

Das nackte Mädchen im Griff halten Zur Deutung der ägyptischen Karyatidenspiegel*)

Von Joachim Friedrich Quack, Berlin

Übergreifende Studien zu Objekten des altägyptischen Kunsthandwerkes liegen bislang nur in relativ geringer Zahl vor. Unter diesen Umständen ist es sehr zu begrüßen, daß mit dem vorliegenden Buch eine monographische Untersuchung sämtlicher bronzener Spiegel des speziellen Types vorliegt, bei dem als Griff die Statuette eines nackten Mädchens dient.

In seiner äußeren Anlage ist das Werk zweigeteilt. Der zweite Teil (S. 77–204), um diesen zuerst zu nennen, ist als Katalog angelegt, der sämtliche 84 der Autorin bekannt gewordenen Stücke mit bibliographischen Angaben, Beschreibung und mindestens einer Photographie präsentiert.¹⁾ Lobend hervorzuheben ist, daß die Autorin, wo immer möglich, nicht nur die Ansicht von vorne gibt, sondern auch noch den Blick von hinten zeigt, was für die stilistische Einordnung oft von erheblicher Bedeutung ist. Die Bildqualität ist generell gut, auch wenn einzelne Abbildungen (besonders auf S. 83) die Tücken moderner Digitaltechniken eindringlich vor Augen führen. Gerade die umfängliche Sammlung und die typologische Ordnung des Materials stellen das bleibende Verdienst der Arbeit dar, das ihr voraussichtlich auf lange Zeit Bedeutung sichern wird.

Der erste Teil enthält die generelle Einführung sowie die Auswertung des behandelten Materials. Am Anfang steht ein kurzer (eindeutig nicht auf Vollständigkeit abzielender)²⁾ genereller Überblick über Darstellungen des Spiegels sowie reale Funde in Ägypten (S. 3–14). Die Seltenheit von Funden in Wohnbereichen (S. 6) vermag allerdings nicht zu überraschen und beruht auch nicht darauf, daß zu wenig Siedlungen in Ägypten ausgegraben worden sind. Vielmehr ist ein Metallspiegel ein zu kostbares Objekt, um einfach in einem Haus liegengelassen zu werden. Sofern

*) Rezensionartikel zu Claire Derriks, *Les miroirs cariatides égyptiens en bronze. Typologie, chronologie et symbolique*. Münchener Ägyptologische Studien 51 (Mainz: Philipp von Zabern 2001). ISBN 3-8053-2819-2. 4°, gebunden. XII, 232 S. Euro 86,00.

¹⁾ Das Stück Nr. 82 ist jetzt auch von J. F. Aubert, L. Aubert, *Bronzes et or égyptiens* (Paris 2001), T. 13 abgebildet worden (dort S. 138 als Onuris mißverstanden und in die Äthiopenzeit gesetzt).

²⁾ Hier sei nur für den Spiegeltanz (S. 10) zusätzlich auf E. Brunner-Traut, *Der Tanz im Alten Ägypten*, ÄS 6 (Glückstadt/Hamburg/New York 1938, ³1992), S. 22f. u. 97 verwiesen, wo auch weitere Belege genannt sind.

nicht eine größere Katastrophe die Einwohner überrascht oder ein Objekt versehentlich verloren geht, bestehen kaum Chancen, wiederbenutzbare wertvolle Stücke heute noch in Häusern zu finden.

Die Autorin schließt aus einigen Nennungen von Priesterinnen auf Spiegeln, daß diese schon im Alten Reich in Tempeln genutzt worden sein könnten.³⁾ Das ist prinzipiell möglich, der konkrete Argumentationsweg scheint jedoch ungeeignet. Bei den Namensnennungen handelt es sich um Besitzerangaben, wie sie auf Spiegeln öfters zu finden sind.⁴⁾ Dabei ist der Titel „Prophetin der Hathor“ aber ein viel zu gängiger Frauentitel in dieser Zeit, um daraus auf eine von sonstigen Fällen abweichende Nutzung zu schließen. Zudem sollte man für ein öffentlich im Tempel gebrauchtes Objekt gerade keine private Besitzerinschrift, sondern die Nennung der Gottheit für sich erwarten.

Ebenso problematisch erscheint es mir, die Darstellung einer Frau mit Spiegel in der Hand auf der Nag'-ad-Dair-Stele Phoebe Hearst Museum, Berkeley 6-19881⁵⁾ im Sinne eines Rituals zu deuten, da die Frau Priesterin der Hathor sei.⁶⁾ Zunächst sollte betont werden, daß die Titel der betreffenden *S:t-Ḥr.t*, nämlich *hkr.t-nsw w'.tt* und *hm(.t)-nṣr Ḥw.t-Ḥr.w*, alles andere als spezifisch sind. Ein Blick auf die sonstigen Stelen von diesem Ort⁷⁾ zeigt, daß dort fast alle Frauen den Titel *hkr.t-nsw (w'.tt)* und die meisten auch den einer *hm(.t)-nṣr Ḥw.t-Ḥr.w* trugen, es sich also um die standardmäßigen sozial bedingten „Karrieremöglichkeiten“ einer Frau der lokalen Ober- und Mittelschicht handelte. Schon dies läßt Zweifel daran aufkommen, ob der Priesterintitel in spezifische Relation zum Halten des Spiegels gebracht werden kann. Eine genauere Untersuchung der Ikonographie der Stelen vom betreffenden Ort⁸⁾ macht diese Annahme noch unwahrscheinlicher.

Einerseits sind auf den betreffenden Stelen die dargestellten Hauptpersonen grundsätzlich Empfänger, nicht Offizianten eines Rituals, und zwar üblicherweise der Speisepräsentation. Daß sie selbst im Vollzug eines Ri-

³⁾ Derriks, Miroirs, S. 10.

⁴⁾ Chr. Lillyquist, *Ancient Egyptian Mirrors from the Earliest Times through the Middle Kingdom*, MÄS 27 (München/Berlin 1979), S. 86–95.

⁵⁾ Zuletzt abgebildet bei N. Thomas, *The American Discovery of Ancient Egypt* (Los Angeles 1995), S. 140f. – diese Auflösung für Thomas 1995 fehlt übrigens in der Bibliographie bei Derriks, Miroirs, S. 229.

⁶⁾ Derriks, Miroirs, S. 7.

⁷⁾ Das gesamte Textmaterial ist bei W. Schenkel, *Memphis · Herakleopolis · Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.–11. Dynastie Ägyptens*, ÄA 12 (Wiesbaden 1965), S. 168–200 bequem zusammengestellt.

⁸⁾ Herangezogen wurden hier H. F. Lutz, *Egyptian Tomb Steles and Offering Stones of the Museum of Anthropology and Ethnology of the University of California* (Leipzig 1927) u. D. Dunham, *Naga-ed-Dêr Stelae of the First Intermediate Period* (Boston/London 1937). Eine Aufnahme sonstiger verstreuter Einzelpublikationen schien für die Zwecke der vorliegenden Argumentation entbehrlich.

tuals dargestellt würden, hat also wenig für sich, zumal die angebliche Ritualempfängerin Hathor auf der Stele gar nicht erscheint. Auf denjenigen Stelen, die entweder nur Männer oder aber Familien zeigen, erscheint der Mann typischerweise mit Stab und Szepter, also mit den Autoritätszeichen eines Amtes versehen. Frauen werden, sofern sie für sich allein dargestellt sind, meist sitzend oder stehend mit einer Lotusblüte in der Hand, an der sie riechen, dargestellt, in Ausnahmefällen auch mit Spiegel⁹⁾ oder einem Salbgefäß.¹⁰⁾ Bei Begleitung des Mannes sind Spiegeldarstellungen vor dem Gesicht der Frau sogar recht häufig.¹¹⁾ Aus all dem kann man schließen, daß die Verbindung der Frauen mit dem Wohlgeruch (Lotusblüte und Salbtopf) oder dem (zum Schminken gebrauchten) Spiegel damals als rollentypisch empfunden wurde – nämlich als Entsprechung zur Amtsinhabung des Mannes.¹²⁾

Gerade die Kombination dieser frauentypischen Attribute Lotusblüte, Salbtopf und Spiegel findet sich im Grab der Senet, Mutter des Antefiker (TT 60) dargestellt.¹³⁾ Zum Verständnis der Szene nicht irrelevant ist eine Beischrift,¹⁴⁾ in deren Verständnis man dadurch weiterkommen kann, daß sie als Parallele zu einem Text zu erkennen ist, der im Papyrus der Sais als Szene 63A des Mundöffnungsrituals erscheint.¹⁵⁾ Dort dient er offenbar

⁹⁾ Zusätzlich zur von Derriks allein herangezogenen Stele der *Slt-Ḥr.t* sind auch die Stelen Boston, Museum of Fine Arts 25.675 (Dunham, T. 11 Abb. 1) und Kairo JE 45971 (Dunham, T. 18, Abb. 2) einschlägig.

¹⁰⁾ Boston, Museum of Fine Arts 25.676 (Dunham, T. 11 Abb. 2).

¹¹⁾ Dunham, T. 2 Abb. 1 u. 2; T. 3 Abb. 1; Taf. 4 Abb. 1; ebenso scheint auf der Stele Lutz T. 19 Nr. 36 ein Spiegel vor dem Gesicht der (gemeinsam mit ihrem Mann abgebildeten) Frau erkennbar.

¹²⁾ St. Seidlmayer, Die Ikonographie des Todes, in: H. Willems (Ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdom. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden University 6–7 June, 1995*, OLA 103 (Leuven/Paris/Sterling 2001), S. 203–252, dort S. 237 spricht bei vergleichbaren Darstellungen treffend vom „Bild der Frau als Luxuswesen“.

¹³⁾ N. de G. Davies, *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I and his Wife, Senet* (No. 60), TTS 2 (London 1920), T. 30. Zu den tatsächlichen Familienverhältnissen s. G. Posener, *Le vizier Antefoker*, in: J. Baines, T. G. H. James, A. Leahy, A. F. Shore (Eds.), *Pyramid Studies and other Essays Presented to I. E. S. Edwards* (London 1988), S. 73–77.

