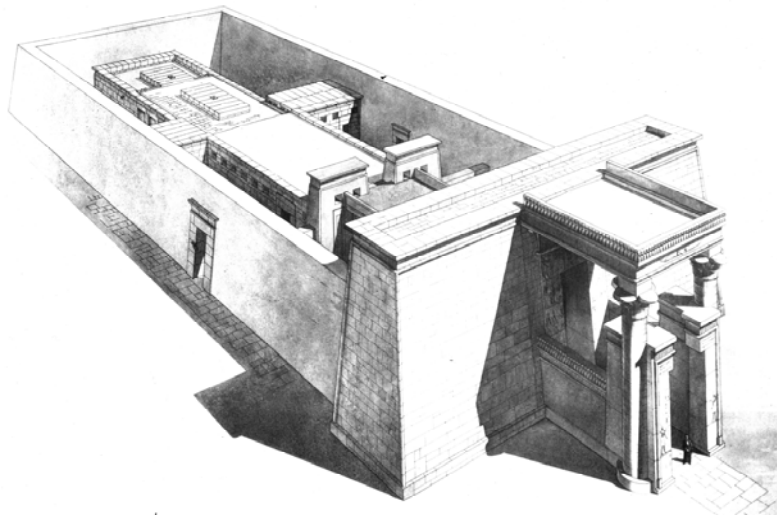


*Dsr-s.t*

Studien zum Kleinen Tempel  
von Medinet Habu



Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät  
der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von  
Katja Demuß

Göttingen 2010

*Für die Menschen, die immer an mich geglaubt haben:  
Meinen Mann Steffen  
und  
meine Eltern Wilhelm und Burgunde Hecht*

# Teil 1: Text

# Inhaltsverzeichnis

## Teil 1: Textband

Vorwort und Danksagungen	VIII
Einleitung	X
0.1    Untersuchungsgegenstand und Fragestellung	X
0.2    Forschungsgeschichte	XIII
1 Die Entwicklungsgeschichte des Kultgebiets Medinet Habu vom Mittleren Reich bis in die griechisch-römische Zeit	1
1.1    Die Errichtung des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie durch Hatschepsut und Thutmosis III.	1
1.1.1    Vorgängerbauten – „Älteste Kapelle“ und „Ältester Peripteros“	1
1.1.2    Der Kleine Tempel in der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III.	3
1.2    Die Zerstörungen der Amarnazeit und anschließende Restaurierungen	5
1.3    Die Millionenjahrhäuser der Könige des Neuen Reichs in Medinet Habu	6
1.3.1    Ein Tempel von Thutmosis I. in Medinet Habu?	6
1.3.2    Tutanchamun in Medinet Habu?	8
1.3.3    Das Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab	10
1.3.4    Das Millionenjahrhaus von Ramses III.	11
1.3.4.1    Die erste Bauphase	12
1.3.4.2    Die zweite Bauphase	13
1.3.4.3    Der Zugang zum Kleinen Tempel nach seiner Integration in den Millionenjahrhausbezirk	14
1.4    Die 20. Dynastie in der Zeit nach Ramses III.	16
1.5    Die 21. bis 24. Dynastie	18
1.5.1    Der Millionenjahrhausbezirk von Eje und Haremhab	19
1.5.2    Der Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.	19
1.5.2.1    Die Restaurierungsinnschriften der 21. Dynastie	19
1.5.2.2    Die Westseite der äußeren Umfassungsmauer und das westliche Hohe Tor	21
1.5.2.3    Die Besiedlung des äußeren Millionenjahrhausbezirks	21
1.5.3    Der Kleine Tempel	23
1.5.4    Die Anlage von Gräbern im Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.	23
1.6    Die Kuschtenzeit (25. Dynastie) und die Saitenzeit (26. Dynastie)	23
1.6.1    Die Besiedlungsstrukturen innerhalb des Millionenjahrhausbezirks Ramses' III.	24
1.6.2    Der Kleine Tempel in der 25. Dynastie	25
1.6.3    Der Kleine Tempel in der 26. Dynastie	26

1.6.4	Grabanlagen innerhalb des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III.	27
1.6.4.1	Die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen des Amun	27
1.6.4.2	Weitere Gräber	28
1.7	Medinet Habu bis zum Ende der 30. Dynastie	29
1.7.1	Die Besiedlung in der 27. bis 30. Dynastie	29
1.7.2	Der Bau einer äußeren Umfassungsmauer um den Kleinen Tempel	29
1.7.3	Der Kleine Tempel in der 29. und 30. Dynastie	29
1.8	Medinet Habu in der Ptolemäerzeit	30
1.8.1	Restaurierung und Erweiterung des Kleinen Tempels	30
1.8.1.1	Arbeiten am Barkenraum mit Umgang	31
1.8.1.2	Anbauten an den Kleinen Tempel	31
1.8.1.3	Der Bau von ptolemäischem Pylon und ptolemäischer Vorhalle	32
1.8.2	Die innere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels	33
1.8.3	Der Heilige See des Kleinen Tempels	34
1.9	Medinet Habu in der römischen Kaiserzeit	35
1.9.1	Die Besiedlungsstrukturen im Millionenjahrhausbezirk Ramses' III.	35
1.9.2	Die weitere Entwicklung des Kleinen Tempels	37
1.9.2.1	Anbauten und innere Umfassungsmauer	37
1.9.2.2	Der äußere Tempelbezirk	38
1.9.3	Medinet Habu in christlich-koptischer Zeit	38
1.10	Zusammenfassung	39
2	Die Struktur des Kleinen Tempels – Architektur und Bildprogramm des Kernbaus der 18. Dynastie und seine Erweiterung bis in die griechisch-römische Zeit	41
2.1	Architektonische Struktur und Bildprogramm des Kernbaus	41
2.1.1	Die hinteren sechs Kammern (L-Q)	41
2.1.2	Der Barkenraum mit Umgang	44
2.1.3	Amun-Re, Amun-Re <i>nzw-ntr.w</i> und Amun-Re <i>k3-mw.t=f</i>	45
2.1.3.1	Amun-Re	46
2.1.3.2	Amun-Re <i>nzw-ntr.w</i>	48
2.1.3.3	Amun-Re <i>k3-mw.t=f</i>	48
2.2	Bestehende Hypothesen zur Struktur des Kernbaus	50
2.2.1	Darstellung der Hypothesen	50
2.2.2	Anmerkungen zu der bisherigen Vorgehensweise	52
2.2.3	Die Grenzen der bisherigen Vorgehensweise für die Funktionsbestimmung einzelner Bereiche im Kernbau des Kleinen Tempels	56
2.3	Tempel mit verwandter Struktur	58
2.3.1	Das <i>K3-mw.t=f</i> -Heiligtum im Vorbereich des Mut-Bezirks von Karnak und die „Kapelle der weißen Königin“	58

2.3.2	Der Sakralbau in der westlichen Hälfte des „Schatzhauses“ von Thutmosis I. in Karnak	60
2.3.3	Tempelanlagen aus der Zeit von Hatschepsut und Thutmosis III.	64
2.3.3.1	Der Tempel der Satet in Elephantine aus dem Neuen Reich	64
2.3.3.2	Der Horustempel von Buhen	67
2.3.3.3	Der Tempel von Amada	68
2.3.4	Zwei dem Kleinen Tempel in Struktur und Bildprogramm verwandte Tempelanlagen	70
2.4	Die zwei Kultbildkammern des Amun-Re	71
2.4.1	Eine Kultbildkammer in Raum O oder P?	72
2.4.1.1	Die Bedeutung von Darstellungen auf Rückwänden von Tempelräumen für deren Funktionsbestimmung	72
2.4.1.2	Die Lage von Raum O und P im Raumschema des Kleinen Tempels	73
2.4.1.3	Der in der Spätzeit in Raum P eingefügte Naos	75
2.4.2	Die zwei Kultbildkammern des Kleinen Tempels – Zuordnung und Verhältnis	76
2.4.2.1	Die Zuordnung der beiden Kultbildkammern	76
2.4.2.2	Das Verhältnis der beiden Kultbildkammern zueinander	77
2.5	Weitere Überlegungen zur Struktur des hinteren Raumkomplexes	79
2.5.1	Die Opfertischsäle L, N, O	79
2.5.1.1	Die Funktion von Opfertischsälen	79
2.5.1.2	Die Opfertischsäle N und O	80
2.5.1.3	Opfertischsaal L	80
2.5.2	Raum M – ein „Ort des Königs“ im Göttertempel	81
2.5.2.1	Die mögliche Einbringung einer Königsstatue in Raum M	82
2.5.2.2	Bildprogramm und Lage	83
2.5.2.3	Der Vergleich mit anderen kleineren Tempelanlagen der Thutmosidenzeit	84
2.6	Der Gesamtkomplex	85
2.6.1	Der Barkenraum mit Umgang	85
2.6.2	Die Gesamtstruktur des Kernbaus ( <i>Abb. 33</i> )	86
2.7	Die Erweiterung des Kernbaus von der Spätzeit bis in die römische Kaiserzeit und ihre Auswirkung auf die Gesamtstruktur des Kleinen Tempels	89
2.7.1	Zusammenfassende Darstellung der Baugeschichte des Kleinen Tempels von der Amarnazeit bis in die griechisch-römische Epoche	89
2.7.2	Die Folgen der Erweiterung des Kernbaus für die Gesamtstruktur des Kleinen Tempels	91
2.7.2.1	Allgemeine Strukturprinzipien ägyptischer Tempel	91
2.7.2.2	Die Erweiterungen des Kleinen Tempels und die Folgen für die Gesamtstruktur	93
2.8	Zusammenfassung	94

3	Die Bezeichnungen des Kleinen Tempels und seines Standortes	96
3.1	Der Name des Kleinen Tempels – <i>Dsr-s.t</i>	96
3.2	„Heilige Stätte des Ersten Males“ – Der Kleine Tempel als Urhügelstätte	97
3.3	Der Kleine Tempel als „Heilige Duat der Achtheit“ in der Spät- und Ptolemäerzeit	100
3.3.1	Die Belegung der Achtheit im Kleinen Tempel von Medinet Habu	100
3.3.2	Die Achtheit von Hermopolis	102
3.3.3	Die Quellen für den Mythos der Achtheit von Hermopolis	104
3.3.4	Die Achtheit als Teil des thebanischen Göttersystems in der Zeit des Neuen Reichs	106
3.3.5	Die weitere Ausgestaltung der thebanischen Schöpfungslehre in der Ptolemäerzeit – Theben als Ort der Erschaffung und der Duat der Achtheit	108
3.3.6	Überlegungen zu der Verlagerung der Position der Achtheit innerhalb der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit	111
3.4	Der Standort des Kleinen Tempels – Eine Iat-Stätte	113
3.5	„Eingang zur Höhle des Nun“	115
3.6	Zusammenfassung	116
4	Der Kleine Tempel als Teil des Kultgebiets Medinet Habu	119
4.1	Der Tempeltypus des Millionenjahrhauses	120
4.2	Das Millionenjahrhaus von Ramses III. in Medinet Habu – Struktur und Funktion	124
4.2.1	Die Struktur des Millionenjahrhauses von Ramses III.	125
4.2.1.1	Der äußere Millionenjahrhausbezirk	125
4.2.1.2	Der innere Millionenjahrhausbezirk	126
4.2.1.3	Das Millionenjahrhaus Ramses' III. – eine Festung?	131
4.2.2	Die Funktion des Millionenjahrhauses von Ramses III.	134
4.2.2.1	Die westthebanischen Millionenjahrhäuser als königliche Kultanlagen im Neuen Reich	134
4.2.2.2	Anmerkungen zu der Bezeichnung der westthebanischen Millionenjahrhäuser als „Totentempel“	136
4.3	Die Einbeziehung des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III.	137
4.3.1	Die Lage des Kleinen Tempels innerhalb des Millionenjahrhausbezirks	137
4.3.2	Die Kommentierung der Einbeziehung in den Inschriften des Kleinen Tempels	138
4.3.3	Die Folgen der Einbeziehung	140
4.4	Die weitere Entwicklung des Kleinen Tempels und des Millionenjahrhauses von Ramses III.	141
4.4.1	Die Baugeschichte von Kleinem Tempel und Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. im Vergleich	141
4.4.2	Die Anlage von Gräbern	144

4.4.2.1	Die Anlage von Gräbern im Umfeld und Vorbereich der Tempel	145
4.4.2.2	Die Anlage von Gräbern innerhalb der Tempelanlagen	147
4.5	Zusammenfassung	149
5	Der Kleine Tempel von Medinet Habu als Kultziel – Die Einordnung des Kleinen Tempels in die Kulttopographie Thebens	154
5.1	Die Entwicklung der Kulttopographie Thebens vom Mittleren Reich bis in die griechisch-römische Zeit	154
5.1.1	Der Karnaktempel	155
5.1.2	Der Luxortempel	155
5.1.3	Das Gebiet von Deir el-Bahari	158
5.1.3.1	Der Tempel von Mentuhotep II.	158
5.1.3.2	Der Tempel der Hatschepsut	160
5.1.3.3	Der Tempel von Thutmosis III.	161
5.1.3.4	Die weitere Entwicklung der Tempelbauten von Deir el-Bahari	162
5.1.4	Die Entwicklung der Kulttopographie Thebens insgesamt	163
5.1.5	Prozessionen	164
5.2	Das Dekadenfest – Der Verlauf der Prozession insgesamt	165
5.3	Das im Rahmen des Dekadenfestes auftretende Prozessionsbild des Amun-Re	166
5.3.1	Der „verhüllte Gott“ auf dem Schrein – Die Gestalt des Prozessionsbildes seit der Saitenzeit	166
5.3.2	Name und Epitheta des „verhüllten Gottes“ auf dem Schrein	167
5.4	Die Quellen für das Dekadenfest in chronologischer Reihenfolge	169
5.4.1	„Dekadische Riten“ in der 18. Dynastie	169
5.4.2	Die 19. Dynastie	170
5.4.3	Die 20. Dynastie	171
5.4.4	Die 21. Dynastie	172
5.4.5	Die 25. Dynastie – Das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak	175
5.4.6	Die 26. Dynastie	177
5.4.7	Die 29. bis „31.“ Dynastie	177
5.4.8	Die Ptolemäerzeit	178
5.4.9	Die römische Kaiserzeit	179
5.5	Die Datierung des Dekadenfestes	179
5.5.1	Zusammenfassung der Quellenlage	179
5.5.2	Die Errichtung des Kleinen Tempels von Medinet Habu in der 18. Dynastie als Beleg für die Existenz des Dekadenfestes bereits im Neuen Reich	180
5.5.3	Der Tor-Durchgang an der Westseite des ersten Hofes im Luxortempel	182
5.5.4	Der Rückgriff auf ältere Kulttraditionen in der Spät- und Ptolemäerzeit	183
5.6	Die einzelnen Stationen des Dekadenfestes – Riten und Funktion	187
5.6.1	Der Karnaktempel – Der Ausgangsort der Prozession	188



5.6.2	Der Luxortempel – Die erste Station	188
5.6.2.1	Die Struktur des Luxortempels	189
5.6.2.2	Die Haupt-Kultbildkammer und das Kultbild des Amun von Luxor <i>Jmn-Jp.t</i>	191
5.6.2.3	Überlegungen zu der Gesamt-Struktur des Luxortempels	194
5.6.2.4	Der Luxortempel als Ziel des Opetfestes	196
5.6.2.5	Der Luxortempel als Station des Dekadenfestes	202
5.6.3	Der Kleine Tempel von Medinet Habu als Ziel der Dekadenfest-Prozession	203
5.6.3.1	Der Kleine Tempel als Kultstätte für die Achtheit und Kematef in der Spät- und Ptolemäerzeit	204
5.6.3.2	Die Riten an der Stätte des Kleinen Tempels ( <i>j3.t-d3m.t</i> ) in den Darstellungen und Inschriften des Taharka-Gebäudes am Heiligen See von Karnak	206
5.6.3.3	Eine weitere Station in Medinet Habu: <i>j3.t-Wsjr</i>	211
5.6.4	Die Rückkehr nach Karnak	213
5.6.4.1	Das Fest des „göttlichen Wiedereintritts“	214
5.6.4.2	Der Ritus des „Zusammensetzens des <i>tz</i> -Untersatzes und das Aufstellen der vier Götter“	215
5.6.5	Das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak als Ort der abschließenden Riten des Dekadenfestes	216
5.6.5.1	Das Bild- und Textprogramm der Räume im unteren Teil des Taharka- Gebäudes	216
5.6.5.2	Verlauf und Bedeutung der Dekadenfest-Riten im Taharka-Gebäude	219
5.6.5.3	Die Verbindung des Taharka-Gebäudes zu den ihn umgebenden Gewässern	220
5.6.5.4	Ein Vorgängerbau des Taharka-Gebäudes	221
5.6.5.5	Das Taharka-Gebäude als Ersatz-Kultstätte für die Riten von <i>j3.t-d3m.t</i>	222
5.7	Zusammenfassung	224
6	Zusammenfassung und Schlußbetrachtungen	229
6.1	Der Kleine Tempel von Medinet Habu – eine heilige Stätte der Regeneration für Schöpfung, Gott und König im Westen Thebens	229
6.2	Kleiner Tempel und Millionenjahrhaus von Ramses' III. – zwei Tempeltypen in Medinet Habu	235
6.3	Kleiner Tempel und Luxortempel – eine westliche und eine östliche Stätte der Regeneration in Theben	239
	Literaturverzeichnis	243

## Teil 2: Phasenpläne und Abbildungen

### Phasenpläne

Verzeichnis der Phasenpläne

Phasenpläne 1-9

### Abbildungen

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildungen 1-56

### Copyright-Hinweise

## Vorwort und Danksagungen

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis eines Dissertationsvorhabens an der Georg-August-Universität Göttingen (Betreuung: Professor Friedrich Junge) und lag im Sommersemester 2006 der Philosophischen Fakultät der Universität zur Begutachtung vor. Entsprechend wurde die Literatur bis zum Juli 2006 berücksichtigt.

Die Idee, sich im Rahmen einer Promotion mit dem Thema „Kleiner Tempel von Medinet Habu“ zu beschäftigen, entstand während eines von Professor Friedrich Junge geleiteten Seminars zum Thema Medinet Habu am Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität Göttingen, in dessen Rahmen die Verfasserin sich mit der Gesamtentwicklungsgeschichte der Heiligen Stätten von Medinet Habu beschäftigte. Dies sollte auch das ursprüngliche Thema der Dissertation werden. Bei den Vorarbeiten stellte sich jedoch schnell heraus, daß der Kleine Tempel, der eigentlich nur als ein Glied in der Entwicklungsgeschichte von Medinet Habu Erwähnung finden sollte, sehr viel mehr an Untersuchungsmöglichkeiten bot und eigentlich in der Forschung – bis auf die Einigkeit aller, daß es sich bei ihm um ein „bedeutendes Heiligtum für Amun“ handeln mußte – noch nicht wirklich rezipiert worden war. So verlagerte sich der Forschungsschwerpunkt auf diesen Bereich von Medinet Habu, wobei am Ende jedoch aufgrund der langen Nutzungszeit des Kleinen Tempels vom Neuen Reich bis in griechisch-römische Epoche auch die Gesamtentwicklung von Medinet Habu und seiner Kultstätten Eingang in die Arbeit fand.

Mein Dank gilt vor allen anderen Professor Dr. Friedrich Junge für die Selbstverständlichkeit, mit der er bereit war, vorliegende Untersuchung anzunehmen und zu betreuen. Seine stete Gesprächsbereitschaft war mir eine große Hilfe. Ebenso danke ich Professor Dr. Frank Kammerzell für seine Bereitwilligkeit sich als als Zweitgutachter zur Verfügung zu stellen. Auch er hat mich durch Zuspruch und Diskussionsbeiträge sehr unterstützt.

Ein besonders herzliches Dankeschön geht an meinen ehemaligen „Zimmergenossen“ Kai Widmaier, M.A., der sich so manch spontanen Einfall geduldig anhörte und mit seinen klugen Anmerkungen und seiner ruhigen, aufbauenden Art einen nicht unerheblichen Anteil daran trägt, daß diese Arbeit schließlich abgegeben wurde. Ferner danke ich Professor Dr. Gerald Moers und Ralf Ernst für ihre kritischen Anregungen, die sich als sehr fruchtbar erwiesen haben.

Besonderen Dank schulde ich Dr. Albrecht Endruweit, der mir während der gesamten Zeit meiner Arbeit mit nicht nachlassender Geduld, großem Enthusiasmus, seinem schier unererschöpflichen Wissen und viel Kaffee zur Seite gestanden hat. Sein Enthusiasmus für die Ägyptologie und hier insbesondere für die große Bedeutung der Bauforschung in unserem Fach war mir stets ein Ansporn bei meiner Arbeit und wird dies auch in Zukunft sein.

Schließlich gilt mein Dank meiner Familie und hier vor allem meinem Mann Steffen, der mich in all den Jahren meines Ägyptologiestudiums und meiner Promotion uneingeschränkt

und in jeder Hinsicht unterstützt hat. Ohne ihn gebe es diese Arbeit nicht. Meinen Eltern bin ich dankbar dafür, daß sie mich auch bei meinem Promotionsvorhaben – ebenso wie bei allen anderen Vorhaben in meinem Leben – liebevoll begleitet haben und daß sie immer daran geglaubt haben, daß der Tag der Abgabe kommen werde. Große Unterstützung habe ich auch bei meinen Geschwistern Annika und Tjark gefunden, die mich wie immer auch auf diesem Weg nicht allein gelassen haben, sondern mir mit Rat und Tat zur Seite standen. Abschließend möchte ich mich bei meinen beiden Töchtern Viktoria und Sophia bedanken, die sich mit ihrer „Ankunft“ solange Zeit gelassen haben, bis meine Arbeit ihren Abschluß gefunden hatte.

# Einleitung

## 0.1 Untersuchungsgegenstand und Fragestellung

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist ein kleines Heiligtum auf dem Westufer Thebens, das in der 18. Dynastie am südlichen Ende der thebanischen Nekropole errichtet wurde: Der sog. Kleine Tempel von Medinet Habu trug nach den ägyptischen Quellen den Namen *Dsr-s.t*<sup>1</sup> und war wie die überwiegende Zahl der thebanischen Heiligtümer Amun-Re gewidmet.

Der Name Medinet Habu ist die moderne Bezeichnung des südlichsten Bereichs der Nekropole von Theben-West (*Abb. 1*).<sup>2</sup> Das Areal grenzt im Norden an einen Tempelbau Thutmosis' II. sowie den nordöstlich davon liegenden Millionenjahrhausbezirk Amenophis' III. und im Süden an den Palastbezirk Amenophis' III. in Malqata, die sämtliche nicht mehr zu dem Kultgebiet Medinet Habu zu zählen sind.<sup>3</sup>

Der Kleine Tempel, der in großen Teilen bis heute erhalten ist (*Abb. 2*), ist der älteste eindeutig nachweisbare Kultbau für Amun-Re in Medinet Habu und zugleich auch die am längsten aktiv genutzte Kultstätte für den Gott an diesem Ort. Er wurde von Hatschepsut erbaut, von ihrem Nachfolger Thutmosis III. übernommen und in Teilen umgestaltet und in der 20. Dynastie schließlich in den äußeren Bezirk des Millionenjahrhauses von Ramses III., welches der König ebenfalls in Medinet Habu errichten ließ, strukturell integriert. Die Integration war jedoch nur vorübergehender Natur und endete spätestens in der 25. Dynastie, in der der Kleine Tempel erneut eine ihn auf allen Seiten umgebende Umfassungsmauer mit einem monumental gestalteten Eingang im Osten erhielt. Diese Umfassung grenzte den Bezirk des Kleinen Tempels deutlich gegen den Bereich des Millionenjahrhauses ab, in dem zu diesem Zeitpunkt aktiver Kultbetrieb nicht mehr stattgefunden haben dürfte – zumindest nicht mehr in der Form und dem Umfang, wie er ursprünglich zu Zeiten des Neuen Reichs einmal angelegt worden war. Zugleich begann in der 25. Dynastie die Erweiterung des Kleinen Tempels. Im Laufe der Zeit erhielt der Kernbau der 18. Dynastie zahlreiche Anbauten, von denen die letzten in die römische Kaiserzeit datieren. Auch danach lassen sich noch Bauaktivitäten am Kleinen Tempel feststellen. So wurde er in koptischer Zeit – bis in das 9. Jh. – als christliche Kirche genutzt. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich jedoch auf den Zeitraum, in dem der Kleine Tempel als Heiligtum für Amun-Re diente. Diese Funktion endete spätestens 391 n. Chr. mit einem Edikt des Kaisers Theodosius, in dem das Christentum zur Staatsreligion für das Römische Reich erklärt wurde. Dies bedeutete auch in

---

1 *Urk.* IV 310, 12; 880, 16-17; 882, 3.

2 Die Herkunft des Namens Medinet Habu ist unklar und geht nicht auf die altägyptischen Bezeichnungen für diesen Ort zurück (STADELMANN 1980: Fn. 1).

3 Malqata ist als Palastbezirk Amenophis' III. nicht mehr als Teil der thebanischen Nekropole anzusehen, wenn er auch noch zu dem Gebiet der Stadt Theben gehörte (STADELMANN 1980: Fn. 2 unter Bezugnahme auf OTTO 1952: 54, 70-75).

der römischen Provinz Ägypten das offizielle Ende aller „heidnischen“ Kulte und hatte die Schließung der Tempel zur Folge. Entsprechend erstreckt sich die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchte Zeitspanne von der ersten Anlage des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie bis zum Ende des 4. nachchristlichen Jahrhunderts.

Im Verlauf der folgenden Untersuchung wird der Versuch unternommen, die Bedeutung des Kleinen Tempels von Medinet Habu anhand der Analyse von fünf Aspekten näher zu bestimmen. Im einzelnen sind dies:

- Baugeschichte und Nutzungszeit des Tempels (Kapitel 1),
- Struktur und Bildprogramm des aus der 18. Dynastie stammenden Tempelkerns (Kapitel 2),<sup>4</sup>
- Bezeichnungen des Tempels und seines Standortes in den ägyptischen Quellen (Kapitel 3),
- das Verhältnis des Kleinen Tempels zu den anderen Kultbauten in Medinet Habu, insbesondere zu dem Millionenjahrhaus Ramses' III. (Kapitel 4),
- die Situierung und Bedeutung des Kleinen Tempels innerhalb der Kulttopographie Thebens (Kapitel 5).

Ein besonderer Schwerpunkt wird auf der Darstellung der Veränderungen liegen, denen der Kult im Kleinen Tempel im Laufe der Zeit unterworfen gewesen ist. Zwar ist die Struktur des Kleinen Tempels – zumindest in seinem aus der 18. Dynastie stammenden Kernbereich – nie wirklich verändert worden. Dies läßt vermuten, daß auch der Kult im Kleinen Tempel und die sich daraus ableitende Funktion und Bedeutung des Heiligtums eine gewisse Kontinuität über die gesamte Zeit seiner Nutzung zeigten. Demgegenüber gibt es aber auch deutliche Anhaltspunkte für Modifikationen, die der Kult im Kleinen Tempel erfuhr. Seit der Zeit seiner Gründung durch Hatschepsut und Thutmosis III. galt das Heiligtum als eine Urhügelstätte. Die Texte der Spät- und Ptolemäerzeit beschreiben ihn dann als eine Kultstätte für die Achtheit von Hermopolis, die in der ägyptologischen Literatur zumeist als die „Acht Urgötter“ bezeichnet werden, und für die Urschlange Kematef. Achtheit und Kematef wurden an diesem Ort Opfer dargebracht. Dies geschah im Rahmen des sog. Dekadenfestes, das Amun-Re von Karnak über Luxor nach Medinet Habu zum Kleinen Tempel führte. Auch das Dekadenfest wird ausdrücklich erst in den spätzeitlichen Quellen erwähnt.

Es stellt sich die Frage, wie die unterschiedlichen, zu verschiedenen Zeiten im Tempel zu belegenden Kultaspekte sich zueinander verhielten, ob sie sich ergänzten oder ersetzten, genauer: ob sich hinter den verschiedenen genannten Aspekten letztlich ein Grundkonzept erkennen läßt, welches den Kult im Kleinen Tempel durch alle Zeiten beherrschte (wie dies die unveränderte Kernstruktur des Kultbaus vermuten läßt).

Es ist genau dieser Aspekt der *Entwicklung* des Kultes im Kleinen Tempel, der bei den in der Vergangenheit angestellten Überlegungen vernachlässigt wurde. Die bisher zu der Funktion

---

4 Siehe hierzu den grundlegenden Artikel zur Analyse altägyptischer Architektur von SCHENKEL (1980).

des Tempels getroffenen Aussagen lassen sich in zwei Gruppen unterteilen.

Zum einen wird der Bau in Kontrast zu den westthebanischen Millionenjahrhäusern gesetzt, also zu jenen Kultanlagen, die die Könige des Neuen Reichs als Kultstätten für Amun-Re und sich selbst in Theben-West errichten ließen und denen in der Ägyptologie häufig eine Funktion im königlichen Totenkult zugeschrieben wird. So stellt bereits HÖLSCHER fest, der Kleine Tempel sei „kein Totentempel, sondern ein richtiger Amuntempel“, womit er wohl seine – an dieser Stelle nicht weiter kommentierte – Ansicht zum Ausdruck bringen möchte, es handle sich bei den westthebanischen Millionenjahrhäusern nicht um „richtige Amuntempel“.<sup>5</sup> Auch HELCK ordnet den Kleinen Tempel in seinen *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches* der Kategorie „selbständige Tempel in Theben-West, die keine Totentempel sind“ zu.<sup>6</sup> Ebenso formuliert OTTO „Die Bedeutung des Tempels ist nicht klar zu sehen. Auf jeden Fall handelt es sich bei dem Tempel nicht um einen Totentempel wie bei den anderen Tempeln in Theben-West“.<sup>7</sup> Und auch CABROL betont „*Dsr-s.t* [...] est un temple divin qui ne relève pas de la catégorie des fondations de Millions d’Annés“.<sup>8</sup> Die Abgrenzung des Kleinen Tempels zu den westthebanischen Millionenjahrhäusern ist wenig hilfreich, stellt sie doch nur das Offensichtliche fest, nämlich, daß der Kleine Tempel kein Millionenjahrhaus ist; sie bietet aber keinerlei Hinweise auf die tatsächliche Funktion des Kleinen Tempels selbst, geschweige denn auf eine mögliche Entwicklung dieser Funktion.

Zum anderen werden die hinsichtlich des Kleinen Tempel bekannten Fakten – genauer: die verschiedenen Aspekte, die den Kult im Kleinen Tempel im Laufe der Zeit bestimmten, wie Urhügelstätte, Achtheit, Kematef und Dekadenfest – zusammengefaßt und daraus die Funktion des Tempels generell abgeleitet, ohne dabei zu berücksichtigen, für welche Zeit die genannten Aspekte sich tatsächlich belegen lassen. Insbesondere wird in diesem Zusammenhang die Tatsache vernachlässigt, daß die meisten Kultaspekte ausdrücklich erst in den Quellen der späteren Zeit auftreten und deshalb ihre Existenz nicht zwangsläufig auch für die Zeit des Neuen Reichs angenommen werden sollte, zumindest sollte dies nicht kommentarlos und undiskutiert geschehen. Als Beispiel sei ARNOLD zitiert, der im Rahmen seiner Untersuchungen über die *Tempel Ägyptens* hinsichtlich des Kleinen Tempels von Medinet Habu folgendes feststellt: „Die Funktion des Tempels war ungewöhnlich. Der Bau galt als Grab oder Kenotaph des „Ur-Amun“ Kematef und der Acht Urgötter von Hermopolis, eine besonders heilige Stätte, ein ‚Urhügel‘. Alle zehn Tage erschien in einer Prozession aus Luxor Amun-Re von Karnak, um seine göttlichen Vorfahren durch ein Opfer zu beleben und sich selbst zu regenerieren.“<sup>9</sup>

---

5 HÖLSCHER (1958: 47).

6 HELCK (1961: 74).

7 OTTO & HIRMER (1966: 97); s. ergänzend auch OTTO (1952: 72).

8 CABROL (2001: 561).

9 ARNOLD (1996: 148).

Nicht unterschlagen werden sollen in diesem Zusammenhang Aussagen zu der Entwicklungsgeschichte des Kleinen Tempels, die immerhin auf die problematische Quellenlage – und hier insbesondere auf die wenigen textlichen Hinweise aus der Zeit des Neuen Reichs – hinweisen. So formuliert z.B. CABROL

Wenn man auf diese Weise sämtliche Aspekte des Kultes im Kleinen Tempels, die im Laufe der Zeit auftraten, zusammenfaßt, ohne dabei die zeitliche Abfolge ihres Auftretens zu berücksichtigen, begibt man sich der Möglichkeit die Vielschichtigkeit des Kultes im Kleinen Tempel zu erkennen.

Die vorliegende Untersuchung legt nun erstmals den Schwerpunkt auf die Darstellung und Diskussion der *Entwicklung* der Struktur und Bezeichnung des Tempels und seines Verhältnisses zu den anderen Kultbauten in Medinet Habu und in Theben insgesamt, um die Bedeutung des Kleinen Tempels als einen Ort ständiger Verehrung für Amun-Re über einen Zeitraum von fast 2000 Jahren erkennbar und verstehbar zu machen.

## 0.2 Forschungsgeschichte

Die Erforschung der Region von Medinet Habu ist untrennbar mit dem Namen UVO HÖLSCHER verbunden, der das Gebiet in den ersten drei Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts im Rahmen mehrerer Grabungskampagnen untersuchte. Die im Anschluß an die archäologische Feldarbeit entstandene ausführliche Auswertung der Grabungsbefunde wurde in den Jahren 1934 bis 1954 von HÖLSCHER in den *Oriental Institute Publications* der University of Chicago publiziert. Noch heute bilden diese Publikationen die Grundlage jeder Beschäftigung mit dem Gebiet von Medinet Habu, wie auch für die vorliegende Untersuchung des Kleinen Tempels.<sup>10</sup>

HÖLSCHER hat die Geschichte der Erforschung von Medinet Habu im Rahmen einer kurzen, zusammenfassenden Darstellung der Ergebnisse seiner Grabungen, die von ihm unter dem Titel *Die Wiedergewinnung von Medinet Habu* veröffentlicht wurde, beschrieben.<sup>11</sup> Danach war das Gebiet von Medinet Habu bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ein Ruinenhügel, dessen oberste Schicht die Überreste von Lehmziegel-Häusern aus koptischer Zeit bildeten,<sup>12</sup> die teilweise noch mehrere Stockwerke hoch anstanden. Etwa zu diesem Zeitpunkt begann die ägyptische Altertumsverwaltung mit ersten Arbeiten im Bezirk des ehemaligen Millionenjahrhauses von Ramses III. Der Schwerpunkt der Aktivitäten lag dabei auf der Freilegung des Tempelinneren und seines Vorhofes bis hinab auf das ramessidische Niveau, wobei leider mit den gewaltigen Mengen an Schutt, die sich im Laufe der Jahrtausende angesammelt hatten, auch die Überreste nahezu aller Ziegelbauten aus dem Tempelbereich – ohne vorherige Untersuchung – entfernt wurden. Hierdurch ging ein nicht unerheblicher Teil des archäologischen Materials verloren. Den Abschluß der ersten Arbeiten in Medinet Habu bildete die teil-

---

(2001: 561) „L’histoire ancienne du site est moins bien connu que ses modifications à l’époque tardive“. OTTO (1952: 72) vermutet, daß der im Kleinen Tempel stattfindende Kult im Neuen Reich im wesentlichen dem in späterer Zeit entsprochen habe: „Der Kult des Gottes kann im Kern etwas ähnliches enthalten haben wie der später bekannte der Urgötter [...]“.

10 Derzeit befindet sich eine Neu-Edition des Bild- und Textprogramms des Kleinen Tempels durch das Oriental Institute der Universität Chicago in Vorbereitung.

