

Erinnerungsstrategien im alten Ägypten zur Zeit des Königs Tutanchamun

Die Themen Sterblichkeit und Erinnerung sind Klassiker der Ägyptologie. Schon der griechische Schriftsteller Herodot berichtete im 5. Jahrhundert v.Chr. über altägyptische Einbalsamierungstechniken, und auch nachfolgende Generationen von Gelehrten und die breite Öffentlichkeit bestaunten seitdem altägyptische Mumien, Grabbeigaben und Grabmonumente. Besonders den europäischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts war die angebliche Faszination der alten Ägypter*innen für die Toten angenehm gruselig. Es handelt sich um eine Vorstellung, die auch durch die Fokussierung auf ›goldene Schätze‹ der frühen Kunstsammler und Ausgräber gespeist wurde und ihren Höhepunkt mit der Entdeckung des Grabes von Tutanchamun erreichte, deren 100-jähriges Jubiläum 2022 gefeiert wird. Vieles, was über die alten Ägypter*innen bekannt ist, stammt zwar aus Grabkontexten, allerdings weist ihr ausgeprägtes Interesse an einer jenseitigen Fortexistenz eher auf das (Weiter-)Leben hin und gerade nicht auf den Tod bzw. die Sterblichkeit.

Kurz zusammengefasst, konnten die Verstorbenen nach ihrem Tod im Jenseits weiterleben, wenn drei Bedingungen erfüllt waren:

1) Der Körper musste intakt bleiben, um der ›Seele‹ (von den Ägypter*innen ›Ba‹ genannt) nachts als Ruhestätte zu dienen. Tagsüber konnte der Ba, ein Vogel mit Menschenkopf, das Grab also verlassen. Die Mumifizierung des toten Körpers und verschiedene Rituale sorgten dafür, dass der Körper für die Ewigkeit erhalten blieb. Die Mumifizierung war, wie auch die im Folgenden beschriebenen Praktiken, ein Privileg der Elite. Die ärmere Bevölkerung wurde, zum Teil in Matten oder Leinen eingewickelt, in Grabkühlen beigesetzt. Wer sich die Mumifizierung seines toten Körpers leisten konnte, kaufte außerdem einen oder mehrere Holzsärge (manchmal auch einen zusätzlichen steinernen Sarkophag) und ließ seinen Körper darin in einem freistehenden, tempelartigen Monumentalgrab oder in einem Felsgrab beisetzen. Die unterirdische Grabkammer und die oberirdischen Kult-

räume wurden mit religiösen Texten und Darstellungen verziert, um die Toten zusätzlich zu schützen; ägyptische Texte und Darstellungen sind nämlich oftmals performativ wirksam und erhalten dargestellte Personen oder Handlungen für die Ewigkeit, was letztlich der Sinn der ägyptischen Erinnerungskultur ist.

2) Die Toten müssen ein rechtschaffenes Leben geführt haben. Der Gott Osiris gewährte nur Menschen mit ›reinem Gewissen‹ Zugang ins Jenseits. Zur Ermittlung möglicher Tatbestände ließ er das Herz des/der Toten wiegen, welches nicht schwerer als die Feder von Maat, der Göttin von Ordnung und Gerechtigkeit, sein durfte.

3) Die Toten mussten im Jenseits ständig mit Essen und Trinken versorgt werden. Deshalb waren regelmäßige Speise- und Trankopfer in den Kammern der Gräber wichtig. Außerdem nahmen die Toten so viele Güter wie möglich in Form von Grabgeschenken mit. Im Laufe der Jahrhunderte änderten sich die Details dessen, was die Toten (insbesondere im Hinblick auf Bestattung und etwaiger Mumifizierung) brauchten. Der Wunsch nach Regeneration (im Sinne von Heilung vom Gestorbensein) und einem Leben nach dem Tod blieb indes das Ziel der Bestattungspraktiken der altägyptischen Elite.

Das Grab als Investition (nicht nur) für die Ewigkeit

Die Gräber und Grabbeigaben der alten Ägypter*innen aus höheren sozialen Schichten waren eine erhebliche finanzielle Investition zum Zweck der Erlangung des ewigen Lebens. Die Gräber wurden zu Lebzeiten ihrer Besitzer*innen geplant, gebaut und dekoriert; für Besucher*innen waren die Nekropolen zugänglich. Somit boten die Grabanlagen ihren Besitzer*innen auch eine Projektionsfläche zur Demonstration ihres hohen sozialen Status, ihres guten Geschmacks und ihres besonderen Wissens, das sich in der spezifischen Grabgestaltung (z.B. durch die Wahl der Grabtexte und -darstellungen) widerspiegelte. Jan Assmann (1983: 64) hat hierfür den Begriff der »sepulkralen Selbst-Thematisierung« vorgeschlagen. Wie ich in diesem Beitrag anhand einiger Beispiele zeigen möchte, war die Erinnerungskultur

der Ägypter*innen im Neuen Reich allerdings viel weniger selbstbezogen, als Assmanns Begriff vermuten lassen könnte. Großfamilien, Verwandtschaftsgruppen sowie Patron-Klienten-Beziehungen waren die Grundlage der altägyptischen Gesellschaft (siehe zuletzt Olabarria 2020). Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich diese Sozialformen auch in der altägyptischen Erinnerungspraxis widerspiegeln. Die altägyptischen Grabbesitzer*innen verfolgten nämlich vielfältige Strategien, um das Andenken an ihre eigene Person sowie das anderer Individuen in die Anlage, Gestaltung und Ausstattung des Grabes einzubringen. All diejenigen, die in den Wanddarstellungen oder auf einer Grabbeigabe namentlich genannt werden, werden fortan in der Kultpraxis des Grabes miterinnert und gehören damit zu einer gemeinsamen sozialen und religiösen Erinnerungsgruppe. Dabei kann es sich um Familienmitglieder, aber auch um Angestellte oder Kollegen*innen handeln, auf die sich die Erinnerungskultur des Grabes beziehen lässt und die damit von den im Grab stattfindenden Opferritualen und Rezitationen mitprofitieren können.