¹⁴⁾ Bei Derriks, *Miroirs*, S. 10 wird eine englische Übersetzung gebracht, als deren Urheber A. M. Blackman, *The House of the Morning*, JEA 5 (1918), S. 148–165 angegeben wird, die aber tatsächlich von Lillyquist, *Mirrors*, S. 98 übernommen ist, während Blackman die betreffende Szene gar nicht behandelt und wohl auch 2 Jahre vor der Publikation des Grabes durch Davies kaum kennen konnte; er wird lediglich von Lillyquist für das im Text erwähnte „Haus des Morgens“ an sich zitiert.

¹⁵⁾ E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, AA 3 (Wiesbaden 1960), Band I, S. 169 f.; Band II, S. 144. Ich kenne diesen Spruch noch aus dem unveröffentlichten PSI Inv. I 100, einem Mundöffnungsritual des 2. Jhds. n. Chr. aus Tebtynis, das für Sokar-Osiris bestimmt ist.

als Spruch der Reinigung und gleichzeitiger Feindüberwindung direkt vor dem typischen Speiseopfer, und zu einer gleichartigen Deutung im Grab der Senet paßt, daß auch diese vor einem Tisch mit Speisen sitzt und über ihr eine *htp-čꜣ-nsw*-Formel geschrieben ist. Derriks' Deutung, es handele sich um eine Anspielung auf Wiedergeburt,¹⁶⁾ läßt sich dagegen nicht erhärten – auch im Mundöffnungsritual geht es grundsätzlich nicht um die Wiedergeburt, sondern um die Herstellung eines Abbildes, das zur Kommunikation und zur Nahrungsaufnahme befähigt ist.¹⁷⁾

Anschließend geht die Autorin spezifischer auf die Karyatidenspiegel des Neuen Reiches ein, und zwar zunächst auf ihr Äußeres im Allgemeinen (S. 15–21), wobei in der Behandlung der konstituierenden Einzelelemente bereits Punkte für die generelle Deutung gesammelt werden. Prinzipiell vorhanden ist die Spiegelscheibe, die stets extra gearbeitet und in einer Aushöhlung im Kapitell des Griffes befestigt wird. Dieses Kapitell hat in der Mehrzahl der Fälle die Form eines Papyrus, daneben kommt seltener eine Lilie und singularär ein Palmstamm vor.¹⁸⁾ Unterhalb des Kapitells befindet sich als spezifisch konstituierendes Element der hier behandelten Objektgattung ein nacktes Mädchen, das häufig einen Gürtel aus Kaurimuscheln, meist Halskragen, gelegentlich auch Ohrringe trägt. Es dient als Griff des Spiegels. Der Sockel unter seinen Füßen ist meist in Form einer kleinen Platte nur schwach ausgeprägt. Allerdings sollte man bei allen Überlegungen zur Standstabilität¹⁹⁾ im Auge behalten, daß Spiegel in Ägypten üblicherweise in Lederetuis mit Riemen aufbewahrt und transportiert wurden. Wichtig ist die Frage des Gewichtes, für die Derriks erfreulicherweise mit einer Tabellierung aller vollständig erhaltenen Objekte, für welche diese Information erhältlich war, eine sehr gute Grundlage liefert (S. 21). Hierbei wird man besonders beachten müssen, daß Spiegel im Gewicht von 100 bis 500 Gramm, welche die deutliche Mehrheit bilden, ohne weiteres als real gebrauchte Stücke bei der täglichen Kosmetik vorstellbar sind, die von einer Dienerin oder der Herrin selbst vor das Gesicht gehalten wurden. Zunehmend unwahrscheinlicher wird dies aber bei schwereren Stücken, vor allem dem fast drei Kilo schweren Doppelspiegel in Brüssel.²⁰⁾ Bei derartigen Stücken wird man sich die Frage stellen müssen, ob sie dauerhaft fest stehend aufgestellt waren.

¹⁶⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 10.

¹⁷⁾ Für eine detailliertere Analyse der Bedeutung des Mundöffnungsrituals verweise ich auf meine in Vorbereitung befindliche Edition der Papyrusfragmente aus Tebtynis.

¹⁸⁾ Diesem Objekt recht ähnlich ist die Holzfigur Buhen 10349 (R. Randall-Maclver, C. L. Woolley, Buhen (Philadelphia 1911), T. 64), die vielleicht auch als Spiegelgriff gegedint hat.

¹⁹⁾ Von Derriks, *Miroirs*, S. 18 f. insbesondere im Hinblick auf die Lage im Grab an gestellt.

²⁰⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 141 f. Nr. 36.

Als Ausgangspunkt für eine genauere Datierung wird anschließend eine Typologie erstellt (S. 23–35). Diese orientiert sich an oberster Hierarchieebene nach dem benutzen Kapitell (hypertropher oder normaler Papyrus, Lilie oder Palme). An zweiter Stelle kommt die Armhaltung ins Spiel. Hier gibt es (nur bei hypertrophem Papyrus) die Möglichkeit, beide Arme oder einen nach oben zu halten, daneben (bei allen Typen) die Möglichkeit, den linken oder rechten Arm (nie beide) an die Brust zu halten, wobei dann darin meist eine Gans oder Katze gehalten wird, exzeptionell (in Nr. 32) auch ein Kind.²¹⁾

Anschließend wendet sich die Autorin speziell denjenigen Stücken zu, die aus gesicherten Fundzusammenhängen stammen.²²⁾ Ein schwerwiegendes Problem ist die Datierung des Grabes H 25 in Buhen. Derriks gibt, darin den Ausgräbern folgend,²³⁾ Skarabäen mit Namen der Hatschepsut und eines Ramses als datierende Kriterien an. Dies ist von erheblicher Bedeutung für ihre generelle Zeitansetzung, da dies das einzige Stück ist, bei dem archäologische Indizien für eine ramessidische Datierung vorhanden wären. Eine genaue Überprüfung zeigt jedoch, daß der fragliche Skarabäus 10039, auf dem angeblich der Name eines Ramses stehen soll,²⁴⁾ vielmehr mutmaßlich *Mn-hpr.w-r^c*, also Thutmosis IV., allenfalls *ʿ-hpr.w-r^c*, also Amenhotep II., nennt.²⁵⁾ Daneben kommen aus dem betreffenden Grab auch noch mehrere *Mn-hpr-r^c*-Skarabäen. Weder dieser Befund noch der reichlich unspezifische *Mn-hpr-r^c*-Skarabäus aus

²¹⁾ Wenn Derriks, *Miroirs*, S. 25 schreibt, dessen Haltung ähnele dem Gott Nefertem auf dem Lotus, unterliegt sie allerdings einem in der Ägyptologie nicht seltenen Irrtum, gegen den sich H. Schlögl, *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches*, AH5 (Basel/Genf 1977), S. 30–33 mit Recht wendet, da in gesicherten Darstellungen des Nefertem dieser vielmehr gerade umgekehrt eine Blüte auf sich hat.

²²⁾ Für die Nr. 12 (Chicago OI 21694) erwähnt Derriks, *Miroirs*, S. 37f. u. 104 nur die Vorberichte, nicht jedoch die Endpublikation durch B. B. Williams, *Excavations between Abu Simbel and the Sudanese Frontier*, Part 6: New Kingdom Remains from Cemeteries R, V, S and W at Qustul and Cemetery K at Adindan, OINE 6 (Chicago 1992), S. 98 u. 288, T. 40–43 u. 46. Dies ist deshalb so bedauerlich, weil Williams (S. 98) aus nicht völlig klaren Gründen den Spiegel in die Zeit Amenhoteps III. datiert, obgleich die Belegungs- und Datierungssituation des Grabes V 48 (nicht V 46, wie Derriks, *Miroirs*, S. 37 u. 104 schreibt) durchaus komplex ist (s. Williams, *Qustul*, S. 18). Derriks gibt dagegen auf der Basis der Vorberichte eine Ansetzung unter Thutmosis III.

²³⁾ Randall-MacIver, Woolley, Buhen, S. 149; Derriks, *Miroirs*, S. 37.

²⁴⁾ Randall-MacIver, Woolley, Buhen, S. 218, T. 56.

²⁵⁾ B. Jaeger, *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê*, OBO SA 2 (Freiburg/Göttingen 1982), S. 146 § 1102 u. S. 312 Anm. 453 deutet als Amenhotep II. Mir scheint das in Rede stehende Zeichen eher *mn* als *ʿ*, zu sein, doch ist dieser Unterschied bei zwei aufeinander folgenden Herrschern für die vorliegende Frage von begrenzter Bedeutung, während die Zurückweisung der ramessidischen Datierung davon unberührt bleibt.

dem Grab Buhen H 60²⁶⁾ geben Anlaß dazu, eine Produktion der Karyatidenspiegel noch in der Ramessidenzeit oder gar später anzunehmen, vielmehr spricht der archäologische Befund dafür, daß diese Objektgruppe auf die 18. Dynastie beschränkt war.

Im folgenden Abschnitt wird die Frage der Datierung anhand des Vergleiches mit datierten Objekten und Darstellungen weiterverfolgt (S. 43–58). Schwerpunktmäßig geht es dabei um eine Typologie und Chronologie der für die als Spiegelgriffe dienenden Mädchen belegten Frisurtypen. Hier scheint die Autorin sich mehr als bei der Auswertung der geschlossenen ergrabenen Fundkomplexe in ihrem Element zu fühlen. Sie kommt zu dem Schluß, daß einige der bezeugten Perückenstile bereits unter Hatschepsut und Thutmosis III. nachweisbar sind, während andere erst unter Amenhotep II. oder Amenhotep III. aufkommen, mit dem Ende der Regierungszeit des letzteren verschwinden einige auch schon wieder. Damit bewegt man sich prinzipiell im selben Zeitrahmen, wie er sich aus den dokumentierten Grabungsfunden ergibt. Weniger überzeugend finde ich allerdings den Versuch der Autorin, eine Spiegelproduktion dieses Types noch in der Ramessidenzeit, ja sogar in der 21.–22. Dynastie in Erwägung zu ziehen, da bestimmte Frisurtypen noch in dieser Zeit vorkommen.²⁷⁾ Tatsächlich ist in keinem Fall von der Haartracht her eine Entstehung in der 18. Dynastie ausgeschlossen.²⁸⁾ Solange es keine positiv zwingenden Nachweise für eine Weiterführung dieser Spiegel in der Ramessidenzeit gibt, empfiehlt es sich, die 18. Dynastie als alleinigen Produktionszeitraum anzusetzen, da alle erhaltenen Objekte und alle bekannten Fundzusammenhänge damit vereinbar sind.