11 HÖLSCHER (1958: 9-15).

12 HÖLSCHER (1958: 15) datiert die letzte (koptische) Siedlungsschicht auf etwa 800 n. Chr.



weise bauliche Instandsetzung des freigelegten Tempelbereichs und die Erstellung eines kleinen Führers.<sup>13</sup>

Die erste wirklich als solche zu bezeichnende Untersuchung der Bauten von Medinet Habu – respektive ihrer Überreste – erfolgte 1910 durch HÖLSCHER, der sich im wesentlichen auf das östliche Hohe Tor des ehemaligen Millionenjahrhauses Ramses' III. konzentrierte.<sup>14</sup> Zugleich unternahm er aber auch schon den Versuch, die Gesamtstruktur des Kultbezirks zu rekonstruieren. Insbesondere stellte er Vermutungen über einen seitlich am Tempel angebauten Tempelpalast an, der nach seiner Ansicht noch unter den Schuttmassen verborgen sein mußte.<sup>15</sup>

Aufgrund der Thesen HÖLSCHERS veranlaßte einige Jahre später der damalige Leiter der Ägyptischen Altertumsverwaltung Gaston Maspero den Amerikaner Theodor Davies zu einer weiteren Grabung im Gebiet von Medinet Habu, die sich im wesentlichen auf die Suche nach dem „verschollenen“ Tempelpalast konzentrierte. Die Grabung blieb jedoch – bis auf einige Architektur-Fundstücke aus Stein – ergebnislos. Deshalb gab die Ägyptische Altertumsverwaltung schließlich den gesamten Bereich von Medinet Habu für die „Sebach“-Gewinnung frei, was zu weiteren schweren Schäden in den noch verbliebenen Resten der teilweise jahrtausendealten Bauschichten führte. Am Ende bot das Gebiet von Medinet Habu – wie HÖLSCHER es formulierte – „ein Bild trauriger Zerstörung“.

Das war die Lage, die HÖLSCHER 1927 vorfand, als er im Auftrag des Oriental Institute der University of Chicago erneut mit Grabungen in den Ruinen von Medinet Habu begann, die bis 1936 andauerten. Aufgrund der gründlichen und systematischen Vorgehensweise HÖLSCHERS gelang in der Folge eine relativ genaue Rekonstruktion der verschiedenen Bauungsschichten in Medinet Habu für die gesamte Zeit seiner Nutzung als Kult- aber auch Siedlungsstätte.

---

13 DARESSY (1897).

14 HÖLSCHER (1910).

15 HÖLSCHER (1910: 48-55).

# 1 Die Entwicklungsgeschichte des Kultgebiets Medinet Habu vom Mittleren Reich bis in die griechisch-römische Zeit

In Medinet Habu wurden in pharaonischer Zeit mindestens drei bedeutende Tempelanlagen errichtet. So veranlaßte zunächst in der 18. Dynastie Hatschepsut den Bau eines Tempels mit dem Namen *Dsr-s.t*, den ihr Nachfolger Thutmosis III. übernahm und fertigstellen ließ. Der sog. Kleine Tempel oder Tempel der 18. Dynastie wurde bis in die römische Kaiserzeit durch zahlreiche Anbauten erweitert. Nachfolgend ließen Eje bzw. Haremhab und Ramses III. noch zwei weitere monumentale Kultbauten errichten, bei denen es sich um die westthebanischen Millionenjahrhäuser<sup>16</sup> dieser Könige handelte. Zudem gibt es Hinweise auf einen Tempel für Thutmosis I. im Bereich von Medinet Habu.

## 1.1 Die Errichtung des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie durch Hatschepsut und Thutmosis III.

### 1.1.1 Vorgängerbauten – „Älteste Kapelle“ und „Ältester Peripteros“<sup>17</sup>

Bei den Ausgrabungen durch das Oriental Institute in Chicago zeigten sich Spuren von zwei Vorgängerbauten des Kleinen Tempels (*Phase I*).

Unter und zwischen den Fundamenten des Kleinen Tempels fanden sich die Überreste von Grundmauern eines älteren Gebäudes, das im Bereich des späteren Barkenraums mit Umgang von Hatschepsut bzw. Thutmosis III. lag und von Hölscher als „Älteste Kapelle“ („earliest chapel“) bezeichnet wird (*Abb. 3a-c*). Der nahezu quadratische Bau, dessen Außenmauern geböschert waren, bedeckte eine Grundfläche von etwa 7 x 8 m, sein hinterer Bereich unterteilte sich in drei schmale, gleichgroße Kammern. Er war vermutlich von einer Ziegelmauer umgeben, von der sich noch Reste unmittelbar hinter den Gebäudestrukturen fanden (*Abb. 3a [A]*).<sup>18</sup>

---

16 Für die königlichen Kultanlagen, die die Könige des Neuen Reichs in Theben-West errichten ließen, hat sich in der Ägyptologie die irreführende Bezeichnung als „königliche Totentempel“ eingebürgert. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wird stattdessen die allgemeinere Bezeichnung „Millionenjahrhaus“ verwendet entsprechend der Bezeichnung dieser Kultanlagen als *hw.t n.t hḥ.w m rnp.wt* („Haus bzw. Tempel der Millionen an Jahren“), die die überwiegende Zahl dieser Tempel laut ihrer Widmungsinschriften nennen (vgl. ULLMANN 2002).

Für die Diskussion dieses Tempeltypus anhand des Millionenjahrhauses Ramses' III. in Medinet Habu s. Kapitel 4.1 und insbesondere 4.2.

17 HÖLSCHER (*MH II*) verwendet den Begriff „Peripteros“ zur Beschreibung der Baugestalt eines Barkenraums mit Umgang. Im strengen Sinn handelt es sich bei derartigen Bauformen – Tempel bzw. Tempelteile, die von einem Pfeiler- oder Säulenumgang umgeben sind (vgl. BORCHARDT 1938) – in Ägypten nicht um Peripteraltempel, wie sie aus späterer Zeit aus der griechischen Tempelbaukunst bekannt sind (s. zuletzt hierzu HAENY 2001). Aus diesem Grund wird die Verwendung des Begriffes „Peripteros“ in der Folge möglichst vermieden.

18 *MH II* 4-5, 46.

HÖLSCHER erwägt eine Datierung der „Ältesten Kapelle“ – und somit des ersten nachweisbaren Kultbaus in Medinet Habu – in das frühe Mittlere Reich, indem er Parallelen zu Bauten der Könige der 11. Dynastie zieht.<sup>19</sup> So gleiche der Grundriß des Bauwerkes dem eines Dreikapellenheiligtums, das auf dem sog. „Thot“-Berg über Gurna im thebanischen Westgebirge von Mentuhotep III. errichtet wurde (*Abb. 3a [B]*).<sup>20</sup> Auch ähnele der in der „Ältesten Kapelle“ verbaute Sandstein dem Material, das von Mentuhotep II. und III. für ihre Bauprojekte in Deir el-Bahari verwendet wurde, und unterscheidet sich zudem deutlich von dem Sandstein, aus dem in der 18. Dynastie Hatschepsut und Thutmosis III. den Kleinen Tempel errichten ließen.<sup>21</sup>

Von dem zweiten Vorgängerbau des Kleinen Tempels fanden sich nur noch Fragmente aus weißem Kalkstein, die Hatschepsut beim Errichten ihres Bauwerks wiederverwendet hat. Gestalt und Lage des zweiten Vorgängerbaus sind nicht gesichert. HÖLSCHER versucht aus der Struktur einiger der erhaltenen Fragmente einen Barkenraum mit Umgang zu rekonstruieren, der unmittelbar vor der „Ältesten Kapelle“ gelegen haben soll und bezeichnet ihn entsprechend als „Ältesten Peripteros“ („earliest peripteros“). Nur eines der erhaltenen Fragmente des „Ältesten Peripteros“ war dekoriert. Sein unvollendet gebliebenes Relief zeigt einen König vor einem Gott.<sup>22</sup>

HÖLSCHER hält es für denkbar, daß der „Älteste Peripteros“ von einem der unmittelbaren Vorgänger Hatschepsuts – namentlich ihrem Vater Thutmosis I. – errichtet wurde.<sup>23</sup> Er stützt sich dabei auf den Fund eines Kalksteinfragments in den Ruinen des Millionenjahrhauses von Eje und Haremhab, das diese im nördlichen Bereich von Medinet Habu errichteten (*Abb. 1*). Das Fragment könnte nach HÖLSCHERS Ansicht ursprünglich Teil eines Architravs des „Ältesten Peripteros“ gewesen sein und sei aufgrund seiner stilistischen Merkmale der frühen 18. Dynastie zuzurechnen. Zudem waren auf dem Fragment noch Teile einer Kartusche sichtbar, die HÖLSCHER Thutmosis I. zuordnet.<sup>24</sup>

Sowohl die „Älteste Kapelle“ als auch der „Älteste Peripteros“ fielen der Anlage des Kleinen Tempels durch Hatschepsut zum Opfer.<sup>25</sup>

19 HÖLSCHER (*MH II 5*) relativiert allerdings seine Datierung sogleich wieder, wenn er abschließend feststellt: „In regard to its date, it is possible to say with certainty only that the ‚earliest chapel‘ of Medinet Habu is older than Hatshepsut’s time.“

20 Von HÖLSCHER irrtümlich als Mentuhotep V. bezeichnet, aber aufgrund seines Thronnamens *S<sup>c</sup>nh-k3-R<sup>c</sup>* eindeutig als Mentuhotep III. zu identifizieren (vgl. VON BECKERATH 1984: 64, 195). Zu dem Dreikapellenheiligtum s. ARNOLD (1996: 132-133 [50]) mit der Angabe weiterführender Literatur.

21 *MH II 4-5*, 46.

22 *MH II 5-6*, 46. Möglicherweise handelt es sich bei dem Gott um Amun (*MH II 6*, fig. 3).

23 *MH II 6*, 46.

24 *MH II Fn. 4*. Sichtbar sind noch die letzten zwei Zeichen in der Kartusche [...] *hpr-k3*. Einer der Thronnamen von Thutmosis I. war *ḥ3-hpr-k3-R<sup>c</sup>* (VON BECKERATH 1984: 84, 225 (T1)).

25 *MH II 6*, 46.

### 1.1.2 Der Kleine Tempel in der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III.

Der von Hatschepsut und Thutmosis III. errichtete Kleine Tempel mit dem Namen *Dsr-s.t*<sup>26</sup> war von einer Ziegelmauer umgeben (*Phase 2 und Abb. 4a*).<sup>27</sup> HÖLSCHER konnte bei seinen Ausgrabungen die Existenz eines nördlich des Kleinen Tempels gelegenen Heiligen Sees nachweisen, der jedoch in der vorgefundenen Form erst in der Ptolemäerzeit angelegt wurde. Ob bereits in der 18. Dynastie an dieser Stelle ein Heiliger See lag, läßt sich dagegen nicht mit Sicherheit sagen.<sup>28</sup>

Vermutlich führte zu dem Kleinen Tempel bereits in der 18. Dynastie ein Kanal, der in einer Kaianlage endete. Diese Anlage läßt sich zwar archäologisch nicht mehr nachweisen, da sie in dem Bereich gelegen haben muß, in dem später Ramses III. die Kaianlage seines Millionenjahrhausbezirks errichten ließ (*Phase 5*). Dennoch ist die Existenz von Kanal und Kai wahrscheinlich, da die Kultstätten in Theben-West insgesamt durch ein Kanalsystem mit dem Nil und teilweise auch untereinander verbunden waren (*Abb. 5*).<sup>29</sup>

Das Innere des 13 x 29 m großen Bauwerks gliedert sich in zwei Abschnitte (*Abb. 4b+c*): einen Barkenraum mit Umgang und einen sich in westlicher Richtung<sup>30</sup> daran anschließenden, aus insgesamt sechs Kammern bestehenden Raumkomplex. Die sechs Kammern des hinteren Tempelbereichs (L bis Q) sind teilweise miteinander verbunden. Der Sechs-Kammer-Komplex ist seit der Zeit der Hatschepsut nicht mehr grundsätzlich verändert worden und bildet somit den ältesten noch erhaltenen Teil des Kleinen Tempels.<sup>31</sup> Unter Thutmosis' III. wurde in die mittlere Kammer L der ersten Raumreihe eine Doppelstatue, die Amun-Re und Thutmosis III. zeigt, aufgestellt.<sup>32</sup>

Der den vorderen Teil des Kleinen Tempels bildende Barkenraum mit Pfeilerumgang erhielt seine bis heute im wesentlichen unveränderte Gestalt unter Thutmosis III. Hatschepsut hatte zunächst vor den sechs Kammern eine schmale, vermutlich viersäulige Querhalle errichten lassen, vor der ein fast quadratischer Peripteros lag (*Abb. 4b*).<sup>33</sup> Dieser erste Vorbau wurde später von Thutmosis III. wieder abgebrochen und durch einen verlängerten Barkenraum mit Umgang ersetzt, wobei die Querhalle vor den hinteren sechs Kammern entfiel (*Abb.*

26 *Urk.* IV 310, 12; 880, 16-17; 882, 3.

27 *MH* I pl. 4; II 32, 45, fig. 40.

28 Für die Diskussion der möglichen Existenz eines Heiligen Sees nördlich des Kleinen Tempels vor der Ptolemäerzeit s. Kapitel 1.8.3.

29 Auch BORCHARDT (1938: 83) geht davon aus, daß zum Kleinen Tempel ein Kanal führte, der an einer Kaianlage im Vorbereich des Tempels endete. Für die Abbildung derartiger Kaianlagen im ägyptischen Flachbild s. BADAWY (1948: 201-205).

30 Die Angabe der Himmelsrichtungen entspricht hier nicht exakt den tatsächlichen topographischen Gegebenheiten, sondern es wird die „ideelle“ Lage des Tempels in strikter Ost-West-Ausrichtung wiedergegeben entsprechend seiner Lage zum Nil, der als prinzipiell östlich des Tempels liegend angenommen wird. Ebenso ist Hölscher bei seiner Beschreibung der Strukturen des Kleinen Tempels vorgegangen (*MH* II 3, Fn. 3: „nominal ‚west‘“). Dagegen folgt LEPSIUS bei seiner Darstellung der Tempelstrukturen der tatsächlichen topographischen Situation (*LD, Text* III 149-165).

31 *MH* II 46.

32 *MH* II 13-14, fig. 13, 50; SEIDEL (1996: 150-151).

33 *MH* II 15-17, 48.

4c).<sup>34</sup> Zudem ließ Thutmosis' III. im hinteren Teil des Tempels teilweise den Namen Hatschepsuts entfernen und setzte stattdessen seinen bzw. den seines Vaters Thutmosis II. und seines Großvaters Thutmosis I. ein.<sup>35</sup>

Der genaue Zeitpunkt der von Thutmosis III. vorgenommenen Veränderungen am Kleinen Tempel ist nicht geklärt. Ein Hinweis für eine genauere Datierung könnte sich aus der Tilgung von Namen und Darstellung der Königin in den Tempelreliefs ergeben. Dieses Phänomen läßt sich nicht nur am Kleinen Tempel von Medinet Habu beobachten, sondern auf vielen Denkmälern Hatschepsuts in Ägypten und Nubien<sup>36</sup> und sogar in privaten Inschriften<sup>37</sup>, so daß von einer systematischen Tilgung des Namens der Königin durch ihren Nachfolger Thutmosis III. ausgegangen werden muß. Der Grund für dieses Vorgehen ist bislang ebenso umstritten wie die Frage, zu welchem Zeitpunkt während der Regierung Thutmosis' III. damit begonnen wurde.

Thutmosis' III. regierte insgesamt 54 Jahre über Ägypten, die ersten 20 Jahre dieser Zeit zusammen mit seiner Stiefmutter Hatschepsut, die zunächst als Regentin für den unmündigen Thronerben Thutmosis III. auftrat, bevor sie sich selber zum König krönen ließ.<sup>38</sup> Es kann als sicher gelten, daß die Tilgung des Namens der Hatschepsut auf ihren Denkmälern erst nach ihrem Tod – also in der Zeit der Alleinregierung Thutmosis' III. – erfolgte.<sup>39</sup>

Es ist eine in der Ägyptologie vielfach vertretene Ansicht, daß die Verfolgung des Andenkens der Hatschepsut unmittelbar nach ihrem Tod eingesetzt habe.<sup>40</sup> Abweichend hiervon hat NIMS die These aufgestellt, daß die Tilgung des Namens und der Darstellung der Hatschepsut auf ihren Denkmälern erst geraume Zeit nach ihrem Tod erfolgt sei. Erst im 42. Jahr der Regierung Thutmosis' III. und somit über 20 Jahre nach dem Tod Hatschepsuts habe die Auslöschung der Erinnerung an sie begonnen. NIMS konnte überzeugende Hinweise darauf finden, daß zumindest die Zerstörung von Namen und Abbild auf ihren Monumenten in Karnak in die letzte Regierungsdekade von Thutmosis III. zu datieren sind. Zu der gleichen Zeit – so vermutet NIMS weiter – seien auch die an anderen Denkmälern der Hatschepsut feststellbaren Zerstörungen ihres Namens und Abbildes erfolgt.<sup>41</sup>

34 *MH* II 17, 49.

35 *MH* II 9-13, 48-49, fig. 10; *LD* III 7a; *Urk.* IV 310; EDGERTON (1933: 8-11).

36 EDGERTON (1933: 5-18) und SETHE (1932: §§ 30-64).

37 Siehe hierzu die Aufzählung bei VON BECKERATH (1997: Fn. 575).

38 VON BECKERATH (1997: 108-109, 189); CHAPPAZ (1993).

39 *MH* II 10-11, insb. Fn. 9; EDGERTON (1933: 19-40).

Abweichend hiervon lediglich SETHE (1932: §§ 65-103a; 1896: §§ 15-30), der annimmt, daß die Tilgung der Namen und Abbildungen Hatschepsuts zumindest teilweise bereits vor dem Tod der Königin stattgefunden habe. Dies gelte ausnahmslos für die Fälle, in denen ihr Name durch den ihres Vaters Thutmosis I. bzw. den ihres Brudergemahls Thutmosis II. ersetzt worden sei. Nur insoweit als der Name der Königin durch den von Thutmosis III. ersetzt worden sei, könne davon ausgegangen werden, daß die Ersetzung erst nach dem Tod Hatschepsuts durch Thutmosis III. veranlaßt worden sei. Die Thesen SETHEs sind jedoch von EDGERTON (s.o.) überzeugend widerlegt worden.

40 So u.a. MEYER (1989); WOLF (1971: 106); HAYES (1962: 8-9); GARDINER (1961: 187).

41 NIMS (1966).

Im Anschluß an die Untersuchungen von NIMS spricht sich auch DORMAN (1988: 46-65) für eine erst nach dem 42. Regierungsjahr Thutmosis' III. einsetzende Verfolgung des Andenkens der Hatschepsut aus.

Als Motiv für das Vorgehen Thutmosis III. wird häufig angenommen, er habe Hatschepsut, die ihn – den rechtmäßigen Herrscher – viele Jahre vom Thron ferngehalten habe, gehaßt und sich deshalb nach ihrem Tod mit der Tilgung ihres Andenkens an ihr rächen wollen.<sup>42</sup> Die oben dargestellte These von NIMS zum Zeitpunkt der Verfolgungen läßt jedoch Zweifel daran aufkommen, daß Thutmosis III. in blindem Haß gegen das Andenken seiner Vorgängerin gewütet haben soll. Denn wenn die Verfolgungen Hatschepsuts tatsächlich erst im 42. Regierungsjahr Thutmosis' III. begonnen haben – wofür einiges spricht –, so hätte Thutmosis III. mehr als 20 Jahre damit gewartet, seinen Haß auszuleben. Dies ist nur schwer vorstellbar.<sup>43</sup> Auch lassen sich keine seriösen Anhaltspunkte für eine persönliche Feindschaft zwischen den beiden Herrschern finden, die ein derartiges Vorgehen Thutmosis' III. erklären würden.<sup>44</sup>

Plausibler sind Überlegungen, die davon ausgehen, daß die Verfolgung des Andenkens von Hatschepsut durch Thutmosis III. eher politischem Kalkül als persönlicher Antipathie entsprang.<sup>45</sup> So begründet REDFORD das Verhalten des Königs mit der politischen Notwendigkeit, seine (Allein-)Herrschaft zu legitimieren. Indem er nahezu jede Erinnerung an die von ihm vermutlich als unrechtmäßig empfundene Herrschaft der Hatschepsut zerstören ließ, erzeugte er den für die Bestätigung seiner eigenen Herrschaft so wichtigen (unmittelbaren) Anschluß seiner Regierung an diejenige seines Vaters Thutmosis II. und seines Großvaters Thutmosis I.<sup>46</sup>

Das soeben Erörterte läßt den Schluß zu, daß die partielle Tilgung von Namen und Darstellung der Hatschepsut in den Reliefs des Kleinen Tempels Teil der Zerstörung des Andenkens der Königin durch Thutmosis III. auf nahezu allen ihren Denkmälern war und damit sicher erst in die Zeit nach dem Tod der Königin datiert. Vermutlich begann der König – wie von NIMS vorgeschlagen – mit der Tilgung des Andenkens an seine Vorgängerin erst in seiner letzten Regierungsdekade, genauer: im 42. Jahr seiner Regierung. Es ist weiter anzunehmen, daß zu derselben Zeit auch der Barkenraum mit Umgang im vorderen Bereich des Kleinen Tempels von Thutmosis III. umgestaltet wurde.

## 1.2 Die Zerstörungen der Amarnazeit und anschließende Restaurierungen

In der Zeit nach Thutmosis III. blieb der Kleine Tempel zunächst unverändert und es gibt auch keinen Hinweis auf anderweitige Bauaktivitäten in Medinet Habu. Vermutungen, Ame-

---

42 WOLF (1971: 106); BREASTED (1954: 180); EDGERTON (1933: 26-27).

EDGERTON (1933: 34) stellt sogar Überlegungen dazu an, ob Hatschepsut überhaupt ein Begräbnis erhalten habe: „If I were to hazard my personal guess, I should say that Hatshepsut's body was probably disposed of in the same manner as the bodies of Setna's children in the demotic tale – that the dogs and cats ate her.“

43 So u.a. CHAPPAZ (1993: 88); DORMAN (1988: 46).

44 CHAPPAZ (1993: 88).

45 DZIOBEK (1998: 144).

46 REDFORD (1967: 87).

nophis III. könnte westlich des Kleinen Tempels einen eigenen Kultbau errichtet haben, lassen sich durch die archäologischen Befunde nicht weiter erhärten.<sup>47</sup>

Natürlich trafen die Bildzerstörungen der Amarnazeit auch den Kleinen Tempel. So wurde zumindest die Amunfigur der Doppelsitzfigur von Amun-Re und Thutmosis III. stark beschädigt.<sup>48</sup> Auch die Amundarstellungen auf den Pfeilern des Ambulatoriums und auf der Außen- und Innenseite des Barkenraums wurden nahezu vollständig zerstört.<sup>49</sup>

Die zerstörten Götterdarstellungen wurden in der späten 18. und in der 19. Dynastie u.a. von Sethos I. restauriert.<sup>50</sup> Einzig die Doppelstatue wurde nicht wiederhergestellt, sondern zerschlagen und ihre Fragmente anschließend unter dem Fußboden von Raum L vergraben.<sup>51</sup>

### 1.3 Die Millionenjahrhäuser der Könige des Neuen Reichs in Medinet Habu

Nachdem gegen Ende der 18. Dynastie zunächst Eje sein Millionenjahrhaus, das später von Haremhab übernommen und erweitert wurde, nordwestlich des Kleinen Tempels hatte errichten lassen, ließ in der 20. Dynastie auch Ramses III. sein Millionenjahrhaus dort anlegen, dessen große äußere Umfassungsmauer den Kleinen Tempel mit einschloß. Möglicherweise haben aber schon in der Zeit vor Eje Könige des Neuen Reichs in Medinet Habu Tempelanlagen bauen lassen.

#### 1.3.1 Ein Tempel von Thutmosis I. in Medinet Habu?

Es werden Überlegungen angestellt, ob nicht bereits Thutmosis I. in Medinet Habu – neben seiner möglichen Urheberschaft an einem der Vorgängerbauten des Kleinen Tempels<sup>52</sup> – für sich einen Tempel erbauen ließ. So ist OTTO der Ansicht, daß ein Tempel des Königs mit

---

47 Anhaltspunkte für die Existenz eines solchen Baus sollen nach STRAUB-SEEBER (1998) eine westlich des Kleinen Tempels tief im Boden liegende Mauer mit einigen gestempelten Ziegeln von Amenophis III. (*MH* II 33, fig. 29) und der Fund zahlreicher Statuenfragmente aus der Zeit Amenophis' III. im Gebiet von Medinet Habu sein (s. hierzu auch HABACHI & HAENY 1981: 120-121).

Hier ist jedoch der Ansicht HÖLSCHERS (*MH* II 69) zu folgen, der die Mauerfundamente für die Überreste einer Umfassungsmauer um eine Siedlung aus der Zeit Amenophis' III. hält, die sich zwischen dem Millionenjahrhaus des Königs und seiner Palastanlage in Malqata erstreckt hätte (*Abb. 1*). Gestützt wird diese Annahme durch die Überreste von Gebäudestrukturen unterschiedlicher Größe, die sich v.a. nordwestlich des Kleinen Tempels von dem Bereich des späteren Eje- und Haremhab-Baus bis an den Fruchtlandrand nachweisen ließen. Sie stammen zumindest teilweise aus der Zeit von Amenophis III. und wurden größtenteils von Eje bei der Erbauung seines Millionenjahrhauses zerstört (*MH* II 69-74).

Bei den gefundenen Statuenfragmenten könnte es sich um Streufunde handeln, die in dem Gebiet von Medinet Habu, das zwischen dem Millionenjahrhaus und der Palastanlage Amenophis' III. liegt, nicht unerwartet sind. Dies räumt STRAUB-SEEBER (1998: 150-151) zumindest im Hinblick auf die Uschebti-Fragmente auch selbst ein.

48 *MH* II 14, 50.

49 *MH* II 18, 19, 49.

50 *MH* II 19, 49. Restaurierunginschriften von Haremhab (*LD* III 202 d; *MH* II 18 [Fn. 17]), Sethos I. (*LD*, *Text* III 158, *Abb. α*), Merenptah (*LD* III 199 c; *KRI* IV 26, 9) und Amenmesse (*LD* III 202 d). Für Details und Lage der Restaurierunginschriften von Sethos I. und Haremhab s. GRALLERT (2001: 364-366 [S1/Rv048-050 und Har/Rv003-013] sowie Tf. 44).

51 *MH* II 13, 50, pl. 2C.

52 S. Kapitel 1.1.1.

Namen *Hnm.t-ḥnh*, der bisher archäologisch nicht lokalisiert wurde,<sup>53</sup> in Medinet Habu gelegen haben könnte, da *Hnm.t-ḥnh* seit der Spätzeit auch die Bezeichnung für Medinet Habu und seine Umgebung bis hin nach Deir el-Medineh gewesen sei.<sup>54</sup> Der Fortbestand des Tempelnamens im Umfeld von Medinet Habu kann in der Tat als deutlicher Hinweis auf eine enge topographische Beziehung zwischen dem Bau Thutmosis' I. und dem Ort Medinet Habu gewertet werden.

Dem widerspricht auch nicht der Einwand WINLOCKS, die Tempelbauten der 18. Dynastie in Theben-West würden sich chronologisch von Nord nach Süd aneinanderreihen und der gesuchte Bau Thutmosis' I. sei deshalb im Norden im Vorbereitungsbereich der Anlage seiner Tochter Hatschepsut in Deir el-Bahari zu vermuten.<sup>55</sup> Der Argumentation WINLOCKS läßt sich entgegenhalten, daß ebenfalls im Süden der thebanischen Nekropole unmittelbar nördlich von Medinet Habu ein Tempel mit dem Namen *Šzp.t-ḥnh* lag, der gemeinhin Thutmosis II. zugeschrieben<sup>56</sup> und als das Millionenjahrhaus dieses Königs angesehen wird (*Abb. 1*).<sup>57</sup> Somit ließ zumindest Thutmosis II. seinen Tempel sicher „außer der Reihe“ im Süden von Theben-West errichten. Es ist demnach durchaus denkbar, daß bereits Thutmosis I. im Umfeld von Medinet Habu einen Tempel hatte anlegen lassen und Thutmosis II. hier dem Beispiel seines Vaters folgte. Eine noch genauere Lokalisierung des Tempels von Thutmosis I. ist allerdings mangels zusätzlicher archäologischer Befunde nicht möglich. Dies gilt auch für eine weitergehende Überlegung OTTOS. Im Anschluß an die Idee HÖLSCHERS, der „Älteste Peripteros“ könnte von Thutmosis I. errichtet worden sein,<sup>58</sup> versucht OTTO den „Ältesten Peripteros“ mit *Hnm.t-ḥnh* zu identifizieren.<sup>59</sup> Die Annahme OTTOS ist jedoch schon aufgrund der dürftigen Befundlage, die wenig begründbare Rückschlüsse auf die Art des Vorgängerbaus des Kleinen Tempels zuläßt, nicht sehr überzeugend. Zudem ist der Tempel *Hnm.t-ḥnh* als Kultstätte bis in

53 CABROL (2001: 557); HELCK (1961: 88); OTTO (1952: 71).

54 OTTO (1952: 16, 71). Für weitere Belege zum Auftauchen der Bezeichnung *Hnm.t-ḥnh* im Bereich von Medinet Habu in der Spätzeit s. CABROL (2001: 561 [Fn. 330]).

55 WINLOCK (1929: 65-66; 1924a: 224, pl. 13).

56 Nach neueren Untersuchungen von L. GABOLDE (1989: 128-139) erscheint es wahrscheinlich, daß der Tempel von Thutmosis III. für seinen Vater Thutmosis II. in zwei Bauphasen errichtet wurde.

57 CABROL (2001: 559-560).

Die Identifikation von *Šzp.t-ḥnh* mit dem Millionenjahrhaus Thutmosis' II. ist nicht unumstritten. Für Thutmosis II. sind zwei Tempel in Theben-West inschriftlich belegt: Der hier diskutierte, nördlich des Gebiets von Medinet Habu gelegene *Šzp.t-ḥnh* und ein weiterer Tempel mit dem Namen *Hnm.t-mn*, der im Talkessel von Deir el-Bahari gelegen haben soll. Es wird diskutiert, welches der beiden Heiligtümer der „Totentempel“ des Königs gewesen sein könnte – also sein Millionenjahrhaus in Theben-West. Eine zusammenfassende Darstellung dieser Diskussion findet sich bei L. GABOLDE (1989: 128-129).

GABOLDE selbst kommt zu dem Ergebnis, daß der nördlich des Gebietes von Medinet Habu gelegene *Šzp.t-ḥnh* einen für ein westthebanisches Millionenjahrhaus ungewöhnlichen Grundriß und ein ungewöhnliches Bildprogramm aufweist. Dieses erklärt er damit, daß es sich bei diesem Bau wahrscheinlich eher um einen „Gedächtnistempel“ („temple mémorial“) als um einen „Totentempel“ („temple funéraire“) für Thutmosis II. gehandelt habe. Unter „Gedächtnistempel“ versteht GABOLDE eine Kapelle, die als Kultstätte für Statuen des Königs gedient habe. Nach seiner Ansicht hätte sie als posthum errichteter Ersatz für den nicht existenten (?) „Totentempel“ des Königs gedient (L. GABOLDE 1989).

58 S. Kapitel 1.1.1.

59 OTTO (1952: 72). Vgl. dazu auch CABROL (2001: 561), die diese Möglichkeit zumindest nicht ausschließen will.



die späte Ramessidenzeit belegt.<sup>60</sup> Da aber der „Älteste Peripteros“ bereits in der 18. Dynastie der Anlage des Kleinen Tempels unter Hatschepsut zum Opfer fiel, kann er nicht mit *Hnm.t-ḥnh* identisch sein.

### 1.3.2 Tutanchamun in Medinet Habu?

Die Anlage eines Millionenjahrhauses durch Tutanchamun in Theben-West ist bis heute nicht nachgewiesen. Dennoch dürfte auch er – wie nahezu alle Könige des Neuen Reichs – einen solchen Bau veranlaßt haben, war es doch insbesondere für ihn als ersten König der Nach-Amarnazeit und Restaurator des Amunkultes besonders wichtig, über eine Kultanlage in Theben-West zu verfügen. Tatsächlich gibt es mehrere Anzeichen für Kultbauten von oder für Tutanchamun in Theben, deren Lage jedoch nicht geklärt ist.

So fanden sich im zweiten Pylon des Amuntempels von Karnak, der von Haremhab und Ramses I. errichtet wurde, wiederverbaute Sandsteinblöcke aus einem Kultbau mit Namen *Hw.t-Nb-ḥpr.w-R<sup>c</sup> m W3s.t*, den Eje für seinen Vorgänger Tutanchamun hatte errichten lassen. Weitere Sandsteinblöcke dieses Baus wurden möglicherweise von Haremhab im neunten Pylon in Karnak verbaut.<sup>61</sup> Der ursprüngliche Standort des von Eje für Tutanchamun errichteten Bauwerks ist ungeklärt. LUC GABOLDE, der sich ausführlich mit dieser Frage befaßt hat, hält im Ergebnis eine Lage des gesuchten Heiligtums sowohl in Theben-Ost als auch -West für möglich,<sup>62</sup> wobei er eine Lage im Westen für wahrscheinlicher hält aufgrund der ausdrücklichen Bezeichnung des Kultbaus als Millionenjahrhaus und als Station des „Schönen Festes vom Wüstental“.<sup>63</sup> Dazu sei bemerkt, daß – wie auch GABOLDE bereits selbst einräumt<sup>64</sup> – weder die Bezeichnung Millionenjahrhaus noch eine Funktion als Station beim Talfest eine geeignete Abgrenzung zwischen ost- und westthebanischen Tempeln darstellen. Auch in Theben-Ost gab es sowohl Tempelbauten die laut ihrer Inschriften Millionenjahrhäuser darstellten (wie z.B. das Achmenu und ein Tempel Ramses' II. im Mutbezirk) als auch Stationsheiligtümer des Talfestes (insbesondere im Vorbereich des Karnaktempels als Station beim Auszug und der Rückkehr der Amunprozessionen).<sup>65</sup> Entsprechend möchte SCHADEN den hier in Rede stehenden Bau strikt von einem möglichen westthebanischen Kultbau Tutanchamuns geschieden sehen und ihn stattdessen in Karnak ansiedeln.<sup>66</sup> Auch ULLMANN kommt zu diesem Schluß mit der Begründung, die im zweiten Pylon und möglicherweise auch im neunten Pylon wiederverwendeten Steine des von Eje für Tutanchamun errichteten Heiligtums könnten

60 CABROL (2001: 558, insb. 306-309); OTTO (1952: 71, insb. Fn. 5); Zusammenstellung der Belege bei HELCK (1961: 88-91).

61 Zu der ausführlichen Diskussion dieses Kultbaus, der in den auf den Steinblöcken erhaltenen Inschriften ausdrücklich als *ḥw.t-ḥḥ.w m rnp.wt* (Millionenjahrhaus) bezeichnet wird, und allgemein zu der Frage eines west- bzw. ostthebanischen Kultanlage für Tutanchamun s. ULLMANN (2002: 185-197).