Der Hofstaat des Königs Tutanchamun

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war König Tutanchamun nur dem Namen nach bekannt, vorrangig aufgrund von Inschriften auf einigen wenigen Quellen. Die historische Bedeutung des Königs gründet auf seinem gut erhaltenen Grab (dem Grab Nr. 62 im Tal der Könige in Ägypten) in Theben, das voller Grabbeigaben aufgefunden wurde. Der König starb jung und hatte in einer Zeit gelebt, in der manche seiner Untergebenen zu ungewöhnlich großer Macht aufsteigen konnten. Viele seiner höchsten Beamten wurden in einem zentralen Teil der Nekropole von Memphis begraben, die heute als Saqqara bekannt ist und etwa 30 Kilometer südlich des modernen Kairo zwischen den antiken Stätten Abusir und Dahshur liegt. In einem Bereich von Saqqara (*Abb. 1*) setzt die *Leiden-Turiner-Ausgrabungsmission* (in Zusammenarbeit mit dem *Museo Egizio* in Turin) eine lange Tradition des Leidener Museums (Niederlande) fort. Dieses begann vor fast 50 Jahren mit dem Bestreben, das Grab von Maya (dem Schatzhausvorsteher unter Tutanchamun und seinem Nachfolger König Haremhab [circa 1319–1300 v. Chr.]) wiederzufinden. Das Unterfangen wurde in den 1970er

Gebruik **The use** **van het** **of the** **landschap** **landscape**

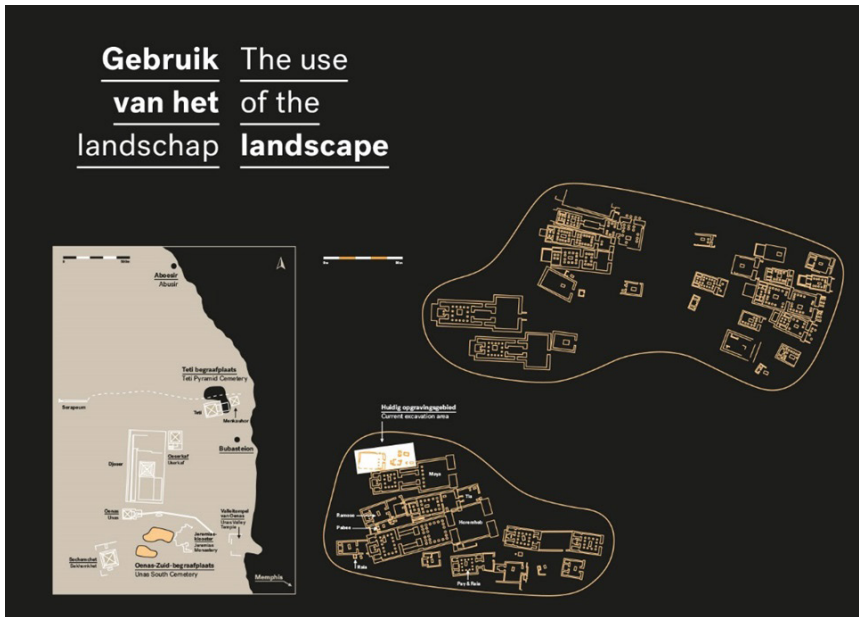


Abb. 1: Karte eines Teils des Gebietes der Leiden-Turin-Ausgrabungen mit dem Grab von Maya (Bildrechte: Leiden-Turin Expedition to Saqqara)



Abb. 2: Die Statuen von Maya und Merit, wie sie seit 2016 im Rijksmuseum van Oudheden in Leiden ausgestellt sind (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden)

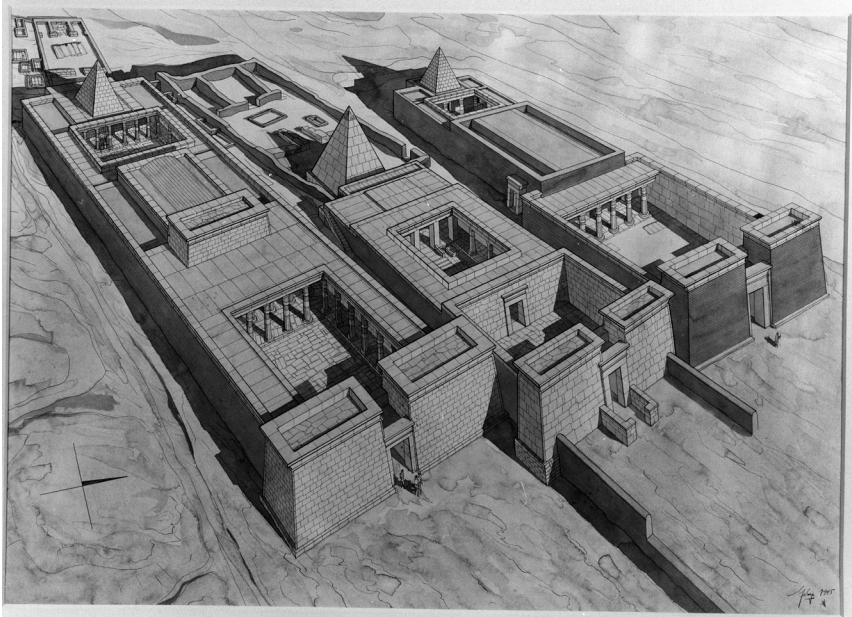


Abb. 3: Rekonstruktion der monumentalen freistehenden ›Tempelgräber‹ in Saqqara. Das Grab des Maya befindet sich auf der rechten Seite (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden).



Abb. 4: Grabmalerei von Maya in Anbetung des Gottes Osiris (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden/Egypt Exploration Society)

liegt, welcher zu den Grabkammern führt, in denen Maya und seine Frau zusammen mit ihren Grabbeigaben bestattet wurden. Der Graboberbau war mit bemalten Reliefs dekoriert und auch die unterirdischen Kapellen weisen farbige Darstellungen (*Abb. 4*) auf, die u.a. die Grabbesitzer zeigen. Ritualdarstellungen und Gabenträger*innen werden von Ägyptolog*innen im Sinne des bereits eingeführten Begriffs der »sepulkrale[n] Selbstthematisierung« (Assmann 2005: 263), d.h. als monumentale Erinnerung (und quasi Fossilisierung) des eigenen Status' für die Nachwelt interpretiert. Wie ich zeigen möchte, greift diese Interpretation zu kurz, weil sie dem ägyptischen Wunsch nach der Schaffung von Erinnerungsgruppen nicht gerecht wird. Zunächst muss jedoch der Frage nachgegangen werden, wer Maya war.