Etwas weiter diskussionsbedürftig ist vielleicht die Frage nach der Chronologie der verschiedenen Untertypen. Es ist auffällig, daß zwei grundlegende Haltungen, nämlich die nach oben hin erhobenen sowie die einfach am Körper herabgestreckten Arme, ausschließlich bei Spiegeln mit hypertrophem Payruskapitell auftauchen, dieser Typ aber sowohl nach archäologischen wie nach frisurtypologischen Kriterien tendenziell besonders früh auftritt. Dagegen sind Haltungen mit einem zur Brust geführten Arm bei diesem Kapitelltyp selten, zudem in kontrollierbaren Fällen²⁹⁾ relativ spät anzusetzen. Die sonstigen Kapitelltypen zeigen dagegen grundsätzlich eine vor der Brust gehaltene Hand (bzw. ausnahmsweise wie mit einer Opfergabe nach vorn gestreckt), und viele der betreffenden Objekte sind nach

²⁶⁾ Randall-Maclver, Woolley, Buhen, S. 157 f., T. 57 Nr. 10068. Bei Jaeger, Scarabées Menkhéperre nicht spezifisch behandelt. Eine genauere Datierung der Buhen-Gräber müßte von einer Neuanalyse der gesamten Grabkomplexe, insbesondere der Keramik ausgehen, was hier nicht geleistet werden kann.

²⁷⁾ Derriks, Miroirs, S. 51 f. u. 73.

²⁸⁾ S. die Tabelle bei Derriks, Miroirs, S. 207; kein Typ setzt dort später als Amenhotep III. ein.

²⁹⁾ Derriks, Miroirs, S. 138 f. Nr. 33.

Fundkontext oder Frisur in die spätere 18. Dynastie zu setzen, keines nachweislich früher. Auch wenn der bedauerlich geringe Anteil von Funden aus dokumentierten Grabungen alle Schlüsse unsicher macht, scheint sich hier doch eine deutliche Tendenz abzuzeichnen. Die Spiegel mit hypertrophem Papyruskapitell und einer Armhaltung, die entweder direkt das Kapitell stützt oder hieratisch steif anliegt, sind der früheste Typ, während lockerere Haltungen, bei denen Tiere (oder selten Papyrusstengel) herbeigebracht werden, später aufkommen. Dies ist für die Gesamtdeutung nicht gänzlich irrelevant, insbesondere zeigt sich, daß die im Arm gehaltenen Tiere ein Akzidenz sind, das zwar mit der generellen Deutung in Einklang stehen muß, aber für sie nicht primär bestimmend sein kann.

Skeptisch bleiben würde ich auch beim Versuch der Autorin, bestimmte Frisurtypen auf bestimmte religiöse Situationen festzulegen.³⁰⁾ Zwar ist es sicher richtig, daß etwa die Frisuren mit geflochtenen Strähnchen vorzugsweise von jungen Mädchen getragen werden, jedoch vermag ich keine spezifische Festlegung auf bestimmte Kotexte zu sehen. Etwa im Rechmirê-Grab, das eines der wenigen ist, wo diese Haartracht überhaupt auftritt, findet sie sich bei zwei der vier Töchter, die ihm Sistrum und Menit reichen und für ihn die Gunst der Göttin erflehen,³¹⁾ in der Bankettszene bei der Mehrzahl der Dienerinnen und Musikantinnen,³²⁾ bei einigen Töchtern und Enkelinnen bei der Präsentation des Blumenstraußes,³³⁾ unter Umständen auch bei einem Mädchen in einer Gerichtsszene,³⁴⁾ vielleicht noch bei einer Trauernden, die ihr Haar über den Kopf nach vorne wirft.³⁵⁾ Dies sind aber sämtliche Szenen des Grabes, in denen überhaupt junge Mädchen auftreten. Angesichts eines solchen Befundes verbietet es sich, deren Frisur auf bestimmte Kotexte mit spezifischer Signifikanz zu beschränken, zumal schon die belegten Situationen vielfältig genug sind und selbst in ihnen die in Rede stehende Frisur allenfalls fakultativ gebraucht wird. Aus dem Material kann man methodisch korrekt lediglich schließen, daß die Mädchen der Spiegelgriffe öfters Frisuren tragen, die vorzugsweise von noch nicht voll erwachsenen Personen gebraucht werden, was auch im Einklang mit sonstigen Anzeichen für ihre Jugendlichkeit steht. Für eine weitergehende Interpretation der Grabsze-

³⁰⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 44–46 u. 50.

³¹⁾ Davies, *Rechmirê*, T. LXIII.

³²⁾ Davies, *Rechmirê*, T. LXIV-LXVII. Es liegt kein zwingender Grund vor, in ihnen Töchter des Rechmirê zu sehen, und ihre hohe Zahl (34 sind in dieser Szene dargestellt) spricht eher dagegen.

³³⁾ Davies, *Rechmirê*, T. LXXXf.

³⁴⁾ Davies, *Rechmirê*, T. LXXI, oberes Register. Schlecht erhalten und entsprechend unsicher.

³⁵⁾ Davies, *Rechmirê*, T. CIX. Die Strähnchenstruktur der Haare scheint klar, ein eingehender Vergleich mit Frisuren, die in Ruhestellung getragen werden, ist aber problematisch.

nen wäre die Frage vielmehr, in welchen Situationen die Darstellung von Mädchen an sich als angemessen empfunden wurde. Dies zu verfolgen, würde aber den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen.

Nach der Behandlung dieser Punkte kommt die Autorin zur Deutung der den Spiegeln zugrundeliegenden Symbolik (S. 59–71). Für die verschiedenen Elemente des Spiegels kommt sie zu folgenden Ergebnissen: Die Spiegelscheibe spiele auf die Sonne an, wobei zur männlichen Sonne auch noch Hathor als weibliche Scheibe (*itn.t*)³⁶⁾ hinzukäme. Aus der Assoziation dieser beiden Gottheiten ergäbe sich das Prinzip der kontinuierlichen Regeneration.³⁷⁾ Von den Kapitellen sei der Papyrus ein Symbol der Erneuerung, die Palme gehöre in den solaren Bereich, die Lilie ein Emblem des Königtums.³⁸⁾ Hier wäre vieles besser etwas zu nuancieren, insbesondere die starke Betonung des Aspektes „Wiedergeburt“ und „Erneuerung“. Tatsächlich ist die anhand von Textquellen erkennbare Symbolik des Papyrus einerseits deutlicher in Richtung „Schutz“ zu sehen³⁹⁾ – auch in dem von Derriks angeführten Totenbuchspruch 160⁴⁰⁾ steht eindeutig der Schutzcharakter im Mittelpunkt der Aussagen. Andererseits wird der Papyrus bzw. mit ihm zusammenhängende Amulette im Mythos vom Sonnenauge pLeiden I 384⁴¹⁾ 6,4–13 speziell mit der Besänftigung der Göttin verbunden, zudem das Papyrusszepter in den Händen der Göttinnen als Symbol der Herrschaft über das Land gedeutet. Auch Derriks' Behauptung, das Ritual des *šš wꜥ* diene dazu, die Geburt des Götterkindes zu erneuern,⁴²⁾ bedürfte besserer Argumente und wird durch die von ihr zitierte Sekundärliteratur auch keineswegs abgesichert.⁴³⁾

³⁶⁾ Zum Verständnis dieses Begriffes wäre jetzt auf A. von Lieven, Scheiben am Himmel – Zur Bedeutung von *itn* und *itn.t*, SAK 29 (2001), S. 277–282 hinzuweisen.

³⁷⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 59 f.

³⁸⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 60 f.

³⁹⁾ Dies ergibt sich etwa aus einer vorurteilsfreien Lektüre der bei J. Dittmar, Blumen und Blumensträuße als Opfergabe im alten Ägypten, MÄS 43 (München/Berlin 1986), S. 133–143 aufgeführten Textstellen.

⁴⁰⁾ Spruch 159, den sie ebenfalls nennt, ist im Neuen Reich bislang noch nicht belegt.

⁴¹⁾ Text bei W. Spiegelberg, Der demotische Mythos vom Sonnenauge (der Papyrus der Tierfabeln – „Kufi“) nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384 (Straßburg 1917); F. de Cenival, Le mythe de l'œil du soleil. DSt 9 (Sommerhausen 1988). Eine neue deutsche Übersetzung soll in einer gemeinsam mit F. Hoffmann vorbereiteten Anthologie der demotischen Literatur erscheinen.

⁴²⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 60.

⁴³⁾ Hinzuzufügen wären an neueren Behandlungen P. Munro, Der Unas-Friedhof Nord-West I. Topographisch-historische Einleitung. Das Doppelgrab der Königinnen Nebet und Khenut (Mainz 1993), S. 95–118; J. F. Quack, WdO 27 (1996), S. 147–149; s. jetzt weiter Michael Herb, Der Wettkampf in den Marschen. Quellenkritische, naturkundliche und sporthistorische Untersuchungen zu einem altägyptischen Szenentyp. Nikephoros Beiheft 1 (Hildesheim 2001), S. 358–363; H. Altenmüller, Der Himmelsaufstieg des Grabherrn. Zu den Szenen des *šš wꜥ* in den Gräbern des Alten Reiches, SAK 30 (2002), S. 1–42.