62 L. GABOLDE (1989: 142-143).

63 L. GABOLDE (1989: 141).

64 L. GABOLDE (1989: 143).

65 So auch ULLMANN (2002: 189, 195).

66 SCHADEN (1984: 50).

nicht aus einem sehr weit entfernten Gebäude stammen, mithin hätte der Bau für Tutanchamun im unmittelbaren Umfeld des Karnakbezirks stehen müssen. Ein weiteres Argument hierfür sei, daß auch Sethos I. und Ramses II. in Karnak-Nord einige Teile des gesuchten Heiligtums wiederverwendet hätten.<sup>67</sup> Es spricht also in der Tat einiges für die Lage des gesuchten Kultbaus in Theben-Ost, aufgrund seiner Nennung als Stationsheiligtum des Tal-festes möglicherweise tatsächlich im Vorbereich des Amuntempels von Karnak, wie von ULLMANN vorgeschlagen.<sup>68</sup>

Vereinzelt findet sich bis heute in der Literatur die Ansicht, daß das von Eje errichtete Millionenjahrhaus in Medinet Habu, das später von Haremhab übernommen und erweitert wurde,<sup>69</sup> ursprünglich auf eine Gründung Tutanchamuns zurückgehe.<sup>70</sup> Dem widerspricht jedoch vor allem, daß die Gründungsdepositen des betreffenden Heiligtums ausschließlich auf Eje als Tempelgründer weisen.<sup>71</sup> Auch sonst fehlt es an jeglichem archäologischen oder inschriftlichen Hinweis auf Tutanchamun als Begründer des späteren Millionenjahrhauses von Eje. Somit ist die Annahme von Tutanchamun als Gründer des späteren Millionenjahrhauses von Eje in Medinet Habu nicht haltbar.<sup>72</sup>

Dennoch möchte ULLMANN einige wenige Anhaltspunkte für einen eigenen westthebanischen Kultbau Tutanchamuns erkennen, der ebenfalls den Namen *Hw.t-Nb-hpr.w-R<sup>c</sup>* trug, teilweise versehen mit dem Zusatz *n pr-Jmn*.<sup>73</sup> Ein Tempel dieses Namens ist sowohl auf einem gestempelten Topfsiegel aus dem Grab des Tutanchamun als auch auf einer aus Deir el-Bahari stammenden Stele des Priesters *Wsr-h3.t* genannt. Hinzu kommt der Fund eines Ziegels mit der Namensaufschrift *Nb-hpr.w-R<sup>c</sup>* im Schutt vor dem westlichen Hohen Tor des Millionenjahrhauses von Ramses III. in Medinet Habu,<sup>74</sup> der von ULLMANN als möglicher Hinweis auf Bauaktivitäten Tutanchamuns im südlichen Bereich von Theben-West gewertet wird. Aus den genannten Hinweisen kann nach der Ansicht ULLMANNS „hypothetisch geschlossen werden, daß es einen Kultbau des Tutanchamun in Theben-West gab, der vermutlich im südlichen Teil des Westufers lag, in der Nähe des Eje-/Haremhab-Tempels“.<sup>75</sup>

In Weiterführung dieser These kann vermutet werden, daß der gesuchte Kultbau unmittelbar nördlich des Eje-/Haremhab-Tempels lag (*Abb. 1*). Hierfür spricht vor allem die Anordnung der übrigen Millionenjahrhäuser der 18. Dynastie, die sich – mit Ausnahme der Tempel von Thutmosis II. und evtl. Tutmosis I. – in chronologischer Reihenfolge von Nord nach Süd

67 ULLMANN (2002: 189-193, 196-197).

68 ULLMANN (2002: 195-196).

69 S. Kapitel 1.3.3.

70 ARNOLD (1996: 152); HELCK (1961: 102, Nr. 19).

71 *MH* II 75, 85-99.

72 So auch ULLMANN (2002: 193-195); CABROL (2001: 560-561); L. GABOLDE (1989: 139-140); STADELMANN (1980: 1255, insb. Fn. 8).

73 ULLMANN (2002: 193-195). Trotz der Namensübereinstimmung widerspricht ULLMANN der Gleichsetzung dieses Tempels mit dem bereits zuvor besprochenen Millionenjahrhaus mit Namen *Hw.t-Nb-hpr.w-R<sup>c</sup> m W3s.t*, welches Eje für Tutanchamun (möglicherweise im Vorbereich des Karnaktempels) errichten ließ.

74 *MH* II 110, insb. Fn. 2.

75 ULLMANN (2002: 194).

erstrecken. Tutanchamuns Bau müßte dann folgerichtig südlich von dem seines Großvaters Amenophis III. gelegen haben. Möglicherweise ist er in den bisher nicht identifizierten Tempelresten südlich des Thutmosis II.-Tempels, dem sog. „South Temple“<sup>76</sup>, zu lokalisieren. Damit hätte Tutanchamun als erster König der Nach-Amarnazeit die Reihe der Kultbauten seiner Vorgänger in Theben-West fortgesetzt und die Kultradition seiner Vorfahren nach der Unterbrechung der Amarna-Zeit wieder aufgenommen.

Geht man davon aus, daß der „South Temple“ mit dem gesuchten westthebanischen Kultbau Tutanchamuns identisch ist, dann ist die anfangs gestellte Frage nach der Präsenz Tutanchamuns im Kultgebiet Medinet Habu zu verneinen, da der „South Temple“ zwar unmittelbar an Medinet Habu angrenzt, aber nicht mehr als ein Teil des Kultgebiets zu betrachten ist.

### 1.3.3 Das Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab

Das erste sicher in Medinet Habu belegte Millionenjahrhaus ist der nordwestlich des Kleinen Tempels gelegene Bau *Mn-mnw*<sup>77</sup> von Eje (*Phase 3* und *Abb. 6a*).<sup>78</sup> Der Zugang in den Millionenjahrhausbezirk erfolgte über einen Ziegelpylon (*Abb. 6a* [1]). Westlich davon bildete ein zweiter Ziegelpylon (*Abb. 6a* [2]) den Eingang zu den Tempelhöfen.<sup>79</sup> Die Südseite des zwischen diesen Pylonen liegenden Hofes nahm der Tempelpalast ein (*Abb. 6a* [3]).<sup>80</sup> Auf die Tempelhöfe (*Abb. 6a* [4a-c]) folgte das steinerne Tempelhaus. Es begann mit einer quergelegten Säulenhalle (*Abb. 6a* [5]), an die sich im Westen zwei weitere Säulenhallen mit Nebenräumen (*Abb. 6a* [6+7]) anschlossen. Die zentrale Tempelachse endete in einem Raum mit vier Säulen, dem Sanktuar für Amun-Re (*Abb. 6a* [8]).<sup>81</sup> Bei den Ausgrabungen fanden sich auch die Fragmente einiger Statuen Ejes. Zumindest zwei dieser Statuen scheinen zunächst für den Vorgänger Ejes Tutanchamun angefertigt und dann später von Eje übernommen worden zu sein.<sup>82</sup> Dies könnte im übrigen als weiteres Indiz für einen ursprünglich in unmittelbarer Nähe befindlichen Tempel Tutanchamuns betrachtet werden.

Der Bau wurde nach Ejes Tod von seinem Nachfolger Haremhab übernommen und auf eine Gesamtgröße von 257,7 x 145,5 m erweitert (*Phase 4* und *Abb. 6b*).<sup>83</sup> Haremhab ersetzte nahezu überall – ausgenommen auf den Grundstein-Beigaben – den Namen seines Vorgängers durch seinen eigenen.<sup>84</sup> Die Anlage trug nun den Namen *Hw.t-Dsr-hpr.w-R<sup>c</sup> stp-n-R<sup>c</sup>*.<sup>85</sup>

Haremhab erweiterte das Heiligtum in Richtung Osten um zwei weitere Pylonbauten. Der Eingang in den Tempel erfolgte nunmehr durch einen monumentalen Ziegelpylon (*Abb. 6b*

76 PM<sup>2</sup>II, 457 und pl. 5.

77 HELCK (1961: 102); OTTO (1952: 70).

78 *MH* I pl. 33.

79 *MH* II 80, 114.

80 *MH* II 81-82, 114.

81 *MH* II 75-78, 110-111.

82 *MH* II 102-106; pl. 47A/B.

83 *MH* II 80.

84 *MH* II 102-106, 110; pls. 48-49.

85 *MH* II 109, fig. 92-93; HELCK (1961: 102).

[9]) an den sich der erste Hof (*Abb. 6b* [10]) und ein zweites Ziegelpylon (*Abb. 6b* [11]) angeschlossen.<sup>86</sup> Auf diesen folgten ein weiterer Hof (*Abb. 6b* [12]), ein drittes Ziegelpylon, bei dem es sich um den ehemaligen Eingangspylon in den Tempel zu der Zeit Ejes handelte (*Abb. 6b* [13]) und schließlich ein dritter Hof (*Abb. 6b* [14]), auf dessen Südseite unverändert der Tempelpalast aus der Zeit Ejes lag (*Abb. 6b* [24]). Der dritte Hof wurde auf seiner Westseite von einer Mauer abgeschlossen, durch die ein Steintor führte, das den ehemaligen zweiten Ziegelpylon Ejes ersetzte (*Abb. 6b* [15]).<sup>87</sup> Das Tor führte in einen großen Säulenhof mit doppelten Säulengängen, den Haremhab vollständig neu anlegen ließ (*Abb. 6b* [16]).<sup>88</sup> Auf den Säulenhof folgte der gedeckte Tempelteil aus der Zeit Ejes, den Haremhab in unveränderter Form übernahm (*Abb. 6b* [17-20]) und im Westen durch einen Säulensaal, auf dessen Südseite drei Kapellen lagen, erweitern ließ (*Abb. 6b* [21]).<sup>89</sup> Südlich des Tempelhauses ließ Haremhab zudem noch einen Magazinbau errichten (*Abb. 6b* [22]).<sup>90</sup> Schließlich wurde der ganze Komplex noch mit einer Umfassungsmauer umgeben, die ebenfalls aus Ziegeln bestand (*Abb. 6b* [23]).<sup>91</sup>

#### 1.3.4 Das Millionenjahrhaus von Ramses III.

Das Millionenjahrhaus von Ramses III. *Hnm.t-nḥḥ*<sup>92</sup> ist der letzte fertiggestellte Bau dieser Art, der in Theben-West errichtet wurde. Seine Anlage erfolgte in zwei Bauabschnitten. Im ersten Abschnitt wurden zunächst die Kaianlage und der innere Millionenjahrhausbezirk, bestehend aus Amuntempel und diversen Nebengebäuden, errichtet (*Phase 5* und *Abb. 7a*). Im zweiten Bauabschnitt ließ Ramses III. die Anlage erheblich erweitern und mit einer weiteren äußeren Umfassungsmauer umgeben, die auch den Kleinen Tempel einschloß (*Phase 6* und *Abb. 7b*).

Nach seiner Fertigstellung war der Millionenjahrhausbezirk von Medinet Habu nicht nur ein bedeutender Kultort, sondern als (späterer) Sitz der Nekropolenverwaltung auch die zentrale Wirtschafts- und Verwaltungseinheit der thebanischen Westseite in der 20. Dynastie.<sup>93</sup>

86 *MH* II 80, 114.

Ob bereits zu der Zeit Ejes das Gebiet mit einer Umfassungsmauer umgeben war, ist nicht mit Sicherheit zu klären. Es ist aber davon auszugehen, daß Eje sein Bauvorhaben allein schon aufgrund der Kürze seiner Regierungszeit von nur knapp vier Jahren (VON BECKERATH 1997: 115) nicht abschließen konnte und demzufolge den Bau auch noch keine Umfassungsmauer umgab.

87 *MH* II 80, 114.

88 *MH* II 78-79, 114.

89 *MH* II 78, 111.

90 *MH* II 82, 114.

91 *MH* II 80, 114.

92 ULLMANN (2002: z.B. 447, 449); STADELMANN (1978: 180); OTTO (1952: 73).

Der vollständige Name des Tempels lautete *ḥw.t n.t ḥḥ.w n.w rnp.wt Hnm.t-nḥḥ m pr-Jmn* („der Tempel der Millionen an Jahren ‚Vereint mit der Ewigkeit‘ im Haus des Amun“; ULLMANN 2002: 447).

93 HARING (1997: 390-392); JANSSEN (1979).

Die besondere Bedeutung des Tempels von Ramses III. in Medinet Habu für die thebanische Westseite zeigt sich auch daran, daß er teilweise in Abkürzung seines vollständigen Namens einfach nur noch als *ḥw.t* („der Tempel“) bezeichnet wurde (ČERNÝ 1940).

### 1.3.4.1 Die erste Bauphase

Zunächst ließ Ramses III. den großen Amuntempel errichten, der das Zentrum der Gesamtanlage darstellte und als einziger Bau des ganzen Bezirks vollständig aus Stein errichtet wurde. Östlich des Tempels wurde in einer Entfernung von etwa 140 m eine Kaianlage angelegt, von der ein mit Steinplatten gepflasterter Aufweg zum großen Pylon führte (*Abb. 7a [1]*).<sup>94</sup>

Der Zutritt in den Tempel erfolgt durch einen großen Pylon, vor dem ehemals vier hölzerne Flaggenmasten standen (*Abb. 7a [2]*).<sup>95</sup> Der hinter dem Pylon liegende erste Hof (*Abb. 7a [3]*) wird von einem zweiten kleineren Pylon abgeschlossen (*Abb. 7a [4]*).<sup>96</sup> Die nördliche Seite des Hofes bildet eine Kolonnade von Statuenpfeilern Ramses' III. mit 3tf-Krone.<sup>97</sup> Die gegenüberliegende südliche Seite mit einer Säulenkolonnade ist zugleich die Palastfassade des sich anschließenden Tempelpalastes (*Abb. 7a [3a]*).<sup>98</sup> Das Bildprogramm des ersten Hofes wird von Kriegsdarstellungen und Triumphszenen des Königs über die Feinde Ägyptens dominiert.<sup>99</sup>

Die Hauptmotive des Bildprogramms im zweiten Hof (*Abb. 7a [5]*) zeigen den König bei der Feier von Götterfesten.<sup>100</sup> Der Hof ist auf allen vier Seiten von Kolonnaden umgeben, die auf der Nord- und Südseite aus jeweils einer Säulenreihe bestehen und auf der Ost- und Westseite von je einer Reihe Osirispeiler gebildet werden.<sup>101</sup> Die Westkolonnade, bei der hinter den Osirispeilern noch eine zweite Säulenreihe liegt,<sup>102</sup> steht auf einer erhöhten Terrasse und bildet zugleich die Portikus vor der Fassade des eigentlichen Tempelhauses.

Das Tempelhaus war mit Ausnahme des Altarhofs im Re-Harachte-Bereichs vollständig überdacht.<sup>103</sup> Durch drei Säulensäle (*Abb. 7a [6-8]*) führt der Weg entlang der zentralen Tempelachse in den Raum für die Barke des Amun-Re (*Abb. 7a [9]*). Hinter diesem liegt ein schmaler Querraum (*Abb. 7a [10]*), dessen Westwand noch Spuren einer Doppelscheintür zeigt: das Sanktuar für Amun-Re.<sup>104</sup> Von ihm gehen nördlich und südlich zwei Raumkomplexe ab. Zwei weitere Kultbereiche zweigen vom zweiten Säulensaal ab – im Süden der „Ptah-Sokar-Osiris-Trakt“ (*Abb. 7a [11]*) und im Norden der „Re-Harachte-Bereich“ mit Altarhof und Treppe zum Dach (*Abb. 7a [12]*).<sup>105</sup>

94 *MH* IV 11-13.

95 *MH* III 4-7; Rekonstruktion in *MH* I pl. 23.

96 *MH* III 7-8.

97 *MH* III pl. 15, 18B.

98 *MH* III 37-48, fig. 23.

99 *MH* III fig. 15, pl. 3; ARNOLD (1962: 115); PM<sup>2</sup>II, 492-496.

100 Darstellungen des Minfestes auf der Nord- und des Sokarfestes auf der Südseite des Hofes (*MH* III 9 mit Verweis auf *Medinet Habu* IV pls. 196-208 [Minfest] und 196, 218-226 [Sokarfest]). Für weitere Details des Bildprogramms des zweiten Hofes s. ARNOLD (1962: 115) und PM<sup>2</sup>II, 498-504.

101 *MH* III 8-9.

102 *MH* III pls. 17B, 18A.

103 *MH* III 10-22, fig. 3; s. auch *MH* I pl. 20 und Rekonstruktion des Millionenjahrhauses bei AUFRÈRE, GOLVIN & GOYON (1991: 172-173).

104 *MH* III 20, 27-28.

105 Für weitere Details der Tempelstruktur s. Kapitel 4.2.1.

Auf den Außenwänden des Amuntempels sind auf der Nord- und Westseite die Siege von Ramses III. über die Seevölker und Libyer dargestellt,<sup>106</sup> auf der Südseite ist der Festkalender angebracht.<sup>107</sup>

Um den Amuntempel herum wurden Verwaltungsgebäude, Magazine, Werkstätten und Brunnenhöfe errichtet.<sup>108</sup> Den gesamten Bereich umgab eine 6 m starke Ziegelmauer mit turmartigen Vorsprüngen.<sup>109</sup>

#### 1.3.4.2 Die zweite Bauphase

In einem zweiten Bauabschnitt wurde das Millionenjahrhaus in erheblichem Umfang auf eine Gesamtfläche von nun 210 x 315 m vergrößert (*Phase 6* und *Abb. 7b*).<sup>110</sup> Dabei blieben die Bauten des ersten Bauabschnitts – der Amuntempel mit den ihn umgebenden Verwaltungs- und Magazinbauten und der inneren Umfassungsmauer (in der Folge als innerer Millionenjahrhausbezirk bezeichnet) sowie die Kaianlage – unverändert erhalten. Einzig der Tempelpalast wurde vollständig neu gestaltet (*Abb. 7b* [13]).<sup>111</sup> Nur für diese zweite Version des Tempelpalastes sind Grundsteinbeigaben gefunden worden.<sup>112</sup>

Um den Millionenjahrhausbezirk zog sich nun eine große äußere Umfassungsmauer aus ungebrannten Lehmziegeln, die 18 m hoch und an ihrer Basis 10,5 m breit war (*Abb. 7b* [14]). Sie zeigt im Norden in dem Bereich, in dem sie auf den Millionenjahrhausbezirk von Eje und Haremhab trifft, eine geringe Abweichung nach Süden, die als eine Art „Rücksichtnahme“ auf den Bau von Eje und Haremhab zu werten ist und damit als Hinweis auf die weitgehende Unversehrtheit dieses Bereichs zu der Zeit Ramses' III. gelten kann.<sup>113</sup> Vor der Umfassungsmauer verlief eine niedrige Vormauer mit Zinnenkranz und Türmchen, die nur auf der Ostseite mit Werkstein verkleidet war und im übrigen aus Ziegeln bestand (*Abb. 7b* [15]).<sup>114</sup> Im Westen und im Osten waren zwei dreistöckige Tortürme (die sog. Hohen Tore) in die große Umfassungsmauer integriert (*Abb. 7b* [16+17]), von denen das östliche Hohe Tor den offiziellen Eingang für Feste und Prozessionen bildete (*Abb. 8*).<sup>115</sup>

Im neu entstandenen äußeren Millionenjahrhausbezirk lagen auf der Nord- und Südseite in jeweils zwei Reihen angeordnet kleinere Wohnhäuser der Tempelbediensteten (*Abb. 7b* [18]). Am östlichen Beginn dieser Häuserreihen befanden sich einige größere Verwaltungsgebäude

106 *Medinet Habu* I pls. 9-43, 68, 70, 73-74, 77-78, 87-88, 90-93. Für die Anordnung der Darstellungen s. *Medinet Habu* I fig. 2 und *Medinet Habu* III fig. 3. Ergänzend sei auf die jüngst erschienene Untersuchung der *Feldzugsdarstellungen des Neuen Reiches* von HEINZ (2001: insb. 53-57) verwiesen.

107 *Medinet Habu* III pls. 135-169, sowie figs. 2, 4 für die Anordnung der Darstellungen.

108 *MH* III 62-66.

109 *MH* III 61.

110 *MH* IV 1.

111 *MH* III 49-59, fig. 29, pl. 14; Rekonstruktion der Palastfassade in *MH* I pl. 24.

112 *MH* IV 47.

113 Einen weiteren Beleg dafür bietet Ostrakon Berlin 10633 (*KRI* V, 529-530), laut dem hungernde Arbeiter im Jahr 29 von Ramses III. mit Getreide aus den Magazinen des Millionenjahrhauses Haremhab versorgt wurden.

114 *MH* IV 1-3.

115 *MH* IV 4-10; HÖLSCHER (1910); STADELMANN (1980: 1263).

(Abb. 7b [19]).<sup>116</sup> Der Bereich zwischen dem großen Pylon des Amuntempels und dem östlichen Hohen Tor war durch eine von Nord nach Süd verlaufende Ziegelmauer, in deren Mitte ein kleinerer Ziegelpylon stand, nochmals unterteilt (Abb. 7b [20]). Westlich dieser Mauer befanden sich ummauerte Höfe und möglicherweise auch Stallungen. Östlich der Mauer lag im Süden eine Art Gartenanlage (Abb. 7b [21]) und im Norden der im Rahmen der zweiten Bauphase in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. einbezogene Kleine Tempel (Abb. 7b [22]).<sup>117</sup> Seine bis dahin mit Ausnahme der Frontseite undekorierten Außenseiten wurden nun mit Reliefs und Widmungsinschriften Ramses' III. versehen, wobei sich die Dekoration der westlichen Außenseite auf die Hohlkehle und eine unmittelbar unter dieser angebrachte Inschrift beschränkte.<sup>118</sup>

Hinter dem Millionenjahrhaus Ramses' III. – genauer: westlich, außerhalb des Komplexes – entstanden in dieser Zeit zudem fünf Grabkapellen, die wohl der königlichen Familie oder hohen Beamten des Königs zugeordnet werden können (*Phase 6*).<sup>119</sup>

#### 1.3.4.3 Der Zugang zum Kleinen Tempel nach seiner Integration in den Millionenjahrhausbezirk

Nach der Einbeziehung in den Millionenjahrhausbezirk konnte der Zutritt in den Bereich des Kleinen Tempels nicht mehr zentral von vorne erfolgen, da die große Umfassungsmauer des Millionenjahrhausbezirks nunmehr genau vor seinem bisherigen Eingang im Osten verlief und diesen somit blockierte (Abb. 7). Mit Ausnahme einer einzigen Rekonstruktionszeichnung (Abb. 9b) wird von HÖLSCHER die Umfassungsmauer des Kleinen Tempels nach seiner Integration dergestalt rekonstruiert, daß von einem Fortbestand der alten Umfassung des Kleinen Tempels im Norden, Süden und Osten auszugehen wäre (Abb. 9a).<sup>120</sup> Dies hätte jedoch erhebliche Auswirkungen auf die Zugänglichkeit des Kleinen Tempels gehabt. Tatsächlich wäre der Zugang zu dem Heiligtum nach seiner Einbeziehung gar nicht oder nur noch erschwert möglich gewesen ist, wenn seine alte Umfassung – und hier v.a. die Südmauer – unverändert erhalten geblieben wäre. Da aber von einem aktiven Kult- und Prozessionsbetrieb auch zur Zeit Ramses' III. im Kleinen Tempel auszugehen ist, müßte auch weiterhin ein ungehinderter Zugang zu diesem gewährleistet gewesen sein.

Keinen Ausweg aus der dargestellten Zutrittsproblematik bietet ein Rekonstruktionsvorschlag von AUFRÈRE, GOLVIN und GOYON, nach dem in die große äußere Umfassungsmauer ein separater Eingang für den Kleinen Tempel eingefügt wurde.<sup>121</sup> Gegen diese Möglichkeit kann man einige Einwände vorbringen. So bieten die archäologischen Befunde keine Bestäti-

116 *MH* IV 13-17.

117 *MH* IV 17-21.

118 *MH* II 8, 52; *KRI* V 293-294; für weitere Details s. PM<sup>2</sup>II, 473 [83-84] und GRALLERT (2001: R3/Wf012-013 sowie Tf. 44).

119 *MH* IV 22-25.

120 S. z.B. *MH* I pls. 2, 4; IV 21, fig. 22.

121 AUFRÈRE, GOLVIN & GOYON (1991: 172-173 [Rekonstruktion des Millionenjahrhauses], 183-184).

gung für die Existenz eines solchen Durchgangs – wie z.B. Spuren seiner Fundamente.<sup>122</sup> Es stellt sich zudem die Frage, ob nicht ein weiterhin bestehender eigener Zugang zum Kleinen Tempel von außen das Ziel konterkariert hätte, das Ramses III. mit der Einbindung vor allem verfolgt haben dürfte: Die Teilhabe des Königs an der kultischen Bedeutsamkeit des Kleinen Tempels.<sup>123</sup> Diese wurde dadurch erreicht, daß Prozessionen, die den Kleinen Tempel ansteuerten, diesen von nun an nur noch betreten konnten, indem sie einen „Umweg“ über das östliche Hohe Tor und durch den vorderen Bereich des Millionenjahrhauses machten. Der Kultbau Ramses' III. wurde so erkennbar mit dem im Kleinen Tempel stattfindenden Kult verbunden. Von außen war der Kleine Tempel nach seiner Einbeziehung nicht mehr sichtbar, er war vollkommen in dem ihn umgebenden Millionenjahrhausbezirk aufgegangen, man könnte sogar sagen, er sei geradezu innerhalb des Millionenjahrhausbezirks „verschwunden“ (vgl. *Abb. 8*). Infolgedessen ist die Existenz eines eigenen Eingangs für den Kleinen Tempel zusätzlich zu dem monumentalen „Haupteingang“ des gesamten Millionenjahrhausbezirks, den das östliche Hohe Tor darstellte, unwahrscheinlich. Es ist somit davon auszugehen, daß der offizielle Zutritt zum Kleinen Tempel nach seiner Einfassung ausschließlich über den Millionenjahrhausbezirk erfolgte.

Dieser Zutritt wäre aber – wie oben bereits ausgeführt – nur sehr erschwert möglich gewesen, wenn der Kleine Tempel nach seiner Eingliederung in den Millionenjahrhausbezirk seine eigene Umfassungsmauer aus der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. in vollem Umfang beibehalten hätte, wie dies die Grundrißzeichnungen HÖLSCHERS zunächst vermuten lassen (s. das Beispiel in *Abb. 9a*). HÖLSCHER scheint jedoch selbst Bedenken bezüglich seiner Idee gehabt zu haben. So läßt er in einer einzigen seiner Rekonstruktionen die östliche Umfassungsmauer ganz entfallen und versieht die nördliche und südliche Umfassung des Kleinen Tempels mit Fragezeichen (*Abb. 9b*). Den Wegfall von nördlicher und südlicher Umfassung im Zuge der Einbindung hält HÖLSCHER demnach für wahrscheinlich, den der Frontumfassung für sicher, wie er – im Widerspruch zu der überwiegenden Mehrzahl seiner Zeichnungen – ausdrücklich einmal formuliert.<sup>124</sup> Diese Vermutung wird gestützt durch die Tatsache, daß der Kleine Tempel in der Zeit Ramses' III. mit der großen Umfassungsmauer des Millionenjahrhausbezirks bereits über eine Begrenzung im Norden und im Osten verfügte, die in der Tat eine weitere Umfassung nicht zwingend erforderlich machte. Zudem begrenzte im Westen eine neue Ziegelmauer seinen Bereich (*Abb. 7b [20]*). Der Zugang zu dem Bezirk des Kleinen Tempels wäre somit nach dem Durchgang durch das östliche Hohe Tor von der Südseite her erfolgt. Gegen einen völligen Wegfall der bisherigen Südumfassung spricht allerdings die sonstige architektonische Eingebundenheit des Kleinen Tempels in den vorderen Bereich des

122 An anderer Stelle im Kleinen Tempel lassen sich derartige Fundamente von Torbauten relativ gut belegen, wie z.B. im Fall von Tordurchgängen durch die südliche und nördliche Umfassung des Heiligtums, die in die Kuschitenzeit (s. *Abb. 13b [3+9]* und Kapitel 1.6.2) und die Ptolemäerzeit datieren (s. *Abb. 16b [7+9]* und Kapitel 1.8.2).

123 Zur ausführlichen Diskussion des Verhältnisses von Millionenjahrhaus und Kleinem Tempel s. Kapitel 4.3.

124 *MH II* 51-52.



Millionenjahrhausbezirks. Denn der Tempel ist zwar durch seinen Einbezug in die große äußere Umfassung in den Millionenjahrhausbezirk integriert worden. Zugleich ist er aber auch von diesem abgegrenzt durch die unmittelbar hinter ihm verlaufende Ziegelmauer. Diese grenzt den Bereich des Kleinen Tempels nach Westen gegen den Amuntempel ab und figuriert als Übergang zwischen den beiden Heiligtümern. Entsprechend dieser Abgrenzung des Kleinen Tempels nach Westen ist auch eine Eingrenzung seines Areals nach Süden hin in Richtung auf das gegenüberliegende Gartenareal des Millionenjahrhausbezirks zu erwarten (*Abb. 7b* [21]). Deshalb ist von dem Fortbestehen der südlichen Umfassung des Kleinen Tempels auszugehen. Der Zutritt zum Tempel müßte dann über einen Durchgang in dieser Südmauer erfolgt sein, dessen Gestalt und Lage allerdings nicht mehr genauer bestimmt werden können (vgl. *Phase 6* und *Abb. 7b*).

Anders ist hingegen die Situation der ehemaligen östlichen Umfassungsmauer des Kleinen Tempels zu beurteilen. Im Gegensatz zu der südlichen Umfassung ist vom Wegfall dieser Mauer zu der Zeit Ramses III. auszugehen,<sup>125</sup> da nun vor der Frontseite des Kleinen Tempels die große äußere Umfassungsmauer des Millionenjahrhauses verlief, die zugleich auch die östliche Grenze für den Bezirk des kleineren Heiligtums bildete.

Desgleichen könnte man annehmen, daß auch im Norden die alte Umfassungsmauer des Kleinen Tempels durch die große äußere Umfassungsmauer des Millionenjahrhausbezirks ersetzt wurde. Leider läßt sich diese Frage jedoch nicht beantworten, denn zwischen der großen äußeren Umfassungsmauer und dem Kleinen Tempel liegt ein Areal, dessen Gestaltung zu der Zeit Ramses' III. nicht eindeutig zu klären ist.<sup>126</sup> Diese Kenntnis wäre aber erforderlich um mit einiger Sicherheit Aussagen über die Form der Nordbegrenzung des Kleinen Tempels machen zu können. Deshalb muß die Frage des Fortbestandes der alten Nordumfassung des Kleinen Tempels offen bleiben.

#### 1.4 Die 20. Dynastie in der Zeit nach Ramses III.

Nach dem Tod Ramses' III. gibt es so gut wie keine Anzeichen für Bauaktivitäten in Medinet Habu bis zum Ende der Ramessidenzeit. Einige seiner Nachfolger haben lediglich an verschiedenen herausgehobenen Stellen seines Millionenjahrhauses ihre Namen und Titulaturen hinterlassen.<sup>127</sup> Überdies wurde in der späten 20. Dynastie der Sitz der Nekropolenverwaltung nach Medinet Habu verlegt.<sup>128</sup>

125 So auch HÖLSCHER (*MH* II 51).

126 Der bei den Ausgrabungen gefundene Heilige See nördlich des Kleinen Tempels datiert mit großer Wahrscheinlichkeit erst in die Ptolemäerzeit (*MH* II 41). Für die Diskussion der Frage, ob schon in früherer Zeit an dieser Stelle ein Heiliger See existierte s. Kapitel 1.8.3.

127 *MH* V 3.

Ramses IV. und Ramses VI. u.a. auf der Frontseite des Pylons (*MH* III 6 [Fn. 14]); Ramses IX. auf der Südwand des Kais (*MH* IV 12, fig. 11).

128 HARING (1997: 23); JANSSEN (1979: 506-507).

Ramses IV. scheint zudem noch einen eigenen Tempelbau im nördlichen Bereich von Medinet Habu zumindest geplant zu haben, denn es fanden sich Beigaben aus einem entsprechenden Gründungsdeposit in der Nord-West-Ecke des Temenos von Eje und Haremhab.<sup>129</sup> Fraglich ist die mögliche Auswirkung eines solchen Bauvorhabens auf den Millionenjahrhausbezirk von Eje und Haremhab. Es ist mit einiger Sicherheit davon auszugehen, daß durch den neuen Tempelbau Ramses' IV. – wäre er fertiggestellt worden – die Umfassungsmauer und Nebengebäude im nordwestlichen Randbereich des älteren Millionenjahrhausbezirks betroffen gewesen wären. Solche Zerstörungen lediglich an der Peripherie eines Kultbaus führten jedoch nicht zwangsläufig zur Einstellung seines Kultbetriebs. Anders wäre die Situation zu beurteilen, wenn die Aktivitäten Ramses' IV. sich auch auf den Kernbereich des Eje- und Haremhab-Baus erstreckt hätten, was mit Sicherheit nicht ohne Auswirkungen auf seinen Kultbetrieb geblieben wäre. Hierfür fehlt es jedoch an jeglichem Hinweis.

Es muß deshalb offen bleiben, in wieweit das Vorhaben Ramses' IV., im nördlichen Bereich von Medinet Habu einen Tempel zu errichten, sich auf das Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab ausgewirkt hätte, wenn dieser Plan tatsächlich umgesetzt worden wäre. Ganz sicher kann das Vorhaben aber nicht als ein Indiz für ein Ende des Kultbetriebes im Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab zu der Zeit Ramses' IV. gewertet werden.<sup>130</sup>

Am Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. lassen sich zum Ende der 20. Dynastie erste schwere Schäden feststellen. Vermutlich sind sie die Folge von Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft in der Thebais zwischen dem Hohepriester des Amun Amenophis, der zu dieser Zeit seinen Sitz in Medinet Habu gehabt haben soll,<sup>131</sup> und Panehsi, der zur Zeit Ramses' XI. das Amt des Vizekönigs von Kusch innehatte.<sup>132</sup> Die Zerstörung muß von Westen her erfolgt sein, denn sie betraf im wesentlichen das westliche Hohe Tor, das schwer beschädigt wurde, und den westlichen Teil der großen äußeren Umfassungsmauer, die bis auf eine Höhe von nur

---

129 *MH* I pl. 33 [O8]; II 115-117.

Für die ausführliche Diskussion des Tempels s. ULLMANN (2002: 529-530; 541), die ihn als ein textlich bezeugtes Millionenjahrhaus Ramses' IV. zu identifizieren versucht.

130 So auch HÖLSCHER (*MH* II 115) und ULLMANN (2002: 529-530). Das von HÖLSCHER in diesem Zusammenhang vorgeschlagene endgültige Ende des Kultbetriebs in diesem Millionenjahrhaus mit dem Ende der Ramessidenzeit soll an dieser Stelle mangels weiterer Anhaltspunkte für eine einigermaßen gesicherte Beantwortung dieser Frage (vgl. HELCK 1961: 102, Nr. 19 und 20) nicht weiter erörtert werden.

131 JANSEN-WINKEL (1995: 65).

132 Zusammenfassende Darstellungen der politischen Situation dieser Zeit finden sich bei SCHNEIDER (1996: 374-375) und HELCK (1961: 109): Die offenbar in eine Art Privatfehde mündenden Auseinandersetzungen zwischen dem Vizekönig von Kusch Panehsi, der von Ramses XI. ursprünglich mit dem Ziel der Wiederherstellung der königlichen Macht in Oberägypten nach Theben entsandt worden war, und dem Hohepriester des Amun Amenophis spiegeln deutlich die politischen Verhältnisse am Ende des Neuen Reichs wider, die durch bürgerkriegsähnliche Zustände geprägt waren. Die Auseinandersetzungen der rivalisierenden ägyptischen Militärführer untereinander und plündernd umherziehende libysche und nubische Söldnertruppen führten dazu, daß Ramses XI. in Oberägypten kaum mehr über Autorität verfügte (VON BECKERATH 1997: 107-108). Mit der Errichtung eines Gottesstaates in Theben durch den noch von Ramses XI. eingesetzten General und Hohepriester des Amun Herihor, der – vermutlich nach dem Tod Ramses' XI. – auch den Königstitel führte, endete das Neue Reich (SCHNEIDER 1996: 202-203 mit der Angabe weiterführender Literatur). Für die umfassende Diskussion des Endes des Neuen Reichs und den Übergang von der 20. zur 21. Dynastie s. JANSEN-WINKELN (1997; 1992: insb. 27-28 [teilweise Zerstörung von Medinet Habu zu dieser Zeit]).

noch 3 bis 4 m geschliffen wurde.<sup>133</sup> Auch die westlich hinter dem Millionenjahrhaus gelegenen fünf Grabkapellen aus der Zeit Ramses' III. waren vermutlich von dieser Zerstörung betroffen.<sup>134</sup>

Auf der Ostseite dagegen scheint der Gesamtkomplex einschließlich des dort liegenden Kleinen Tempels nahezu unversehrt geblieben zu sein. Davon zeugt ein Teil der östlichen äußeren Umfassung, der bis heute annähernd in seiner Originalhöhe erhalten ist.<sup>135</sup> Und auch der innere Millionenjahrhausbezirk mit dem Amuntempel blieb von Eingriffen verschont.<sup>136</sup>

Für den Zustand der südlichen und nördlichen großen äußeren Umfassung zum Ende der 20. Dynastie fehlt es dagegen an Hinweisen. HÖLSCHER stellte fest, daß in der 21. Dynastie sowohl der nördliche als auch der südliche Teil des äußeren Millionenjahrhausbezirks, in denen sich ehemals die Wohnungen von Tempelbediensteten befunden hatten, neu gestaltet wurden. Aus dieser Neugestaltung leitet HÖLSCHER die Vermutung ab, daß vorher – am Ende der 20. Dynastie – die ursprünglichen Bauten aus der Ramessidenzeit gewaltsam zerstört wurden zusammen mit Teilen der südlichen und nördlichen äußeren Umfassungsmauer.<sup>137</sup> Dem steht jedoch entgegen, daß gegen Ende der 20. Dynastie die Bewohner der Arbeitersiedlung von Deir el-Medineh ihre Siedlung verließen und nach Medinet Habu zogen, um innerhalb seiner Mauern Schutz vor den Übergriffen marodierender Söldnertruppen zu suchen.<sup>138</sup> Die Befestigung des Millionenjahrhausbezirks als Ganzes muß damit mit Ausnahme der Westseite im wesentlichen weiterhin intakt geblieben sein. Zugleich bietet der Zuzug der Bewohner von Deir el-Medineh eine Erklärung für die Neugestaltung der Bebauung im äußeren Millionenjahrhausbezirk, der seiner ursprünglichen Konzeption nach im Osten mit einer Gartenanlage, ummauerten Höfen und möglicherweise auch Stallungen belegt war, während sich im Norden und Süden je eine Reihe von Priesterwohnungen, deren Endpunkt jeweils größere Verwaltungsbauten bildeten, befand. Nun, mit dem langsam beginnenden Zuzug zahlreicher Personen in den Millionenjahrhausbezirk, der mit den Bewohnern von Deir el-Medineh begann, brauchte man mehr Platz für Wohnbauten. Dies – und nicht etwa wie von HÖLSCHER angenommen, ein gewaltsames Eindringen in den äußeren Millionenjahrhausbezirk – erforderte die Niederlegung der Strukturen der 20. Dynastie.