Als Vorsteher der königlichen Schatzkammer gehörte Maya zu den höchsten Verwaltungsangestellten in der erwähnten Zeit der Könige Tutanchamun und Haremhab. Seine Aufgabe war es u.a., durch ganz Ägypten zu reisen, um Steuereinnahmen einzuziehen, die Abgaben mit seinen Steuerlisten zu vergleichen und sicherzustellen, dass alle Personen und Institutionen ihren Verpflichtungen nachgekommen waren (Awad 2002). Steuern wurden im alten Ägypten nicht in Geld bezahlt, weil es dieses schlichtweg noch nicht gab. Das alte Ägypten war eine Naturalienwirtschaft. Ein Papyrus aus der Zeit von Ramses IV. (1156–1150 v.Chr.), der sich heute im Museum *Louvre* in Paris befindet, legt nahe, dass diese Einnahmen für gewöhnlich in den Nilhäfen gesammelt wurden, um sie auf die Schiffe des Schatzhauses zu verladen (vgl. Janssen 1975: 95). Von hier aus wurden die Abgaben als Gehälter an andere Parteien umverteilt oder in das königliche Schatzhaus gebracht und dort für ihre spätere Verwendung aufbewahrt. Neben der Erhebung und Umverteilung der Staatseinnahmen bestanden Mayas Aufgaben auch in der Bauleitung königlicher Projekte einschließlich der Organisation von Steinbruch- und Bergwerksmissionen sowie in der Aufsicht über Schmiedewerkstätten (also z.B. über die Goldschmiede; s.u.). Eine handgeschriebene Tinteninschrift aus der Regierungszeit Haremhab's im Grab von König Thutmosis IV. (1400–1390 v.Chr.) bezeugt, dass Maya überdies die königliche Nekropole in Theben beaufsichtigte und somit wahrscheinlich auch für das Begräbnis des verstorbenen Königs Tutanchamun verantwortlich war.

Trotz dieser Aufgabe und trotz seines hohen sozialen Ansehens war es ein seltenes Privileg für Maya, dass er der Grabausstattung des Königs Tutanchamun zwei Figuren hinzufügen durfte. Dies ist ansonsten nur für einen weiteren Beamten seiner Zeit belegt, nämlich für Nachtmin, der Oberbefehlshaber unter Tutanchamun, welcher fünf Totenfigürchen für das Königsgrab spendete. (Einige wenige Beispiele aus anderen Königsgräbern nennt Keller 1997: 139 f.) Solche sogenannten *Uschebtis* sind Figuren mit vielschichtiger religiöser Bedeutung. *Uschebtis* repräsentieren einerseits den/die Grabbesitzer*in in Form einer kleinformatigen Grabstatue, in der die Ba-Seele der/des Toten ruhen kann. Viele dieser Figuren sind mit Texten beschrieben, die neben der oben genannten Selbstdarstellung des/der Grabbesitzers/-besitzerin auch eine weitere Funktion der *Uschebtis* nahelegen, nämlich als Diener für den/die Grabbesitzer*in im Jenseits agrarische Arbeiten zu verrichteten, und die Toten damit zusätzlich zu den Opfertagen im Grab mit Nahrung zu versorgen. *Uschebtis* waren beides, eine Art Ersatzkörper für den/die Tote*n und sein/ihr Diener im Jenseits (Poole 1998; ders. 1999). Das *Uschebti*, das Maya dem verstorbenen König Tutanchamun schenkte, stellt letzteren dar, wie anhand der Inschriften auf der mumienförmigen Figur und der königlichen Insignien, die diese trägt, ersichtlich wird. Seitlich hat Maya der Figur eine Widmungsinschrift beigefügt (Lakomy 2017), die Folgendes besagt (Abb. 5):

»Geschaffen von dem Diener, der Seiner Majestät nützlich ist, der das Gute sucht und das Schöne findet und es mit Sorgfalt für seinen Herrn tut, der an einem schönen Ort [in der Nekropole; L.W.] herausragende Dinge tut, der den Vorsteher der Arbeiten auswählt am Ort der Ewigkeit, der Vorsteher der Arbeiten im Westen [das Nekropolengebiet], Geliebter seines Herrn, der tut, was er [d.h. der König] sagt, der nichts Unrechtes passieren lässt, dessen Gesicht fröhlich ist, wenn er tut [seine Pflicht?] mit einem liebenden Herzen als ein Objekt, das seinem Meister am nützlichsten ist.«



Abb. 5: Totenfigur von Tutanchamun (Quelle: Wikipedia; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Figurine_osirienne_en_bois_de_Tout%C3%A2nkhamon.jpg; 13. April 2022)

Die Funktion des *Uschebti* im Grab des Tutanchamun ist also ebenfalls ambivalent. Es repräsentiert durch seine Inschrift nicht mehr nur den König allein, sondern auch Maya, der als Schenker mit einer Reihe von Ehrentiteln beschrieben wird. Indem Maya der Totenfigur des Königs mit der Widmungsinschrift seinen Namen hinzufügte, wurde also auch er Teil der Grabausstattung des Königs. Er folgte seinem König als treuer Diener ins Jenseits und wurde damit selbst unsterblich. So schwer vorstellbar dieser Gedanke in der hochindividualisierten Gegenwartsgesellschaft (siehe z.B. Fukuyama 2018; Reckwitz 2018) auch erscheinen mag, für die alten Ägypter*innen war es statuserhöhend, sich als bescheidener, vertrauenswürdiger Diener eines wichtigen Vorgesetzten zu zeigen. Leider ist nicht genau bekannt, wie Maya das Privileg zur Schenkung mit eigener Namensnennung erhielt bzw. wer darüber entscheiden konnte. Klar ist, dass seine Grabbeigabe einerseits dem König im Jenseits nützlich sein sollte, während sie andererseits auch Maya selbst auf ein höheres soziales und transzendentes Niveau beförderte. Mit seinem Geschenk schrieb sich Maya buchstäblich in die königliche Grabausstattung ein und begleitete seinen König damit bis in alle Ewigkeit.