Die Nacktheit der dargestellten Mädchen vergleicht Derriks zunächst mit Gottheiten.⁴⁴⁾ Hierfür nennt sie einerseits Nut, die in ihrer Nacktheit für die dauernde Neuzeugung stände, andererseits Hathor, die diesem Komplex eine sinnlich-erotische Komponente hinzufügen würde.⁴⁵⁾ Dies ist so kaum zu halten. Nut wird, sofern sie auf Sargdeckeln des Neuen Reiches abgebildet ist, stets bekleidet dargestellt,⁴⁶⁾ auch auf dem ursprünglich für Merenptah gearbeiteten Sarg des Psusennes, wo Nut vielleicht zum ersten Mal raumfüllend die gesamte Länge der Deckelunterseite einnimmt.⁴⁷⁾ Dies gilt gleichartig für viele spätere Särge, so auch den von Derriks als Beispiel einer nackten Nut zitierten Sarg Wien Aeg. 10.⁴⁸⁾ Erst auf den Steinsärgen der persischen bis ptolemäischen Zeit scheinen tatsächlich nackte Nut-Darstellungen gebräuchlicher zu werden, damit ist man aber chronologisch längst außerhalb einer Periode, die für die Interpretation der Karyatidenspiegel relevant sein kann. Nackt ist Nut im Neuen Reich nur im Umfeld der Himmelsbücher sowie in den ikonographisch verwandten Schemata einiger Papyri der 21. Dynastie. Diese esoterischen und nicht allgemein zugänglichen Motive können aber für die frei verbreitete Gattung der Spiegel kaum als Interpretationsgrundlage gelten, zumal Nut sich auch in den dortigen Darstellungen deutlich von dem unterscheidet, was die Mädchen der Spiegel als Schmuckelemente tragen. Nut⁴⁹⁾ trägt meist

⁴⁴⁾ Die in Ägypten nackt dargestellten vorderasiatischen Göttinnen Astarte und Qudschu sind zunächst im Rahmen der levantinischen Tradition nackter Göttinnen zu analysieren, s. etwa U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53 (Freiburg/Göttingen 1983; 1987), S. 96–134, Abb. 11–69; O. Keel, *Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg/Basel/Wien 1992), S. 61–63 u. 74–76 und für die Deutung ägyptischer Ikonographie nicht von direkter Relevanz.

⁴⁵⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 61 f.

⁴⁶⁾ Vgl. etwa W. C. Hayes, *Royal Sarcophagi of the XVIII Dynasty* (Princeton 1935), S. 68f., 78; 96f.; Pl. XVIII f.; ders., *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art, Part II: The Hyksos Period and the New Kingdom* (Cambridge, MA 1959), S. 71 Fig. 38; P. der Manuelian/Chr. Loeben, *From Daughter to Father. The Recarved Egyptian Sarcophagus of Queen Hatshepsut and King Thutmose I*, *Journal of the Museum of Fine Arts, Boston*, 5 (1993), S. 24–61, dort S. 40–44; G. Daressy, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N^{os} 61001–61044. Cercueils des cachettes royales* (Kairo 1909), S. 19, T. XIV.

⁴⁷⁾ P. Montet, *La nécropole royale de Tanis II. Les constructions et le tombeau de Psusennes* (Paris 1951), S. 111, T. 79–81.

⁴⁸⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 61 Anm. 19 mit Verweis auf W. Seipel, *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglaube* (Linz 1989), Band 1, S. 304f., wo das rote Gewand ganz eindeutig erkennbar ist.

⁴⁹⁾ Überprüft wurden hier die Darstellungen im Osireion nach H. Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, EES 39 (London 1933); Ramses IV. und Ramses VII. nach

Schmuckreifen an den Oberarmen und Handgelenken, die bei den Mädchen der Karyatidenspiegel sehr selten sind,⁵⁰⁾ nie dagegen den bei diesen häufigen Halskragen oder Hüftgürtel. Auch die Frisur ist üblicherweise anders.

Hathor schließlich kommt überhaupt nicht in Frage,⁵¹⁾ da sie in der Ikonographie nicht nackt erscheint,⁵²⁾ selbst wenn sie sich in der Erzählung pChester Beatty I, 4,2 vor Re entblößt.⁵³⁾ Gerade der Akt der Entblößung impliziert, daß sie an sich ein Gewand trägt, das sie nur hochhebt. Jedenfalls bestehen offenbar im Bereich der bildenden Kunst starke Vorbehalte des Dekorums dagegen, eine Göttin in allgemein zugänglichen Bildern nackt darzustellen – man vergleiche hier auch, wie Isis in dem Moment, wo sie sich von Osiris befruchten läßt, nicht als nackte Frau dargestellt wird, sondern als Raubvogelweibchen.

Da somit eine Verbindung zwischen den Mädchen der Spiegelgriffe und der Götterwelt nicht zugänglich ist, tut man besser, sich in der Welt der Lebenden umzusehen. Hier hat Derriks einige potentielle Anknüpfungspunkte zusammengestellt. Einerseits verweist sie auf Nacktheit in der Literatur, speziell in den Liebesliedern sowie in der Verführungsszene des Zweibrüdermärchens.⁵⁴⁾ Diese Verweise vermögen nicht zu überzeugen. Weder die Beschreibungen der Geliebten in den Liebesliedern⁵⁵⁾ noch die Schilderung der Frau des Anubis⁵⁶⁾ geben irgendwie konkrete Hinweise auf die Nacktheit der betreffenden Personen.

E. Hornung, Zwei ramesidische Königsgräber. Ramses IV. und Ramses VII., Theben 11 (Mainz 1990) sowie Ramses VI. nach A. Piankoff, The Tomb of Ramesses VI, Egyptian Religious Texts and Representations 1, Bollingen Series XL (New York 1954).

⁵⁰⁾ Klar erkennbar sind sie nur bei Derriks, Miroirs, S. 175 f. Nr 63, S. 192 f. Nr. 76 u. S. 196 Nr. 79.

⁵¹⁾ Da Derriks, Miroirs, S. 62 behauptet, Frauen würden in den Sargtexten wünschen, als Hathor zu erscheinen, sei der Hinweis darauf erlaubt, daß alle drei Särge (A₁C, G₁T und S₂C), auf denen der betreffende Spruch 331 überliefert ist, Männern gehören.

⁵²⁾ Mit Recht skeptisch zur Nacktheit der Hathor ist G. Pinch, Votive Offerings to Hathor (Oxford 1993), S. 215 f.

⁵³⁾ Die fünf verschiedenen Verweise bei Derriks, Miroirs, S. 62 Anm. 28 sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie sich alle auf diese eine Stelle als einzigen gesicherten Beleg für eine entblößte Hathor beziehen – alles andere, wie etwa die Deutung der Hirten-geschichte, ist im Bezug auf Hathor, teilweise sogar auf Nacktheit an sich, sehr unsicher.

⁵⁴⁾ Derriks, Miroirs, S. 63 f. Auf die Hirtengeschichte, als deren Helden Derriks irrig den Bata des Zweibrüdermärchens nennt, will ich angesichts der großen Unsicherheiten, die mit diesem Fragment verbunden sind, hier nicht eingehen.

⁵⁵⁾ Für die man einen Verweis auf die Neubearbeitung des Korpus durch B. Mathieu, La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire, BdÉ 115 (Kairo 1996) erwartet hätte. Zur Ergänzung der Bewertung sei noch auf Ph. Derchain, Pour l'éroticisme, CdÉ 74 (1999), S. 261–267 hingewiesen.

⁵⁶⁾ Zum Verständnis der Szene wäre unbedingt noch E. Graefe, *Wnh* „lösen“ (zu pHarris 500, 5.12 – 6.2 und pD'Orb. 5.1–2), SAK 7 (1979), S. 53–61 (mit Nachtrag von Ph. Derchain auf S. 62 f.) heranzuziehen.

Plausibler ist der Hinweis auf die sogenannten „Fruchtbarkeitsfigurinen“,⁵⁷⁾ die teilweise auch fälschlich als „Totenkonkubinen“ bezeichnet werden. Hier besteht allerdings das Problem, daß auch diese Objektgruppe kaum aus sich heraus derart eindeutig in der Interpretation ist, daß sie als sichere Basis für die Deutung der Spiegel dienen kann. Gesichert ist bislang, daß die Stücke einerseits häufiger aus Motiv- und Wohn- als aus Grabkontexten stammen, somit also nicht spezifisch fune­rär ge­deutet werden dürfen,⁵⁸⁾ andererseits ebenso aus Frauen- wie aus Männergräbern stammen, somit nicht als spezifische Sexualpartner zwecks Zeugung von Kindern verstanden werden dürfen.⁵⁹⁾ In Einzelfällen können sie durch Beschriftung mit dem Wunsch nach einem Kind verbunden werden.

Eindeutig relevant sind auch die Darstellungen der „Wochenlaube“.⁶⁰⁾ Gerade die Mutter, auf deren Erscheinung Derriks zur Deutung besonders eingeht, kommt aber für eine Verbindung mit den Mädchen der Spiegelgriffe kaum in Frage. Sie kann auf den einschlägigen Ostraka entweder mit sorgfältiger Frisur und dann auch voll oder weitgehend bekleidet dargestellt werden,⁶¹⁾ oder aber nackt, dann aber mit einer ganz speziellen Haartracht, bei der die aufgelösten Haare durch eine Binde oben am Kopf abste­hend gehalten werden.⁶²⁾ Beide Möglichkeiten sind von der Ikonographie der Spiegelgriffe deutlich unterschieden. Viel relevanter für diese ist dagegen die Gestalt der nackten Dienerin, die der Herrin in diesen Szenen öfters aufwartet.⁶³⁾ Dies soll unten weiterver­folgt werden, wo ein konkretes Gegenmodell für die Deutung entwickelt wird.

⁵⁷⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 64f. Ausführlichste Untersuchung dieser Objektgattung bei G. Pinch, *Votive Offerings to Hathor* (Oxford 1993), S. 198–234. Die dort angekündigte umfassendere Publikation ist m.W. bislang nicht erschienen.