## 1.5 Die 21. bis 24. Dynastie

Von der 21. bis zur 24. Dynastie waren die in Medinet Habu errichteten Millionenjahrhäuser erheblichen Einwirkungen ausgesetzt, die zur weitgehenden Zerstörung des Millionenjahrhaus-

133 *MH* I pl. 15; IV 1, pl. 41; V 1.

134 *MH* IV 22-25.

Von der 22. bis zur 25. Dynastie wurden die Kapellen teilweise restauriert und zudem um zwei Kapellen erweitert, die teilweise die älteren Bauten überlagerten. Sämtliche Kapellen wurden als Ort für die Bestattungen von Privatleuten genutzt (vgl. *MH* IV pl. 42 und *Phase* 7+8).

135 *MH* V 2.

136 *MH* II 52; V 2.

137 *MH* V 2.

138 McDOWELL (2001: 23); GUTGESELL (1989: 38); VALBELLE (1975: 1031 [Fn. 71]; dies. (1985: 219-226).

ses von Eje und Haremhab führten und sich auch auf die Strukturen im äußeren Millionenjahrhausbezirk von Ramses III. sowie auf die Gestalt seiner westlichen äußeren Umfassung auswirkten (*Phase 7*). Dagegen scheint der Kleine Tempel von Eingriffen weitgehend verschont geblieben zu sein. Zudem begann man in dieser Zeit mit der Anlage von Gräbern in Medinet Habu.

### 1.5.1 Der Millionenjahrhausbezirk von Eje und Haremhab

Schon zu Beginn der 21. Dynastie scheint auch das Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab weitgehend zerstört worden zu sein. Wahrscheinlich brachten Wassereinbrüche aus dem westlich hinter Medinet Habu gelegenen Wadi Teile der Anlage zum Einsturz und sie wurde in der Folge als Steinbruch genutzt.<sup>139</sup> Ein Anhaltspunkt für den Zeitpunkt dieser Katastrophe ist die Wiederverwendung von Säulentrommeln aus dem Säulenhof Haremhab's im Chonstempel in Karnak durch Herihor.<sup>140</sup> Herihor, der zunächst Hohepriester des Amun und Militärführer unter Ramses XI. war, nahm nach dessen Tod selbst den Königstitel an und ist damit zeitlich in den Übergang von der 20. zur 21. Dynastie einzuordnen.<sup>141</sup> Dementsprechend muß auch die Entfernung der Säulen aus dem Hof Haremhab's zu dieser Zeit erfolgt sein. Es ist also davon auszugehen, daß spätestens zum Beginn der 21. Dynastie die Zerstörungen auch im inneren Bereich des Millionenjahrhauses von Eje und Haremhab so weit vorangeschritten waren, daß der Kultbetrieb erloschen sein dürfte.

### 1.5.2 Der Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.

Die baulichen Aktivitäten der 21. bis 24. Dynastie konzentrierten sich im wesentlichen auf die Westseite der großen äußeren Umfassungsmauer und den äußeren Bezirk des Millionenjahrhauses Ramses' III.; der innere Millionenjahrhausbezirk scheint dagegen bis zum Ende der 24. Dynastie weitgehend unberührt geblieben zu sein.<sup>142</sup>

#### 1.5.2.1 Die Restaurierungsinschriften der 21. Dynastie

Zu Beginn der 21. Dynastie ließ der Hohepriester des Amun und General Pinodjem I., der wie Herihor in späteren Jahren den Königstitel annahm,<sup>143</sup> in den ersten Pylon eine zweiflügelige

---

139 *MH* II 65, 115.

140 *MH* II 79, 115.

141 JANSEN-WINKELN (1997; 1992); SCHNEIDER (1996: 202-203).

142 HÖLSCHER stieß zwar bei seinen Grabungen im nördlichen und südlichen Teil des inneren Millionenjahrhausbezirks auf einige wenige Mauerstrukturen, die er in die 21.-24. Dynastie datierte (vgl. *MH* I pls. 12, 14 und 15); aufgrund der Spärlichkeit der Befunde geht er jedoch von einem noch weitgehend intakten inneren Millionenjahrhausbezirk zu dieser Zeit aus (*MH* V 6).

143 JANSEN-WINKELN (1997; 1992); VON BECKERATH (1997: 99-102); SCHNEIDER (1996: 307-308).

Tür einfügen<sup>144</sup> und eine Restaurierungsinnschrift auf der Innenseite des Durchgangs durch den Pylon anbringen.<sup>145</sup>

Weitere Inschriften Pinodjems I. finden sich auf einigen Türpfosten des Tempelpalastes, die von HÖLSCHER als Beleg für eine Wiederherstellung des Tempelpalastes durch Pinodjem I. gewertet werden.<sup>146</sup> Entsprechend nimmt STADELMANN an, der Tempelpalast habe in der 21. Dynastie als Wohnsitz der Hohepriester des Amun, die zugleich militärische Oberbefehlshaber waren und die faktische Herrschaft über Oberägypten ausübten, gedient.<sup>147</sup> Tatsächlich gibt es einige Hinweise darauf, daß die Hohepriester des Amun in Theben ab der späten 20. Dynastie im Bereich des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III. ihren dauernden Aufenthaltsort hatten. Ein überzeugendes Argument für diese These führt JANSEN-WINKELN an, der auf die teilweise Zerstörung des Millionenjahrhausbezirks am Ende der 20. Dynastie verweist, die im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Panehsi und dem Hohepriester des Amun Amenophis erfolgte.<sup>148</sup> Der Grund für das Aufeinandertreffen der beiden Kontrahenten gerade im südlichen Bereich von Theben-West – so JANSEN-WINKELN – könnte darin zu sehen sein, daß der Hohepriester des Amun Amenophis seinen offiziellen (Wohn)Sitz in Medinet Habu hatte.<sup>149</sup> Für diese Möglichkeit spricht auch, daß das Millionenjahrhaus Ramses' III. in der 20. Dynastie – neben seiner Bedeutung als Kultort für Amun-Re und den König – das Wirtschafts- und Verwaltungszentrum West-Thebens war und dies offensichtlich auch nach dem Ende der Ramessidenzeit noch geraume Zeit blieb.

Allerdings muß offen bleiben, wo genau innerhalb des Millionenjahrhauses sich der angesprochene Wohnbereich befand und insbesondere ob es sich bei diesem um den Tempelpalast gehandelt haben könnte. Die Annahme, der Tempelpalast des Millionenjahrhauses Ramses' III. sei seit der späten 20. Dynastie die Residenz der Hohepriester und Könige gewesen, schließt an die Vermutung an, die Tempelpaläste der westthebanischen Millionenjahrhäuser hätten generell dem ägyptischen König als Aufenthaltsort gedient, wenn dieser sich aus Anlaß der großen Tempelfeste in Theben aufgehalten habe.<sup>150</sup> Allerdings wird in diesem Zusammenhang immer wieder das Vorübergehende dieses Wohnens betont.<sup>151</sup> Die

---

144 *MH* III 5; V 3.

145 *MH* V 3; *Medinet Habu* IV pls. 247D/I/E/F, 248; Daressy (1897: 74); GRALLERT (2001: 384-385 [Pai1/Rv003-004] und Tf. 45).

146 *MH* III 53-55; V 3.

147 STADELMANN (1980: 1263, insb. Fn. 82 und 1267, insb. Fn. 125).

148 S. Kapitel 1.4.

149 JANSEN-WINKEL (1995: 65, insb. Fn. 37).

150 *MH* III 58; RICKE (1944: 94).

Dagegen lehnt STADELMANN (1973; 1979: 312, insb. Fn. 68) die Idee des – auch nur vorübergehenden – „Wohnens im Tempel“ ab. Seiner Ansicht nach hatte der Tempelpalast in den westthebanischen Millionenjahrhäusern vor allem die Funktion einer „Sakristei“ in der der *lebende* König für das kultische Geschehen im Tempel vorbereitet wurde (STADELMANN 1973: 242). Darüber hinaus hätten die Räume des Tempelpalastes als „Wohnung“ des *toten* Königs anläßlich der Tempelfeste gedient. Demzufolge bezeichnet STADELMANN (1979: 312, insb. Fn. 68) die Tempelpaläste auch als „Jenseitspaläste“.

Für die weitere Diskussion des Jenseitscharakters der Tempelpaläste s. Fn. 716.

151 So HÖLSCHER (*MH* III 58): „...palaces included in temple complexes must not be confused with residence palaces. They were modest in dimensions and occasionally used by the king for a short stay.“

Geeignetheit des Tempelpalastes als dauerhafter Wohnort muß in der Tat in Zweifel gezogen werden.

### 1.5.2.2 Die Westseite der äußeren Umfassungsmauer und das westliche Hohe Tor

Unter Pinodjem I. wurde auch die westliche äußere Umfassungsmauer samt Vormauer wiederhergestellt, wenn auch mit einer deutlich verkleinerten Basisbreite von nur etwa 2,90 m. Das westliche Hohe Tor scheint auch weiterhin als Eingang zum äußeren Tempelbezirk gedient zu haben. Allerdings wurde sein südliches Treppenhaus verschlossen und in der Folge für Begräbnisse genutzt (Tombs No. 32 und 33, s. *Phase 7*).<sup>152</sup> An der Nord-West-Ecke der äußeren Umfassung ließ man zudem direkt auf dem Schutt der Mauer Ramses' III. einen weiteren, wesentlich schmaleren Eingang in Gestalt eines kleinen Tores anlegen, an dessen südlicher Seite sich ein Turm erhob, der nach Ansicht HÖLSCHERS den neuen Eingang schützend flankieren sollte.<sup>153</sup>

Ab der 22. Dynastie wurde die Westseite der äußeren Umfassungsmauer mehrfach verstärkt.<sup>154</sup> Der Grund dafür dürfte in einer wachsenden äußeren Bedrohung von Medinet Habu zu sehen sein. So fanden sich im Rahmen von HÖLSCHERS Grabungen im Bereich vor der neuen Westumfassung Pfeilspitzen aus Knochen, die dort in der obersten Lage des Schutts der ehemaligen ramessidischen Umfassungsmauer lagen. Diese Pfeilspitzen sind wahrscheinlich die Überreste von Angriffen, die in der Zeit der 21. bis 24. Dynastie auf den Millionenjahrhausbezirk erfolgten.<sup>155</sup> Im Verlauf dieser Angriffe muß es dann auch zu der nunmehr völligen Zerstörung des westlichen Hohen Tores gekommen sein.<sup>156</sup> Danach wurde die westliche Umfassung an dieser Stelle durch eine Ziegelmauer geschlossen,<sup>157</sup> so daß der Zutritt zum Millionenjahrhausbezirk von Westen her nur noch über das schmale Tor in der Nord-West-Ecke der Umfassungsmauer erfolgen konnte.

### 1.5.2.3 Die Besiedlung des äußeren Millionenjahrhausbezirks

HÖLSCHER konnte insgesamt drei Bauschichten für die Zeit der 21. bis 24. Dynastie im äußeren Millionenjahrhausbezirk nachweisen. Aufgrund der starken Zerstörungen in diesem Bereich war jedoch eine klare Zuordnung der einzelnen Strukturen zu einer bestimmten Baupe-

---

152 *MH* I pl. 15 [S-U 7-9]; V 3-4.

153 *MH* I pl. 15 [T-U 12]; V 3.

154 *MH* I pl. 15; V 6.

155 *MH* V 6.

156 Während die aus Sandstein bestehenden Teile des westlichen Hohen Tores bis auf ihre Fundamente geschliffen wurden (Nutzung als Steinbruch), blieben seine Ziegelmasse bis zu einer Höhe von 3-4 m erhalten und wurden in der Folgezeit für Bestattungen genutzt (*MH* I pl. 15 [S-U 7-8]; IV 8, pl. 40; V 6).

157 *MH* I pl. 15 [U 8-9]; V 6.

riode zumeist nicht möglich.<sup>158</sup>

Eine Ausnahme hiervon bildet das südwestlich hinter dem großen Amuntempel gelegene Haus des Schreibers der Nekropole Butehamun aus der 21. Dynastie, das teilweise erhalten ist (*Abb. 10a*).<sup>159</sup> Erkennbar ist noch ein quadratischer Saal mit vier Säulen, vor dem ein kleinerer Raum mit zwei Säulen lag. Butehamun zeichnete insbesondere für die Umbettung der königlichen Mumien zu Beginn der 21. Dynastie verantwortlich und war somit einer der wichtigsten Beamten der Nekropolenverwaltung.<sup>160</sup> Die Lage seines Hauses innerhalb des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III. zeigt, daß der Sitz der Nekropolenverwaltung auch in der 21. Dynastie in Medinet Habu verblieb.

Die ramessidische Bebauung auf der Nord- und Südseite des äußeren Millionenjahrhausbezirks wurde in der 21. Dynastie erstmals ersetzt. Die Umstände, die zu der Zerstörung der ramessidischen Bauten führten, sind nicht mit letzter Sicherheit zu klären. Wie bereits oben Kapitel 1.4 ausgeführt, führten die Angriffe auf das Millionenjahrhaus Ramses' III. am Ende der Ramessidenzeit vermutlich nur zu Zerstörungen im Westen der großen äußeren Umfassungsmauer, während die Umfassung auf der Nord- und Südseite ebenso wie der von der inneren Umfassungsmauer umgebene innere Millionenjahrhausbezirk mit dem Amuntempel unversehrt blieben. Dies dürfte auch für die Wohnungen der Tempelangehörigen gegolten haben, die im Norden und Süden des Millionenjahrhausbezirks zwischen der großen äußeren und der inneren Umfassungsmauer lagen. Folglich kann davon ausgegangen werden, daß die ramessidische Bebauung in der 21. Dynastie planvoll niedergelegt und durch neue Bauten ersetzt wurde.

Machen die neuen Besiedlungsstrukturen zunächst noch einen relativ geordneten Eindruck, so scheinen sie im Laufe der Zeit zunehmend planloser zu werden (*MH I* z.B. pls. 10 und 15 und *Abb. 10d*) und stehen damit in starkem Kontrast zu der vorherigen ramessidischen Bebauung (*Abb. 7b*). Die Häuser waren nun unregelmäßig um schmale Gassen angeordnet. Dies ist ein deutliches Anzeichen dafür, daß die Bebauung dieser Zeit nicht mehr nach einem vorgegebenen Plan ausschließlich für Angehörige des Tempels erfolgte, sondern durch den schubweisen Zuzug weiterer Bewohner aus dem Umfeld von Medinet Habu in die Mauern des ehemaligen Millionenjahrhauses von Ramses III. bestimmt wurde,<sup>161</sup> der mit dem Zuzug der Bewohner von Deir el-Medineh am Ende der 20. Dynastie begonnen hatte.

---

158 *MH V* 3-4.

Im Folioband (*MH I*) sind die Strukturen der 21. bis 24. Dynastie hellblau, blau und grün (für frühe, mittlere und späte Epoche innerhalb dieses Zeitraums) markiert. Allerdings geben diese Farben nur eine relative zeitliche Abfolge der Baustrukturen wider. HÖLSCHER verzichtet zumeist auf die ausdrückliche Zuordnung der einzelnen Strukturen zu einer bestimmten Dynastie (s. z.B. *MH I* pls. 10, 15).

159 *MH I* pl. 15 [S-T 6]; V 4-5, pl. 5.

160 MCDOWELL (2001: 242-243); JANSEN-WINKELN (1995: 72-74); KITCHEN (<sup>2</sup>1986: 257); VALBELLE (1985: 226); ČERNÝ (1973: 372-373).

161 *MH IV* 14; V 4-8; Kemp (1972: 665-666).

### 1.5.3 Der Kleine Tempel

Pinodjem I. ließ auch am Kleinen Tempel eine Restaurierunginschrift anbringen, die mit Ausnahme der Westseite über dem Sockel um den gesamten Tempel herum verläuft.<sup>162</sup>

Zudem wurde in der späten Phase der 21. bis 24. Dynastie in die Ziegelmauer, die Ramses III. hinter dem Kleinen Tempel hatte anlegen lassen, ein schmaler Durchgang eingefügt.<sup>163</sup>

### 1.5.4 Die Anlage von Gräbern im Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.

Nach dem Ende der Ramessidenzeit begann man mit der Anlage von Grabstätten auch innerhalb des Millionenjahrhausbezirks Ramses' III. (*Phase 7*).

Als erster ließ sich in der 22. Dynastie der Hohepriester des Amun Harsiese, der wie seine Vorgänger ebenfalls den Königstitel führte,<sup>164</sup> sein Grab (Nr. 1) unmittelbar südwestlich der Umfassungmauer des Kleinen Tempels in den Fundamenten des kleinen Ziegelpylons, der zu dieser Zeit nicht mehr existierte, anlegen. Das Grab besteht aus einem absteigenden Gang, einem Vorraum und einer Grabkammer (*Abb. 11*). Es wurde teilweise aus Sandsteinblöcken zerstörter Gebäudeteile des Millionenjahrhauses Ramses' III. errichtet, wie z. B. dem älteren Tempelpalast und dem westlichen Hohen Tor.<sup>165</sup> Von dem Begräbnis fanden sich noch der bis zu seinem oberen Rand in den Boden der Grabkammer eingelassene Granitsarkophag Harsieses, dessen Deckel im Vorraum lag und der ursprünglich der Tochter Ramses' II. Hentmire gehört hatte,<sup>166</sup> der Kopf der Mumie Harsieses,<sup>167</sup> sowie Kanopenkrüge<sup>168</sup> und Uschebtis.

In den Fundamenten des Kleinen Ziegelpylons liegt noch ein weiteres Grab (Nr. 2), das allerdings nicht eindeutig der 22. Dynastie zugeordnet werden kann.<sup>169</sup>

## 1.6 Die Kuschitenzeit (25. Dynastie) und die Saitenzeit (26. Dynastie)

Die Zeit der Kuschitenherrschaft über Ägypten markiert auch einen neuen Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte von Medinet Habu. Seit dem Tod Ramses' III. hatte sich die bauliche Aktivität in Medinet Habu im wesentlichen auf die Besiedlungsstrukturen im äußeren Millionenjahrhausbezirk von Ramses III. und die Wiederherstellung der westlichen äußeren Umfassung konzentriert, während die Arbeiten an den Kultbauten auf Restaurierungen und das Anbringen von Inschriften beschränkt blieben. In der Kuschiten- und Saitenzeit wurde jedoch nicht nur im Siedlungsbereich des äußeren Millionenjahrhausbezirks gebaut, sondern vor allem der Kleine Tempel erweitert (*Phase 8*).

162 *MH* II 8, 43, 52; *LD, Text* III 153, 163-164; *LD* III 251 d-g; DRIOTON (1940: 328-338); zuletzt hierzu GRALLERT (2001: Pai1/Rv001-002, Pai1/Wf015, Pai1/Bb001 sowie Tf. 44).

163 *MH* I pl. 4 [G 12].

164 VON BECKERATH (1997: 94); KITCHEN (<sup>2</sup>1986).

165 *MH* I pl. 4 [F-G 9]; V 8-10, pl. 9.

166 *MH* V pls. 8B, 10D.

167 *MH* V pl. 10B.

168 *MH* V pl. 10C.

169 *MH* V 10.



### 1.6.1 Die Besiedlungsstrukturen innerhalb des Millionenjahrhausbezirks Ramses' III.

Spätestens zu Beginn der 25. Dynastie wurde in die Ostseite der äußeren Umfassungsmauer südlich des Hohen Tores ein schmaler Durchgang eingefügt, durch welchen der Siedlungsbe-  
reich des Millionenjahrhausbezirks nun auch von Osten her betreten werden konnte, während  
das östliche Hohe Tor weiterhin den offizielle Eingang bei Festen und Prozessionen  
bildete.<sup>170</sup> Vermutlich machte die seit der 21. Dynastie immer unstrukturierter werdende  
Bebauung einen zweiten Eingang für die Siedlung im Osten erforderlich, da der ungehinderte  
Durchgang durch die Siedlung von Ost nach West nun – im Gegensatz zu der Zeit Ramses'  
III. mit ihrer klar strukturierten Bebauung – nicht mehr gegeben war.

Die Bebauung des äußeren Millionenjahrhausbezirks der 21. bis 24. Dynastie ist in der 25.  
und 26. Dynastie zumindest teilweise erneut ersetzt worden. Neben den kleinen und verwin-  
kelt angelegten Wohnhäusern, die bereits aus der vorhergehenden Bauperiode bekannt sind  
(*Abb. 10b-d*),<sup>171</sup> gab es nun auch schmale, miteinander verbundene Häuser, die in einer Reihe  
angeordnet waren (*Abb. 12a*).<sup>172</sup> Weitere neue Bauten entstanden im südlichen und westlichen  
Teil des inneren Millionenjahrhausbezirks. Im Gebiet zwischen der inneren Umfassungs-  
mauer und der Außenwand des großen Amuntempels wurden freistehende größere Häuser-  
strukturen errichtet (*Abb. 12b*), nachdem die vorher in diesem Bereich stehenden Verwal-  
tungs- und Magazinbauten entfernt worden waren.<sup>173</sup> Das bedeutet, daß nun auch der innere  
Millionenjahrhausbezirk – mit Ausnahme des Amuntempels – nicht mehr in seiner ursprüng-  
lichen Form aus der Ramessidenzeit erhalten war. Im Süden des Amuntempels begannen  
diese Bauten erst westlich des Tempelpalastes, der demzufolge zu dieser Zeit noch bestanden  
haben muß. Da HÖLSCHER zudem auch keinen Überbau der südlichen inneren Umfassungs-  
mauer feststellen konnte, scheint die innere Umfassung auf dieser Seite als Grenze für die  
Hausbauten noch Geltung gehabt zu haben.<sup>174</sup> Im Westen dagegen gingen die Häuser bereits  
in der frühen Phase der 25. bis 26. Dynastie über die innere Umfassungsmauer hinaus, so daß  
zumindest in diesem Bereich die innere Umfassungsmauer nicht mehr intakt gewesen sein  
kann.<sup>175</sup> Zu dem Zustand der nördlichen inneren Umfassungsmauer können ebenso wenig wie  
zu der gesamten Bebauungssituation im nördlichen Teil des inneren Millionenjahrhausbezirks  
in der Zeit der 25. und 26. Dynastie verlässliche Aussagen gemacht werden, da HÖLSCHER in  
diesem Bereich nur sehr wenige Überreste von Bauten aus der Zeit nach dem Ende des Neuen  
Reichs feststellen konnte.<sup>176</sup>

---

170 *MH* I pl. 10 [D 7]; V 14.

171 *MH* V 14.

172 *MH* I pl. 6 [G-H 13]; V 14.

173 *MH* V 14-16.

174 *MH* I pl. 14 [M-Q 6-7]; V 14.

175 *MH* I pl. 15 [R-S 6-8]; V 14.

176 *MH* I pl. 12.

### 1.6.2 Der Kleine Tempel in der 25. Dynastie

Abgesehen von einigen Restaurierungsinchriften aus der Zeit Pinodjems I.<sup>177</sup> war der Kleine Tempel bis zum Beginn der Kuschitenherrschaft unverändert in seiner ursprünglichen Gestalt aus der 18. Dynastie erhalten geblieben. Die Kuschiten begannen nun damit, ihn teilweise umzugestalten und nach Osten hin zu erweitern (*Abb. 13a+b* und *Phase 8*).

Vor den Barkenraum mit Umgang setzten sie einen langgestreckten Saal – von HÖLSCHER als „Ethiopian Gallery“ bezeichnet (*Abb. 13b [4]+13d*).<sup>178</sup> Von diesem Saal ist so gut wie nichts erhalten, da er in der Ptolemäerzeit durch eine Säulenhalle ersetzt wurde.<sup>179</sup> Im Osten wurde der kuschitische Saal durch einen Pylon abgeschlossen, vor dem ehemals vier hölzerne Flaggenmasten standen (*Abb. 13b [2] +13c*).<sup>180</sup> Der Pylon steht auf den Überresten der nördlichen Hälfte des Ziegelmassivs des östlichen Hohen Tores und der nordöstlichen äußeren Umfassungsmauer des Millionenjahrhausbezirks (*Phase 8*). Sowohl das Ziegelmassiv als auch die nordöstliche Umfassung waren augenscheinlich vorher niedergelegt worden. Die Inschriften des kuschitischen Saals und Pylons zeigen den Namen des Kuschitenkönigs Schabaka, der jedoch überall entfernt und teilweise durch den seines Nachfolgers Taharka ersetzt worden ist.<sup>181</sup> Dies läßt vermuten, daß Schabaka der ursprüngliche Erbauer von Saal und Pylon ist und Taharka die Bauten später beendete bzw. usurpierte.

Des weiteren wurden in der 25. Dynastie die Interkolumnien des Barkenraums mit Umgang durch flache Steinplatten verschlossen (*Abb. 13b [6] +13e*), deren Außenseiten vollständig mit Reliefs bedeckt waren.<sup>182</sup> HÖLSCHER vertritt die Ansicht, diese Reliefs seien erst in der 26. Dynastie entstanden.<sup>183</sup> Dennoch muß die Anbringung der Steinplatten bereits in der 25. Dynastie erfolgt sein. Ein wichtiges Indiz hierfür ist der vor dem Barkenraum mit Umgang errichtete langgestreckte kuschitische Saal, dessen Längswände an dem jeweils ersten Interkolumnium nördlich und südlich des Eingangs auf die Front des Umgangs trafen. Demzufolge müssen spätestens zu dem Zeitpunkt der Errichtung des Saales, also in der 25. Dynastie, zumindest die betreffenden Interkolumnien der Frontseite geschlossen worden sein und mit ihnen vermutlich auch die übrigen des Umgangs. Die Außendekoration der Verschlussplatten ist dann möglicherweise erst später in der Saitenzeit erfolgt. Zeitgleich mit dem Verschuß der Interkolumnien des Umgangs wurde in seinen Eingang eine Tür eingesetzt (*Abb. 13b [5]*).<sup>184</sup>

---

177 S. Kapitel 1.5.3.

178 *MH* II 26, 53.

179 HÖLSCHER stützt sich deshalb bei der Rekonstruktion des Saales im wesentlichen auf die Spuren, die der Saal an der Frontseite des Barkenraums mit Umgang, an den er im Westen anstieß, und an der Rückseite des kuschitischen Pylons, der ihn im Osten abschloß, hinterlassen hat (*MH* II 26, 53, pl. 26).

180 *MH* II 26-27, 53, pls. 10, 11, 25.

181 *MH* II 26-27, 53; zu den Inschriften auf dem Pylon s. GRALLERT (2001: 367-369 [Scha/Wv001-003 und Scha/Wf005-010] und Tf. 44).

182 *MH* II 20-21, 26, 53.

183 *MH* II 21, fig. 20.

184 *MH* II 19, 27.

Schließlich wurde auch die Umfassungsmauer des Kleinen Tempels auf der Nord-, Süd- und Westseite in vollem Umfang wiederhergestellt, so daß ihr Verlauf auf diesen drei Seiten nun wieder fast genau dem der ersten Umfassungsmauer des Kleinen Tempels aus der Zeit der Hatschepsut entsprach (*Abb. 13a+13b* [1] und *Phase 8*).<sup>185</sup> Die Gestalt des östlichen Teils der Umfassungsmauer muß dagegen offen bleiben. Die Befundlage ist an dieser Stelle aufgrund des in der griechisch-römischen Zeit erfolgten weiteren Ausbaus des Kleinen Tempels nach Osten zu dürftig, um eindeutige Aussagen treffen zu können. Es ist aber nicht anzunehmen, daß bereits der kuschitische Pylon den Abschluß des Tempelbezirks im Osten bildete, da HÖLSCHER nachweisen konnte, daß sich die nördliche und südliche Umfassungsmauer über die Grenze des Pylons hinaus weiter nach Osten erstreckten. In die Nord-<sup>186</sup> und Südseite<sup>187</sup> der Umfassung war je ein Steintor eingefügt (*Abb. 13b* [3+9]).<sup>188</sup> Die Umfassungsmauer ist wahrscheinlich ebenso wie der Saal und der Pylon von Schabaka errichtet und später von Taharka usurpiert worden.<sup>189</sup>

### 1.6.3 Der Kleine Tempel in der 26. Dynastie

Die nachfolgenden Saiten setzten den Ausbau des Kleinen Tempels fort (*Phase 8* und *Abb. 14a-c*), indem sie vor den kuschitischen Pylon eine Vorhalle bauten, deren südliche und nördliche Seite von je vier Säulen gebildet wurde (*Abb. 14b* [1] + *14c*).<sup>190</sup> Zwischen den Säulen wurden steinerne Schranken errichtet. Der Zutritt erfolgte durch ein Tor, das auf beiden Seiten von kleinen Türmen flankiert war. Die Dekoration der Vorhalle zeigt auf der Innen- und Außenseite Kultszenen und auf dem Torrahmen befindet sich eine Darstellung des Königs, „der die Feinde erschlägt“. Eine Zuordnung des Baus zu einem bestimmten König dieser Zeit ist nicht möglich, da sämtliche Kartuschen später ausgelöscht und zudem teilweise von Nektanebos I. in der 30. Dynastie überschrieben wurden.<sup>191</sup> Den Saiten ist vermutlich auch die Tilgung einiger der kuschitischen Herrschernamen auf dem kuschitischen Pylon zuzuschreiben, der unmittelbar an die Vorhalle anschließt.<sup>192</sup>

Wie bereits vorstehend in Kapitel 1.6.2 erwähnt, erfolgte zudem vermutlich auch die Dekoration der in der Kuschitenzeit verschlossenen Interkolumnien des Barkenraums mit Umgang in der Saitenzeit (*Abb. 14b* [2]).

---

185 *MH* II 33-34, fig. 30, 53.

186 *MH* I pl. 6 [D-E 11].

187 *MH* I pl. 6 [F9], II 35-36.

188 *MH* II 34-36, 53, pl. 28.

189 *MH* II 34, 53.

190 Für die Rekonstruktion des Holzdaches s. ARNOLD (2001: 109 und *Abb. 3*).

191 *MH* II 28, 54-55, pls. 10, 11, 30, 31.

Davon abweichend war LEPSIUS (*LD, Text* III 151) der Ansicht, aus den Überresten der ursprünglichen Beschriftung der Kartuschen den Namen Schabakas herauslesen zu können (so auch ARNOLD 2001: 109, insb. Fn. 10).

192 *MH* II 55.

### 1.6.4 Grabanlagen innerhalb des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III.

#### 1.6.4.1 Die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen des Amun

Mehrere Gottesgemahlinnen des Amun ließen in der 25. und 26. Dynastie südöstlich des großen Amuntempels gegenüber dem Kleinen Tempel ihre Grabkapellen errichten (*Phase 8* und *Abb. 15a*).<sup>193</sup> Sie sind durch Durchgänge miteinander verbunden und bestehen jeweils aus einem oberirdischen Kultbereich mit darunterliegenden Grabkammern. Die Reihe der insgesamt vier Kapellen beginnt im Osten mit einer Grabkapelle, deren Ziegeloberbau nahezu vollkommen zerstört ist, während die unterirdisch gelegene Grabanlage (Nr. 17) sich erhalten hat (*Abb. 15b*).<sup>194</sup> Vermutlich gehörte diese Grabanlage der Gottesgemahlin Schepenupet I.<sup>195</sup> Diese Zuordnung läßt sich zwar weder durch eine Inschrift noch durch ein Fundstück belegen, ergibt sich aber aus der Lage der Grabkapelle zu den anderen Kapellen, die in chronologischer Reihenfolge von Ost nach West errichtet wurden. Die nächstgelegene Kapelle in westlicher Richtung ist die von Amenirdis, der Nachfolgerin Schepenupets I.<sup>196</sup> Deshalb ist als Besitzerin der östlich davon liegenden und demzufolge zeitlich früher anzusetzenden Grabkapelle ihre unmittelbare Vorgängerin Schepenupet I. zu erwarten, zumal letztere in der Grabkapelle von Amenirdis wiederholt neben der Grabinhaberin als Kultempfängerin dargestellt ist.<sup>197</sup> Die ganz aus Stein errichtete Grabanlage von Amenirdis wurde von ihrer Nachfolgerin Schepenupet II. vollendet und ist bis heute in relativ gutem Zustand erhalten (*Abb. 15c*).<sup>198</sup> Ihre eigene Grabkapelle ließ Schepenupet II. unmittelbar daneben anlegen (*Abb. 15d*), ohne den Bau jedoch abschließen zu können. Ihre Nachfolgerin Nitokris beendete den Bau. Dabei ließ sie zu beiden Seiten der Cella Schepenupets II. zwei weitere Kapellen einfügen, die linke für sich selbst und die rechte für ihre leibliche Mutter Mehetnusekhet.<sup>199</sup> Die letzte in dieser Reihe errichtete Kapelle ist vermutlich die der Anches-Neferibre, von deren Grabanlage sich allerdings praktisch nichts mehr erhalten hat.<sup>200</sup>

---

193 *MH* I pl. 10 [E-G 7-8].

194 *MH* V 17-20, pl. 11.

195 Schepenupet I. gehörte als Tochter König Osorkons III. eigentlich noch der 23. Dynastie in Theben an (VON BECKERATH 1997: 94-96; SCHNEIDER 1996: 386-387 [Schepenupet I.] und 286-287 [Osorkon III.]). Dennoch kann sie (auch) der 25. Dynastie – der sog. Kuschitendynastie – zugerechnet werden, da in der Zeit ihrer Regentschaft als Gottesgemahlin die Könige von Kusch ihren Machtanspruch als Herrscher auch über Ägypten endgültig durchsetzen konnten. Der zweite bzw. dritte Herrscher der 25. Dynastie Pije (Zählung nach VON BECKERATH 1997: 191 bzw. SCHNEIDER 1996: 498), der als „Wegbereiter der Kuschitenherrschaft“ in Ägypten gelten kann (vgl. hierzu die Zusammenfassung bei SCHNEIDER 1996: 304-307), setzte seine Schwester Amenirdis in Theben als zweite Gottesgemahlin neben Schepenupet I. ein, um so seinen Machtanspruch über Ägypten zusätzlich zu untermauern. Zumindest das Ende der Amtszeit von Schepenupet I. fällt somit in die 25. Dynastie, entsprechend ist ihre Grabkapelle in Medinet Habu dieser Zeit zuzurechnen.