Ansehen teilen

Wenn Maya nicht auf einer seiner Dienstreisen bis in das circa 700 Kilometer weiter südlich gelegene Theben oder in den Stein- und Goldminen unterwegs war, wohnte er wohl in der Stadt Memphis. Nach seinem Tod wurden er und seine Frau Merit sowie vermutlich seine beiden Töchter auf einem der nahegelegenen Friedhöfe begraben, der heute Saqqara genannt wird. Die Stadt Memphis ist kaum erhalten geblieben, weshalb wir nichts über die Lage oder Architektur seines Hauses oder der Institution wissen, für die Maya arbeitete. Wir kennen ihn nur dank seines Grabes und der Grabbeigaben.

Interessanterweise enthielt auch Mayas eigenes Grab (ebenso wie das des Königs Tutanchamun) einige Totenfiguren von Personen, die nicht zu seinem direktem Haushalt gehörten und die somit – anders als seine Frau und Töchter – wahrscheinlich nicht in seinem Grab beigesetzt wurden. Auch bei diesen Totenfiguren könnte es sich um Geschenke an den Grabherrn handeln, in diesem Fall also: Geschenke für Maya (und Merit). Für Mayas Grabbeigaben ist diese Interpretation jedoch weniger gesichert als für das relativ ›unangetastete‹ Grab von Tutanchamun. Mayas Grab wurde über die Jahrhunderte hinweg von ständigen Sandbewegungen sowie durch pharaonische bzw. spätantike Grabräuber und erneut durch die Agenten der Kunsthändler im 19. Jahrhundert, die dort nach Antiquitäten gruben, gestört. Es könnte deshalb auch sein, dass die Totenfiguren aus den Bestattungen der namentlich genannten Besitzer stammten, die sich irgendwo in der Nähe von Mayas Grab befanden und die noch nicht wiederentdeckt wurden. Eine weitere Schwierigkeit bei der Interpretation von Mayas Totenfiguren als Grabgeschenke besteht darin, dass einige der auf den Figuren genannten Namen nicht mit Mayas bisher bekanntem Netzwerk von Personen in Verbindung gebracht werden können (also den Personen, die in den ägyptischen Quellen als seine Kollegen und Bekannten bezeugt sind).

Es besteht folglich keine Gewissheit darüber, dass es sich bei Mayas Totenfiguren tatsächlich um Votivgaben handelt (im Sinne einer Gabe, die einer Gottheit entweder als Fürbitte oder als Dank dargebracht wurde). Verfolgt man diese Interpretation dennoch weiter, könnte ein »Schreiber des Goldhauses Nebmehyt« ein guter Kandidat für eine solche Gabe sein

(Ockinga 2004: 18). Das ›Goldhaus‹ war eine Verwaltungseinrichtung, die wahrscheinlich mit dem königlichen Schatzhaus (wörtlich in altägyptischer Sprache ›Silberhaus‹ genannt) verbunden war, das Maya leitete. Es gibt also eine bekannte wirtschaftliche Verbindung zwischen dem Gold- und dem Silberhaus und somit auch zwischen dem Schreiber Nebmehyt und dem viel höherrangigen Leiter des königlichen Schatzhauses, nämlich Maya. Somit ist es durchaus plausibel, dass Nebmehyt Maya eine Totenfigur als Zeichen seiner Loyalität gespendet haben könnte. Eine weitere Verbindung zwischen Nebmehyt und Maya stellt Nebmehyts Vater dar, genannt Amenemone, der Aufseher der Handwerker und der Goldschmiede und Mayas direkter Untergebener war. Amenemone ist zusammen mit anderen Beamten, die Opfergaben in Mayas Grab bringen, dort auf einer Grabwand dargestellt (Abb. 6).

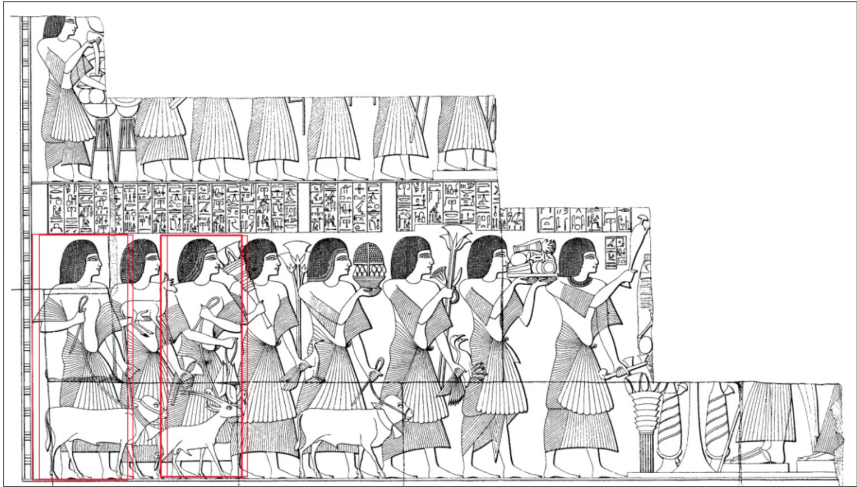


Abb. 6: Darstellung im Grab von Maya: Amenemone (rechts) und Nebre (links)
(Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden/Egypt Exploration Society)

Darstellungen von Beamten, die das Grab mit Opfergaben betreten, wurden in der Ägyptologie traditionell als Teil des Opferkults der Verstorbenen verstanden. Nach altägyptischer Vorstellung brauchte Maya sein Grab, wie oben erwähnt, um seinen mumifizierten Körper für die Ewigkeit zu bewahren und überdies einen ständigen Zustrom von Opfergaben zu erhalten, der ein jenseitiges Überleben gewährleistete. Es wurde angenommen, dass Hieroglyphen und Grabdarstellungen performative Kräfte haben, d.h. aus sich

selbst heraus religiös wirksam sind. Mit anderen Worten, die Darstellung von Opferträgern bringt diese Opfergaben ›tatsächlich‹ und nicht nur symbolisch dar. Das Relief fungiert als eine Art repräsentatives, visuelles Backup, das zusätzlich zu den physischen Grabgeschenken in Mayas Grab wirksam wird.