⁵⁸⁾ Pinch, *Votive Offerings*, S. 222. Selbst bei ins Grab deponierten Stücken wäre zu fragen, ob sie für das Jenseitsleben der bestatteten Person relevant sind oder vielmehr als Motiv der Lebenden mitgegeben werden, von dem diese ein Eintreten des Ahnen für ihre Wünsche erwarten; vgl. Pinch, *Votive Offerings*, S. 218.

⁵⁹⁾ Pinch, *Votive Offerings*, S. 226–234. Die von Derriks vorgetragene Deutung „que ces statuettes concernent également le processus de renouvellement de l'activité sexuelle de la vie après la mort“ (S. 65) ist somit nicht tragfähig.

⁶⁰⁾ E. Brunner-Traut, *Die Wochenlaube*, MIO 3 (1955), S. 11–30; Derriks, *Miroirs*, S. 65f.

⁶¹⁾ So z. B. oDeM 2337, 2338, 2340, 2344, 2347 bei J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh* (N^{os} 2256 à 2722), FIFAO 2 (Kairo 1937), T. 50, 52f.

⁶²⁾ So etwa oDeM 2339 u. 2858 bei Vandier d'Abbadie, FIFAO 2/1–2, T. 52; dies., *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh. Troisième fascicule*, FIFAO 2/3 (Kairo 1946), T. 122, *British Museum 8506*; vgl. Brunner-Traut, MIO 3, S. 26f.

⁶³⁾ Brunner-Traut, MIO 3, S. 29.

Weiterhin sind einige Musikanten und Tänzerinnen nackt,⁶⁴⁾ und zwar ganz vorzugsweise Lautenspielerinnen.⁶⁵⁾ Dieser wichtige Spezialpunkt fällt bei Derriks unter den Tisch, die undifferenziert Musik- und Tanzszenen insgesamt heranzieht, auch solche, bei denen die Aktantinnen immer bekleidet sind, die also für die Deutung der nackten Mädchen kaum relevant sind. Eine genauere Heranziehung dürfte erst möglich sein, wenn die Hintergründe, z. B. eine spezielle soziale Stellung der Lautenspielerinnen, geklärt sind.

Auch die einmal belegte Tätowierung einer Bes-Figur auf die Oberschenkel⁶⁶⁾ wird erst dann spezifischer für die Deutung der Spiegelgriffe fruchtbar gemacht werden können, wenn klarer geworden ist, welche Frauengruppen es sind, die sich mit derartigen Mustern markieren. Da es sich um eine zeitlich begrenzte Sitte handelt, die auch keineswegs von allen oder auch nur der Mehrzahl der Frauen mitgemacht wird, und die bei Damen der höheren Gesellschaft nicht nachweisbar ist, wird der Hintergrund jedenfalls spezifischer sein als nur der Bezug auf Bes an sich.

Schließlich sind die Tiere in den Händen der Mädchen von Bedeutung, nämlich Vögel oder Katzen. Derriks deutet diese Tiere spezifisch im erotischen Sinne.⁶⁷⁾ Hier erheben sich aber einige Probleme. Gewiß können manche Tiere in der Liebesdichtung symbolische Bedeutung haben, aber diese Bedeutung muß ihnen nicht zwingend in sämtlichen Bildzusammenhängen zukommen.⁶⁸⁾ Hinsichtlich der in den Händen gehaltenen Vögel sollte man betonen, daß es sich um eine Geste handelt, die für Kinder und allenfalls Halbwüchsige typisch ist.⁶⁹⁾ Da sie vorrangig in den Gräbern

⁶⁴⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 66 f.

⁶⁵⁾ Typisch sind Szenen wie die im Grab des Nacht, wo von der Musikantinnen-Gruppe die Lautenspielerin nackt ist, die Flöten- und Harfenspielerinnen bekleidet; s. N. de G. Davies, *The Tomb of Nakht at Thebes* (New York 1917), Frontispiz u. T. 15 f.

⁶⁶⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 67 f.

⁶⁷⁾ Derriks, *Miroirs*, S. 68–70. Auf einer ähnlichen Ebene, wenn auch mehr in Richtung Fortpflanzung und weniger Richtung Erotik an sich, deutet N. Cherpion, *Deux tombes de la XVIII^e dynastie à Deir el-Medina*, MIFAO 114 (Kairo 1999), S. 102–104 die Vögel in den Händen.

⁶⁸⁾ Z. B. ist die Dienerin Kairo JdÉ 36291 aus dem Grab des Nacht in Assiut, die einen Korb auf der Hand und eine Ente in der Hand trägt, ihrer ganzen Haltung nach als dreidimensionale Umsetzung einer Güterprozeptionsfigur anzusehen und mit dem Komplex „Speiseversorgung“ zu verbinden, nicht etwa erotisch zu deuten, wie es abwegig in Nofret -Die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten (Mainz 1985), S. 96 f. vorgekommen und von Y. El Shazly, in: E. Hornung/B. Bryan (Eds.), *The Quest for Immortality. Treasures of Ancient Egypt* (München/London 2002), S. 137 immerhin für möglich gehalten wurde.

⁶⁹⁾ Vgl. etwa R. M. u. J. J. Janssen, *Growing up in Ancient Egypt* (London 1990), S. 42–44; Feucht, *Kind*, S. 499 f. Wenn Cherpion, *Deux tombes*, S. 103 glaubt, die Mädchen in den Gräbern des Nefer und Kahai sowie des Onuris-Cha seien in ihren Geschlechtsmerkmalen eindeutig herangewachsen dargestellt, nimmt sie die Darstellungen zu naiv als Sehbilder – tatsächlich sollen sie nur das weibliche Geschlecht der

(oder auf Statuengruppen)⁷⁰⁾ ihrer Eltern so dargestellt sind, fällt es schwer, sich die Geste mit erotisch einladendem Sinn vorzustellen – ein Geschlechtsverkehr mit den Eltern wäre sicher auch von den Ägyptern als blutschänderisch und asozial angesehen worden; und daß die Eltern Interesse daran gehabt hätten, auf ihren offiziellen Denkmälern die Jungfräulichkeit ihrer Töchter als Freiwild anzubieten,⁷¹⁾ ist auch kaum denkbar. Ohne somit einen erotischen Bezug völlig abweisen zu wollen, möchte ich hierin zuallererst einen Hinweis darauf sehen, daß die dargestellten Mädchen als noch nicht ausgewachsen, bzw. als Kinder gekennzeichnet werden sollen. Dies mag insofern von Bedeutung sein, als es potentiell eine Umdeutung der Gestalten, nämlich weniger als Dienerinnen und mehr als eigene Kinder impliziert. Dies soll unten weiter verfolgt werden.

Derriks bemerkt in ihrer abschließenden Synthese⁷²⁾ zur Bedeutung der Karyatidenspiegel: „Cet objet cristallise les croyances funéraires et religieuses et forme le microcosme magique indispensable au défunt. Il est l'expression par excellence de la plus sûre assurance d'éternité.“⁷³⁾ Diese Position ist nach dem, was oben bereits angeführt worden ist, zweifellos nicht zu halten – zu deutlich ist bereits geworden, daß gerade die Interpretation im Sinne einer Wiedergeburt im Jenseits im Material nicht plausibel nachweisbar ist. Zudem müßte man sich, träfe Derriks Behauptung zu, fragen, warum so viele Ägypter bei ihren Beigaben auf dieses angeblich so wichtige Objekt verzichtet haben. Ein grundlegender Neuanfang zu einer plausibleren Deutung ist also nötig, für den oben bereits etliche Einzelergebnisse erzielt werden konnten. Dabei müssen einige grundsätzliche methodische Fragen angesprochen werden.

Ein erstes fundamentales Problem der Deutung ist wohl die Frage, ob alles, was aus einem Grab stammt, bereits deshalb unbedingt unter primär funeren Aspekten gedeutet werden muß. Bereits mit dem ersten Satz des Deutungskapitels „Le miroir cariatide, objet destiné à accompagner le défunt dans sa tombe, ou objet votif destiné à un lieu de culte ...“⁷⁴⁾ schließt Derriks implizit aus, daß eine Alltagsnutzung des Spiegels für die Interpretation seiner Ikonographie von Bedeutung sein könne. Diese starke funere Fixierung ist keineswegs für sie spezifisch, sondern mehr oder weniger ausgeprägt ein typisches Element der ägyptologischen Forschung. Am explizitesten hat sich wohl Nadine Cherpion in diese Richtung geäußert, die ganz klar gesagt hat, daß die „Toiletten-

Dargestellten eindeutig markieren, die aber schon durch ihre Nacktheit als jugendlich verstanden werden wollen, vgl. Feucht, Kind, S. 346 u. 501 f.

⁷⁰⁾ Dies z. B. bei Janssen u. Janssen, Growing up, S. 28.

⁷¹⁾ In diese Richtung geht Cherpion, Deux tombes, S. 103, die schreibt „En somme, ce serait l'indication que la virginité de ces demoiselles est à celui qui veut la prendre“.

⁷²⁾ Derriks, Miroirs, S. 73–75.

⁷³⁾ Derriks, Miroirs, S. 75.

