study of Ancient Egyptian Religion and its Future, in: Z. Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists II. History. Religion* (2002), 42-47.
- Veit, U./Kienlin, T. L./Kümmel, C./Schmidt, S. (Hgg.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur* (2003).
- Wiessner, G. (Hg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis* (1978).
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico philosophicus*, in: ders., *Schriften I* (1969).