Eine reine Fokussierung auf diese Funktion von Grabdarstellungen nur zugunsten des Grabherrn übersieht jedoch, dass diese monumentalen Gräber auch dazu bestimmt waren, besucht zu werden. Es gibt in manchen Gräbern sogenannte ›Anrufungen‹ an die Lebenden, also Texte auf Grabwänden, in denen Besucher*innen direkt angesprochen und um Opfergaben gebeten werden. Auch Mayas Grabwände erzählen von Besucher*innen, die über die Nekropole schlendern. Die Grabdarstellungen waren also offenkundig dazu bestimmt, gelesen und gesehen zu werden. Ihre Rezipientenschaft dürfte die Reliefs bestaunt haben und konnte die dargestellten Personen anhand ihrer Namen und Titel in den Hieroglypheninschriften identifizieren. Da die Grabbesucher*innen die Texte beim Lesen vermutlich rezitierten, befanden sich unter den Rezipienten auch Analphabeten, die diese Rezitationen von anderen bei ihren Grabbesuchen hören konnten.

Vor diesem Hintergrund deutete bereits Assmann das Grab als Projektionsfläche der Selbstinszenierung. Einerseits ist das richtig: Kein altägyptisches Grab ist mit einem anderen identisch. Es gab einen Konsens darüber, wie die Architektur auszusehen hat und welche Elemente dargestellt werden, die spezifische Ausführung jedoch ist stets eigenwillig (siehe z.B. Hartwig 2004). Grabdarstellungen versorgten den Grabbesitzer einerseits performativ mit Opfergaben und werteten seinen Status auf, indem sie seinen künstlerischen Geschmack in Bezug auf die Wahl der Motive oder auch sein Wissen über bestimmte Texte zur Schau stellten. Durch den Verweis auf sein großes Netzwerk treuer Diener demonstrierten sie außerdem seine Macht (sowie die seiner erweiterten Familie). Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass auf diese Weise auch bestimmte Untergebene als Individuen erkennbar, also mit Namen und Titeln in den Inschriften auf den Grabwänden verewigt wurden. Zum einen wurden die Untergebenen damit Teil des (auf Ewigkeit angelegten) Gedenkens an ihre wichtigen Vorgesetzten, zum anderen erlangten sie dadurch postmortal selbst einen höheren Status.

Wie genau die Grabdekoration ablief, ist nicht überliefert. Vermutlich lag eine kreative Kollaboration zwischen Auftraggeber*innen, Künstlern und Architekten vor, wobei erstere*r die Kontrolle über seine/ihre Grab-

gestaltung hatte, aber den ausführenden Architekten und Künstlern wohl Freiheiten im Rahmen des gesellschaftlich Akzeptierten möglich waren (Bács 2018). Wie oben erwähnt, durften Untergebene bisweilen mit Weihgeschenken zusätzlich selbst aktiv werden und sich somit selbst in die Erinnerungspraxis ihres Vorgesetzten »einschreiben«. Ein weiteres Beispiel ist ein von Nebre stammendes Gefäß mit Moringaöl (*Abb. 7*), das in Mayas Grab gefunden wurde (Dijk 1992). Moringaöl war eine Substanz, die für die Ägypter*innen stark mit Regeneration verbunden war, was ebenso für andere Opfergaben gilt, die für Mayas Weiterleben nach dem Tod als wichtig erachtet wurden. Somit hat auch Nebres Geschenk an Maya eine Doppelfunktion, nämlich dem Grabherrn jenseitig nützlich zu sein und Nebre zugleich in Mayas Erinnerungspraxis einzuschreiben. Der Schenkende ist wahrscheinlich derselbe Nebre, der im Innenhof von Mayas Grab dargestellt ist (*Abb. 6*). So wie Nebmehyt steuerte also auch Nebre seinen Teil zu Mayas Grabausstattung bei – just so, wie Maya selbst zum Grab seines Herrn (König Tutanchamun) beigetragen hatte (vgl. ebd.: 32).



Abb. 7: Grabgeschenk im Grab von Maya (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden/Egypt Exploration Society)

Das Grab von Nebre, wenn er denn überhaupt ein Monumentalgrab hatte (und keine einfache Grabkuhle), ist nicht bekannt. Nebmehyt könnte auch später im Grab seines Vaters Amenemone beigesetzt worden sein, aber auch dies ist ungewiss. Auffallend ist jedenfalls, dass Amenemone seine Reputation anders als Maya nicht in seinen Grabdarstellungen mit seinen Untergebenen teilte. Obwohl er sicherlich Hausangestellte, Untergebene oder gleichgestellte Kollegen hatte, ließ er in seinem Grab in Saqqara, soweit dies anhand der erhaltenen Grabreliefs ersichtlich ist, nur Familienmitglieder abbilden. Hieran zeigt sich, dass im alten Ägypten im sepulkralen Kontext trotz der hierarchischen Strenge verschiedene Erinnerungsstrategien möglich waren.

Erinnerungspraxis im altägyptischen Grab

Altägyptische Friedhöfe wurden aufgrund von Reinheitsgeboten und der kosmologischen Vorstellung der Ägypter*innen vom ›Westen‹ als Wohnort des Gottes Osiris und der Toten außerhalb der städtischen Umgebung, d.h. westlich des Nils auf dem Wüstenplateau gebaut. Der Bau eines monumentalen Grabmals war eine große finanzielle Investition, die nur der hohen Elite vorbehalten war. Einfachere Bestattungen hatten sicherlich auch irgendeine Form von Markierung, etwa eine kleine Grabstele oder Ähnliches, diese sind aber oftmals nicht erhalten geblieben. Das Monumentalgrab der ägyptischen Elite im Neuen Reich, also der Zeit, in der Maya starb (um 1295 v.Chr.), war ein mehrjähriges Bauprojekt, das zu Lebzeiten des Grabbesitzers ausgeführt wurde. Die Atmosphäre auf altägyptischen Friedhöfen war also weit entfernt von der heutigen nord-europäischen Norm von Stille und Andacht. Es gab lärmende Baustellen inmitten der Wüste, wohin Baumaterialien wie Lehmziegel, Steine und Pigmente, aber auch Werkzeuge, Wasser und Lebensmittel für Arbeiter und Lasttiere transportiert werden mussten. Wie oben erwähnt, weiß man leider nur sehr wenig über die praktische Organisation der Nekropole und darüber, wie Entscheidungen bezüglich der Dekoration oder des Bauplatzes zwischen Architekten, Künstlern und den Grabbesitzern ausgehandelt wurden. Die Kontextualisierung von Mayas Grabanlage, seinen Grabbeigaben und seiner Reliefdarstellungen macht jedenfalls die Bedeutung seines Grabes und damit, im weiteren Sinne, der gesamten Nekropole als Ort der Lebenden evident.