196 Zur Chronologie der Gottesgemahlinnen, s. KITCHEN (<sup>2</sup>1986: 480 [Table 13]) und GITTON & LECLANT (1977: 805).

197 Vgl. *MH* V 19-20, 22.

198 *MH* V 20-23.

199 *MH* V 23-28.

200 *MH* V 28-30.

#### 1.6.4.2 Weitere Gräber

Es wurden noch zahlreiche weitere Gräber in Medinet Habu angelegt (*Phase 8*), die überwiegend in die 25. und 26. Dynastie datieren.<sup>201</sup> Eine Gruppe dieser Gräber liegt im Bereich des Kleinen Tempels: Zu beiden Seiten seiner südlichen Umfassung und im Bereich des kuschitischen Pylons wurden mehrere Gräber angelegt (Nr. 3-6 und 9-12).<sup>202</sup> Weitere Gräber befinden sich im Bereich der Grabkapellen der Gottesgemahlinnen (Nr. 18-20) und auch in die Ziegelfundamente der Südseite des östlichen Hohen Tores sind Gräber eingetieft worden (Nr. 13-15).<sup>203</sup>

Auch im rückwärtigen Teil des großen Amuntempels wurden Gräber angelegt (Nr. 21-31). Teilweise lagen sie direkt unter den Fußbodenplatten, teilweise führte ein Schacht zu der tieferliegenden Grabkammer.<sup>204</sup> Die im hinteren Teil des Amuntempels angelegten Gräber konnten von HÖLSCHER mit Ausnahme von zwei Gräbern nicht datiert werden. Hierbei handelt es sich um Grab Nr. 21, das in der Zeit Schepenupets I. (23. bzw. 25. Dynastie)<sup>205</sup> unter Raum 43 angelegt wurde, und Grab Nr. 24, das sich unter Raum 27 befindet und aus der 25. Dynastie stammt.<sup>206</sup>

Alle vorgenannten Gräber sind wesentlich weniger aufwendig gestaltet als die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen. Da sich nur die unterirdischen Grabkammern erhalten haben, lassen sich keine Aussagen zu der Form der Oberbauten dieser Gräber mehr machen, so sie denn überhaupt über oberirdische Anlagen, die über eine Stele oder Opferstelle hinausgingen, verfügt haben sollten.<sup>207</sup>

---

201 Nach HÖLSCHER ist die überwiegende Mehrheit der von ihm im Millionenjahrhausbezirk von Medinet Habu gefundenen Gräber in die 25. bis 26. Dynastie zu datieren (sofern es Anhaltspunkte für eine Datierung gibt). Eine Ausnahme bilden nur Grab Nr. 1 (Harsiese) und Nr. 2, die er beide in die 22. Dynastie datiert, und Grab Nr. 7, das er für ptolemäisch hält (*MH V* 16-17, insb. Fn. 57). Grab Nr. 7 liegt unter dem Boden des südlichen Flügelanbaus an den Umgang des Kleinen Tempels, der vermutlich in der Ptolemäerzeit erfolgte (*Phase 9*).

202 *MH I* pl. 6 [D-G 9-10].

203 *MH I* pl. 10 [D-G 7-8].

Es ist davon auszugehen, daß zu dieser Zeit die Ziegelanbauten des östlichen Hohen Tores größtenteils zerstört waren. Nur so läßt sich die Anlage der Gräber Nr. 13-15 in den Fundamenten des südlichen Ziegelanbaus erklären, ebenso wie die Position der Gräber Nr. 3 und 4, die man in die Fundamente des nördlichen Ziegelanbaus eintiefte (vgl. hierzu auch HÖLSCHER 1910: 46-47).

204 *MH I* pls. 20+21; V 17.

205 S. Fn. 195.

206 *MH V* 32-33; für die Lage der Gräber s. *Abb. 40b*.

Nach den Angaben HÖLSCHERS befanden sich noch weitere Gräber im Amuntempel (*MH V* 33), die jedoch von ihm nicht weiter untersucht wurden, so daß ihre Darstellung an dieser Stelle unterbleiben muß.

207 Für weitere Einzelheiten der Gräber s. „Catalogue of the other tombs“ (*MH V* 30-33).

## 1.7 Medinet Habu bis zum Ende der 30. Dynastie

### 1.7.1 Die Besiedlung in der 27. bis 30. Dynastie

Bei den Ausgrabungen fanden sich keine verwertbaren Hinweise auf Gebäudestrukturen aus der 27. bis 30. Dynastie im Gebiet des ehemaligen Millionenjahrhausbezirks Ramses' III.<sup>208</sup>

### 1.7.2 Der Bau einer äußeren Umfassungsmauer um den Kleinen Tempel

Anders verhält sich die Situation in der unmittelbaren Umgebung des Kleinen Tempels. Beginnend mit der 25. Dynastie entstanden westlich und nördlich des Kleinen Tempels in unmittelbarer Nähe zu seiner Umfassungsmauer zahlreiche Gebäude, die bis in die römische Kaiserzeit datieren.<sup>209</sup> Spätestens in der 30. Dynastie – unter Nektanebos I. – begann man damit, den Kleinen Tempel im Süden und Westen mit zusätzlichen äußeren Umfassungsmauern aus Ziegeln zu umgeben, wobei der westliche Teil der äußeren Umfassung teilweise über der ehemaligen inneren Umfassungsmauer des Millionenjahrhauses Ramses' III. verlief (*Phase 9*).<sup>210</sup> In die neue südliche äußere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels ließ Nektanebos I. ein Tor einfügen (*Abb. 16b [8]*).<sup>211</sup> Im Osten und Norden wurde die äußere Umfassung des Tempelbezirks des Kleinen Tempels von der in diesem Bereich noch immer existierenden äußeren Umfassungsmauer des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III. gebildet. Zwischen der äußeren und inneren Umfassung des Kleinen Tempels wurden in der Folgezeit zahlreiche weitere Gebäude errichtet, die bis in die römische Kaiserzeit datieren. HÖLSCHER konnte für diesen Bereich zudem einen Brunnen aus der Zeit Nektanebos II. nachweisen.<sup>212</sup> Der Kleine Tempel war somit von einer eigenen Siedlung umgeben, die durch seine äußere Umfassung deutlich gegen den Millionenjahrhausbezirk abgegrenzt wurde.

### 1.7.3 Der Kleine Tempel in der 29. und 30. Dynastie

In der 29. Dynastie setzte Hakoris zur Unterstützung der Dachkonstruktion je eine polygonale Stütze an die vier Ecken des Ambulatoriums (*Abb. 16b [5]*). Die Pfeiler stammen ursprünglich aus den Höfen der Grabkapellen der Gottesgemahlinnen des Amun, wie die teilweise immer noch lesbaren Kartuschen einiger der Gottesgemahlinnen auf den Pfeileroberflächen belegen.<sup>213</sup> Damit können die Grabkapellen ab diesem Zeitpunkt nicht mehr als intakt angesehen werden. Zudem ließ Hakoris an der Nord-Ost-Ecke des Umgangs um den Barkenraum ein Tor einfügen, das aus dem Tempel heraus in Richtung Norden führte (*Abb. 16b [4]*). Hierfür ließ Hakoris das vorher an dieser Stelle befindliche nordöstliche Interkolumnium des Um-

208 *MH V 34*. Eines der wenigen in diese Zeit datierbaren Bauwerke ist ein runder Magazinbau, der im Bereich des westlichen Tores errichtet wurde (*MH I pl. 15B [S 8]*).

209 *MH I pl. 6*.

210 *MH II 38-39, 55, 62; V 34*.

211 *MH I pl. 6 [F 9]*.

212 *MH I pl. 6 [H-I 12-13]; V 34, fig. 39*.

213 *MH II 20, 55, pls. 2, 18A, 19*. Für die Inschriften auf den Stützen s. *LD III 284 h* und *LD, Text III 156-157*.

gangs, das in der Kuschitenzeit mit einer Steinplatte verschlossen worden war, entfernen. Das sog. Tor des Hakoris war nur auf seiner Außenseite mit Inschriften versehen.<sup>214</sup> Hakoris veranlaßte vermutlich auch die weiteren Restaurierungsarbeiten am Kleinen Tempel, in deren Verlauf an beschädigten Stellen des Ambulatoriums und des Barkenraums kleinere Steinfragmente eingefügt wurden, um dort entstandene Risse zu verfüllen.<sup>215</sup>

Nektanebos I. schließlich beschränkte sich in der 30. Dynastie darauf, seinen Namen auf dem kuschitischen Pylon und der saitischen Vorhalle anbringen zu lassen, indem er die Kartuschen seiner Vorgänger überschrieb.<sup>216</sup>

Frühestens zum Ende der Spätzeit wurde in Raum P – eine der sechs Kammern des hinteren Teils des Kleinen Tempels – ein Naos aus Rosengranit (*Abb. 17*) eingebracht und vor der westlichen Rückwand des Raums plaziert (*Abb. 16b* [6]). Für diese Datierung spricht eine Entdeckung DARESSYS, der belegen konnte, daß der Naos nachträglich in den Raum eingefügt wurde. Zu diesem Zweck hatte man die Westwand des Raums teilweise entfernt und nach der Einbringung des Naos wieder aufgebaut. Um die Steine der Westwand wieder in der richtigen Reihenfolge zusammenzufügen, hatte man sie vor dem Abbau der Mauer mit demotischen Ziffern versehen, die nach der Ansicht EDGERTONS frühestens aus dem 4. Jh. v. Chr. stammen können.<sup>217</sup> Ein weiterer Hinweis für die zeitliche Einordnung des Naos in die Spätzeit könnte der im Sanktuar des Horustempels von Edfu aufgestellte Granit-Naos sein, der – wie bereits von DARESSY festgestellt – große Ähnlichkeit mit dem Exemplar aus dem Kleinen Tempel aufweist und ursprünglich von Nektanebos II., also aus der späten 30. Dynastie, stammt.<sup>218</sup>

## 1.8 Medinet Habu in der Ptolemäerzeit

Medinet Habu scheint in der Ptolemäerzeit nicht als Wohnort genutzt worden zu sein, denn HÖLSCHER konnte bei seinen Ausgrabungen weder Spuren von Wohnhäusern noch Gegenstände des täglichen Lebens oder Münzen aus der Ptolemäerzeit finden.<sup>219</sup> Stattdessen konzentrierte sich die bauliche Aktivität der Ptolemäerkönige in Medinet Habu ganz auf den Kleinen Tempel (*Phase 9* und *Abb. 16*).

### 1.8.1 Restaurierung und Erweiterung des Kleinen Tempels

Die Arbeiten der Ptolemäer am Kleinen Tempel lassen sich in drei große Abschnitte unterteilen. Zunächst einmal ließen sie umfangreiche Restaurierungen im Barkenraum mit Umgang vornehmen, an den sie zudem einen Nord- und Südflügel anfügten. Des weiteren wurde der kuschitische Saal durch eine Säulenhalle ersetzt. Abschließend erhielt der Kleine Tempel öst-

214 *MH* II 20, 55, pls. 2B, 18B, 33B; *LD*, *Text* III 164.

215 *MH* II 18, 55.

216 *MH* II 27-28, 55.

217 *MH* II 9, 15; DARESSY (1900).

218 SAUNERON & STIERLIN (1975: 36-37, 119, 121).

219 *MH* V 34.

lich der saitischen Vorhalle einen Pylon, vor dem eine weitere zweisäulige Vorhalle errichtet wurde.

#### 1.8.1.1 Arbeiten am Barkenraum mit Umgang

Die Ptolemäer ließen die aus der Zeit Thutmosis' III. stammenden Reliefs und Inschriften am ursprünglichen Eingang in den Kleinen Tempel – also an der Frontseite des Umgangs um den Barkenraum – überarbeiten und mit eigenen Inschriften ergänzen. Insbesondere wurde der Türsturz über dem Eingangstor in den Umgang neu dekoriert und mit einer Hohlkehle versehen.<sup>220</sup>

Der Schwerpunkt der Arbeiten richtete sich auf den Barkenraum, dessen Seitenwände von Ptolemaios VIII. Euergetes II. um zwei Steinlagen erhöht wurden, so daß die Decke dieses Raums nun die des Ambulatoriums überragte (*Abb. 16a* und *MH II Pl. 14*). Im Zuge dieser Erhöhung ist auch das Dach restauriert worden. Zusätzlich verbreiterte man die Eingänge in den Barkenraum, wobei die aus der 18. Dynastie stammenden Reliefs auf den Außenwänden des östlichen Eingangs komplett überarbeitet wurden. Ebenso verfuhr man mit den Darstellungen an den Innenwänden des Barkenraums.<sup>221</sup> Man hielt sich hierbei so eng an die alten Dekorationsvorlagen, daß sogar eine ältere Restaurierunginschrift Sethos' I.<sup>222</sup> mit aufgearbeitet wurde.<sup>223</sup> Darüberhinaus ließen die Ptolemäer vereinzelt auch eigene Widmungsinschriften und neue Reliefs anbringen, die jedoch in der Tradition des bisherigen Bildprogramms standen.<sup>224</sup> So verläuft auf der Innenseite der beiden zusätzlichen Steinlagen des Barkenraums eine Inschrift von Ptolemaios VIII. Euergetes II. und Cleopatra II. sowie Cleopatra III.<sup>225</sup>

Die Außenseiten des Barkenraums und die seit der Kuschitenzeit verschlossenen Innenwände des Ambulatoriums sind zudem mit zahlreichen Graffiti aus der Ptolemäerzeit bedeckt.<sup>226</sup>

#### 1.8.1.2 Anbauten an den Kleinen Tempel

Die Ptolemäer ließen zahlreiche Erweiterungen am Kleinen Tempel vornehmen (*Abb. 16a+b*). So wurde im Norden und Süden seines vorderen Bereichs je ein Flügelbau angefügt (*Abb. 16b [3]*).<sup>227</sup> Der Nordflügel besteht aus einer schmalen, zweisäuligen Halle. In der Mitte

220 *MH II* 17-19, 57, pl. 20; *PM* <sup>2</sup>II 466 [38].

221 *MH II* 17-19, 49, 57; *LD, Text III* 157-158.

222 S. Fn. 50.

223 *MH II* 19, 49; *Urk.* IV 596 C.

224 Für eine vollständige Aufzählung der ptolemäischen Ergänzungen am Barkenraum s. *PM* <sup>2</sup>II 469 [45], 469-470 [48].

225 *MH II* 17, 49; Textbeginn auf beiden Seiten: *LD, Text III* 160, Text Nordseite: CHAMPOLLION (1844: 714). Zur Bestimmung der Kartusche vgl. VON BECKERATH (1984: 291).

226 *MH II* 18; Faksimiles einer Auswahl der Graffiti bei EDGERTON (1937). Für eine zusammenfassende Untersuchung der demotischen Graffiti von Medinet Habu s. THISSEN (1989).

227 Sowohl der nördliche als auch der südliche Flügelbau enthalten keine Inschriften, mit deren Hilfe der Zeitpunkt ihrer Errichtung näher bestimmt werden könnte. Eine Ausnahme hiervon bildet nur das von Hakoris in den Umgang des Barkenraums eingefügte Tor, das in den nördlichen Flügelbau führt (*Abb. 16b*



der Nordwand, die identisch mit der inneren Umfassungsmauer des Kleinen Tempels ist, befindet sich ein Pilaster. Der Anbau verfügt über zwei Durchgänge in der Westwand und einen in der Ostwand. Letztere hat zusätzlich noch vier Fenster in ihrem oberen Bereich eingebaut. Der Südflügel ist schmaler, so daß zwischen seinem südlichen Abschluß und der inneren Umfassungsmauer noch Platz für einen Durchgang blieb. Unter den Fußbodenplatten des Südflügels liegt ein Grab (Nr. 7) aus ptolemäischer Zeit. Vom Umgang des Barkenraums aus erfolgt der Eingang in die beiden Flügelanbauten durch je ein Tor – im Norden durch das Tor des Hakoris (*Abb. 16b* [4]) und im Süden durch ein Tor, das vermutlich erst in ptolemäischer Zeit entstand.<sup>228</sup> Auf den Innenseiten sowohl des Nord- als auch des Südflügels sind zahllose Graffiti angebracht.<sup>229</sup>

Im Osten des Kleinen Tempels ersetzten die Ptolemäer den langgestreckten Saal aus kuschitischer Zeit durch eine breitere Säulenhalle (*Abb. 16b* [2]). In zwei Reihen standen je acht Säulen, von denen heute nur noch die Abdrücke, die die Säulenbasen auf dem Steinboden hinterlassen haben, sichtbar sind. Beleuchtet wurde die Halle durch Fenster, die sich im oberen Bereich der Seitenwände der Halle befanden. Sowohl in der Süd- als auch in der Nordwand befand sich je ein Tor; beide Tore lagen einander gegenüber.<sup>230</sup>

Wahrscheinlich zeitgleich mit der Errichtung der ptolemäischen Säulenhalle wurde auch das Portal des kuschitischen Pylons um etwa 90 cm erhöht, damit es mit der Deckenhöhe der neuen Säulenhalle, die höher als der vormalige kuschitische Saal war,<sup>231</sup> korrespondierte. Auf der Frontseite des Portals wurden zudem die Reliefs teilweise aufgearbeitet und weitere Inschriftenreihen angebracht.<sup>232</sup>

### 1.8.1.3 Der Bau von ptolemäischem Pylon und ptolemäischer Vorhalle

Die ptolemäischen Bauaktivitäten am Kleinen Tempel fanden ihren Abschluß in dem Bau eines Pylons (*Abb. 16b* [1] + *16c*), bei dessen Errichtung der nördliche Ziegelanbau des östlichen Hohen Tores zerstört wurde (*Phase 9*).<sup>233</sup> Während die Front und die beiden Seiten des Pylons mit Steinen verkleidet sind, ist seine Rückseite im erhaltenen Zustand hohl.<sup>234</sup> Der

---

[4]) und auf seiner dem Nordflügel zugewandten Seite – seiner ehemaligen Außenseite – Inschriften des Hakoris trägt (*MH* II 20; *LD, Text* III 164). Vereinzelt wird deshalb nicht nur die Errichtung des Tores, sondern auch des nördlichen Flügelbaus bereits Hakoris zugeschrieben (*PM* <sup>2</sup>II, 472). HÖLSCHER spricht sich dennoch für eine Datierung der beiden Anbauten in die Ptolemäerzeit aus, da sie in ihrer architektonischen Gestaltung mit der ptolemäischen Säulenhalle übereinstimmen würden (*MH* II 57).

228 *MH* II 22-23, 57, pls. 15, 32, 33.

229 *MH* II 23; für weiterführende Literatur zu den Graffiti von Medinet Habu s. Fn. 226.

230 *MH* II 23-25, 57. Pfosten und Türsturz des Nordtores stammen aus dem im Assasif gelegenen Grab des Petamenophis, eines hohen Beamten der 26. Dynastie (*MH* II 24, pl. 35A/B; *LD, Text* III 153; *LD* III 282 b-c).

231 *MH* II fig. 47.

232 *MH* II 27, 53, pl. 27A.

233 HÖLSCHER (1910: 47).

234 *MH* I pl. 19; II 29-30, 58-59, fig. 25, pls. 36, 40A/B.

HÖLSCHER vermutet, daß den Kern des Pylons ursprünglich eine bereits an dieser Stelle existierende Ziegelumfassungsmauer bildete – vielleicht die Ostseite der Umfassungsmauer des Kleinen Tempels oder die noch ältere Vormauer des Millionenjahrhausbezirks Ramses' III. (vgl. *Phase 8*). Einen Anhaltspunkt

Tordurchgang des Pylons wurde aus wiederverwendeten Steinen erbaut, die z.T. gewaltige Ausmaße hatten. So wiegt der Türsturz etwa 24 t und die Türschwelle bestand ehemals aus einer roten Granitstele Thutmosis' III.<sup>235</sup> Vor den Pylon wurde eine zweisäulige Vorhalle mit Holzdach gesetzt, deren Seiten vermutlich mit halbhohen Schranken teilweise verschlossen waren. Zahlreiche Reliefs und Inschriften bedeckten die Vorhalle und den hinter ihr liegenden Pylondurchgang, die Front des Pylons blieb dagegen undekoriert.<sup>236</sup>

### 1.8.2 Die innere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels

In der Zeit der Ptolemäerkönige wurde außerdem die innere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels erneuert. Die neue Mauer bestand ebenfalls aus Ziegeln und an ihrer Außenseite war der Fußboden auf einer Breite von circa 3 m mit Sandsteinplatten gepflastert (*Abb. 16b*). Der Verlauf der ptolemäischen Umfassungsmauer deckte sich auf der Nord- und Südseite mit dem der vorherigen Umfassung aus der Kuschitenzeit, während der hintere Teil der neuen Umfassung etwa 8 m weiter westlich als vorher lag und damit einen erheblich größeren Abstand zu der Rückwand des Kleinen Tempels als bisher zeigte (vgl. *Phasen 8* und *9*).<sup>237</sup> In die Südseite der Umfassungsmauer waren zwei Tore eingefügt,<sup>238</sup> von denen das westliche auf dem Fundament eines Tores errichtet wurde, das sich bereits in der Mauer der Kuschitenzeit an dieser Stelle befunden hatte (*Abb. 16b [7]*).<sup>239</sup> Das gut erhaltene östliche Tor wird von HÖLSCHER, da es keinerlei Inschriften trägt, als „uninscribed gate“ bezeichnet (*Abb. 16b [9]*).<sup>240</sup>

Es gibt Anzeichen dafür, daß im Zuge der Errichtung der ptolemäischen inneren Umfassungsmauer um den Kleinen Tempel eventuell noch existierende Oberbauten des Grabes von Harsiese aus der 22. Dynastie<sup>241</sup> zerstört worden sind. So wurde beim Bau der Mauer für den Kleinen Tempel ein Sandstein wiederverwendet, der die Kartusche von Harsiese zeigt.<sup>242</sup> Zudem lag das Grab in dem Bereich unmittelbar vor der inneren Umfassung, der in der Ptolemäerzeit eine geschlossene Pflasterung aus Steinplatten erhielt. Dabei dürften noch erhaltenen Oberbauten des Grabes ohnehin entfernt worden sein.<sup>243</sup>

---

für den Zeitpunkt der Entfernung des Ziegelkerns geben Spuren von Balkenkonstruktionen eines koptischen Hauses, die sich auf den Steinen der hohlen Rückseite des Pylons abzeichnen. Ein unmittelbarer Anbau des Hauses an die Rückseite des Pylons war aber nur möglich, wenn die die steinerne Rückseite des Pylons verdeckende Ziegelmauer vorher entfernt worden war. Der Ziegelkern muß also spätestens in der Koptenzeit nicht mehr vorhanden gewesen sein.

235 *MH* II 30, 59, pl. 22.

236 *MH* II 30, 58-59.

237 *MH* I pl. 6; II 36-37, 57-58.

238 *MH* II 38, 58.

239 *MH* I pl. 6 [F 9], II 37.

240 *MH* I pl. 6 [E 9].

241 S. Kapitel 1.5.4.

242 *MH* II 37.

243 *MH* V 8.

### 1.8.3 Der Heilige See des Kleinen Tempels

Der nördlich der inneren Umfassungsmauer des Kleinen Tempels gelegene Heilige See hat einen fast quadratischen Grundriß und umfaßt eine Fläche von etwa 18 x 20 m (*Abb. 18*). Seine Mauern sind teilweise aus wiederverwendeten Steinen errichtet, unter denen sich Fragmente von Pfeilern mit dem Namen Ramses' III. und Steine aus der Kapelle der Gottesgemahlin Anchnes-Neferibre befinden. Von der Süd-Ost-Ecke und der Süd-West-Ecke des Sees führt jeweils eine Treppe zum Wasser hinab. Der See war von einer niedrigen Mauer mit Brüstung eingefast, die am Anfang der beiden Treppen Türrdurchgänge hatte. Der Bereich zwischen der Südseite des Sees und der nördlichen Umfassung des Kleinen Tempels war mit Steinplatten gepflastert.<sup>244</sup>

Nach den Untersuchungen HÖLSCHERS ist der See in der von ihm vorgefundenen Form erst in der Ptolemäerzeit angelegt worden.<sup>245</sup> DARESSY schlägt eine frühere Datierung in die 30. Dynastie vor. Er gibt an, verstreute Fragmente mit der Kartusche Nektanebos' I.<sup>246</sup> gefunden zu haben, die seiner Ansicht nach aus den Türrdurchgängen der See-Umfassung stammen könnten.<sup>247</sup> HÖLSCHER konnte jedoch bei seinen ausführlichen Untersuchungen keine entsprechenden Fragmente finden.<sup>248</sup> Zudem wäre auch die Existenz der Fragmente noch kein sicherer Hinweis auf die Urheberschaft Nektanebos' I. Denn es ist möglich, daß bei der Anlage des Sees Steine eines anderen Bauwerks Nektanebos' I. wiederverwendet wurden – entsprechend der wiederverbauten Steine von Ramses III. und der Gottesgemahlin Anchnes-Neferibre. Zudem ist Nektanebos I. auch sonst nicht wirklich als Bauherr am Kleinen Tempel in Erscheinung getreten, sondern beschränkte sich im wesentlichen darauf, seinen Namen auf die Bauwerke seiner Vorgänger schreiben zu lassen. Wahrscheinlicher ist, daß die Ptolemäer, die umfangreiche Restaurierungen und Erweiterungen am Kleinen Tempel vornehmen ließen, auch für die Anlage des Heiligen Sees in seiner bis heute erkennbaren Form verantwortlich waren.<sup>249</sup>

Ob es an dieser Stelle bereits in früherer Zeit einen Heiligen See gab, ist ungeklärt. HÖLSCHER hält die Existenz eines früheren Sees in gleicher Position zumindest für möglich und begründet dies mit der Ausrichtung des erhaltenen Sees aus der Ptolemäerzeit. Dieser liege sowohl zu der Achse des Kleinen Tempels als auch zu der des Millionenjahrhauses von Ramses' III. schräg, verlaufe aber parallel zu der Achse des Millionenjahrhauses von Eje und Haremhab. Da er sich also offensichtlich an letzterem Bau orientiere, müsse er nach diesem,

244 *MH* I pl. 6 [E-F 12-13]; II 41-42.

245 *MH* II 41.

246 DARESSY geht fälschlich von Nektanebos II. aus. Die von ihm gefundene Kartusche mit dem Namen *Nht-nb=f* ist jedoch Nektanebos I. zuzuordnen (VON BECKERATH 1984: 282).

247 DARESSY (1897: 25-26).

248 *MH* II 42

249 Sicher ist allerdings nur, daß der Heilige See aufgrund der bei seinem Bau wiederverwendeten Steine aus der Kapelle der Gottesgemahlin Anchnes-Neferibre erst nach der 26. Dynastie entstanden sein kann (vgl. dazu auch GEBLER-LÖHR 1983: 363).

aber noch vor der Errichtung des Ramses III.-Baus entstanden sein.<sup>250</sup> Dagegen ist jedoch mit GEBLER-LÖHR<sup>251</sup> zu argumentieren, daß die Entfernung zwischen dem Bau von Eje und Haremhab und dem See erheblich ist. Im Gegensatz dazu steht die unmittelbare Nähe des Sees zum Kleinen Tempel. Schon diese Nähe ist ein eindeutiger Hinweis auf die Verbundenheit beider. Zudem zeigt der See eine deutliche Bezogenheit auf den Kleinen Tempel, denn der Zugang zum Wasser des Sees erfolgt ausschließlich über Treppen, die an Südseite des gemauerten Seebeckens – also der dem Tempel zugewandten Seite – beginnen (*Abb. 18*).

Als ein wichtiger Hinweis auf die Existenz eines Heiligen Sees am Kleinen Tempel in der Zeit vor den Ptolemäern kann das Taharka-Tor in der Nordumfassung des Kleinen Tempels gewertet werden (*Abb. 13b* [3] und *Phase 8*).<sup>252</sup> Wie bereits HÖLSCHER darlegt, öffnet sich mit dem Tor der Kleine Tempel zum Heiligen See.<sup>253</sup> Damit ist spätestens mit der Existenz des Taharka-Tores – also seit der Zeit der Kuschitenherrschaft – die Existenz eines Heiligen Sees beim Kleinen Tempel zumindest nicht mehr auszuschließen.

Die Frage, ob bereits bei der Errichtung des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie ein Heiliger See angelegt wurde, muß dagegen offen bleiben. So versieht auch HÖLSCHER selbst in seiner Rekonstruktion des Grundrisses dieser Zeit seine Bezeichnung mit einem Fragezeichen: „site of earlier sacred lake?“.<sup>254</sup>

## 1.9 Medinet Habu in der römischen Kaiserzeit<sup>255</sup>

Auch nachdem Ägypten 30 v. Chr. als Provinz an das römische Reich gefallen war, lassen sich weiterhin zahlreiche Aktivitäten in Medinet Habu feststellen (*Phase 9*). In der römischen Kaiserzeit wurde der Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. wieder verstärkt als Wohnort genutzt. Des weiteren traten die römischen Kaiser auch als Bauherren am Kleinen Tempel in Erscheinung.

### 1.9.1 Die Besiedlungsstrukturen im Millionenjahrhausbezirk Ramses' III.

HÖLSCHER konnte für die Zeit von 30 v. Chr. bis ins 4. Jh. n. Chr. insgesamt drei römische Bebauungsschichten in Medinet Habu nachweisen. Die römischen Strata waren jedoch zum Zeitpunkt seiner Untersuchungen nur noch sehr schlecht erhalten, da ihr Überbau in koptischer Zeit und die exzessive Nutzung des Millionenjahrhausbezirks von Sebach-Gräbern in

250 *MH* IV 21, fig. 1.

251 GEBLER-LÖHR (1983: 120-121).

252 *MH* I pl. 6 [D-E 11].

Dieses Tor ist der erste belegbare Durchgang in der Umfassung des Kleinen Tempels in Richtung auf den nördlich von ihm gelegenen Bereich. Die Situation der Zeit davor ist nicht geklärt.

253 *MH* II 41.

254 *MH* I pl. 4 [E 12].

255 Die vorliegende Untersuchung behandelt nur die Baugeschichte des Gebietes von Medinet Habu bis zum Ende des 4. Jh. n. Chr.

moderner Zeit sie großräumig zerstört hatte. Deshalb unterteilte HÖLSCHER die römischen Siedlungsstrukturen lediglich in eine frühe, mittlere und späte Periode.<sup>256</sup>

Die Häuser, die aus der frühen und mittleren römischen Bauperiode stammen, sind zu meist groß und scheinen komfortabel ausgestattet gewesen zu sein (*Abb. 19a+b*). So gibt es zwei Beispiele für Bäder mit Fußbodenheizung und einer Toilette (*Abb. 19c*).<sup>257</sup>

Bereits in der frühen Periode der römischen Bautätigkeit in Medinet Habu scheint sich die Besiedlung teilweise über den Bereich der äußeren Umfassungsmauer des ehemaligen Millionenjahrhausbezirks Ramses' III. hinaus ausgedehnt zu haben (*Phase 9*). So entstanden im Bereich südöstlich vor der äußeren Umfassungsmauer zahlreiche Häuser, die sich östlich und westlich einer Straße gruppieren, die 12 m breit war und von einem von Kaiser Tiberius Claudius errichteten Tor bis zu dem seitlichen Eingang in den römischen Vorhof des Kleinen Tempels verlief. Die westlich dieser Straße gelegenen Häuser lagen höher als die auf der östlichen Seite, da sie auf Schutthügeln errichtet worden waren. Dieser Schutt stammte von der großen äußeren Umfassungsmauer, die zumindest an dieser Stelle zerstört worden sein muß.<sup>258</sup>

Auch im Bereich nördlich des Amuntempels – im ehemaligen inneren Bezirk des Millionenjahrhauses Ramses' III. – muß es mehrere Siedlungsschichten in römischer Zeit gegeben haben, von denen sich aber nur noch spärliche Reste der letzten Bebauungsphase aus dem 4. Jh. n. Chr. fanden.<sup>259</sup>

Im 3. Jh. n. Chr. wurde je ein Turm in der Süd-Ost- und der Nord-West-Ecke der großen äußeren Umfassungsmauer errichtet. Beide Türme waren aus Ziegeln erbaut, nahmen eine Grundfläche von etwa 10 x 10 m ein und standen auf den Überresten vorhergehender Bebauungsschichten. Vermutlich wurden im Zuge dieser Bauarbeiten auch Reparaturen an der großen äußeren Umfassungsmauer vorgenommen.<sup>260</sup>

Der Zustand des inneren Bezirks des ehemaligen Millionenjahrhauses von Ramses III., der auch den Amuntempel umfaßte, ist für die römische Kaiserzeit nicht vollständig geklärt. So ist unklar, inwieweit die den inneren Bezirk umgebende innere Umfassungsmauer zu diesem Zeitpunkt noch bestand. Ihre Westseite war schon in der frühen Kuschitenzeit mit Gebäudestrukturen überbaut worden<sup>261</sup> und der nördliche Teil ihrer Ostseite wurde im Zuge der Errichtung der westlichen äußeren Umfassung des kleinen Tempels in der 30. Dynastie zerstört.<sup>262</sup> Die weitere Entwicklung der inneren Umfassungsmauer bis zum Ende der griechisch-römischen Epoche läßt sich jedoch aus den Befunden HÖLSCHERS nicht erschließen. Dies gilt

256 *MH V 37*. In den Grundrißzeichnungen sind die unterschiedlichen Perioden in hellbraun, braun und braun schraffiert markiert (vgl. z.B. *MH I pl.10*).

257 *MH V 37-39*.

258 *MH V 36-37, pl. 23D*. Beschädigung und Überbau der Umfassungsmauer sind allerdings in den Grundrißzeichnungen des Foliobandes nicht wiedergegeben (vgl. *MH I pl. 10*).

259 *MH I pl. 12 [I-L 9-11]; V 37*.

260 *MH I pl. 10 [D-E 5], pl. 15 [T-U 12-13]; V 36*.

261 S. Kapitel 1.6.1 und *Phase 8*.

262 S. Kapitel 1.7.2 und *Phase 9*.

auch für die Situation des Tempelpalastes und des Amuntempels. Die Anlage der großen „Heiligen Kirche von Jême“ im zweiten Hof des Amuntempels erfolgte jedenfalls erst in späterer Zeit durch die Kopten im 5. Jh. n. Chr.<sup>263</sup>

Schließlich sind im 3. Jh. n. Chr. im ehemaligen Millionenjahrhausbezirk von Eje und Harremhab Gräber angelegt worden (*Phase 9*).<sup>264</sup>

### 1.9.2 Die weitere Entwicklung des Kleinen Tempels

Auch in der römischen Kaiserzeit wurde die Tradition des Kleinen Tempels fortgeführt. Davon zeugen sowohl die Inschriften römischer Kaiser auf dem Bauwerk<sup>265</sup> als auch die umfangreichen Bauaktivitäten dieser Zeit, durch die der Bezirk des Kleinen Tempels weiter in Richtung Osten ausgedehnt wurde (*Abb. 20a*).

#### 1.9.2.1 Anbauten und innere Umfassungsmauer

In der römischen Epoche wurde damit begonnen, vor dem ptolemäischen Pylon eine achtsäulige Vorhalle zu errichten (*Abb. 20a [2] + 20b*). Dabei sollten die beiden Säulen der Vorhalle, die bereits in ptolemäischer Zeit an dieser Stelle errichtet worden war, in den neuen Bau einbezogen werden. Die neu hinzugefügten sechs Säulen wurden jedoch nur etwa bis zu der Höhe der sie verbindenden Schranken fertiggestellt. Eine Inschrift von Antoninus Pius<sup>266</sup> auf dem Tor, das zwischen die ptolemäischen Säulen gebaut wurde, deutet auf diesen Kaiser als Erbauer der Vorhalle hin.<sup>267</sup>

Unmittelbar vor der römischen Vorhalle lag der große Vorhof, bei dessen Anlage die Nordseite des Kais zerstört wurde (*Abb. 20a [1] + Phase 9*).<sup>268</sup> Der Hof verfügte mit einer etwa 4,5 m hohen und bis zu 0,8 m dicken Umfassungsmauer aus Stein über eine massive Rahmung. Auf seiner Ostseite lag ein breites Eingangstor, dessen Rahmen den Namen und Darstellungen des römischen Kaisers Antoninus Pius zeigte.<sup>269</sup> An den Seiten der Hofumfassung befanden sich noch zwei weitere, kleinere Durchgänge – ein unfertig gebliebenes Tor in der Nordseite<sup>270</sup> und ein fertiggestelltes Tor in der Südseite, dessen Kartuschen nicht beschrieben wurden.<sup>271</sup>

---

263 *MH V* 51-55.