⁷⁴⁾ Derriks, Miroirs, S. 59.

objekte“ essentiell funeräre Objekte seien, deren Dekorationselemente dem Toten erlauben sollten, wieder zum Leben geboren zu werden.⁷⁵⁾ Diese Einstellung liegt ganz auf derselben Linie wie das Urteil von Chr. Desroches-Noblecourt, alle Gegenstände im Grab des Tutanchamun würden nur dem einzigen Zweck dienen, dessen Wiedergeburt zu ermöglichen.⁷⁶⁾ An diesem als Axiom genommenen Interpretationsprinzip hängt auch Westendorfs Deutung vieler Dekorationsmotive im Sinne von Wiedergeburt,⁷⁷⁾ die bis heute in der Ägyptologie stark nachwirkt.⁷⁸⁾ Man fragt sich, unter welchen Umständen Forscher mit derartigen Ansätzen ein Objekt überhaupt als im Alltag gebraucht anerkennen würden. Ob Wiedergeburt als Konzept tatsächlich für den ägyptischen Totenglauben ein derart zentrales Konzept war, sollte ohnehin gründlich hinterfragt werden.⁷⁹⁾ Die in den Totentexten tatsächlich belegten Themen zeigen jedenfalls ganz andere Schwerpunkte.⁸⁰⁾

Schaut man sich den Befund von ägyptischen Bestattungen und ihren Beigaben genauer an, könnte nichts weniger berechtigt sein als eine durchgängig rein funeräre Interpretation. Die Grabbeigaben können, und dies entspricht dem in allen Archäologien üblichen Befund, aus recht verschiedenen Motiven ins Grab gelangen.⁸¹⁾ Dabei gibt es in Ägypten ge-

⁷⁵⁾ N. Cherpion, in: J. Quaegebeur, *La naine et le bouquetin ou l'enigme de la barque en alabâtre de Toutankhamon* (Leuven 1999), S. 151.

⁷⁶⁾ Chr. Desroches-Noblecourt, *Vie et mort d'un pharaon. Toutankhamon* (Paris 1963), S. 245–274 (speziell zur angeblichen Kammer der Wiedergeburt S. 266–274).

⁷⁷⁾ W. Westendorf, Bemerkungen zur „Kammer der Wiedergeburt“ im Tutanchamungrab, *ZÄS* 94 (1967), S. 139–150. Dabei ist zu bemerken, daß es gegen Westendorf noch nicht einmal einen Anhaltspunkt dafür gibt, daß der im Vorraum des Tutanchamun-Grabes gefundene kleine goldene Schrein, der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, überhaupt je in der von ihm als „Kammer der Wiedergeburt“ aufgefaßten Nebenkammer aufgestellt wurde, s. M. Eaton-Krauss, E. Graefe, *The Small Golden Shrine from the Tomb of Tutankhamun* (Oxford 1995), S. 1 mit Anm. 3.

⁷⁸⁾ Die Ablehnung durch H. Buchberger, *Sexualität und Harfenspiel – Notizen zur „sexuellen“ Konnotation der altägyptischen Ikonographie*, *GM* 66 (1983), S. 11–43 ist leider wenig rezipiert worden, von F. Junge, *Zur „Sprachwissenschaft“ der Ägypter*, in: Fs Westendorf (Göttingen 1984), S. 257–272, dort S. 271 Anm. 63 ist sie immerhin für „völlig zutreffend“ erklärt worden.

⁷⁹⁾ Vgl. hier die treffenden Bemerkungen von H. Buchberger, „Wiedergeburt“, in: *LÄ VI* (Wiesbaden 1986), Sp. 1246–1261.

⁸⁰⁾ Einen guten Eindruck davon kann man anhand der sorgfältig nach den Quellen gearbeiteten Darstellung bei J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München 2001) gewinnen.

⁸¹⁾ Vgl. etwa H. J. Eggers, *Einführung in die Vorgeschichte* (München 1959), S. 264–270. Für konkrete Anwendungen im Bereich des Alten Orients s. R. Poppa, *Kamid el-Loz 2. Der eisenzeitliche Friedhof. Befunde und Funde*, *Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde* 18 (Bonn 1978), bes. S. 19–47; R. Hachmann, S. Penner, *Kamid el-Loz 3. Der eisenzeitliche Friedhof und seine Umwelt*, *Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde* 21 (Bonn 1999), bes. S. 169–182 u. 237–241.

nügend Beispiele dafür, daß man tatsächlich real gebrauchte Objekte aus der Alltagswelt ihres Besitzers mit ins Grab gegeben hat, während sich spezifisch funerar intendierte Ausstattungen oft dadurch auszeichnen, daß sie Modellcharakter ohne praktische Nutzbarkeit haben.⁸²⁾ Hier spielt eine wesentliche Rolle, daß die Beigaben Attributen entsprechen, welche die Grabbesitzer in Darstellungen erhalten, somit eine soziale Rollenkonstituierung zugrunde liegt.⁸³⁾ Prinzipiell wird man im Grab persönlichen Besitz, Tracht und Statussymbole neben Objekten des Bestattungsrituals bzw. spezifisch jenseitigen Grabbeigaben erwarten können.

Im Falle gerade der Toilettenartikel wird man davon ausgehen können, daß sie zu Lebzeiten real benutzt wurden. Dies entspricht auch ihrer Darstellung in vielen Alltagsszenen.⁸⁴⁾ Demnach wird es sich anbieten, ihren Dekor auch zunächst einmal ganz aus der diesseitigen Perspektive zu analysieren.

Zunächst einmal sollte man festhalten, daß ein Bronzespiegel schon aufgrund des dafür verwendeten Metalles ein Objekt von einem gewissen Wert ist, das folglich spezifisch für die Ober- und Mittelschicht ist. Die bekannte Textstelle Admonitions 8, 5 zeigt dies eindringlich, wenn sie als ein Zeichen für den Umsturz der Verhältnisse anführt, Frauen, die früher ihr Gesicht im Wasser betrachtet hätten, würden jetzt einen Spiegel besitzen.⁸⁵⁾ Dies ist deshalb nicht unwichtig, da Frauen aus diesen Klassen sich meist eine Dienerin leisten können, und unten im Detail dargelegt werden soll, daß es sich bei den nackten Mädchen der Spiegelgriffe eben um Dienerinnen handelt. Ferner ist zu beachten, daß ein Spiegel ein ganz vorrangig frauenspezifisches Objekt ist. Selbst wenn er gelegentlich in Männergräbern auftauchen mag,⁸⁶⁾ sind im Neuen Reich Spiegeldarstellungen nur vor Frauen bezeugt, auch unter Sitzen dargestellte Spiegel dürften immer mit den darüber plazierten Frauen zu verbinden sein. Die Dekoration der Spiegel dürfte somit zunächst auch spezifisch aus der weiblichen Welt heraus lesbar sein.

Auffälligster Gesichtspunkt für die Interpretation dürfte sein, daß in einigen ägyptischen Darstellungen konkret zu sehen ist, wie Damen bei

⁸²⁾ S. etwa St. Seidlmayer, Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich. Studien zur Archäologie der Ersten Zwischenzeit, SAGA 1 (Heidelberg 1990), S. 427–430.

⁸³⁾ Seidlmayer, in: H. Willems (Ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdom*, S. 233–240.

⁸⁴⁾ Eine Zusammenstellung von Szenen, die den tatsächlichen Einsatz des Spiegels bei der Toilette zeigen, bietet etwa S. Schoske, *Schönheit. Abglanz der Göttlichkeit, Kosmetik im Alten Ägypten* (München 1990), S. 25–28.

⁸⁵⁾ Text bei A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus at Leiden* (Pap. Leiden 344 Recto) (Leipzig 1909), S. 62, T.8; W. Helck, *Die „Admonitions“*. Pap. Leiden I 344 recto, KÄT 11 (Wiesbaden 1995), S. 37.

⁸⁶⁾ Hierfür gibt aus älteren Epochen Lillyquist, *Mirrors*, S. 83–93 einige Belege.

der Toilette von nackten, nur mit einem Gürtel bekleideten Mädchen bedient werden, die ihnen einen Spiegel und einen Schminkbehälter mit Kohlstab hinhalten. Dieser Bildtyp ist im Neuen Reich vorrangig auf Ostraka mit der „Wochenlaubenszene“ belegt, was im Wesentlichen daran liegt, daß es aus dieser Zeit praktisch keine dekorierten Großgräber gibt, deren Hauptinhaber Frauen sind.⁸⁷⁾ Ein seltener Fall einer Spiegeldarreichungsszene findet sich im Grab des Nebamun (TT 17).⁸⁸⁾ Ob diese Spiegelpräsentation tatsächlich Teil eines Rituals ist, daß die Wiedereingliederung der Mutter in die Gesellschaft zeigt, aus der sie sich für die Geburt zurückgezogen hat,⁸⁹⁾ will ich hier nicht entscheiden, obgleich die Existenz von Bildtypen sowohl von nackten Müttern mit aufgelöster Frisur als auch von bekleideten und in jeder Hinsicht schick hergemachten dagegen spricht, die Bilder auf eine einzige Situation zu beziehen, auch wirken die Kinder auf einigen der Bilder schon etwas zu alt für eine Zeit kurz nach der Geburt. Auf die evidente Verbindung dieser Darstellung der Spiegelpräsentation durch nackte Mädchen mit den Spiegeln, bei denen eben dieser Typ von Mädchen als Griff dargestellt wird, hat bereits Feucht knapp hingewiesen.⁹⁰⁾ Plausibelster Ansatz ist also, daß eben die Dienerin, die in der Realität den Spiegel am Griff der Herrin hält, in der kunsthandwerklichen Ausführung als Griffteil eben eines solchen Spiegels dargestellt wird.

Hier dürfte auch die Nacktheit ihren angemessenen Platz haben. Grundsätzlich ist festzuhalten, daß es auch in Ägypten für angesehene Leute als unschicklich galt, nackt in der Öffentlichkeit aufzutreten (bzw. auch, sich so darstellen zu lassen).⁹¹⁾ Setne I 5, 31 f. zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, wie Setne, als er sich infolge eines magischen Trickes nackt auf dem Boden liegend angesichts einer königlichen Prozession wiederfindet, aus Scham nicht aufzustehen vermag.⁹²⁾ Nackt sind zum einen fast grundsätzlich Kinder dargestellt, zum anderen wenigstens in bestimmten Zeiten auch Dienerinnen sowie sozial niedrigstehende

⁸⁷⁾ Man vergleiche damit, wie im Mittleren Reich im Grab der Senet nicht weniger als drei Spiegelpräsentationen vorkommen (Davies, Antefoker, T. 13, 30 u. 33).

⁸⁸⁾ T. Säve-Söderbergh, *Four Eighteenth Dynasty Tombs*, PTT 1 (Oxford 1957), S. 28, T. 21 C.