Sicherlich sind Bestattungspraktiken und Grabgestaltungen damals wie heute entscheidende Elemente jedes Friedhofs. Es sind damals wie heute die Lebenden, die die Beerdigung organisieren. Sie sind es schließlich auch, die an den Bestattungszeremonien teilnehmen und später an das Grab zurückkehren, um den Verstorbenen zu gedenken. Dies ähnelt den Usancen der altägyptischen Bestattungsorganisation. Die Nekropole wurde regelmäßig von verschiedenen Personengruppen besucht: von Grabbauern, Schriftgelehrten und Künstlern, die die Gräber errichteten bzw. dekorierten und von Priestern oder Familienmitgliedern, die dort Opfer darbrachten. Zudem legen Grabinschriften nahe, dass sich die Grabbesitzer*innen wünschten, dass auch die Zuschauer*innen und Teilnehmer*innen von vorbeiziehenden

Götterprozessionen oder andere Passant*innen ihre Gräber aufsuchten, um die Verstorbenen gedenkend zu ehren (Shubert 2007). Ägyptische Texte erzählen auch davon, dass sich altägyptische Intellektuelle während ihrer Besuche der Nekropole von den Texten und Darstellungen der Denkmäler stimulieren ließen (Navrátilová 2020).

Der Nekropolenbesuch fand also in einem Teil des öffentlichen Raums statt, und löste sicherlich auch Gemeinschaftsgefühle bei den Grabbesucher*innen aus. Diese konnten mit Blicken, rezitierten oder gesprochenen Worten oder durch Zuhören miteinander in Verbindung treten oder auch andere sehen und beobachten. Die wichtige gesellschaftliche Bedeutung des Nekropolengeschehens (d.h. Grabbau, aber auch -besuch) spiegelt sich nicht nur in den Monumenten, sondern auch in der täglichen Praxis der Handelnden wider (siehe auch Meyer-Dietrich 2018). Hierbei spielte für die Grabbesucher*innen zweifellos auch ›Sehen-und-Gesehen-werden‹ eine zentrale Rolle. Die Opferhandlung im Grab bot dem/der Grabbesucher*in die Möglichkeit, sich den anderen Nekropolenbesucher*innen als loyale*r Diener*in zu präsentieren, und auch damit Teil der Erinnerungspraxis zu werden (wobei vergängliche Gaben anonymer Spender*innen, wie z.B. Libationen oder Weihrauchopfer, heute natürlich nicht mehr archäologisch nachweisbar sind).

Maya ließ sein Grab also nicht nur errichten, um im Jenseits weiterzuleben, sondern sein Grab bot auch eine Projektionsfläche für ihn und seine zeitgenössischen Nekropolenbesucher*innen. Maya gehörte den höchsten gesellschaftlichen Rängen seiner Zeit an und benutzte sein Grab, um seinem lebenden Umfeld seinen hohen Status zu demonstrieren und diesen für die Ewigkeit zu zementieren. Gleichzeitig schaffte sein Grab Raum für die Selbstrepräsentation von *anderen* Personen. Seine Grabdarstellungen zeigen einen Ausschnitt aus seinem sozialen Umfeld, was es ausgewählten loyalen Untergebenen wie Nebre und Nebmehyt möglich machte, vom Status und der Verehrung ihres Vorgesetzten zu profitieren. Nebre und Nebmehyt waren also nicht nur auf Mayas Zustimmung angewiesen, um sich in seinem Grab zu verewigen, sondern sie konnten selbst handeln, indem sie Grabbeigaben zu ihrem eigenen und dem Nutzen ihres Herrn hinzufügten, so wie ihr Herr es für seinen getan hatte.

Diese Form des Schenkens ist spätestens durch Marcel Mauss (1968) hinreichend bekannt (dazu in der Ägyptologie z.B. Frandsen 1979; Janssen

1982; Englund 1987). Die Gabe – hier: die Grabbeigabe – impliziert einen Rang, derweil es, wie die obigen Beispiele zeigen, meistens der »schwächere« (also rangniedrigere) Part der sozialen Konstellation ist, der zuerst schenkt und daraufhin eine Gegengabe erwarten kann (Seidlmayer 2007). Somit entpuppt sich das Schenken als wichtige Strategie des Beziehungsaufbaus sowohl auf religiöser als auch auf sozialer Ebene. Die Schenkungshandlung selbst, aber auch ihre performative Wiederholung perpetuieren diese Beziehungen zwischen Schenker und Empfänger für die Ewigkeit. Für die alten Ägypter*innen in Saqqara könnte auch der Nutzen in Form von Belohnungen durch die Verstorbenen ein wichtiger Antrieb gewesen sein, d.h. der Schenker konnte vom Empfänger eine konkrete Gunst aus dem Jenseits erwarten (die oben genannten Anrufe an die Lebenden nennen u.a. ein hohes Alter oder dass die Kinder des Opfergebers seine oder ihre Ämter übernehmen mögen). Gleichwohl es ist wichtig, den Nutzen gerade in der Einbettung in die Gemeinschaft bzw. in die Erinnerungsgruppe der Grabbesitzer zu suchen.

Ältere Analysen vergangener Kulturen gehen oft von einem eher statischen Gesellschaftsgefüge aus (dazu kritisch García 2014). Gewiss war die Gesellschaft im alten Ägypten eine hierarchische, bei der soziale Mobilität nur in Ausnahmefällen möglich war. Die obigen Beispiele haben jedoch gezeigt, dass auch diese Kultur als das Ergebnis ständiger Aushandlungsprozesse interpretiert werden muss und sich wandelnde Handlungsoptionen bisweilen kreative Prozesse forcierten. Die Strategien des Erinnert-Werdens umfassten hier Repäsentationen in Form von textlichen und bildlichen Darstellungen von Grabdekorationen und -geschenken.

Assmann (1992; ders. 2000) hatte – frühere Theorien von u.a. Maurice Halbwachs (1991) weiterführend – zwischen zwei Arten von Gedächtnis unterschieden, nämlich dem *kommunikativen Gedächtnis*, welches (im Sinne von Alltagserinnerungen) mündlich weitergegeben wird, und dem *kulturellen Gedächtnis* im Sinne eines objektivierten und institutionalisierten Gedächtnisses, das gespeichert, weitergegeben und über die Generationen hinweg immer wieder neu erfunden wird. Während das kulturelle Gedächtnis also das kollektive Langzeitgedächtnis einer Kultur ist, beschränkt sich das kommunikative Gedächtnis auf die jüngere Vergangenheit von drei bis vier Generationen (siehe auch A. Assmann 2011: 19). Letzteres ermöglicht interessante Anschlüsse für die in diesem Beitrag gebotene exemplarische

Darstellung kultureller Praktiken, die die alten Ägypter*innen im Grab durchführten, um die Erinnerung an sich selbst und ausgewählte Personen lebendig zu halten.