264 *MH I* pl. 34; *V* 42-44.

265 So finden sich auf der Außenseite des östlichen Eingangs in den nördlichen Flügelbau (*Abb. 20a [3]*) die Kartuschen eines römischen Kaisers, die vermutlich in das 3. oder 4. Jh. n. Chr. datieren (*MH II 22*; *LD, Text III 164*).

266 Römischer Kaiser von 136 bis 161 n. Chr. (SCHNEIDER 1996: 116-117).

267 *MH II 31*, 61-62, pls. 36, 37.

268 HÖLSCHER (1910: 6, 47).

269 *MH II 31*, 62, fig. 26.

270 *MH II 31*; *LD, Text III 149*.

271 *MH II 31*, pl. 41A+B. LEPSIUS meint den Namen von Antoninus Pius auch auf diesem Tor lesen zu können (*LD, Text III 149*).

In der römischen Epoche wurde schließlich auch ein Teil der südlichen inneren Umfassungsmauer des Kleinen Tempels erneuert. Dabei wurde ein Tor aus ptolemäischer Zeit überbaut (*Abb. 20a* [5]).<sup>272</sup>

### 1.9.2.2 Der äußere Tempelbezirk

Auch im äußeren Bezirk des Kleinen Tempels nahm die Wohnbebauung in der römischen Kaiserzeit zu und dehnte sich in Richtung Westen bis zu seiner äußeren Umfassungsmauer aus (*Abb. 20a* [4]).<sup>273</sup>

Die südliche und westliche äußere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels, die ursprünglich vermutlich auf Nektanebos I. zurückgeht,<sup>274</sup> wurde in der römischen Kaiserzeit teilweise erneuert und verstärkt (*Abb. 20a* [6]). Insbesondere im Westen bestand sie nun aus einer etwa 3 m dicken Ziegelmauer.<sup>275</sup> In diese Mauer wurde unter Kaiser Domitian<sup>276</sup> ein Tor eingefügt (*Abb. 20a* [7]). Von diesem Tor führte genau in der Achse des Kleinen Tempels eine breite, mit Steinplatten gepflasterte Straße zu der Westseite seiner inneren Umfassungsmauer, die an dieser Stelle einen Durchgang erhielt.<sup>277</sup>

### 1.9.3 Medinet Habu in christlich-koptischer Zeit

Die Geschichte von Medinet Habu endet nicht mit diesen Bauten. Ausweislich der Untersuchungen HÖLSCHERS wurde Medinet Habu vom 4. bis zum 9. Jh. n. Chr. von den Kopten als Wohnstätte genutzt. Da die Entwicklung von Medinet Habu in christlich-koptischer Zeit nicht mehr Teil der vorliegenden Untersuchung ist, kann ich mich an dieser Stelle mit einer knappen Einführung in die Struktur der koptischen Bebauung begnügen. Die in Medinet Habu ab dem 4. Jahrhundert entstehende koptische Stadt Jême war dicht besiedelt und auch der große Amuntempel wurde nun nicht mehr von der Bebauung ausgenommen. An seinen Außenwänden finden sich bis heute Spuren der ehemaligen Wohnungseinbauten. In seinem Innern wurden zahlreiche Räume des Tempelhauses – insbesondere die hypostylen Hallen – bis zu einer Höhe von 1 bis 2 m abgebrochen und das so gewonnene Steinmaterial an anderer Stelle wieder verwendet. In den zweiten Pfeilerhof des Millionenjahrhauses baute man zudem eine koptische Kirche ein. Insgesamt verfügte Jême über vier Kirchen; eine von ihnen wurde im Kleinen Tempel von Medinet Habu installiert.<sup>278</sup>

---

272 *MH* I pl. 6 [F 9]; II 35-38.

273 *MH* I pl. 6; V 36.

274 S. Kapitel 1.7.2.

275 *MH* I pl. 6 [F-H 9]; V 36.

276 Römischer Kaiser von 81 bis 96 n. Chr. (SCHNEIDER 1996: 178-179).

277 *MH* II 38-39, 62, pl. 42A/B; V 36.

278 *MH* V 45-57.

## 1.10 Zusammenfassung

In Medinet Habu lassen sich Kultbauten seit der Zeit des Mittleren Reichs nachweisen. Von besonderer Bedeutung war der Kleine Tempel von Medinet Habu, der von Hatschepsut errichtet und im Anschluß von Thutmosis III. übernommen und modifiziert wurde. Er geht vermutlich auf einen Vorgängerbau (ebenfalls für Amun?) bereits aus dem Mittleren Reich zurück und wurde bis in die römische Kaiserzeit durch zahlreiche Restaurierungsarbeiten in Stand gehalten, sowie durch Anbauten fortlaufend bis auf das Doppelte seiner ursprünglichen Größe ausgedehnt.

Im unmittelbaren Umfeld des Kleinen Tempels wurden mehrere Millionenjahrhäuser von Königen des Neuen Reichs errichtet, wobei der Kultbau Ramses' III. den Kleinen Tempel sogar in seinen äußeren Tempelbezirk einbezog. Im Anschluß war der Kleine Tempel nur noch über das östliche Hohe Tor und den sich daran anschließenden Vorbereich des Millionenjahrhauses zu betreten.

Schon relativ bald nach dem Ende des Neuen Reichs läßt sich feststellen, daß die weitere Entwicklung des Millionenjahrhauses Ramses' III. durch wachsende Übersiedlung – zunächst seiner äußeren Bereiche – geprägt ist, während der Kleine Tempel weiter als Kultstätte ausgebaut wurde. Ein besonders deutlicher Hinweis hierfür ist die erneute Errichtung einer eigenen Umfassungsmauer um den Kleinen Tempel in der Kuschitenzeit, die mit dem Tempel bis in die römische Kaiserzeit erweitert und spätestens in der 30. Dynastie noch um eine zweite, äußere Umfassung im Süden und Westen ergänzt wurde. Die in dem Bereich zwischen der inneren und der äußeren Umfassung des Kleinen Tempels von HÖLSCHER gefundenen zahlreichen Gebäudestrukturen, die in die Zeit von der 25. Dynastie bis in die römische Kaiserzeit datieren, deuten auf die Entstehung einer speziell dem Kleinen Tempel zuzuordnenden Tempelsiedlung hin, die durch die südliche und westliche äußere Umfassung des Kleinen Tempels deutlich abgegrenzt wurde gegen die Besiedlungsstrukturen des ehemaligen Millionenjahrhausbezirks Ramses' III.

Der ab der Spätzeit zu konstatierende fortgesetzte Ausbau des Kleinen Tempels belegt seine besondere Bedeutung als Kultstätte des Amun-Re in Theben. Offensichtlich war es den Königen wichtig, einen eigenen „Beitrag“ zu der Entwicklung des Kleinen Tempel zu leisten und durch ihre Erwähnung in seinen Inschriften und Reliefs an diesem Heiligtum in Erscheinung zu treten. Die Situation des Kleinen Tempels ist insofern vergleichbar mit derjenigen der Tempelanlagen von Karnak und Luxor, er ist wie diese als ein Reichstempel – also als eine zentrale Kultstätte des Reichsgottes Amun-Re – anzusehen. Die Präsenz in einem solchen Tempel war geradezu eine Pflicht für jeden König Ägyptens, sei es durch bauliche Aktivitäten oder auch nur durch die Anbringung seines Namens. Diese Eigenschaft unterscheidet den Kleinen Tempel deutlich von dem Millionenjahrhaus Ramses' III., in dem der Kult für Amun-



Re eng mit dem königlichen (Toten-)Kult für *einen* König verbunden wurde<sup>279</sup> und damit zwangsläufig über kurz oder lang nach seinem Tod erlöschen mußte.

---

279 S. Kapitel 4.2.2.1.

## 2 Die Struktur des Kleinen Tempels – Architektur und Bildprogramm des Kernbaus der 18. Dynastie und seine Erweiterung bis in die griechisch-römische Zeit

Der Kleine Tempel bestand in der 18. Dynastie zunächst nur aus einem Barkenraum mit Umgang und einem hinter diesem liegenden Komplex von sechs Kammern (*Phase 2* und *Abb. 4*). Ab der Spätzeit wurde der Kernbau der 18. Dynastie durch zahlreiche Anbauten erweitert, bis der Kleine Tempel in der römischen Kaiserzeit seine größte Ausdehnung erreichte (*Phase 9* und *Abb. 20*). Dabei blieb der Kernbau selbst weitgehend von Eingriffen verschont und ist bis heute im wesentlichen unverändert in seiner Form aus der 18. Dynastie erhalten geblieben. Die Herrscher der Spätzeit und der griechisch-römischen Epoche haben in diesem Bereich des Kleinen Tempels allenfalls Inschriften hinterlassen oder Restaurierungsarbeiten veranlaßt. Die wenigen baulichen Eingriffe – wie die Erhöhung des Barkenraums in der Ptolemäerzeit – hatten keinen Einfluß auf die Struktur des Kernbaus. Im Gegenteil wurden in der Ptolemäerzeit die Restaurierungen im Barkenraum so sorgfältig ausgeführt, daß man bereits vorhandene ältere Restaurierungsinschriften ebenfalls wiederherstellte.<sup>280</sup> Eine Änderung der Strukturen des Kernbaus wurde demnach zu keiner Zeit versucht.

In den folgenden Kapiteln 2.1 bis 2.6 werden zunächst die Strukturen des Kernbaus untersucht und im Anschluß daran in Kapitel 2.7 die Folgen seiner zahlreichen baulichen Erweiterungen bis in die römische Kaiserzeit erörtert.

### 2.1 Architektonische Struktur und Bildprogramm des Kernbaus

Den Kernbau des Kleinen Tempels bildet ein aus insgesamt sechs Räumen bestehender Komplex, vor dem ein Barkenraum mit Umgang liegt.<sup>281</sup> Während der hintere Sechs-Raum-Komplex in der Gestalt erhalten ist, die er durch die Gründerin des Tempels Hatschepsut erhalten hat, wurde der vordere Tempelteil von Thutmosis III. neu gestaltet. Er ließ den ursprünglichen Bau der Hatschepsut – einen quadratischen Barkenraum mit Umgang und dahinterliegender Querhalle mit vier Säulen – entfernen und durch einen verlängerten Barkenraum mit Umgang ersetzen (vgl. *Abb. 4b* [Version Hatschepsuts] und *4c* [Version Thutmosis' III.]).

#### 2.1.1 Die hinteren sechs Kammern (L-Q)

Die sechs Räume des hinteren Raumkomplexes sind in zwei Reihen angeordnet (*Abb. 21*). Der größte von ihnen ist die in der Mitte der ersten Reihe gelegene Kammer L, in die als einzige über eine Öffnung in der Mitte der Kammerdecke direkt Licht einfällt.<sup>282</sup> Hier stand nach

---

280 So z.B. eine Restaurierungsinschrift von Sethos I. (s. Fn. 50).

281 *MH* I pl. 4; II 32, 45, fig. 40.

282 *MH* II 8-9, 47.

der Übernahme des Tempels durch Thutmosis III. eine 3,35 m hohe Statuengruppe aus schwarzem Granit, die den König und Amun-Re zeigte. Beide saßen Arm in Arm nebeneinander auf einem Thron (*Abb. 22*).<sup>283</sup> Da die Statue größer als der Zugang zu Raum L war, muß die östliche Wand des Raums erst nach Einbringung der Statue zu der Zeit Thutmosis' III. errichtet und dekoriert worden sein.<sup>284</sup> HÖLSCHER fand nur noch Fragmente der Statuengruppe, die nach ihrer Zerstörung während der Amunverfolgungen der Amarnazeit unter dem Fußboden von Raum L vergraben worden waren.<sup>285</sup> Der genaue Standort der Doppelstatue ist umstritten. HÖLSCHER geht aufgrund ihrer Größe und Bedeutung von einem Standort in der Raummitte aus, wo zudem das durch die Deckenöffnung fallende Tageslicht fokussiert wird. ARNOLD dagegen vermutet eine seitliche Aufstellung der Statue direkt an der Nord- oder Südwand.<sup>286</sup> Ein entscheidendes Argument für die Position des Sitzbildnisses innerhalb des Raums ist für HÖLSCHER die Verteilung der Inschriften auf dem Bildnis bzw. die Anordnung der Reliefs auf den Seitenwänden des Raums. Danach lasse die unbeschriftet gebliebene Rückseite der Statuengruppe zunächst einen Standort des Denkmals unmittelbar vor einer der Wände vermuten, so daß die unbeschriebene Rückseite verdeckt gewesen wäre. Aber – so HÖLSCHER weiter – die geplante Aufstellung der Statue direkt vor einer der Seitenwände hätte sich überdies auch in der Komposition der Darstellungen und Inschriften auf der betreffenden Wand widerspiegeln müssen und das sei eindeutig nicht der Fall.<sup>287</sup> Der von HÖLSCHER angenommene Bezug der Reliefs einer Wand zu den vor ihr aufgestellten Statuen ist jedoch nicht zwingend erforderlich. Selbst die mögliche Verdeckung von Teilen des Wandreliefs durch eine Statuengruppe – wie es im vorliegenden Fall in Raum L der Fall gewesen wäre – muß kein Grund für ihre Plazierung fern dieser Wand sein. Denn die „Lesbarkeit“ einer Darstellung oder Inschrift im Sinne von Sicht- und Erkennbarkeit durch einen Betrachter kann in Ägypten kein entscheidendes Kriterium für ihren Anbringungsort gewesen sein. Davon zeugt allein schon der Tatbestand, daß eine Vielzahl von Texten und Darstellungen an nur schwer oder gar nicht einsehbaren Stellen angebracht wurde.<sup>288</sup> Somit ist die Möglichkeit, daß eine Wanddarstellung durch eine Statuengruppe verdeckt werden könnte, kein unbedingter Hinderungsgrund für das Aufstellen der Statue direkt vor dieser Wand. Insoweit ist HÖLSCHER in seiner Argumentation nicht zu folgen. Anders verhält es sich allerdings mit den weiteren von Hölscher vorgebrachten Gründen für den Standort der Doppelstatue, wie Lichteinfall und

---

283 *MH* II 13-14, 50, fig. 13; SEIDEL (1996: 150-151).

284 *MH* II 9, 47, 49.

285 *MH* II 13, pl. 2C.

286 ARNOLD (1962: 45, insb. Fn. 4).

287 *MH* II 14, 50. Zustimmung zu einem Standort unter der Deckenöffnung in der Raummitte auch SEIDEL (1996: 151, insb. Fn. 225).

288 Das Anbringen von Reliefs und Inschriften auch an uneinsehbaren Stellen in ägyptischen Tempeln hatte keine Auswirkung auf ihre Wirksamkeit, welche darin bestand, den im Tempel abgehaltenen Kult dauerhaft werden zu lassen (ARNOLD 1962: 3). Die Tempeldekoration „garantierte allein durch ihr Vorhandensein einerseits die Wirksamkeit und andererseits das wirksame Fortdauern der dargestellten Handlungen“ (HEINZ 2001: 199). So konnten die Bilder und Inschriften „durch ihre permanente ortsdefinite Präsenz“ selbsttätig wirken (ASSMANN 1991a: 27), unabhängig davon, ob sie für einen menschlichen Betrachter sichtbar waren oder nicht.

Größe des Objekts. Die Fokussierung des Lichts im Zentrum von Raum L spricht ebenso wie die Ausmaße der Statue für ihre Plazierung in der Raummitte.

Der Zutritt zu den Räumen P bzw. Q erfolgt über die Räume N bzw. O. Der in Raum P aufgefundene rote Granit-Naos gehört nicht zu der ursprünglichen Ausstattung des Kleinen Tempels, sondern wurde erst in der Spätzeit eingefügt.<sup>289</sup>

Raum M ist als einziger mit keiner der anderen fünf Kammern verbunden. Der Zugang zu ihm erfolgt direkt über den vorderen Teil des Kleinen Tempels. Wie auch in Raum L fanden sich Hinweise darauf, daß die östliche Wand erst unter Thutmosis III. errichtet und so der Raum geschlossen wurde.<sup>290</sup>

Das Bildprogramm der rückwärtigen sechs Kammern geht im wesentlichen auf Hatschepsut zurück. In ihrer Zeit wurden die Räume O, Q und N ganz, Raum P etwa zur Hälfte und in Raum L die Rückwand und Teile der Seitenwände dekoriert. Einzig Raum M scheint noch vollkommen undekoriert gewesen zu sein. Unter Thutmosis III. wurde die Dekoration der rückwärtigen sechs Kammern dann abgeschlossen. Dabei ließ der König teilweise den Namen seiner Vorgängerin durch seinen bzw. den seines Vaters Thutmosis II. und den seines Großvaters Thutmosis I. ersetzen. So ist z.B. in Raum Q der Durchgang zu Raum N mit einer Widmungsinschrift eingefäßt, die ursprünglich von Hatschepsut stammt, in der aber der Name der Königin getilgt bzw. ersetzt wurde.<sup>291</sup>

In den sechs Kammern ist der König (Thutmosis III. oder seine Vorgängerin Hatschepsut) ausschließlich beim Kultvollzug vor Amun-Re gezeigt, der Kleine Tempel ist mithin un schwer als ein Heiligtum des Amun-Re zu identifizieren. Der Gott ist im Kleinen Tempel in zwei Gestalten dargestellt – schreitend bzw. thronend in Menschengestalt mit Doppelfederkrone als Amun-Re *nzw-ntr.w*<sup>292</sup> und in ithyphallischer Gestalt ebenfalls mit Doppelfederkrone als Amun-Re *k3-mw.t=f*<sup>293</sup>. Dabei ist keine Beschränkung auf einen bestimmten Bereich

---

289 S. Kapitel 1.7.3.

HÖLSCHER (MH II 13) schließt die Existenz eines (evtl. hölzernen) Naos in Raum P bereits zu der Zeit von Hatschepsut nicht aus. Ein Indiz dafür sei, daß die Dekoration der West- und Südwand dieses Raums im Gegensatz zu den beiden anderen Wänden erst unter Thutmosis III. beendet wurde. Die nicht-dekorierten Stellen seien zu der Zeit Hatschepsuts möglicherweise von einem Naos verdeckt gewesen. Wenn auch die Existenz eines solchen Naos bereits in der 18. Dynastie mangels weiterer Indizien an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden soll, so möchte ich doch der Begründung von HÖLSCHER widersprechen. Da die Dekoration einer Wandfläche nicht unbedingt dagegen spricht, daß vor dieser Wand ein die Dekoration u.U. verdeckender Gegenstand stand (s. die vorhergehende Diskussion des Standortes der Doppelstatue von Amun-Re und Thutmosis III. in Raum L), sollte auch im Umkehrschluß aus der Nicht-Dekoration einer Wandfläche nicht gefolgert werden, daß unmittelbar davor etwas aufgestellt gewesen sein muß oder könnte. Zudem wurde die Dekoration der hinteren sechs Kammern in der Zeit von Hatschepsut nicht beendet. Deshalb ist nicht zu entscheiden, ob die betreffende Lücke in der Dekoration absichtlich gelassen wurde oder ob es sich hier um einen nicht fertiggestellten Teil der Dekoration handelt.

290 MH II 9, 47, 49.

291 MH II 9-13, 48-49, fig. 10; LD III 7a; Urk. IV 310, 15 - 311, 2; EDGERTON (1933: 8-11). Für den Umfang der von Thutmosis III. vorgenommenen Namensersetzungen s. Abb. 21.

292 Abb. 23b+d+e (Wanddekoration in Raum N).

293 Bei dem ithyphallisch abgebildeten Gott (Abb. 23a+c+f [Wanddekoration in Raum N]) handelt es sich trotz ikonographischer Übereinstimmungen nicht um eine Darstellung des Gottes Min, sondern um eine Erscheinungsform des Amun-Re, erkennbar bereits an der Doppelfederkrone des Gottes.

des hinteren Raumkomplexes festzustellen, vielmehr sind in der Mehrzahl der Räume beide Erscheinungsformen des Gottes vertreten (*Abb. 21+23*).<sup>294</sup> Hiervon ausgenommen ist zum einen Raum L, in dem der König ausschließlich beim Opfer vor Amun-Re *nzw-ntr.w* gezeigt ist, und zum anderen Raum M, auf dessen Seitenwänden *Jwn-mw.t=f* dargestellt ist, der vor dem auf dem Thron sitzenden Thutmosis III. Opfergaben darbringt (*Abb. 24*).<sup>295</sup> Sowohl in Raum O als auch in Raum M befinden sich auf der Rückwand jeweils zwei Darstellungen des thronenden Amun-Re *nzw-ntr.w*, die in der Mitte der Wand mit dem Rücken zueinander positioniert sind,<sup>296</sup> an der Rückwand von Raum Q findet sich eine entsprechende Doppel-Darstellung des Amun-Re *k3-mw.t=f*.<sup>297</sup>

### 2.1.2 Der Barkenraum mit Umgang

Gegenstand dieser Untersuchung ist nur die zweite, erhaltene Version des Barkenraums mit Umgang, die auf Thutmosis III. zurückgeht (*Abb. 25*). Die Nord-, Süd- und Ostseite des Umgangs werden von je einer Pfeilerreihe gebildet, deren einzelne Pfeiler durch halbhohe Wände mit oben abgerundeten Brüstungen verbunden sind.<sup>298</sup> Der Barkenraum hat sowohl an der Ost- als auch an der Westseite einen Durchgang. Zu der Zeit von Thutmosis III. befanden sich die Decke des Barkenraums und die des ihn umgebenden Ambulatoriums auf einer Höhe. Es ist nicht mehr verifizierbar, ob der Raum durch eine Öffnung in der Decke oder nur durch den Eingang Licht erhielt.<sup>299</sup>

Da es sich bei dem von Thutmosis III. errichteten Barkenraum mit Umgang um einen vollständigen Neubau handelte, ist in seinem Bildprogramm ausschließlich der König dargestellt, im Unterschied zu dem Sechs-Kammer-Komplex, in dem vereinzelt auch noch Hatschepsut in Erscheinung tritt. Auf den Innenseiten der Architrave der Nord- und Südseite des Umgangs ist jeweils eine lange Widmungsinschrift des Königs angebracht.<sup>300</sup> An der Rückwand des Ambulatoriums ist in einer Inschrift am Ende einer Rede des Atum an den König das erste *Hb-Sd* von Thutmosis III. erwähnt.<sup>301</sup> Auf den Pfeilern an der Nord-, Süd- und Ostseite des Ambulatoriums ist der König vor verschiedenen Gottheiten abgebildet: Die Innen-

Um die beiden im Kleinen Tempel auftretenden Erscheinungsformen von Amun-Re zu unterscheiden, werden diese in der Folge als Amun-Re *nzw-ntr.w* (für die menschengestaltige thronende oder schreitende Form des Gottes) und als Amun-Re *k3-mw.t=f* (für die ithyphallische Form des Gottes) bezeichnet. Für die Diskussion der beiden Erscheinungsformen des Gottes, die auf bestimmte Aspekte seiner göttlichen Natur verweisen, s. Kapitel 2.1.3.

294 *MH* II 9-10; ARNOLD (1962: 10); *LD, Text* III 161-163.

Für weitere Details des Bildprogramms der hinteren sechs Kammern s. *Abb. 21*.

295 *MH* II 9-10, 47; *PM* <sup>2</sup>II, 472; ARNOLD (1962: 75); *LD* III 38 a+b. Hinter dem König ist seine Frau Meritre Hatschepsut abgebildet (*MH* II 13; *PM* <sup>2</sup>II, 472 [Room VI]; ARNOLD 1962: 75).

296 *MH* II 10; *PM* <sup>2</sup>II, 472 [61+65]; *LD, Text* III 162.

297 *MH* II 10; *PM* <sup>2</sup>II, 472 [74]; CHAMPOLLION (1844: 719).

298 *MH* II 19, pl. 13.

299 *MH* II 17-18, 49.

300 *MH* II 19, 49; *LD* III 38 c+d; *Urk.* IV 880-882; zuletzt hierzu GRALLERT (2001: T3/Wf083-086 sowie Tf. 44).

301 *MH* II 50; *Urk.* IV 596.

seiten der Pfeiler zeigen den König vor Amun-Re, während er auf ihren Seiten vor jeweils einer weiteren Gottheit dargestellt ist.<sup>302</sup> Die Außenseite der Pfeiler blieb – mit Ausnahme der sechs Frontpfeiler, auf denen der König erneut vor Amun-Re dargestellt ist – ebenso wie die übrigen Außenwände des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie undekoriert.<sup>303</sup> Erst Ramses III. ließ im Verlauf der Einbeziehung des Kleinen Tempels in den äußeren Bezirk seines Millionenjahrhauses auch sämtliche Außenflächen des Kleinen Tempels mit Reliefs und Inschriften versehen.<sup>304</sup>

Auf den Außenseiten des Barkenraums sind Tempelgründungs- und Weiheszenen, sowie Opferhandlungen von Thutmosis III. vor Amun-Re dargestellt.<sup>305</sup> Auch die Wandreliefs, die in zwei Registern die Innenseite des Barkenraums bedecken, zeigen den König beim Opfer vor Amun-Re und seiner Barke. Des weiteren finden sich hier Bilder einer Götter-Prozession<sup>306</sup> und von Thutmosis III., der von Atum und Hathor zum heiligen *išd*-Baum geführt, auf dessen Blätter Amun-Re seinen Namen schreibt<sup>307</sup>.<sup>308</sup> Amun-Re ist auch im vorderen Teil des Kleinen Tempels sowohl als Amun-Re *nzw-ntr.w* als auch als ithyphallischer Amun-Re *k3-mw.t=f* dargestellt.<sup>309</sup>

### 2.1.3 Amun-Re, Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f*

Wie oben bereits ausgeführt tritt Amun-Re in den Wandreliefs im Kernbereich des Kleinen Tempels in zwei Gestalten in Erscheinung: thronend oder sitzend in Menschengestalt (*Abb. 23b+d+e*) und in ithyphallischer Form (*Abb. 23a+c+f*) empfängt er Opfer durch den König. Die beiden Erscheinungsformen werden in der vorliegenden Untersuchung durch die Epitheta *nzw-ntr.w* („König der Götter“) für den menschengestaltigen thronenden oder schreitenden Amun-Re und *k3-mw.t=f* („Stier seiner Mutter“) für den ithyphallischen Amun-Re unterschieden. Dies geschieht unabhängig davon, welche Epitheta Amun-Re in seiner jeweiligen Gestalt im Kleinen Tempel tatsächlich beigeschrieben sind. In den Beischriften des Tempels wird der menschengestaltige Amun-Re mit Epitheta wie *nzw-ntr.w* und *nb-ns.wt-t3.wj* („Herr der Throne der beiden Länder“) belegt. Der ithyphallische Amun-Re wird zwar auch ausdrücklich als *k3-mw.t=f* bezeichnet (z.B. an der Westwand von Raum P, s. *LD, Text III 162*), häufig aber finden sich auch für ihn die Beiworte *nzw-ntr.w* (s. *Abb. 23a+c*) und *nb-ns.wt-t3.wj* (s. *Abb. 23f*). Offensichtlich stellen die Amun-Re beigeschriebenen Epitheta also kein Unterscheidungsmerkmal für die beiden genannten Erscheinungsformen des Gottes im Kleinen Tempel

302 Die Liste der dargestellten Gottheiten findet sich in *LD, Text III 154-155* und *PM<sup>2</sup>II, 467*.

303 *MH II 19, 49-50*, pls. 13, 20B (Ost-Fassade Kleiner Tempel), pl. 18A/B (Seitenansicht der Pfeiler des Umgangs).

304 S. Kapitel 1.3.4.2.

305 *MH II 18, 49*; *PM<sup>2</sup>II, 468* ([41] Südseite; [42] Nordseite).

306 *LD, Text III 159*, Anm. 3; *LD III 37b*.

307 *LD, Text III 159*; *LD III 37a*.

308 Für eine Übersicht über das Bildprogramm im Innern des Barkenraums s. *MH II 18-19*; ARNOLD (1962: 38-39); *PM<sup>2</sup>II, 469* ([45] Ostseite; [46] Südseite; [47] Nordseite; [48] Westseite).

309 *MH II 10*; *LD, Text III 154*.

dar. Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Untersuchung vorrangig auf die Gestalt abgestellt, in der der Gott jeweils in den Wandbildern des Heiligtums auftritt.

Jede der beiden Erscheinungsformen des Amun-Re im Kleinen Tempel verweist auf jeweils ein bestimmtes Wesensmerkmal des Gottes, auf zwei Aspekte seiner göttlichen Natur, die im folgenden näher untersucht werden.

### 2.1.3.1 Amun-Re

Synkretistische Verbindungen zwischen zwei oder mehr Göttern finden sich in der ägyptischen Götterwelt häufig und werden zumeist durch die Kombination mehrerer Götternamen markiert, wie im vorliegenden Fall durch die Verbindung von Amun und Re (sog. „Bindestrich-Götter“).<sup>310</sup> Fraglich ist, welcher Natur diese Verbindungen sind. Die Ansichten hierzu reichen von der völligen „Verschmelzung“ der Gottheiten<sup>311</sup> bis zu (vorübergehender) „Einwohnung“.<sup>312</sup>

JUNGE umschreibt derartige Götterverbindungen mit dem Begriff „Götterkonstellation“.<sup>313</sup> Die Götterkonstellation sei ein Strukturelement der ägyptischen Götterwelt. Ein ägyptischer Gott bestimme sich – neben seiner Eigenschaft ein Gott zu sein – in seinen Konturen und Funktionen hauptsächlich dadurch, daß er Teil einer Konstellation mit einem anderen Gott sein könne. Der Grad der Bestimmtheit eines Gottes bemesse sich nach der Anzahl der Konstellationen, in denen er auftritt – je weniger Konstellationen ihm zur Verfügung ständen, umso fester umrissen seien seine Eigenschaften.<sup>314</sup> Amun, der wie Ptah im Neuen Reich in grundsätzlich jeder Konstellation auftreten könne, sei deshalb unbestimmter in seinen spezifischen Eigenschaften, zugleich sei dadurch aber auch die Grundeigenschaft eines Gottes, die darin besteht „Gott“ zu sein, bei ihm betont.<sup>315</sup> Er sei – wie Ptah – der „göttliche Gott“.<sup>316</sup> Dies gilt im übrigen auch für Re, der ebenso wie Amun in zahlreichen Verbindungen mit anderen Gottheiten belegt ist.<sup>317</sup>

310 SCHENKEL (1974: 275-276).

311 Zusammenfassend hierzu SCHENKEL (1977).

312 BONNET (<sup>2</sup>1971: 239; 1939); zustimmend HORNING (1971: 82-90).

313 JUNGE (1978).

Nach der Ansicht JUNGES (1978: 88) ist in Ägypten nur die Frage „nach Synkretismus als historischem Prozeß, als einem Prozeß der Entstehung synkretistischer Götterverbindungen“ von Relevanz, die sog. Funktions-Frage nach SCHENKEL (1974: 276-279), die sich insbesondere damit beschäftigt, welche Funktion die „Teil-Götter“ bei der Konstituierung der „Bindestrich-Götter“ haben könnten. Dagegen – so JUNGE weiter – stelle die Frage nach Einheit und Eigenschaften der durch die Götterverbindung entstandenen „Bindestrich-Götter“, die sog. Einheits-Frage nach SCHENKEL (1974: 276-279), keine synkretistische Fragestellung dar.

314 JUNGE (1994: 87-88; 1978: 92-94, insb. 94).

315 JUNGE (1978: 94-96).

316 JUNGE (1978: 94-95) mit Verweis auf Pap. Leiden I 350 IV 11 [100. Lied] (= ZANDEE 1947).

Amun als der Eine Gott „hinter der Vielheit“ (OTTO 1975: 244; grundlegend HORNING 1971), der „alle Eigenschaften des Schöpfers und Erhalters der Welt in sich vereint“ (HORNING 1971: 271).

317 S. u.a. BARTA (1984: 171); SCHENKEL (1974: 275-276); HORNING (1971: 277); BONNET (<sup>2</sup>1971: 626-630).

Anhand der Aussage „Ptah ist sein eigener Chnum“ führt JUNGE beispielhaft vor, „Chnum sein“ ist eine der möglichen Eigenschaften, eine der möglichen Näherbestimmungen Ptahs“. <sup>318</sup> Der „göttliche Gott“ Ptah wird also in seinen Eigenschaften durch Chnum determiniert. Im vorliegenden Fall der Verbindung von Amun und Re läßt sich demnach formulieren: Re sein ist eine der möglichen Eigenschaften des Amun, durch die er näher bestimmt wird. Was nun sind diese Eigenschaften, die Re in die Verbindung mit Amun einbringt bzw. welche Eigenschaften vereinen Amun und Re in ihrer Form als Amun-Re in sich?

Die Natur der Verbindung von Amun und Re wurde grundlegend von SCHENKEL diskutiert, <sup>319</sup> die folgenden Ausführungen beruhen auf seinen Überlegungen. SCHENKEL gelangt zu dem Ergebnis, daß die Verbindung von Amun und Re, die erstmalig in der 11. Dynastie unter Mentuhotep II. belegt ist, <sup>320</sup> so aufzufassen sei, daß „Amun und Amun-Re derselbe Gott sind, daß dagegen Re und Amun-Re verschiedene Götter sind“; entsprechend seien Amun und Amun-Re „untereinander austauschbare Namen“. Der Name Amun-Re beschreibe „Amun in seiner Funktion als Re“, so daß Amun-Re als der „dogmatische Name des Amun“ angesehen werden müsse. <sup>321</sup>

Re habe als selbständiger Gott bereits seit dem Alten Reich eine bedeutende Rolle als Götterkönig und Königsgott gespielt. Diese beiden Merkmale habe Re dann in die Verbindung mit Amun eingebracht. <sup>322</sup> Die Re-Attribute dominierten in der Verbindung, sie sprächen Amun-Re seine Funktion als Königsgott und Götterkönig zu, die markiert wird durch Epitheta wie *nb-ns.wt-t3.wj* („Herr der Throne der beiden Länder“) und *nzw-ntr.w* („König der Götter“). <sup>323</sup> Dabei bleibe Amun-Re „im Kern seines Wesens Amun [...]. Der Rename ist nur ein Zusatz, der einen neuen Machttitel in sich trägt, an der Individualität aber ebensowenig rührt wie der sichtbare Ausdruck des Renamens, die Sonnenscheibe, die Gestalt des Gottes wandelt“. <sup>324</sup>

Schwieriger ist die Frage zu klären, welche Merkmale von Amun-Re ursprünglich auf Amun zurückgehen, da die Herkunft und Genese des Amun stark umstritten sind <sup>325</sup> und der Gott eigentlich erst in seiner Verbindung mit Re als Amun-Re Kontur zu gewinnen scheint. <sup>326</sup> SCHENKEL vermutet, Amun könnte seiner ursprünglichen Natur nach ein Fruchtbarkeitsgott gewesen sein und habe diesen Aspekt in seine Verbindung mit Re eingebracht. <sup>327</sup> Die Annahme SCHENKELS geht zurück auf Überlegungen von WAINWRIGHT, der von einer ursprüng-

---

318 JUNGE (1978: 95).

319 SCHENKEL (1974).

320 SCHENKEL (1974: 279).

321 SCHENKEL (1974: 283).

322 SCHENKEL (1974: 279, 283).

323 Vertiefend zu der Bedeutung von Amun-Re als Götterkönig und Königsgott ASSMANN (1984a: 221-225; 1983a: 144-188); JUNGE (1978: insb. 106-107); OTTO (1975: 238, 243); SCHENKEL (1974: 279-285); BONNET (<sup>2</sup>1971: 34); KEES (<sup>2</sup>1956: 348); SETHE (1929: §§ 10-14, 22-23, 236-247).