⁸⁹⁾ So B. J. Kemp, *Wall Paintings from the Workman's Village at El-Amarna*, JEA 65 (1979), S. 47–53, dort S. 53; akzeptiert von Derriks, *Miroirs*, S. 12.

⁹⁰⁾ E. Feucht, *Das Kind im Alten Ägypten* (Frankfurt/New York 1995), S. 337 mit Anm. 1682.

⁹¹⁾ Die Frage der vor allem für das späte Alte Reich und die Erste Zwischenzeit typischen nackten Männerstatuen, die ins Grabesinnere plaziert wurde, kann dabei außer Betracht bleiben.

⁹²⁾ F. Ll. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas* (Oxford 1900), S. 37 u. 132f.; neue deutsche Übersetzung von F. Hoffmann in einer gemeinsam mit mir herausgegebenen Anthologie der demotischen Literatur.

Personen. Typisch ist hier etwa, wie auf Wandbildern die einfachen Arbeiter besonders in den Marschenszenen teilweise nur mit einem Gürtel, von dem einige Streifen herabfallen, oder gar völlig nackt dargestellt sind, während die bedeutenderen und mit Titeln versehenen Personen immer einen Schurz tragen.

Bei den Dienerinnen wird es im Verlauf der 18. Dynastie üblich, daß in den Gastmahlszenen die früher bekleidet dargestellten Dienerinnen nackt erscheinen. Dieser Schritt in eine größere Öffentlichkeit, nämlich die geladenen Gäste des Banketts, scheint potentiell später erfolgt zu sein als die nackte Darstellung der Dienerinnen in der stärker privaten Toilettenzene, jedenfalls ist auf der bereits oben erwähnten Szene des Spiegeldarreichens im Grab des Nebamun (TT 17), das aus der Zeit Amenhotep II. stammen dürfte,⁹³⁾ die Dienerin nackt, während die Dienerin in der Bankettszene desselben Grabes bekleidet ist.⁹⁴⁾ Auch auf den Spiegelgriffen erscheinen bereits in den frühen Stücken, die etwa unter Hatschepsut/Thutmosis III. datieren, die Mädchen nackt, während Bankettszenen dieser Zeit immer bekleidete Dienerinnen und Musikantinnen zeigen. Bereits unter Amenhotep II. scheint die neue Sitte aufgekommen zu sein, so findet sie sich voll ausgeprägt im ziemlich sicher datierten Grab des Userhat (TT 56).⁹⁵⁾ Das mutmaßlich ebenfalls aus dieser Epoche stammende Grab des Djehuti (TT 45; s. u.)⁹⁶⁾ zeigt durchgängig nackte Dienerinnen beim Fest. Gleiches gibt es dann im Grab des Nacht (TT 52),⁹⁷⁾ das etwa in die Zeit Thutmosis IV. gehört, sowie im ihm ähnlichen des Djeserkareneb (TT 38).⁹⁸⁾

Gerade weil man heute fast automatisch dazu neigen würde, in der Nacktheit der Dienerinnen ein erotisches Element zum Vergnügen von Männeraugen zu sehen, sollte übrigens betont werden, daß diese Frauen sich zunächst ausschließlich um die weiblichen Festgäste kümmern.

⁹³⁾ Zur zeitlichen Ansetzung s. zuletzt E. Dziobek, Th. Schneyer, N. Semmelbauer, Eine ikonographische Datierungsmethode für thebanische Wandmalereien der 18. Dynastie, SAGA 3 (Heidelberg 1992), S. 64f.

⁹⁴⁾ Säve-Söderbergh, Four Eighteenth Dynasty Tombs, T. 21 E.

⁹⁵⁾ Chr. Beinlich-Seeber, A.-G. Shedid, Das Grab des Userhat (TT 56), AV 50 (Mainz 1987), S. 58f. u. T. 1 u. S. 9, 113 u. 142-145 zur Datierung; der stilistische Ansatz in das letzte Drittel der Zeit Amenhoteps II. berührt sich mit dem hier gewonnenen Ergebnis, daß das Grab hinsichtlich der Nacktheit der Dienerinnen einen für die Zeit Amenhoteps II. neuen Ansatz bringt. Für eine relativ späte Datierung, die eventuell sogar bis Thutmosis IV. herunterreicht, spricht sich auch F. Kampp, Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie, Theben 13 (Mainz 1996), S. 265 aus.

⁹⁶⁾ Die Ansetzung unter Amenhotep II., die N. de G. Davies, Seven Private Tombs at Kurnah (London 1948), S. 1 vornimmt, wird auch von Kampp, Thebanische Nekropole, S. 242 geteilt.

⁹⁷⁾ Davies, Tomb of Nakht, T. 15f.

⁹⁸⁾ Ni. de G. Davies, Scenes from Some Theban Tombs, PTT 4 (Oxford 1963), T. 6.

Selbst im Grab des Nebamun und Ipuki (TT 181), wo auch die Männer beim Fest von weiblichen Dienstboten umsorgt werden, sind diese bekleidet, nur diejenigen, die sich um die Frauen kümmern, dagegen nackt.⁹⁹⁾ Bedenkt man, wie etwa die Lehre des Ptahhotep in der 18. Maxime davor warnt, sich bei einem Besuch als Herr, Bruder oder Freund auf ein erotisches Abenteuer mit den Frauen des Hauses einzulassen,¹⁰⁰⁾ versteht man auch, daß ein Gastgeber seine Gäste keinen allzu großen Versuchungen aussetzen wollte. Erst im Grab des Nebamun BM EA 37984, 37986 u. Avignon, Musée Calvet A 51 sind Männer und Frauen beim Fest im selben Register dargestellt, die Dienerinnen sind alle nackt.¹⁰¹⁾

Mit dem hier vertretenen Ansatz, daß die Nacktheit ein soziales Phänomen ist, läßt sich auch eine sehr bekannte Erscheinung besser verstehen, nämlich die Übermalung der nackten Dienerinnen mit Kleidern im Grabes des Djehuti (TT 45) im Zuge seiner Neunutzung durch Djehutiemheb in der Ramessidenzeit.¹⁰²⁾ Dieser Vorgang wurde ursprünglich als Prüderie bzw. als Umwertung der Szene zu einer Darstellung des Götterkultes verstanden.¹⁰³⁾ Schon von anderer Seite wurde dagegen Einspruch erhoben und der Vorgang mehr im Sinne einer einfachen Aktualisierung verstanden.¹⁰⁴⁾ Ergänzend sollte man dazu noch bemerken, daß es sich nicht allein um eine Änderung der Bekleidung handelt, sondern um eine wirkliche Veränderung der betreffenden Personen. Waren diese vorher rein anonym und somit dem Betrachter zunächst einmal als Dienstboten evident, bei denen nicht die Persönlichkeit, sondern nur ihre Funktion zählte, so werden im Zuge der Umänderung wenigstens zwei der fünf Dienerinnen auch Namen und Filiationen beigeschrieben, die sie als Abkömmlinge des ramessidischen Zweitnutzers und seiner Frau ausweisen.¹⁰⁵⁾ Bei den rest-

⁹⁹⁾ N. de G. Davies, *The Tomb of Two Sculptors at Thebes* (New York 1925), T. 5–7.

¹⁰⁰⁾ Text bei E. Devaud, *Les maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, les Papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnavon* (Fribourg 1916), S. 31 f. u. Z. Žába, *Les Maximes de Ptahhotep* (Prag 1956), S. 37–39 u. 83 f.

¹⁰¹⁾ Häufig abgebildet, s. dazu L. Manniche, *Lost Tombs. A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis* (London/New York 1988), S. 136–157 u. 233–237 mit weiteren Verweisen. Abbildungen etwa A. P. Kozloff, B. M. Bryan, *Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his World* (Cleveland 1992), S. 273 u. 299.

¹⁰²⁾ N. de G. Davies, *Seven Private Tombs at Kurnah* (London 1948), S. 4 Fig. 23, S. 8 u. T. 4.

¹⁰³⁾ S. Schott, Ein Fall von Prüderie aus der Ramessidenzeit, *ZÄS* 75 (1939), S. 100–106, T. 11–13.

¹⁰⁴⁾ D. Polz, Bemerkungen zur Grabnutzung in der thebanischen Nekropole, *MDAIK* 46 (1990), S. 301–336, dort S. 306 Anm. 15.

¹⁰⁵⁾ Schott, *ZÄS* 75, S. 105 spricht nur von einer Dienerin, der versehentlich ein Name beigeschrieben sei, bei einer zweiten Dienerin im zweitobersten Register ist aber zumindest der Ansatz *s.t=s n* „Ihre Tochter <ihrer Tochter>“ vorhanden.

lichen dürfte der Platz dafür kaum gereicht haben, auch sie sind aber wohl zumindest kollektiv und ideell als eigene Nachkommenschaft umbewertet worden. Damit werden sie aber einer anderen sozialen Gruppe zugestellt und haben als Abkömmlinge eines Würdenträgers eine Rolle, für die sich mindestens bei Herangewachsenen eine volle Bekleidung ziemt.

Zusammenfassend läßt sich somit festhalten, daß die Ikonographie der Karyatidenspiegel darauf beruht, daß es im Neuen Reich üblich wurde, Dienerinnen zumindest in bestimmten Szenen nackt darzustellen. Was diese Sitte insgesamt betrifft, so kann sie nur in größerem Rahmen verortet werden, wenn man die Lebenswelt des Neuen Reiches insgesamt untersucht, für die vorliegende Fragestellung dürfte aber das Ergebnis ausreichend sein, daß kaum primär erotische Motive dahinterstanden und daß die Nacktheit eine sozial markierende Funktion hatte, indem die unbedeckten Personen als entweder kindlich oder sozial tiefstehend markiert sind. Die nackten Mädchen, die den Spiegelgriff bilden, sind also nichts anderes als das Abbild der Dienerinnen, die in der Realität ihren Herrinnen den Spiegel hingehalten haben, und die Herrin kann sie auf diese Weise mit den Mitteln des Kunsthandwerks nicht nur anweisen, sondern wortwörtlich in der Hand halten. Die Tatsache, daß sich in mutmaßlich jüngeren Exemplaren dieses Objekttypes auch Mädchen finden, die in kindstypischer Art Tiere in der Hand halten, eröffnet dabei noch die Möglichkeit, daß es sich nicht ausschließlich um angeheuerte Dienerinnen oder gekaufte Sklavinnen handelte, sondern um eigene Kinder – auch ein halbwüchsiges Mädchen kann in der Realität seiner Mutter bei der Morgentoilette geholfen haben.