Ein Hauptproblem von Assmanns Erinnerungskonzept ist jedoch, dass es sich um eine normative Kategorie handelt, die ein bestimmtes Verständnis eben dieser Erinnerung schon voraussetzt. Demgegenüber sollte eine *analytische* Kategorie danach fragen, welche Erinnerungen von wem in welcher Situation reproduziert werden (siehe z.B. Siebeck 2013; ferner Denschlag/Ferdinand 2020: 303). In den altägyptischen Gräbern in Saqqara hatte sich nämlich ein vielfältiges Tableau sehr spezifischer Entscheidungen entfaltet, in der jeweiligen Erinnerungspraxis Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen zuzuweisen. Dabei konnte es sich um Blutsverwandtschaften, aber auch um andere Beziehungsformen handeln. Hinsichtlich der Frage, wer sich an wen oder was erinnern soll und welche Gabe (z.B. die Totenfigur oder das regenerative Öl) oder welche Grabdarstellung gewählt wurde, bestand insgesamt ein hohes Maß an Flexibilität. Die übergeordnete Frage für eine Analyse der altägyptischen Erinnerungspraxis muss also spezifischer sein: »Wer verlangt von wem und warum, was zu erinnern? Wessen Vergangenheit wird aufgezeichnet und konserviert?« (Burke 1991: 298)

Die Verschiedenartigkeit der möglichen Antworten auf diese Frage hat gezeigt, dass es angebracht ist, Erinnerung als »multidirektional« und damit »ständiger Aushandlung, Querverweise und Anleihe« unterliegend zu verstehen, also »als produktiv, nicht privativ« (Rothberg 2009: 3) oder auch als dynamisch und nicht als statisch (vgl. Dimbath/Sebald/Leonhard 2020: 146). Meine Konzeptualisierung der Funde aus Saqqara als Reflexion von Erinnerungsgruppen schärft also den Blick bezüglich der Entscheidungen und Strategien, die Menschen im jeweiligen Grabkontext getroffen haben. Andererseits ist Assmann (1983: 65) zuzustimmen, dass die Grabinschriften (und -darstellungen) auch dazu dienen, die Botschaft für die Nachwelt zu bewahren, und damit auch das Grab Teil des kollektiven Gedächtnisses wird. Damit wird die Unterscheidung zwischen kommunikativen und kollektiven Erinnerungen obsolet: Die im Grab erhaltenen Spuren der altägyptischen Erinnerungspraxis sind immer beides, und letztlich sind es die kleinteiligen Strategien und Interaktionen der alten Ägypter*innen, die im täglichen Leben ihre Erinnerungspraktiken kreieren, verhandeln und ergänzen – und damit die Basis für das große Ganze (also für das,

was später womöglich in ein kollektives Gedächtnis übergehen mag) erst schaffen (vgl. Olick 2008: 158).

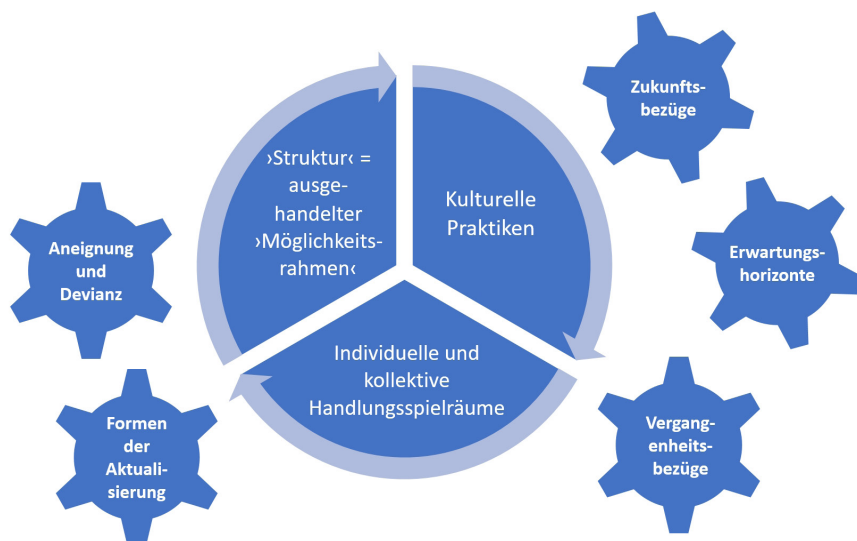


Abb. 8: Überlegungen zu einem flexibleren Erinnerungspraxismodell
(Bildrechte: Lara Weiss)

Anhand des Schaubildes (Abb. 8) soll verdeutlicht werden, dass Erinnern und Erinnert-Werden neben dem für sie konstitutiven Vergangenheitsbezug (hier meint dies konkret: die Aufrechterhaltung einer sozialen und religiösen Beziehung über den Tod hinaus) im altägyptischen Grab auch Gegenwarts- und Zukunftsbezüge aufweisen. Dies lässt sich damit begründen, dass 1) nicht alle, die Teil der Erinnerungsgruppe des Grabes sind, zum Zeitpunkt ihrer Repräsentation im Grab bereits selbst verstorben waren und 2) das Grab, wie oben erwähnt, bereits zu Lebzeiten seines Besitzers – also in dessen Gegenwart für die die Zukunft – gebaut und dekoriert wurde. Das altägyptische Grab ist also in seinen Grabbeigaben und Darstellungen nicht nur eine statische religiös-kultische Abbildung der damaligen Gesellschaftsordnung, sondern es gab größere Spielräume hinsichtlich der Frage, welcher Ausschnitt dabei gewählt wurde. In den Grabdarstellungen ist nie das gesamte Netzwerk des/der Grabbesitzer*in belegt, sondern eben nur ein

bestimmter Personenkreis. Selbiges gilt für Grabbeigaben von namentlich bekannten Personen – unabhängig von der Frage, wer die Entscheidungsmacht über die Erlaubnis zur Gabe hatte. Zumindest für die anonymen Opfergaben, von der sich spätere Grabbesucher*innen die Gunst der Grabbesitzer*innen aus dem Jenseits erhofften, war sicher keine Erlaubnis nötig, und so gab es wohl auch hinsichtlich der Zugehörigkeit zur religiösen Erinnerungsgruppe gewisse Freiräume.