324 BONNET (<sup>2</sup>1971: 240).

325 Eine zusammenfassende Darstellung der Diskussion findet sich bei OTTO (1975: 237-238).

326 SCHENKEL (1974: 279-280).

327 SCHENKEL (1974: 279-285).



lichen Identität von Amun und dem Fruchtbarkeits- und Erntegott Min von Koptos ausgeht oder doch zumindest die Entstehung des Amun aus dem älteren Gott Min annimmt, da die beiden Götter große Ähnlichkeit zeigen würden.<sup>328</sup>

In eine ähnliche Richtung weisen Texte der Ptolemäerzeit, die Amun nicht als einen Fruchtbarkeitsgott, sondern sehr viel weitergehend als eine mit der Schöpfung assoziierte Gottheit präsentieren. In den Texten, von denen teilweise angenommen wird, daß sie auf ältere Traditionen zurückgehen, wird Amun als ein Mitglied der Achtheit von Hermopolis aufgeführt. Bei der Achtheit handelte es sich um acht, die Urelemente verkörpernde Wesenheiten, aus denen die Schöpfung ihren Anfang genommen haben soll (für die ausführliche Diskussion der Achtheit von Hermopolis s. Kapitel 3.3, insb. 3.3.2). Die Verbindung von Amun und Schöpfung ist also – zumindest in den Texten der späten Zeit – evident.

### 2.1.3.2 Amun-Re *nzw-ntr.w*

Bereits HÖLSCHER verwendet die Bezeichnung „König der Götter“ (*nzw-ntr.w*) für den in Menschengestalt im Kleinen Tempel auftretenden Amun-Re,<sup>329</sup> während ARNOLD ihn als Amun „Herrn der beiden Länder“ tituliert.<sup>330</sup> Beide Benennungen verweisen auf den bereits vorstehend angesprochenen zentralen Aspekt des Amun-Re als Königsgott und Götterkönig. Sie – wie auch die Titulierung des Gottes als *nb-ns.wt-t3.wj* („Herr der Throne der beiden Länder“) – sprechen Amun-Re in seiner Eigenschaft als *Herrscher* über Menschen und Götter an. Hierdurch wird ein weltliches Herrschaftssystem – das System des ägyptischen Staates, dem der König als absoluter Herrscher vorstand – auf die götterweltliche Ebene transferiert.

In seinem zentralen Aspekt als Herrscher über die Götter und Menschen war Amun-Re in der Gestalt des Amun-Re *nzw-ntr.w* in allen thebanischen Tempeln des Neuen Reichs präsent – er war der Reichsgott Ägyptens im Neuen Reich.<sup>331</sup> Sein Sitz war der Tempel von Karnak,<sup>332</sup> von dem aus er in Begleitung von Statuen anderer Götter und vergöttlichter Könige in Prozessionen auszog, um andere Tempel in Theben-Ost und -West zu besuchen.

### 2.1.3.3 Amun-Re *k3-mw.t=f*

Bei der zweiten im Kernbereich des Kleinen Tempels präsenten Form des Amun-Re – dem ithyphallisch dargestellten Gott – handelt es sich trotz ikonographischer Übereinstimmung nicht um eine Darstellung des Gottes Min, sondern um eine Erscheinungsform des Amun-Re. Der in ithyphallischer Gestalt auftretende Amun-Re wird häufig als Min oder auch als Amun-

328 WAINWRIGHT (1963; 1934).

S. hierzu ergänzend SETHE (1929: §§ 29-30), der ebenfalls davon ausgeht, daß der thebanische Amun seine Gestalt und seine Funktion von Min entlehnt habe. Auch GUNDLACH (1982: 139) vermutet eine „grundsätzliche Affinität zwischen dem ‚Urgott‘ Amun und Min“ hinsichtlich des Fruchtbarkeitsaspektes.

329 *MH* II 9-10.

330 ARNOLD (1962: 119).

331 So u.a. SETHE (1929: § 21); zuletzt hierzu L. MORENZ (2003).

332 Dies erklärt die häufig in der Ägyptologie anzutreffende Bezeichnung des Amun-Re *nzw-ntr.w* als „Amun(-Re) von Karnak“.

Min bezeichnet.<sup>333</sup> Die Benennung dieses Gottes als Amun-Re  $k3-mw.t=f$ <sup>334</sup> wird jedoch seinem Charakter wesentlich besser gerecht, wie im folgenden gezeigt wird.

Ab der 11. Dynastie tritt Amun-Re in Theben nicht nur in „merkmallos“-menschengestaltiger Form mit Doppelfederkrone als Amun-Re  $nzw-ntr.w$  auf, sondern auch in ithyphallischer Gestalt.<sup>335</sup> Nach Ansicht GUNDLACHS ist die ithyphallische Form in der 11. Dynastie in Theben aus einer synkretistischen Verbindung von Amun bzw. Amun-Re mit Min entstanden, in die Min „die ithyphallische Gestalt [...] und den Kamutef-Aspekt einbringt“.<sup>336</sup> Anschließend an die Überlegungen JUNGES zum innerägyptischen Synkretismus, die bereits in Kapitel 2.1.3.1 dargestellt wurden, könnte es sich bei der ithyphallischen Form des Amun-Re um eine Konstellation der Gottheiten Amun-Re und Min handeln und zwar in dem Sinne, daß Min(gestaltig) zu sein, eine der möglichen Eigenschaften des Amun-Re ist, die ihn in einem seiner Aspekte näher bestimmt – dem von GUNDLACH angenommenen „Kamutef-Aspekt“. GUNDLACH schließt damit an das ab dem Neuen Reich häufig in Zusammenhang mit dem ithyphallischen Amun-Re auftretende Epitheton  $k3-mw.t=f$  („Stier seiner Mutter“) an, das sich auch im Kleinen Tempel findet (z.B. an der Westwand in Raum P<sup>337</sup>) und die Fähigkeit des Amun-Re zur Selbsterzeugung<sup>338</sup> ausdrückt, aus der seine Befähigung zur beständigen Selbsterneuerung resultiert.<sup>339</sup> Der  $k3-mw.t=f$ -Aspekt des Amun-Re umfaßt somit einen elementaren Aspekt seiner göttlichen Natur. Indem er zugleich Vater und Sohn ist, verkörpert Amun-Re  $k3-mw.t=f$  das ägyptische „Konzept von Ewigkeit“ bzw. „Unsterblichkeit“<sup>340</sup>, das auf ständiger (Selbst-)Regeneration beruht.

Weitergehend als GUNDLACH vermuten SCHENKEL und WAINWRIGHT, Amun könne ursprünglich mit Min identisch gewesen sein bzw. sich aus dem älteren Gott Min entwickelt haben. Entsprechend sei die Fähigkeit zur Selbsterzeugung und -regeneration – enthalten in dem Epitheton  $k3-mw.t=f$  – bereits ein ursprüngliches Merkmal des Amun gewesen, das dieser dann in die synkretistische Verbindung mit Re einbrachte.<sup>341</sup> Die ithyphallische Gestalt des Amun-Re ginge demzufolge auf Amun zurück.<sup>342</sup>

Ergänzend sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, daß Amun ausweislich ptolemäerzeitlicher Texte als ein Mitglied der die Urelemente verkörpernden Achtheit von Hermopolis galt, die in ihrer Gesamtheit den zugleich chaotischen wie fruchtbaren Zustand vor dem Beginn der Schöpfung verkörperten.

333 Z.B. bei ARNOLD (1962: 39 [4g]).

334 So auch HÖLSCHER (MH II 10).

335 GUNDLACH (1982: 138-139); SCHENKEL (1974: 281-283); SETHE (1929: § 24).

336 GUNDLACH (1982: 138-139); vgl. hierzu auch SETHE (1929: §§ 29-30).

337 LD, Text III 162.

338 Die Selbsterzeugung des Amun-Re  $k3-mw.t=f$ , der als „Stier seiner Mutter“ zu seinem eigenen „Vater“ wird, ist nicht gleichzusetzen mit der Selbstentstehung ( $hpr ds=f$ ) des Urgottes (JACOBSON 1980: 308).

339 JACOBSON (1980); BONNET (<sup>2</sup>1971: 31-32, 364).

340 BELL (1985: 258-259).

341 S. Kapitel 2.1.3.1.

342 SCHENKEL (1974: 282), der eine Herkunft der ithyphallischen Gestalt des Amun-Re von Re – zu Recht – ausschließt und eine Entstehung dieser Form erst mit der Verbindung von Amun und Re zu Amun-Re in der 11. Dynastie für unwahrscheinlich hält.

Zusammenfassend lassen sich folgende Feststellungen treffen: Die menschengestaltige Form des Amun-Re – im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als Amun-Re *nzw-ntr.w* bezeichnet – referiert auf die Eigenschaft des Gottes als Götterkönig und Königsgott, also auf seinen *Re*-Aspekt. Die ithyphallische Gestalt des Amun-Re – im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als Amun-Re *k3-mw.t=f* bezeichnet – nimmt Bezug auf seine Fähigkeit zur Selbsterzeugung und -regeneration, also auf den *Amun*-Aspekt von Amun-Re, sei es, daß es sich hierbei um ein ursprüngliches Merkmal des Amun handelte, welches dieser aufgrund einer möglichen Identität oder zumindest Verwandtschaft mit Min innehatte (so SCHENKEL und WAINWRIGHT), sei es, daß Amun(-Re) diesen Aspekt erst durch eine synkretistische Verbindung mit Min möglicherweise nachträglich erlangte (so GUNDLACH) oder sei es schließlich, daß Amun bereits in seinem Ursprung als eine mit dem Beginn der Schöpfung verbundene Gottheit betrachtet wurde, wie dies Texte der Ptolemäerzeit vermuten lassen, die Amun als ein Mitglied Achtheit von Hermopolis nennen.

## 2.2 Bestehende Hypothesen zur Struktur des Kernbaus

### 2.2.1 Darstellung der Hypothesen

Es ist bereits mehrfach der Versuch unternommen worden, der Struktur des Kernbaus auf den Grund zu gehen und seinen einzelnen Räumen bestimmte Funktionen zuzuordnen (*Abb. 26*).

Wie bereits gezeigt, unterteilt sich der Kernbau des Kleinen Tempels in einen aus sechs Kammern bestehenden Raumkomplex und einen davor errichteten Barkenraum mit Umgang. Die Struktur des hinteren Raumkomplexes wirft Fragen auf, ebenso wie das Verhältnis der beiden Bereiche zueinander. ARNOLD leitet aus dem zweigeteilten Aufbau auch zwei Kultfunktionen des Kleinen Tempels ab. Während der vorne liegende Barkenraum mit Pfeilerumgang als Stationsheiligtum im Rahmen einer Prozession fungiert habe,<sup>343</sup> habe der hintere Sechs-Kammer-Komplex einen eigenständigen „Lokalkult“ beherbergt.<sup>344</sup> Auch BORCHARDT sieht in der Kernstruktur des Kleinen Tempels einen „gewöhnlichen Tempel“, vor dem eine Kapelle mit Pfeilerumgang errichtet wurde.<sup>345</sup>

Der hintere Raumkomplex unterteilt sich nach Ansicht HÖLSCHERS und ARNOLDS noch einmal in zwei Kultbereiche mit je einer Kultbildkammer<sup>346</sup>, von denen sie eine Amun-Re *nzw-ntr.w* und die andere Amun-Re *k3-mw.t=f* zuweisen. HÖLSCHER orientiert sich dabei an

343 ARNOLD (1962: 118); BORCHARDT (1938: 85).

344 ARNOLD (1962: 118).

345 BORCHARDT (1938: 85).

346 Der von ARNOLD verwendete Begriff „Kultbildkammer“ wird aus terminologischen Gründen übernommen, hier jedoch als Ort oder Zielpunkt einer kultischen Handlung für bzw. an einem Gott verstanden – im allgemeineren Sinne eines Sanktuars – und nicht zwangsläufig als der Platz, an dem tatsächlich ein ortsfestes Kultbild der jeweiligen Erscheinungsform des Amun-Re gestanden haben muß, wie dies von HÖLSCHER („two main cult statues stood in the temple“ [*MH* II 10]) und ARNOLD („Kultbildkammer“ [1962: 15-16, 119]) angedeutet wird.

den Abbildungen auf den Rückwänden der Räume (vgl. *Abb. 21*). Amun-Re sei in der jeweiligen Form, in der er in einem Raum verehrt werde, als Doppel-Darstellung auf der Rückwand des Raums vertreten. Demzufolge sei Raum Q die Kultbildkammer von Amun-Re *k3-mw.t=f* und Raum O diejenige von Amun-Re *nzw-ntr.w*. Raum P käme dagegen nicht als Kultbildkammer in Frage, da dort eine entsprechende Darstellung auf der Rückwand – der Westwand – fehle.<sup>347</sup> ARNOLD erklärt die Funktionen der hinteren sechs Kammern entsprechend der von ihm in *Wandrelief und Raumfunktion*<sup>348</sup> aufgestellten Kriterien anhand ihrer Lage und vor allem ihres Bildprogramms. Entsprechend vermutet er in den Kammern Q und P die Kultbildkammern des Kleinen Tempels, da diese im hinteren Tempelbereich liegen und überdies in den Wandreliefs dieser Räume Szenen des täglichen Kultbildrituals wiedergegeben sind (vgl. *Abb. 21*).<sup>349</sup> Bei der Zuweisung der beiden Kammern geht ARNOLD allerdings in widersprüchlicher Weise vor: So äußert er zwar zunächst starke Zweifel, ob angesichts der gleichmäßigen Präsenz beider Amun-Re-Aspekte in den Wandreliefs von Raum P und Q eine weitere Zuordnung der Räume überhaupt möglich sei.<sup>350</sup> An anderer Stelle tut er dies dann jedoch trotzdem, allerdings ohne seine Entscheidung zu begründen: ARNOLD nimmt an, Raum Q sei die Kultbildkammer des Amun-Re *k3-mw.t=f* gewesen<sup>351</sup> und Raum P die Kultbildkammer des Amun-Re *nzw-ntr.w*.<sup>352</sup>

Raum L – von HÖLSCHER als „room of double statue“ bezeichnet<sup>353</sup> – wird von ARNOLD wie die Räume N und O aufgrund der Darstellungen des täglichen Opferrituals an seinen Wänden in die Kategorie Opfertischsaal eingeordnet.<sup>354</sup>

Raum M schließlich steht sowohl nach ARNOLDS als auch HÖLSCHERS Ansicht in Zusammenhang mit dem König – genauer: dem Königskult. HÖLSCHER vermutet, Raum M könnte in seiner ursprünglichen Konzeption aus der Zeit Hatschepsuts ein Magazinraum gewesen sein. Spätestens in der Zeit Thutmosis' III. sei der Raum dann in eine Statuenkammer des Königs umgewandelt worden, also in einen Ort, an dem der König in Gestalt einer Statue selbst Verehrung genöß.<sup>355</sup> Auch nach Ansicht ARNOLDS hat sich die Funktion von Raum M im Laufe der Zeit verändert. Raum M habe zunächst vermutlich die Funktion einer Reinigungskapelle gehabt, in der der König sich auf den Gottesdienst vorbereitete. In späterer Zeit

---

347 *MH* II 10.

348 ARNOLD (1962).

349 ARNOLD (1962: 15-16, s. auch 8-10 für einen Überblick über das in Kultbildkammern übliche Bildprogramm).

Für die Einzelheiten des täglichen Kultbildrituals s. die Übersicht bei BARTA (1980: 841-843) und die ausführliche Untersuchung zum täglichen (Kultbild-)Ritual im Tempel Sethos' I. in Abydos von DAVID (1973).

350 ARNOLD (1962: 10, 15).

351 Von ARNOLD (1962: 15, 119) als „ithyphallischer *Jmn-Jpt*“ (Amun von Luxor) bezeichnet.

352 Von ARNOLD (1962: 15-16, 119) als „Amun, Herr der beiden Länder“ bezeichnet.

353 *MH* II 9.

354 ARNOLD (1962: 47-48, 119).

Für die Einzelheiten des täglichen (Speise-)Opferrituals s. die Übersicht bei BARTA (1980: 843-845).

355 *MH* II 9-10, 47-48.

– möglicherweise im 4. Jh. v. Chr. – habe man Raum M dann durch die Einbringung einer Königsstatue in eine Königskultkapelle umgestaltet.<sup>356</sup>

### 2.2.2 Anmerkungen zu der bisherigen Vorgehensweise

Die Überlegungen HÖLSCHERS und ARNOLDS zur Struktur des Kleinen Tempel und der möglichen Funktion seiner Räume bzw. Raumkomplexe orientieren sich an der Lage und vor allem dem Bildprogramm der Räume. Die Beziehung zwischen den Wandreliefs eines Raums und seiner Funktion im Kult ist für die Tempel des Neuen Reichs grundlegend von ARNOLD untersucht worden, der zu dem Schluß gelangt, daß in der ägyptischen Sakralarchitektur ein enger Zusammenhang zwischen Bildprogramm und Raumfunktion bestehe.<sup>357</sup> Das Bildprogramm spiegele den Kultbetrieb innerhalb des Tempels wider. Durch die Darstellung der Rituale an den Wänden werde die Wirksamkeit des Tempels auch dann noch garantiert, wenn die Kult-handlungen nicht mehr stattfinden würden – also für die Ewigkeit. Damit dies möglich sei, müsse der Anbringungsort einer bestimmten Ritualszene in engem räumlichen Zusammenhang mit dem tatsächlichen Ort des dargestellten Rituals stehen. Allerdings – so führt ARNOLD einschränkend aus – sei es nicht immer ohne weiteres möglich, aus dem Bildprogramm den tatsächlichen Kultverlauf abzuleiten, da das Bildprogramm ein „nach ägyptischer Vorstellung getreues Abbild des Kultbetriebes“ überliefern, d.h. die Wandszenen müssen nicht zwangsläufig realitätsnahe, für einen späteren Betrachter verständliche Abbildungen des tatsächlichen Kultgeschehens sein.<sup>358</sup> Zudem sei die Bezogenheit der Wandreliefs auf die Raumfunktion nicht in allen Bereichen des Tempels gleich stark ausgeprägt, sondern verringere sich, je weiter die Räume vom Tempelkern entfernt lägen. Am engsten sei demzufolge die Verbindung zwischen den Themen der Wanddekoration und der kultischen Funktion eines Raums in den Opfertischsälen, deren Wände Opferszenen zeigen<sup>359</sup>, und in den im Innersten eines Tempels liegenden Kultbildkammern, an deren Wänden sich in der Hauptsache Szenen des täglichen Kultbild- und Opferrituals finden.<sup>360</sup> In den weiter vorn im Tempel gelegenen Säulensälen und Höfen ständen dagegen allgemeinere Darstellungen des Tempel- und Götterkults und Zeremonien, die sich nicht näher lokalisieren ließen, im Vordergrund.<sup>361</sup> Nach den Ausführungen ARNOLDS steigert sich also der Zusammenhang von Bildprogramm und kultischer Funktion eines Raums in einem ägyptischen Sakralbau von außen nach innen, zusammen mit der zunehmenden Beschränkung der Zugänglichkeit seiner Bereiche. Nur im geschützten und verborgenen Innersten des Tempels, den Kultbildkammern und Opfersälen, bildeten die Wandreliefs dann tatsächlich die wesentlichen Elemente des Kultbildrituals ab.

---

356 ARNOLD (1962: 75, 119).

357 ARNOLD (1962).

358 ARNOLD (1962: 4).

359 ARNOLD (1962: 44).

360 ARNOLD (1962: 8-10).

361 ARNOLD (1962: 95, 106-110, 127).

Auf diese Weise garantiert auch die Konzeption des Bildprogramms die erforderliche Verborgenheit der allerheiligsten Rituale im Tempelinnern.

Die von ARNOLD aufgestellten Thesen zum Zusammenhang von Wandrelief und Raumfunktion in den ägyptischen Tempeln des Neuen Reichs sind durch weitere Untersuchungen bestätigt worden. So belegen die Untersuchungen von GUNDLACH zum Dekorationsprogramm der Tempel von Abu Simbel<sup>362</sup> und von HARING zu den Opferprozessionsszenen in Medinet Habu und Abydos<sup>363</sup>, daß das Bildprogramm der Tempel des Neuen Reichs – wenn auch teilweise nur indirekt – Rückschlüsse auf die Kultvorgänge in den betreffenden Heiligtümern zuläßt.

Die Tragfähigkeit der Thesen ARNOLDS hat sich zudem auch bei der Untersuchung von Tempelanlagen des Alten Reichs und der griechisch-römischen Epoche erwiesen. Schon vor ARNOLD hatte RICKE im Rahmen seiner Untersuchung der Pyramidentempel des Alten Reichs erklärt, daß – wie zu erwarten – die Erfordernisse des Kults eine wesentliche Rolle bei der Gestaltung ägyptischer Tempel des Alten Reichs gespielt hätten.<sup>364</sup> Ebenso wie nach ihm ARNOLD stellt auch RICKE verschiedene Grade eines wechselseitigen Bezugs zwischen Wandrelief und Raumfunktion fest. Abhängig davon, wo sich bestimmte Darstellungen innerhalb eines Tempels befanden, konnten die Wandreliefs die kultische Funktion des Ortes, an dem sie angebracht waren, abbilden oder auch nur in einem weiteren thematischen Zusammenhang mit dieser in Verbindung stehen. Als Beispiel führt RICKE u.a. Reihen von Opferträgerinnen in der Wanddekoration am oberen Ende des Aufweges zum Pyramidentempel Pepis II. an, die man sowohl als Abbild der tatsächlich erfolgten Versorgung der Kultanlage über diesen Aufweg als auch als Darstellung der „thematischen Parallele“ der jenseitigen Versorgung des Toten interpretieren könne.<sup>365</sup>

Die Analyse von Tempelreliefs aus der griechisch-römischen Zeit<sup>366</sup> ergab ebenfalls Hinweise auf einen Zusammenhang von Bildprogramm und Raumfunktion, dergestalt, daß auch in den Tempeln dieser Zeit Anordnung und Inhalt der Reliefs durch den tatsächlichen Kultverlauf innerhalb des Tempels bestimmt waren.<sup>367</sup> Und ebenso wie schon bei den Tempelanlagen des Alten und Neuen Reichs zeigt sich auch in den griechisch-römischen Kultanlagen ein höheres Maß der Verbundenheit von Wandrelief und möglicher kultischer

---

362 GUNDLACH (1995).

363 HARING (1995).

364 RICKE (1950: 5).

365 RICKE (1950: 34-35, 117).

366 Als erster entwickelte DERCHAIN (1962) die Idee, daß Architektur, Reliefs und Inschriften der Tempel der griechisch-römischen Zeit bestimmten Regeln folgen, die ausgebildet wurden, um religiöse Konzeptionen in den Tempeln sichtbar werden zu lassen. Architektur, Relief und Text bildeten die „Sprache“, mit der diese Konzeptionen vermittelt wurden. Die Regeln dieser Sprache bezeichnet DERCHAIN als „grammaire du temple“.

367 KURTH (1983: 95-98); DERCHAIN (1966: 17; 1962: 31-32).

So hat beispielsweise EGBERTS bei seinen Untersuchungen des Festes von Behedet im Tempel von Edfu einen deutlich erkennbaren Zusammenhang zwischen der Anordnung der Szenen dieses Festes auf den Tempelwänden und seinem Verlauf, der aufgrund der weitgehend bekannten Liturgie des Festes relativ gut belegt ist, festgestellt (EGBERTS 1995).

Funktion eines Raums, je näher der Raum sich im Zentrum des Tempels – in seinem Kernbereich – befand. Demzufolge ist auch in den späten Tempeln Ägyptens die Rekonstruktion der jeweiligen kultischen Funktion eines Raums aus seinem Bildprogramm am sichersten in Kultbildkammer, Opfertischsaal und Barkenraum möglich. Aber auch in diesen Bereichen ist – wie bereits von ARNOLD und RICKE für die älteren Tempel erkannt – Zurückhaltung geboten bei dem Versuch, aus den Wanddarstellungen eines Raums dessen konkrete Funktion und vor allem die in ihm stattfindenden Ritualhandlungen abzuleiten, da die tatsächlichen Geschehnisse in den Reliefs zumeist nur angedeutet oder aber in verschlüsselter Form wiedergegeben werden.<sup>368</sup>

Zusammengefaßt ist also bei den bisherigen Untersuchungen zum Bildprogramm ägyptischer Tempel übereinstimmend festgestellt worden, daß der Zusammenhang zwischen Wandrelief und Raumfunktion zunimmt, je näher ein Raum am Kern des Tempelkomplexes liegt. So ist es möglich, die Räume im innersten Bereich des Tempels, wie z.B. Kultbildkammern und Opfertischsäle, nicht nur anhand ihrer Lage sondern auch aufgrund ihres Bildprogramms zu klassifizieren. Was umstritten bleibt, ist aber die Frage der Wiedergabetreue der Wandreliefs, also die Überlegung, inwieweit man anhand der Szenen auf Tempelwänden nicht nur die mögliche Funktion eines Raums innerhalb eines Tempelkomplexes, sondern auch konkret die tatsächlichen kultischen Vorgänge an dieser Stelle erschließen kann. Was aber könnten die Darstellungen von Kultszenen auf den Wänden eines Tempels sein, wenn nicht ein Abbild seines Kultprogramms? Die Frage nach der Wiedergabetreue von Tempelreliefs entzündete sich an der Feststellung, daß nicht jede kultische Handlung tatsächlich an ihrem Anbringungsort stattgefunden haben kann. So gibt es Darstellungen von Ritualen, die schon aufgrund der räumlichen Gegebenheiten nicht am Ort ihrer Abbildung hätten ausgeführt werden können, z.B. wegen Platzmangels oder zu schmaler Durchgänge für eine Barke.<sup>369</sup> Zweifel an der Verbundenheit von Anbringungs- und Handlungsort, bzw. der Realitätshaltigkeit der Szenen überhaupt, sind auch angebracht bei Darstellungen bestimmter Rituale, wie z.B. der Opferung eines Nilpferdes im Tordurchgang des Pylons von Edfu<sup>370</sup> oder dem „Erschlagen der Feinde“ durch den König auf den Eingangspylonen der Tempel.<sup>371</sup> Zahlreiche der in den Wandreliefs dargestellten Kultszenen können also definitiv nicht als reines Abbild der kultischen Realität verstanden werden. GRAEFE greift diese Überlegungen im Rahmen einer Untersuchung der Opferdarstellungen vor allem der griechisch-römischen Tempel, deren Kultgeschehen durch zahlreiche liturgische Texte relativ gut belegt ist, auf und führt sie weiter. Er unterteilt die Szenen der Wanddekoration in vier Kategorien, die nach seiner Ansicht verschiedene Grade von Realitätsbezogenheit zeigten. Die erste Kategorie seien die sog. „Realhandlungen“ – Szenen, die Handlungen abbilden, die entsprechend ihrer Darstellung so oder

368 EGBERTS (1995: 13-14, 30); KURTH (1983: 101); WINTER (1968: 13-14); DERCHAIN (1962: 31-32).

369 WINTER (1968: 14); DERCHAIN (1962: 32).

370 GRAEFE (1993: 143-144); DERCHAIN (1962: 34).

371 WINTER (1968: 13 mit Angabe weiterführender Literatur).

so ähnlich tatsächlich stattgefunden haben könnten, wenn auch nicht zwingend im Bereich ihres Anbringungsortes.<sup>372</sup> Zu der zweiten Kategorie gehörten Wandreliefs, in denen der Gottheit „Kultgerät“ dargebracht werde. Dabei könne es sich um im Kult verwandte Alltagsgegenstände, reine Kultgegenstände oder auch Götterfiguren handeln.<sup>373</sup> Die Szenen der dritten Kategorie zeigten die Opferung eines „Scheingerätes“, d.h. der der Gottheit dargebrachte Gegenstand habe kein Vorbild als gebrauchsfähiger Gegenstand – wie z.B. ein Amulett, das eine Dreiergruppe, bestehend aus einem einen *ṛnh*-Zeichen, einen *dd*-Pfeiler und ein *w3s*-Szepter, zeigt.<sup>374</sup> Die letzte Kategorie bildeten Reliefs, in denen der König der Gottheit nur noch (Schrift-)Zeichen darbrachte, die andeuteten, was an dieser Stelle des Rituals benötigt oder getan werde. Die Opfergabe sei somit ein „Sinnbild“ für ein bestimmtes Ritual, zeige es aber nicht in seinem realen Ablauf. So werde z.B. die Darbringung von Stoff nicht durch die Abbildung eines Stoffballens dargestellt, sondern durch die Hieroglyphengruppe *mnh.t* („Kleid, Gewand“) auf den Händen des opfernden Königs symbolisiert.<sup>375</sup> Mithilfe dieser Kategorisierung versucht GRAEFE plausibel zu machen, daß es nur eingeschränkt möglich sei, anhand der an Tempelwänden angebrachten Reliefszenen Erkenntnisse über den tatsächlichen Kultvollzug zu gewinnen, da die Ritualhandlungen – mit der wesentlichen Ausnahme der grundlegenden Ritualszenen des Kultbildrituals – häufig nur sinnbildlich angedeutet seien. Deshalb schlägt GRAEFE vor, die Ritualszenen nicht als Bilder, die eine reale kultische Handlung wiedergeben, zu betrachten, sondern sie wie „großformatige Schriftzeichen“ zu lesen.<sup>376</sup>

GRAEFES Idee in den Wandreliefs der Tempel vor allem Zeichen zu sehen, hat Zustimmung gefunden. So betrachten auch DERCHAIN und EGBERTS eine Vielzahl der Kultszenen der Tempelwände weniger als Abbilder realer Kulthandlungen, sondern vielmehr als Zeichen oder Verweise, die man lesen und interpretieren muß. Das Bildprogramm ägyptischer Tempel stelle spätestens in griechisch-römischer Zeit die Ritualhandlungen idealisiert und in verkürzter Form dar und präsentiere nur eine Auswahl der rituellen Handlungen und der Beteiligten. So werde die liturgische Praxis in den Ritualszenen der Tempelwände systematisiert und die einzelne Szene sei nicht mehr nur Darstellung eines Rituals, sondern selbst zu einem Ritualakt mit eigener Aussage geworden. Die Bedeutung des Bildprogramms eines Tempels gehe damit über den Bereich des Kults hinaus und erhalte zusätzliche Dimensionen, die zum Bereich des Kosmos und der Gesellschaft gehörten.<sup>377</sup>

372 Es handelt sich hierbei v.a. um Szenen des Kultbildrituals wie z.B. das Darbringen des Halskragens (GRAEFE 1993: 145).

373 GRAEFE (1993: 144-146).

374 GRAEFE (1993: 144-145, 148-149).

375 GRAEFE (1993: 145, 152).

376 GRAEFE (1993: 144, 154-155).

377 EGBERTS (1995: 14, 30); DERCHAIN (1993: 93-94, 96).

Die heute allgemein anerkannte These, der ägyptische Tempel sei nicht nur Kultbühne, sondern habe auch einen kosmischen Aspekt, indem er in verkleinerter und abstrahierter Form die ägyptische Sicht von Welt abbilde, geht auf ROCHEMONTAIX (1894) zurück. DERCHAIN (1962, 1993) griff diese Idee bei seinen Untersuchungen der Tempel griechisch-römischer Zeit auf und kam zu dem Ergebnis, daß kultischer und kosmischer Aspekt eines ägyptischen Tempels keinen Gegensatz bilden, sondern der kosmische Aspekt auch die Funktion des Tempels als Kultbühne umfasse (DERCHAIN 1962: 32-33).



Folgt man den soeben dargestellten Ansätzen, so sind der Analyse von Tempeln anhand ihres Bildprogramms Grenzen gesetzt. Die Frage der Wiedergabetreue der Darstellungen der Wandreliefs bzw. die Komplexität vieler Reliefs, die aus ihrer möglichen „Zeichenhaftigkeit“ resultiert, schränkt die Möglichkeit ein, der Natur der einzelnen Raumkomplexe ausschließlich anhand ihres Bildprogramms auf den Grund zu gehen. Da das Bildprogramm eines Raums nicht zwingend der Abbildung des konkreten, tatsächlich an dieser Stelle stattfindenden Kultes dienen muß, sondern – zumindest auch – den übergeordneten kosmischen Aspekt des Tempels widerspiegeln kann, ist bei der Ableitung der kultischen Funktion eines Raums aus dem Bildprogramm Vorsicht geboten. Besonders muß dies in den äußeren Bereichen eines Tempelkomplexes beachtet werden, in dem nach einhelliger Meinung die Verbindung zwischen Wandrelief und Raumfunktion schwächer ausgeprägt ist als im Tempelinnern.<sup>378</sup>

Die soeben dargestellten Probleme, die bei der Ableitung der Funktion eines Heiligtums und seiner einzelnen Räume aus ihrem Bildprogramm auftreten können, sind zwar auch bei der vorliegenden Untersuchung des Kleinen Tempels zu beachten, werden aber in diesem Fall dadurch abgeschwächt, daß der Kleine Tempel in seiner ursprünglichen Form aus der 18. Dynastie nur aus Räumen bestand, die im allgemeinen dem innersten Bereich eines Tempels – seinem Kern – zugeschrieben werden. In diesen besteht nach einhelliger Meinung ein enger Zusammenhang zwischen den Wandreliefs und den Kultabläufen, die tatsächlich in diesem Raum stattfanden; die Funktion dieser Räume läßt sich also durchaus aus ihrem Bildprogramm zu erschließen.

Dementsprechend konnten HÖLSCHER und ARNOLD die Räume des Kernbereichs des Kleinen Tempels anhand ihrer Lage, Struktur und insbesondere ihres Bildprogramms den Kategorien Barkenraum, Opfertischsaal und Kultbildkammer zuordnen (*Abb. 26*). Allerdings lassen die von HÖLSCHER und ARNOLD bisher aufgestellten Hypothesen zur Funktion einzelner Bereiche im Kleinen Tempel auch deutlich erkennen, wo die Grenzen der Ableitbarkeit der kultischen Funktion eines Raums bzw. Raumkomplexes aus seinem Bildprogramm liegen.

### 2.2.3 Die Grenzen der bisherigen Vorgehensweise für die Funktionsbestimmung einzelner Bereiche im Kernbau des Kleinen Tempels

Zwar gelingt es sowohl HÖLSCHER als auch ARNOLD, einzelnen Räumen bzw. Raumkomplexen des Kernbaus des Kleinen Tempels aufgrund ihrer Lage und ihres Bildprogramms bestimmte Funktionen zuzuweisen (*Abb. 26*), doch ist diese Zuweisung nicht widerspruchsfrei und wirft teilweise weitere Fragen auf.

Zunächst einmal sind die bisher getroffenen Feststellungen zu den Kultbildkammern nicht befriedigend. So meinen sowohl HÖLSCHER als auch ARNOLD zwei Kultbildkammern im hinteren Raumkomplex identifizieren zu können, die sie den beiden im Kleinen Tempel verehr-

---

Zusammenfassend zum kosmischen Aspekt ägyptischer Tempel ASSMANN (1984a: 43-47) und ARNOLD (1996: 40-44).

378 S. dazu auch GUTSCHMIDT (1998: 42-43).

ten Aspekten des Amun-Re – Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* – zuordnen. Obwohl sie sich beide dabei an den Wandreliefs orientieren, gelangen sie dennoch bei der Lokalisierung der Kultbildkammern zu unterschiedlichen Ergebnissen. Während Einigkeit besteht, daß Raum Q die Kultbildkammer des Amun-Re *k3-mw.t=f* sein soll, sieht HÖLSCHER in Raum O, ARNOLD dagegen in Raum P die Kultbildkammer des Amun-Re *nzw-ntr.w*.<sup>379</sup> Des weiteren räumt ARNOLD ein, daß es aufgrund der nahezu gleichmäßigen Präsenz sowohl des Amun-Re *k3-mw.t=f* als auch des Amun-Re *nzw-ntr.w* in den Wandreliefs des Kleinen Tempels eigentlich unmöglich sei, die von ihm als Kultbildkammern identifizierten Räume P und Q sicher zuzuweisen.<sup>380</sup> Völlig unberührt blieb bei der bisherigen Diskussion zudem die Frage, in welcher Beziehung die beiden möglichen Kultbildkammern des Kleinen Tempels zueinander stehen könnten.