Eine strukturell den Spiegelgriffen in Form eines nackten Mädchens eng verwandte Objektgruppe sollte wenigstens cursorisch mit in Betracht gezogen werden. Ich meine die „verzierten Löffel“,¹⁰⁶⁾ und davon speziell diejenigen Stücke, die als Griff ein nacktes Mädchen, meist im Motiv der sogenannten „Schwimmerin“, zeigen. Tatsächlich ist auch bei Analysen dieser Objektgattung schon umgekehrt auf die Karyatidenspiegel verwiesen worden.¹⁰⁷⁾ Diesen Punkt kann ich nur streifen, da diese „Löffel“ eine relativ komplizierte Objektgattung sind, bei der man auch keinen homogenen Verwendungszweck annehmen kann. Wallert hat vor allem den

¹⁰⁶⁾ I. Wallert, *Der verzierte Löffel*, ÄA 16 (Wiesbaden 1967).

¹⁰⁷⁾ A. Kozloff, in: Kozloff, Bryan, *Egypt's Dazzling Sun*, S. 331–343 (bes. S. 336); dies., *Star-Gazing in Ancient Egypt*, in: C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (Éds.), *Homages à Jean Leclant*, volume 4. *Varia*, BdÉ 106/4 (Kairo 1994), S. 169–176. Die oben gegen Derriks Deutung der nackten Mädchen der Spiegelgriffe als Nut vorgetragene Einwände sind in gleicher Weise gegen die von Kozloff vorgeschlagene Deutung der Mädchen auf den Salblöffeln als Nut gültig. Daß Kozloff, in: *Egypt's Dazzling Sun*, S. 337 die Sonnenbarke *msk.t* und den Aufgangspunkt der Gestirne *msk.t* irrig zusammenbringt, sei nur am Rande erwähnt – zudem gibt sie für Letzteres die längst widerlegte Bedeutung „Milchstraße“ an (vgl. dazu J. F. Quack, *BiOr* 54, 1997, Sp. 331).

Gebrauch bei Opfern hervorgehoben, um Myrrhe oder Wein auf das Opferfeuer zu geben.¹⁰⁸⁾ Dies ist nach einigen Darstellung auch sicher geschehen.¹⁰⁹⁾ Jedoch können einerseits die häufigen Exemplare aus Holz oder Bein nicht plausibel beim Brandopfer eingesetzt worden sein,¹¹⁰⁾ andererseits kommt die Opfertheorie auch für diejenigen Stücke kaum in Frage, deren „Löffelfläche“ durch Deckel verschließbar war. Solche Objekte dienen evident nicht dem Transfer von Objekten (wie es übliche Löffelfunktion ist), sondern ihrer Aufbewahrung, und hier würde eben doch am ehesten an kosmetische aromatisierte Salben und Öle zu denken sein – die umgekehrt aus praktischen Gründen (Aromaverlust etc.) in den Löffeln ohne Deckel nicht gelagert gewesen sein dürften. Andererseits gibt es auch Textangaben, daß bei der Aromazubereitung eine Art „Kelle“ (*hnm.t-wr.t*) zum Beifügen bestimmter Ingredienzen verwendet wurde (Edfou II², 203, 13; 212, 3); auch dies könnte für einige der „Löffel“ relevant sein.¹¹¹⁾

Zumindest eine Reihe von Löffeln, die ein einfaches nacktes Mädchen zeigen, korrespondieren sehr gut mit der Ikonographie der Karyatidenspiegel und dürften wie sie in dem Sinne zu verstehen sein, daß sie eben die Dienerin abbilden, die bei der morgendlichen Toilette der Herrin realiter alles Zubehör anreicht. Die engsten Parallelen in der Haltung der Figur bestehen dabei zu einem noch in das Mittlere Reich zu datierenden Löffel (Cambridge E. 97.1937).¹¹²⁾ Die meisten Exemplare des Neuen Reiches weichen dagegen insofern ab, als sie das Mädchen im Typus der „Schwimmerin“ zeigen. Der Grund dürfte teilweise ein ästhetischer sein, da eine einfach aufgerichtete Haltung beim Spiegel, der üblicherweise senkrecht vorgehalten wird, die Gestalt gut zeigt, beim Salblöffel, der eher waagrecht präsentiert wird, dagegen den Kopf schlecht zur Ansicht bringt. Die Situation der Löffel ist allerdings insofern komplexer als die der Spiegel, als es bei ersteren häufig Stücke gibt, bei denen das Mädchen nicht so sehr als Dienerin, sondern als Musikantin gekennzeichnet ist.¹¹³⁾

¹⁰⁸⁾ Wallert, Löffel, S. 57f.

¹⁰⁹⁾ Vgl. etwa das Relief Hildesheim Inv. Nr. 1873 in: Ägypten. Geheimnis der Grabkammern. Suche nach Unsterblichkeit (Hildesheim/Hamm/Mainz 1993), S. 97.

¹¹⁰⁾ Dies sieht auch Kozloff, in: Egypt's Dazzling Sun, S. 338.

¹¹¹⁾ Daneben sei darauf hingewiesen, daß möglicherweise *bḥ.t* „Tiegel, Schale“, kopt. *βητε* „Metallplatte, Muschel“ als Bezeichnung des Löffels zu werten ist, s. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen (Mainz 1976), S. 778–792 Anm. 993.

¹¹²⁾ Wallert, Löffel, S. 13, 86 u. T. 7.

¹¹³⁾ Wallert, Löffel, S. 26–29; K. Bosse-Griffiths, Two Lute-Players of the Amarna Age, JEA 66 (1980), S. 70–82, wieder abgedruckt mit Zusatz in dies., Amarna Studies and Other Selected Papers, OBO 182 (Freiburg/Göttingen 2001), S. 64–81. Ein vergleichbares Motiv gibt es gelegentlich auch bei Rasiermessern, s. Hayes, Scepter of Egypt, Part II, S. 268f. Fig. 164 links (Hinweis A. von Lieven).

Sehr häufig wird in den „Toilettenszenen“ das Darreichen des Spiegels mit der Präsentation eines Kohl-Topfes verbunden. Auch hier gibt es Beispiele dafür, daß in der Kleinkunst eben dieses Motiv dreidimensional für das Schminkbehältnis umgesetzt wurde, so zeigt ein Stück des Mittleren Reiches aus Theben eine kniende nackte Dienerin mit Kaurigürtel und langer Haarlocke, an der ein Fischamulett hängt, die eben das Kohlgefäß vor sich hält.¹¹⁴⁾ Da das Objekt klare Benutzungsspuren aufweist, ist auch besonders deutlich, daß es keine spezifisch funeräre Verwendung hatte. Ferner sei darauf hingewiesen, daß es ein Parfümgefäß der späten 18. Dynastie gibt, auf dem als Dekoration eine nackte Frau, mutmaßlich ebenfalls eine Dienerin, dargestellt ist, die eine Hand ausstreckt.¹¹⁵⁾

Die Löffel führen zu noch einem weiteren Objekttypus, der einer ähnlichen Grundkonzeption zu verdanken ist. Unter ihnen gibt es nämlich einige, die nicht Mädchen, sondern Männer, und zwar ikonographisch spezifisch Ausländer, in der Rolle des Griffelementes zeigen.¹¹⁶⁾ Diese sind kaum als Leibdiener einer Frau zu verstehen. Wohl aber bilden auch sie eine soziale Rollensituation ab, nämlich die nach dem ägyptischen Weltbild normale Konstellation, daß Ausländer, vor allem Syrer, kostbare Salböle nach Ägypten liefern. Das Grundprinzip, daß diejenigen sozialen Gruppen, von denen man in der Realität erwartete, das betreffende Objekt herbeizubringen, konkret als sein Griffelement dargestellt wurden, bleibt bestehen.

Mit diesen Löffeln als Objekte eng zu verbinden wiederum sind Figuren von Dienerinnen und Dienern bzw. Ausländern, die als Träger von Salbkrügen oder Kelchen ausgearbeitet sind.¹¹⁷⁾ Auch hier handelt es sich um Personen, die entweder als unterworfenen Ägyptens oder als Dienstboten einzelner Ägypter(innen) in den Augen der Ägypter dafür bestimmt waren, diese Objekte herbeizubringen und zum klaren Ausdruck dieses Dienstverhältnisses in eben dieser Tätigkeit abgebildet wurden. Mit all diesen engeren und weiteren Parallelen fügen sich also die Karyatidenspiegel in eine gemeinsame Grundkonzeption, daß die mit dem Objekt verbundene Art der sozialen Unterordnung in Form einer Darstellung der untergeordneten Person in haltender bzw. herbeitragender Position Ausdruck erhält.

¹¹⁴⁾ J. Bourriau, *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom* (Cambridge u.a. 1988), S. 139.

¹¹⁵⁾ Hayes, *Scepter of Egypt, Part II*, S. 314f. u. 317 Fig. 199 Mitte.

¹¹⁶⁾ Wallert, *Löffel*, S. 30f., T. 24f.

¹¹⁷⁾ S. etwa *Egypt's Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558–1085 B.C.* (Boston 1982), S. 204f.; Bryan, *Kozloff, Egypt's Dazzling Sun*, S. 360–362; P. Bienkowski, *A Servant in the Land of Egypt*, in: Chr. Eyre, A. Leahy, L. Montagnò Leahy (Eds.), *The Unbroken Reed, Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore*, EES Occ. Publ. 11 (London 1994), S. 53–64.