Dieser Beitrag versteht sich als ein Versuch, anhand einiger Beispiele zu illustrieren, wie man sich die Aushandlungsprozesse der altägyptischen Erinnerungspraxis in der Zeit Tutanchamuns vorstellen kann – nämlich als ein sich verändernder Möglichkeitsrahmen, der individuelle Aneignungen durchaus zulässt. In diesem Sinne funktionieren das Grab und die Nekropole als Orte für die Lebenden, und die Faszination für die so oft unterstellte Fokussierung der alten Ägypter*innen auf das Jenseits stellt sich womöglich als modernes Missverständnis heraus. Die Erinnerungsstrategien der alten Ägypter*innen zielten auf die kreative Erschaffung und Einbettung von sozialen und religiösen Netzwerken im Diesseits *und* im Jenseits, die vorliegend als Erinnerungsgruppen definiert wurden.

Literatur

- Assmann, Aleida (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*, New York.
- Assmann, Jan (1983): »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan/Hardmeier, Christof (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München, S. 64–93.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Assmann, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München.
- Assmann, Jan (2005): *Altägyptische Totenliturgien*, Bd. 2: *Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*, Heidelberg.
- Awad, Khaled A. H. (2002): *Untersuchungen zum Schatzhaus im Neuen Reich*, Diss. Univ. Göttingen.

- Bács, Tamás A. (2018): »Tombs and Their Owners. Art and Identity in Late Ramesside Thebes«, in: Kubisch, Sabine/Rummel, Ute (Hg.): *The Ramesside Period in Egypt. Studies into Cultural and Historical Processes of the 19th and 20th Dynasties*, Berlin/Boston, S. 15–32.
- Burke, Peter (1991): »Geschichte als soziales Gedächtnis«, in: Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main, S. 289–304.
- Denschlag, Felix/Ferdinand, J. (2020): »Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen? Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan Assmanns«, in: Jensen, Anthony K./Santini, Carlotta (Hg.): *Nietzsche on Memory and History*, Berlin/Boston, S. 301–322.
- Dijk, Jacobus van (1992): »Hieratic Inscriptions from the Tomb of Maya at Saqqâra. A Preliminary Survey«, *Göttinger Miszellen* 21, Heft 127, S. 23–32.
- Dimbath, Oliver/Sebald, Gerd/Leonhard, Nina (2020): »Gedächtnis und Gesellschaft. Gedächtnissoziologische Perspektiven auf Vergesellschaftungsprozesse«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 9, Heft 1, S. 145–159.
- Janssen, Jacques J. (1975): *Commodity Prices from the Ramessid Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, Leiden.
- Janssen, Jacques J. (1982): »Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature«, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 68, Heft 1, S. 253–258.
- Englund, Gertie (1987): »Gifts to the Gods. A Necessity for the Preservation of Cosmos and Life. Theory and Praxis«, in: Linders, Tullia/Nordquist, Gullög (Hg.): *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, S. 57–66.
- Frandsen, Paul (1979): »Egyptian Imperialism«, in: Mogens, Trolle L. (Hg.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empire*, Kopenhagen, S. 167–190.
- Fukuyama, Francis (2018): *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*, Suffolk.
- García, Juan C. M. (2014): »Recent Developments in the Social and Economic History of Ancient Egypt«, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1, Heft 2, S. 231–261.
- Halbwachs, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Hartwig, Melinda K. (2004): *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419–1372 BCE*, Turnhout.
- Keller, Cathleen A. (1997): »Private Votives in Royal Cemeteries. The Case of KV 9«, in: *Varia Aegyptiaca* 10, Heft 2/3, S. 139–156.

- Lakomy, Konstantin C. (2017): »[...] Can you see anything?« »Yes, it is wonderful. Besondere Stiftungsvermerke der königlichen Beamten Maya und Nachtmin auf sieben Totenfiguren König Tutanchamuns«, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts* 73, S. 145–167.
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe. Formen und Funktionen des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main.
- Meyer-Dietrich, Erika (2018): *Auditive Räume des alten Ägypten. Die Umgestaltung einer Hörkultur in der Amarnazeit*, Leiden.
- Navrátilová, Hana (2020): »Visitors' Graffiti. Traces of a Re-Appropriation of Sacred Spaces and a Demonstration of Literacy in the Landscape«, in: Bárta, Miroslav/ Janák, Jiří (Hg.): *Profane Landscapes, Sacred Spaces. Urban Development in the Bronze Age Southern Levant*, Sheffield/Bristol, S. 141–157.
- Ockinga, Boyo G. (2004): *Amenemone the Chief Goldsmith. A New Kingdom Tomb in the Teti Cemetery at Saqqara*, Oxford.
- Olabarria, Leire (2020): *Kinship and Family in Ancient Egypt. Archaeology and Anthropology in Dialogue*, Cambridge.
- Olick, Jeffrey K. (2008): »From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products«, in: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, S. 151–162.
- Poole, Federico (1998): »Slave or Double? A Reconsideration of the Conception of the Shabti in the New Kingdom and the Third Intermediate Period«, in: Eyre, Christopher J. (Hg.): *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3.–9. September 1995*, Leuven, S. 893–901.
- Poole, Federico (1999): »Social Implications of the Shabti Custom in the New Kingdom«, in: Pirelli, Rosanna (Hg.): *Egyptological Studies for Claudio Barocas*, Neapel, S. 95–113.
- Reckwitz, Andreas (2018): *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin.
- Rothberg, Michael (2009): *Multidirectional Memory Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford.
- Seidlmayer, Stephan J. (2007): »Gaben und Abgaben im Ägypten des Alten Reiches«, in: Klinkott, Hilmar/Kubisch, Sabine/Müller-Wollermann, Renate (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit*, Leiden, S. 31–63.
- Siebeck, Cornelia (2013): »In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar?« Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen

Gedächtnisparadigma«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Berlin/Heidelberg, S. 75–77.

Shubert, Steven B. (2007): *Those Who (Still) Live on Earth. A Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, Toronto.