Auch die von HÖLSCHER und ARNOLD vorgenommene Klassifikation der Räume L und M regt zu weiteren Überlegungen insbesondere hinsichtlich ihrer Position im Gesamtgefüge des hinteren Raumkomplexes an. Für Raum L – nach HÖLSCHER „room of double statue“<sup>381</sup> und Hauptkultraum<sup>382</sup>, nach ARNOLD Opfertischsaal<sup>383</sup> – stellt sich vor allem die Frage nach seinem Verhältnis zu den beiden von ARNOLD ebenfalls als Opfertischsäle bezeichneten Räumen N und O. Im Fall von Raum M, der nach der Ansicht HÖLSCHERS und ARNOLDS in Zusammenhang mit dem König steht und vielleicht sogar als Königskultkapelle gedient haben könnte,<sup>384</sup> ist fraglich, ob sich trotz seiner separaten Lage Hinweise auf mögliche Beziehungen zu den anderen Räumen des hinteren Raumkomplexes finden lassen und wie er sich in den Gesamtkomplex des Kleinen Tempels einordnen lassen könnte.

Schließlich scheint es mir geboten zu sein, weitere Überlegungen zur Gesamtstruktur des Kernbaus anzustellen. Die Beziehung der beiden Bereiche des Tempels – Barkenraum mit Umgang und dahinterliegender Raumkomplex – ist bisher noch weitgehend undiskutiert. Lediglich ARNOLD<sup>385</sup> und BORCHARDT<sup>386</sup>, die aus dem zweigeteilten Aufbau auch zwei Kultfunktionen des Kleinen Tempels – Barkenstation im Rahmen einer Prozession und lokales Heiligtum – ableiten, sprechen diese Problematik kurz an.

Die oben aufgeworfenen Fragen stehen im Mittelpunkt der nun folgenden weiteren Überlegungen zur Struktur des Kleinen Tempels. Den Anfang dieser Überlegungen bildet die Suche nach Tempelanlagen, die in ihrer Struktur Ähnlichkeiten zeigen zu derjenigen des Kleinen Tempels und die aus diesem Grund wertvolle Hinweise für seine weitere Analyse liefern könnten.

---

379 *MH* II 10; ARNOLD (1962: 15-16, 119).

380 ARNOLD (1962: 10, 15, 119).

381 *MH* II 9.

382 HÖLSCHER (1958: 50).

383 ARNOLD (1962: 47-48, 119).

384 *MH* II 9-10, 47-48; Arnold (1962: 75, 119).

385 ARNOLD (1962: 118).

386 BORCHARDT (1938: 85).

## 2.3 Tempel mit verwandter Struktur

Wie bereits HÖLSCHER feststellte, weist der Kleine Tempel in seinem Kernbereich – wenn auch in der konkreten Anordnung der Räume vermutlich „einzigartig“ – Strukturen auf, für die sich in mehreren Tempeln des Neuen Reichs Parallelen finden lassen.<sup>387</sup> Auch ARNOLD und KAISER bewerten den Aufbau des Kleinen Tempels als typisch für kleinere Heiligtümer der Thutmosidenzeit, bevorzugt der Regierungszeit Thutmosis' III.<sup>388</sup>

Derartige, dem Kleinen Tempel in seiner Struktur und möglicherweise auch in seinem Bildprogramm ähnelnde Bauten könnten einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Funktionen einzelner Räume oder Raumkomplexe im Kleinen Tempel leisten. Im folgenden werden deshalb einige kleinere Tempelanlagen vorgestellt, die wie der Kleine Tempel in der Thutmosidenzeit errichtet wurden und wie dieser eine verwinkelte Raumstruktur aufweisen. Des Weiteren wird untersucht, ob die entsprechenden Anlagen auch über ein Bildprogramm verfügten, daß in seiner Konzeption dem des Kleinen Tempels ähnelt.

Die Struktur des Kernbaus des Kleinen Tempels (*Abb. 26*) unterteilt sich in einen Barkenraum mit Umgang und einen dahinter liegenden Sechs-Kammer-Komplex, wobei letzterer sich aufgrund der Anordnung und Verbundenheit seiner Räume in drei weitere Bereiche segmentieren läßt: Ausgehend von der größten Kammer L, die die Achse des Barkenraums mit Umgang in gerader Linie weiterführt, zweigen zwei Bereiche ab – die Raumgruppen O-P und N-Q. Der Raum M, der zu keinem der anderen Räume eine Verbindung besitzt und nur vom Umgang des Barkenraums aus zu betreten ist, bildet einen von den beiden anderen Raumgruppen zu trennenden dritten Teil des hinteren Raumkomplexes. Nach den Untersuchungen ARNOLDS unterstützt das Bildprogramm diese Segmentierung. Die Raumgruppen (L-)O-P bzw. (L-)N-Q zeigen den König ausschließlich beim Opfer und bei der Kultbildpflege vor Amun-Re *nzw-ntr.w* bzw. Amun-Re *k3-mw.t=f* und sind somit unschwer als Kultbereiche für Amun-Re zu identifizieren. Dagegen ist es in Raum M der König, der an den Seitenwänden als Opferempfänger dargestellt ist, weshalb für diesen Raum angenommen wird, er habe als Reinigungskapelle für den König oder vielleicht sogar als Kapelle für den Königskult gedient.

Inwiefern lassen sich die genannten Strukturen nun in anderen Tempeln der 18. Dynastie wiederfinden und weisen diese Heiligtümer auch in ihrem Bildprogramm Parallelen auf, die es ermöglichen, sie als Vergleichstempel für die weitere Untersuchung des Kleinen Tempels heranzuziehen?

### 2.3.1 Das *k3-mw.t=f*-Heiligtum im Vorbereich des Mut-Bezirks von Karnak und die „Kapelle der weißen Königin“

Die Liste von Tempelanlagen der 18. Dynastie, die in ihrer Struktur dem Kleinen Tempel ähneln, beginnt mit zwei Bauten, von denen sich nur wenig erhalten hat und deren Raumge-

---

387 *MH* II 48.

388 ARNOLD (1996: 76-77) ; KAISER, DREYER et alii. (1980: 262).

füge nach früheren Rekonstruktionsvorschlägen dem des Kleinen Tempels zu gleichen schien. Diese Rekonstruktionen entbehrten aber entweder jeglicher archäologischer Grundlage oder sind inzwischen durch neuere Untersuchungen widerlegt worden. Dennoch sollen beide Heiligtümer an dieser Stelle nicht übergangen werden, da in älteren Publikationen vereinzelt Vergleiche zwischen ihnen und dem Kleinen Tempel angestellt wurden.

Der erste dieser Bauten ist das vor dem Eingang zum Tempelbezirk der Göttin Mut in Karnak liegende *K3-mw.t=f*-Heiligtum aus der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III., das aus einem Haupttempel mit gegenüberliegendem Stationsheiligtum bestand.<sup>389</sup> Der für den Vergleich mit dem Kleinen Tempel relevante Teil ist entsprechend eines Rekonstruktionsvorschlags RICKES das Stationsheiligtum. Die Barkenstation wurde in insgesamt drei Bauphasen errichtet, wobei in der zweiten und dritten Bauphase ihre Gestalt grundlegend verändert wurde (*Abb. 27a+b*). In seiner letzten, sicher zu rekonstruierenden Gestalt weist das Stationsheiligtum keinerlei Ähnlichkeit mehr mit dem Kleinen Tempel auf (vgl. *Abb. 27b* mit *Abb. 27c*). Dagegen läßt die von RICKE vorgelegte Rekonstruktion der ursprünglichen Gestalt des Heiligtums vermuten, es habe in der ersten Bauphase den gleichen Grundriß wie der Kleine Tempel gehabt (*Abb. 27a+c*). Diese Rekonstruktion ist jedoch rein hypothetisch, da der schlechte Erhaltungszustand der gesamten Anlage keine Rückschlüsse auf die ursprüngliche Gestalt des Bauwerks mehr zuließ.<sup>390</sup> Dies gilt insbesondere für seinen hinteren westlichen Teil, den in der gesicherten späteren Version ein zweiter Barkenraum einnahm, für dessen Struktur in der ersten Version es aber an Hinweisen fehlt. Um sich dennoch ein Bild vom Aussehen des Baus in seiner ersten Version machen zu können, geht RICKE bei seinem Rekonstruktionsvorschlag davon aus, daß der hintere Bereich des Stationstempels entsprechend den „Gewohnheiten der frühen 18. Dynastie“ ursprünglich von einem Mehrkammerkomplex gebildet wurde. Wie jedoch RICKE selbst einräumt, sei der von ihm in seiner Rekonstruktionszeichnung verwendete Grundriß des Kleinen Tempels lediglich ein Vorschlag, genauso gut könne man auch die Einteilung „des südlichen Tempels von Buhen, des Tempels von Amada oder eine Variation dieser Grundrisse“ annehmen.<sup>391</sup> So bleibt nur festzustellen, daß aufgrund der großen Unsicherheit über seine tatsächliche Struktur die erste Version des Stationsheiligtums des *K3-mw.t=f*-Tempels vor dem Mut-Bezirk von Karnak nicht als Vergleichsbau für die Untersuchung des Kleinen Tempels herangezogen werden kann.

Ein weiterer Tempelbau, der nach einem frühen Rekonstruktionsvorschlag PETRIES in seinem Aufbau eine gewisse Ähnlichkeit zum Kleinen Tempel zeigte, ist die sog. „Kapelle der weißen Königin“, die unmittelbar hinter der nordwestlichen Umfassungsmauer des Ramesseums und westlich des Tempels von Amenophis II. lag (*Abb. 28a*). Die Grabkapelle, deren Bezeichnung auf die Büste einer Königin aus weißem Kalkstein zurückgeht, die man in einer

---

389 RICKE (1954); für die Lage des Heiligtums s. ARNOLD (1996: 113).

390 RICKE (1954: 2, 20).

391 RICKE (1954: 20-21); vgl. hierzu auch HAENY (2001: 97).

ihrer Kammern fand,<sup>392</sup> wurde zuerst 1896 von PETRIE untersucht.<sup>393</sup> Sein Rekonstruktionsversuch (*Abb. 28b*), der in der Tat Ähnlichkeiten vor allem mit dem hinteren Raumkomplex des Kleinen Tempels aufweist, läßt sich nach einer erneuten Grabung des IFAO aus dem Jahre 1994 nicht mehr aufrecht erhalten. Die Grabung, in deren Verlauf nahezu die gesamte Kapelle freigelegt wurde, ergab, daß die von PETRIE angenommene dreigeteilte Struktur der Kapelle ein Irrtum war.<sup>394</sup> Tatsächlich bestand die Grabkapelle aus zwei parallel angeordneten, langgestreckten Raumkomplexen, die durch einen Zwischenraum getrennt waren und sich auf einen vor ihnen liegenden Hof öffneten (*Abb. 28c*). Somit unterscheidet sich die „Kapelle der weißen Königin“ in ihrer Struktur deutlich vom Kleinen Tempel von Medinet Habu.

### 2.3.2 Der Sakralbau in der westlichen Hälfte des „Schatzhauses“ von Thutmosis I. in Karnak

Die größte Ähnlichkeit in Struktur und vielleicht auch Bildprogramm mit dem Kleinen Tempel von Medinet Habu weist ein Bau in Karnak-Nord auf, der Teil des „Schatzhauses“ („trésor“) von Thutmosis I. war.<sup>395</sup> Das „Schatzhaus“ liegt unmittelbar nordöstlich der – späteren – äußeren Umfassungsmauer des Amuntempels und östlich des Monthtempels.<sup>396</sup>

Obwohl von dem Bauwerk nicht viel mehr erhalten geblieben ist, als Spuren der Gebäudeteile auf dem noch vorhandenen Fundament und einige wenige Mauern, die sich nur bis zu einer Höhe von maximal ein oder zwei Steinlagen erhalten haben,<sup>397</sup> gelang es JACQUET, der die Ausgrabungen des „Schatzhauses“ Thutmosis' I. für das IFAO leitete, seine architektonische Struktur im Grundriß relativ sicher zu rekonstruieren.<sup>398</sup>

Das „Schatzhaus“ unterteilt sich in einen östlichen und einen westliche Komplex, der Zugang zu der gesamten Anlage erfolgte von Westen (*Abb. 29a*). In der östlichen Hälfte lag ein Magazinbau, der aus insgesamt sechs Magazinräumen bestand, die sich auf einen gemeinsamen Hof öffneten, während die westliche Hälfte von einem mit Säulenreihen umgebenen Sakralbau gebildet wurde. Der Sakralbau, der zeitlich vor dem Magazinbau des „Schatzhauses“ errichtet wurde,<sup>399</sup> zeigt in seinem Grundriß große Ähnlichkeit mit dem des Kleinen

392 Bei der Königin könnte es sich um Meritamun, die Tochter Ramses' II. und Nefertaris, handeln (KALOS, NELSON & LEBLANC 1996: 69).

393 PETRIE (1897: 6-7).

394 KALOS, NELSON & LEBLANC (1996).

395 Nach einer Bezeichnung auf einer Stele Thutmosis' III. im Tempel des Ptah in Karnak, deren Text auch Bezug auf den Bau Thutmosis' I. nimmt: *pr-ḥd n tp-rsj* „Schatzhaus des südlichen Oberägypten“ (*Urk. IV 765, 11*).

396 JACQUET (1983: 11-13, pls. II, V); für die Lage s. ARNOLD (1996: 112).

397 JACQUET (1983: 18, pl. VII)

398 JACQUET (1983).

399 JACQUET konnte nachweisen, daß der Sakralbau älter ist als der Gesamtkomplex des „Schatzhauses“, der unter Thutmosis I. entstand. Eine bereits bestehende Kultanlage – vielleicht aus der Zeit Ahmoses oder Amenophis' I. (JACQUET 1983: 97-99) – wurde von Thutmosis I. nachträglich in sein „Schatzhaus“ einbezogen und dabei teilweise modifiziert (*Abb. 29b*). Indiz dafür sind u.a. Umbauten an der Ostseite des Heiligtums, wo die beiden die Ostseite der älteren Kultanlage bildenden Säulenreihen in den jüngeren

Tempels (vgl. *Abb. 29b+c*).<sup>400</sup> Wie der Kleine Tempel gliedert er sich in einen Barkenraum<sup>401</sup> und einen dahinterliegenden Raumkomplex, der aus insgesamt sechs, teilweise miteinander verbundenen Kammern bestand. Und auch der hintere Raumkomplex des Sakralbaus im „Schatzhaus“ läßt sich anhand der Verbundenheit seiner Räume in drei weitere Bereiche unterteilen – den zentralen, die Achse des Barkenraums weiterführenden Raum 1 und die zu seinen beiden Seiten gelegenen Raumkomplexe 5-6 und 2-3-4.<sup>402</sup>

Fraglich ist, ob die Verwandtschaft in der Struktur der beiden Tempelanlagen sich auch in ihrem Bildprogramm erkennen läßt. Die Klärung dieser Frage gestaltet sich aufgrund des Zustandes des Sakralbaus des „Schatzhauses“, der wie die gesamte Anlage starke Zerstörungen zeigt, schwierig. Da sich die Mauern des Bauwerks nur noch in einer Höhe von maximal zwei Steinlagen bzw. teilweise lediglich als Spuren auf dem Fundament erhalten haben, sind Erkenntnisse über das Bildprogramm der Räume nur schwer zu gewinnen. Zwar fanden sich zahlreiche Fragmente der einstigen Dekoration, aber dabei handelte es sich um kleine und kleinste Architekturfragmente, die zudem über die gesamte Anlage verstreut waren.<sup>403</sup> Um dennoch eine Zuordnung der zahlreichen Bildfragmente zu bestimmten Räumen zu ermöglichen und damit eine Rekonstruktion zumindest von Teilen des Bildprogramms zu erreichen, ordnet JACQUET-GORDON bei ihrer Untersuchung der Dekoration des „Schatzhauses“ zunächst die gefundenen Stücke aufgrund ihres Fundortes bestimmten Bereichen der Tempelanlage zu.<sup>404</sup> Um ihre Vermutungen zu stützen, zieht sie ergänzend andere Tempelbauten mit weitgehend erhaltenem Bildprogramm heran, die über eine ähnliche Struktur verfügen und deren weitgehend erhaltenes Bildprogramm Ähnlichkeit mit den gefundenen Dekorationsfragmenten des Sakralbaus im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. zeigt. Im Fall des Barkenraums des Sakralbaus handelt es sich bei dem für die Rekonstruktion seines Bildprogramms herangezogenen Bau um die Barkenstation Amenophis' I. aus Alabaster in Karnak.<sup>405</sup> Für die Wiedergewinnung des Bildprogramms im hinteren Raumkomplex des Sakralbaus nimmt JACQUET-GORDON Rückgriff auf den entsprechenden Raumkomplex im Kleinen Tempel von Medinet Habu.<sup>406</sup>

Auf dieser Basis rekonstruiert JACQUET-GORDON anhand des noch existierenden Bildprogramms vor allem des Kleinen Tempels von Medinet Habu das nicht mehr in-situ vorhandene

Magazinbau miteinbezogen wurden, indem die östlichste Säulenreihe in den Hof des Magazinbaus integriert wurde und die zweite, dahinterliegende Säulenreihe mit der Mauer des Magazinbaus überbaut wurde (JACQUET 1983: 96, 99-102).

Es bleibt anzumerken, daß für den Vergleich mit dem Kleinen Tempel die Anlage nur in ihrer Form aus der Zeit Thutmosis' I. interessant ist, so daß die weitere bauliche Entwicklung des „Schatzhauses“ bis in die Ramessidenzeit (JACQUET 1983: 96-104) an dieser Stelle außer Betracht bleiben kann.

400 So auch JACQUET (1983: 33-34) und JACQUET-GORDON (1988: 118).

401 JACQUET (1983: 29-30).

402 JACQUET (1983: 36-39, pl. XXIX A/B).

403 S. z.B. JACQUET-GORDON (1988: pls. XXVI-XXVIII) für Relieffragmente des Barkenraums und EADEM (1988: fig. 22) für die Lage der weit verstreuten Fragmente der Dekoration des Barkenraums.

404 JACQUET-GORDON (1988: 6-11, insb. 10).

405 JACQUET-GORDON (1988: 106).

406 JACQUET-GORDON (1988: 118).

Dekorationskonzept des Sakralbaus im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. Diese angesichts der großen Ähnlichkeit in der architektonischen Struktur der beiden Bauten legitime Vorgehensweise führte zu beachtlichen Ergebnissen. Trotz der schwierigen Befundlage gelingt es ihr, überzeugende Hinweise darauf zu finden, daß in der Tat zumindest Teile der beiden Bauwerke über ein ähnliches Bildprogramm verfügten. Auch das Bildprogramm des Sakralbaus im „Schatzhaus“ bestand aus Darstellungen des Königs vor der Barke des Amun-Re im Barkenraum und Szenen des täglichen Kultbildrituals sowie Opferszenen im hinteren Raumkomplex.<sup>407</sup> Besonders hilfreich bei der Wiederherstellung des ursprünglichen Bildprogramms war, daß einige der Fragmente der ehemaligen Wanddekoration im Thutmosis I.-Bau, die JACQUET-GORDON bei ihrer Untersuchung zur Verfügung standen, genau die Bereiche der üblichen Kultdarstellungen auf Tempelwänden zeigen, anhand derer sich diese Kultdarstellungen – zumindest teilweise – rekonstruieren ließen. So zeigen die den Innenwänden des Barkenraums zugeordneten Relieffragmente u.a. Teile von Opfertischen, eines Opfertisches, eines Königsschurzes und eines Barkensockels mit Barke.<sup>408</sup> Unter Heranziehung des vollständig erhaltenen Bildprogramms des Kleinen Tempels von Medinet Habu gelang so anhand einiger weniger dieser „Schlüssel-Fragmente“ die Rekonstruktion erheblicher Teile des Bildprogramms des Thutmosis I.-Baus (*Abb. 29b* [aa-cc]).<sup>409</sup>

In Raum 1 konnten Teile der Dekoration der östlichen Wand (theoretisch) wiederhergestellt werden. Aufgrund der isolierten Lage dieses Raums, die JACQUET-GORDON mit der des Raums M im Kleinen Tempel von Medinet Habu vergleicht,<sup>410</sup> versucht sie Hinweise für ein ebenfalls vergleichbares Bildprogramm in beiden Räumen zu finden. In Raum M des Kleinen Tempels ist der thronende König gezeigt, der Opfer vom Gott *Jwn-mw.t=f* empfängt (*Abb. 24*). Unter den Resten der Dekoration des Sakralbaus im „Schatzhaus“ fanden sich Bildfragmente, die Teile des Pantherfellumhangs zeigen, das *Jwn-mw.t=f* gewöhnlich trägt,<sup>411</sup> sowie Fragmente eines thronenden Königs. Die genannten Bruchstücke werden von JACQUET-GORDON in Analogie zu Raum M im Kleinen Tempel nunmehr Raum 1 des Sakralbaus im „Schatzhaus“ zugeordnet (*Abb. 29b* [bb]).<sup>412</sup>

Folgt man dem Rekonstruktionsvorschlag von JACQUET-GORDON, so verfügten sowohl der Kleine Tempel mit Raum M als auch der Sakralbau im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. mit Raum 1 über einen Ort in ihrem hinteren Tempelkomplex, in dessen Bildprogramm der König als Kultempfänger dargestellt war – mithin über eine Reinigungskapelle für den König oder vielleicht auch eine Königskultkapelle.<sup>413</sup>

407 JACQUET-GORDON (1988: 103-114, 117-147).

408 JACQUET-GORDON (1988: 104-109, fig. 23, pls. XXVI-XXVIII; s. auch *Abb. 29c* [aa]).

409 Bei der genauen Anordnung der einzelnen Szenen orientiert sich JACQUET-GORDON an den von FISCHER aufgestellten Regeln für die Orientierung der einzelnen Szenen der Wanddekoration innerhalb eines Raums (JACQUET-GORDON 1988: 118, insb. Fn. 4, fig. 26).

410 JACQUET-GORDON (1988: 118, 120).

411 Vgl. LEITZ (2002/I: 197).

412 JACQUET-GORDON (1988: 120-123, fig. 27, pls. XXIX, XXX).

413 S. hierzu die Diskussion der Funktion von Raum M im Kleinen Tempel in Kapitel 2.5.2.

Daneben beherbergten beide Tempelanlagen in ihrem hinteren Bereich zwei weitere Kulturkomplexe: die Raumgruppen (L-)O-P und (L-)N-Q im Kleinen Tempel und 5-6 und 2-3-4 im Sakralbau des „Schatzhauses“. Während im Fall des Kleinen Tempels diesen beiden Bereichen aufgrund ihres Bildprogramms die Funktion von Kultbildkammern mit dazugehörigen Opferräumen zugeordnet werden kann,<sup>414</sup> ist eine vergleichbare Interpretation der beiden Raumkomplexe im Sakralbau des „Schatzhauses“ nicht ohne weiteres möglich, da die Rekonstruktion des Bildprogramms in den Räumen 2 bis 6 aufgrund der nur sehr wenigen erhaltenen Fragmente nahezu unmöglich ist.<sup>415</sup> Dennoch deutet JACQUET-GORDON die Räume 5 und 6 als Opferräume<sup>416</sup> und die Raumfolge 2-3-4 als Bereich des Kultbildes.<sup>417</sup> Raum 4 sei die eigentliche Kultbildkammer, was durch einen in diesem Raum gefundenen großen Block, der möglicherweise als Standort für einen Kultbildschrein gedient habe und vier(!) Bildfragmente, die Ausschnitte aus dem Kultbildritual zeigten, belegt werde.<sup>418</sup> Nach der Ansicht von JACQUET-GORDON verfügte der Sakralbau im „Schatzhaus“ – im Unterschied zum Kleinen Tempel – über nur einen Kultbildraum, da sie in den erhaltenen Resten der Wandbilder sowohl im Barkenraum als auch im inneren Bereich des hinteren Raumkomplexes keinen Hinweis auf eine andere Gottheit als Amun-Re habe finden können. Dieser werde in menschlicher Gestalt, schreitend und mit Doppelfederkrone auf dem Haupt dargestellt – die von ihr als „forme humaine ordinaire“ bezeichnete Erscheinung des Amun-Re *nzw-ntr.w.*<sup>419</sup> Allerdings findet sich die Darstellung eines Amun-Re *k3-mw.t=f* auf der westlichen Außenwand des hinteren Raumkomplexes, deren Reliefs in großem Umfang rekonstruiert werden konnten.<sup>420</sup>

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß der Kleine Tempel und der Sakralbau im „Schatzhaus“ von Thutmosis I. in Karnak in ihrer Struktur sehr große Ähnlichkeit zeigen. Dies kann trotz des zerstörten Zustands des Sakralbaus Thutmosis' I. mit einiger Sicherheit angenommen werden, da der Grundriß des Bauwerks anhand der verbliebenen Mauern und der auf seinem Fundament deutlich sichtbaren Spuren klar erkennbar ist. Danach bestand der Sakralbau Thutmosis' I. ebenso wie der Kleine Tempel aus einem Barkenraum in seinem vorderen Teil und einem dahinterliegenden Sechs-Raum-Komplex, der sich wiederum in zwei weitere Raumgruppen und einen Einzelraum unterteilen ließ (vgl. *Abb. 29b+c*).

414 S. Kapitel 2.2.1 und *Abb. 26*.

415 JACQUET-GORDON (1988: pls. XXXI-XXXIV).

416 JACQUET-GORDON (1988: 124-128, 135).

417 JACQUET-GORDON (1988: 128-135).

418 JACQUET-GORDON (1988: 132).

419 JACQUET-GORDON (1988: 118).

420 JACQUET-GORDON (1988: 141-144, fig. 28, pls. XXXV-XXXVII).

Zumindest eine der Darstellungen des Amun-Re auf der genannten Wand bildet ihn in seiner Erscheinungsform als ithyphallischer Amun-Re *k3-mw.t=f* ab. In dieser Form ist der Gott üblicherweise in ithyphallischer Gestalt auf einem Sockel stehend und mit den Pflanzen des Min hinter sich dargestellt (LEITZ 2002/VI: 259). Ein Relieffragment des Sakralbaus im „Schatzhaus“ (*Abb. 29b [cc]*) zeigt nun einen solchen Sockel, auf den das untere Ende eines Pflanzenstengels aufstößt. Vor dem Pflanzenstengel ist noch der Ansatz einer Ferse erkennbar. Vor dem Gott bringt der König – erkennbar an den noch sichtbaren Überresten seiner Kopfbedeckung und Bekleidung – Opfer dar.



Schwieriger ist die Frage zu klären, inwieweit auch das Bildprogramm der beiden Tempel übereingestimmt haben könnte, da sich von den Wandreliefs des Sakralbaus nur kleinste Teilchen erhalten haben, die zudem über das ehemalige Areal des „Schatzhauses“ von Thutmosis I. verstreut waren. Zwar konnte JACQUET-GORDON Teile der Reliefs rekonstruieren, aber dies genügt nicht um das Gesamtkonzept des Bildprogramms des Thutmosis I.-Baus erkennbar werden zu lassen. Entsprechend beschränken sich JACQUET und JACQUET-GORDON bei ihren Aussagen über das Heiligtum auf die Rekonstruktion seiner Strukturen und seines Bildprogramms, während seine Bedeutung und die mögliche Funktion einzelner seiner Räume weitgehend ausgeklammert bleiben. Insofern kann der Sakralbau im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. in Karnak trotz großer struktureller Ähnlichkeit mit dem Kleinen Tempel nur sehr eingeschränkt für eine vergleichende Untersuchung herangezogen werden, da seine eigene Funktion und Bedeutung noch nicht geklärt werden konnten.

### 2.3.3 Tempelanlagen aus der Zeit von Hatschepsut und Thutmosis III.

Neben den oben angeführten, gibt es weitere Tempelbauten, bei denen man aufgrund ihrer strukturellen Ähnlichkeit Vergleiche mit dem Kleinen Tempel von Medinet Habu anstellen könnte, wie den Satetempel in Elephantine (*Abb. 30*), den Horustempel von Buhen (*Abb. 31*) und den Tempel von Amada (*Abb. 32*).<sup>421</sup> Die genannten Anlagen sind vor allem deshalb für vergleichende Untersuchungen mit dem Kleinen Tempel interessant, da sie ebenfalls aus der Zeit Hatschepsuts bzw. Thutmosis' III. stammen. Deshalb werden kleinere Tempelanlagen dieser Art mit verwinkeltem Raumschema, die ganz oder teilweise mit einem Säulen- oder Pfeilerumgang umgeben sind, häufig als „Tempeltyp der Thutmosidenzeit“ bezeichnet.<sup>422</sup> Sie alle sind Varianten der typischen Grundstruktur von „selbständigen Heiligtümern mittlerer Größe aus der Zeit Hatschepsuts und/oder Thutmosis' III.“<sup>423</sup>

#### 2.3.3.1 Der Tempel der Satet in Elephantine aus dem Neuen Reich

Spätestens seit dem Alten Reich gab es ein Heiligtum für Satet in Elephantine (*Abb. 30a*), das bis in die griechisch-römische Zeit mehrfach überbaut, erneuert und vergrößert wurde. So wurde der Satetempel des Neuen Reichs in der 18. Dynastie von Hatschepsut und Thutmosis III. auf den Überresten der Tempelanlagen des Alten und Mittleren Reichs erbaut. Wie der Kleine Tempel von Medinet Habu scheint auch der Satetempel im wesentlichen von Hatschepsut errichtet und dekoriert und dann von Thutmosis III. übernommen und fertiggestellt worden zu sein.<sup>424</sup>

Trotz der weitgehenden Zerstörung dieses Tempels durch einen Neubau in der Ptolemäerzeit, gelang es, den Satetempel der 18. Dynastie in Architektur und Bildprogramm weitge-

421 So u.a. KAISER, DREYER et alii. (1980: 262, Abb. 5); *MH* II 48.

422 ARNOLD (1996: 76-77).

423 KAISER, DREYER et alii. (1980: 262).

424 KAISER, DREYER et alii. (1980: 254); DREYER (1986: 11-17).

hend zu rekonstruieren. Besonders für die Wiederherstellung der ehemaligen Wandreliefs erwies es sich dabei als hilfreich, daß zahlreiche der Wandplatten im Fundament des Ptolemäerbaut wiederverbaut worden waren und sich so – wenn auch teilweise in beschädigter Form – erhebliche Teile der Reliefdarstellungen erhalten hatten. Diese Originalsteine bildeten zusammen mit den Abgüssen von 21 Reliefplatten des ehemaligen Satettempels der 18. Dynastie, die sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts im Louvre befinden, die Grundlage der Rekonstruktion.<sup>425</sup>

Der so wiedergewonnene Satettempel des Neuen Reichs ist von KAISER ausführlich untersucht worden.<sup>426</sup> Er versucht anhand der Struktur und des (rekonstruierten) Bildprogramms der Anlage die Funktion der einzelnen Räume und Raumkomplexe zu bestimmen, wobei er sich weitgehend an den von ARNOLD aufgestellten Prinzipien zu *Wandrelief und Raumfunktion* in den Tempeln des Neuen Reichs orientiert.

Der Eingang in den Tempel erfolgte über Raum A, einen Saal mit zwei Pfeilern. Aufgrund der an seinen Wänden befindlichen Opferdarstellungen für Satet und andere Gottheiten wird Raum A von KAISER als Erscheinungssaal klassifiziert. Möglicherweise habe es sich hier aber auch um einen Raum für die Barke der Göttin gehandelt, für den an anderer Stelle im Tempel keine Anhaltspunkte zu finden seien.<sup>427</sup> In der Rückwand von Raum A führen zwei Durchgänge weiter in das Tempelinnere. Der rechte der beiden Durchgänge ist der Eingang in Raum B, dessen Reliefs an beiden Seitenwänden den König bei Ritualhandlungen vor Satet und Chnum zeigen. Die Rückwand von Raum B nimmt eine Darstellung des Königs vor Amun-Re ein, weshalb KAISER diesen Raum als eine spezielle Kultstätte für Amun-Re ansieht.<sup>428</sup> Der linke der beiden Durchgänge in der Rückwand von Raum A führt in einen aus insgesamt vier Räumen bestehenden Komplex. Der erste dieser Räume ist Raum C, dessen Wände Opferszenen zeigen und dem aus diesem Grund von KAISER die Funktion eines Opfertischsaals zugewiesen wird. Der folgende Raum D wird von KAISER, obwohl auch in diesem Kultbild- und Opferszenen von Satet, Chnum und Anuket das Thema des Bildprogramms sind, lediglich als Raum mit einer „verbindenden Funktion“ bezeichnet. Raum E, an dessen Wänden sich zahlreiche Darstellungen des Kultbildrituals für die Statue der Göttin Satet finden, wird von KAISER als der Kultbildraum des Tempels interpretiert. Der letzte Raum des Tempels schließlich, der hintere Querraum F, auf dessen Wänden Opfer vor Satet und insgesamt 47 weiteren Gottheiten dargestellt sind, hatte nach Ansicht KAISERS eine Doppelfunktion als „Saal einer Götterneunheit“ und als eine Art Sakristei.<sup>429</sup>

425 KAISER, DREYER et alii. (1980: 250-254, Tf. 57-59).

426 KAISER, DREYER et alii. (1980: 254-264).

427 Vgl. hierzu die Ausführungen ARNOLDS zu Barkenräumen (ARNOLD 1962: 24-27) und Erscheinungssälen (ARNOLD 1962: 94-97).

428 Beachte in diesem Zusammenhang die Feststellung ARNOLDS (1962: 128-129), daß sich entsprechende Darstellungen von Amun-Re in nahezu allen Tempeln des Neuen Reichs finden lassen und sich insofern aus der Anwesenheit des Gottes auf einer Tempelwand nicht zwangsläufig ableiten lasse, daß der Gott an dieser Stelle auch tatsächlich aktiven Kult empfangen habe.

429 Vgl. Zusammenfassung der Ergebnisse bei KAISER, DREYER et alii. (1980: 260-262, insb. Fn. 50).

Die Stichhaltigkeit der von KAISER vorgebrachten Argumente für die Zuordnung der Raumfunktionen im Satetempel soll – bei aller möglichen Kritik – nicht weiter thematisiert werden, denn es geht hier nicht um eine erneute Strukturanalyse des Satetempels. Eine Diskussion von Aufbau und Funktion dieses Heiligtums wäre nur insoweit erforderlich, als es tatsächlich Ähnlichkeiten mit dem Kleinen Tempel aufweisen würde. Eine hinreichende Vergleichbarkeit beider Anlagen erscheint mir jedoch schon anhand der Raumstruktur und des Bildprogramms des Satetempels nicht gegeben zu sein. Der Satetempel weist zwar auf den ersten Blick in seinem Raumschema gewisse Parallelen zum Kleinen Tempel auf (*Abb. 30a+b*). So unterteilen sich beide Heiligtümer in einen vorderen Bereich, den im Kleinen Tempel der Barkenraum mit Umgang und im Satetempel der Zwei-Pfeiler-Saal A einnimmt, und einen dahinterliegenden Komplex, der aus mehreren, teilweise miteinander verbundenen Räumen gebildet wird. Zudem gibt es in beiden hinteren Raumkomplexen einen Raum, der von den übrigen separiert liegt – Raum M im Kleinen Tempel und Raum B im Satetempel. Abgesehen von diesen Übereinstimmungen zeigt die Raumstruktur des Satetempels aber auch gravierende Unterschiede zu der des Kleinen Tempels. Obwohl beide Anlagen über einen den übrigen Räumen vorgelagerten Bereich verfügen, so divergieren diese Bereiche jedoch schon in ihrer Form erheblich. Während im Fall des Kleinen Tempels eindeutig ein Barkenraum mit Umgang den vorderen Teil bildet, ist dem Zwei-Pfeiler-Saal A weder aufgrund seiner Form noch anhand seines Bildprogramms, das aus allgemeinen Opferszenen besteht, zweifelsfrei eine Funktion als Erscheinungssaal oder als Barkenraum zuzuordnen. Mit dem Barkenraum mit Umgang des Kleinen Tempels hat der Saal A des Satetempels also lediglich die Lage im vorderen Bereich der Tempelanlage gemeinsam. Auch unterscheidet sich die Anordnung der Räume im hinteren Bereich des Satetempels grundlegend von der im Kammerkomplex des Kleinen Tempels. So lassen sich im Satetempel keine vergleichbaren Strukturen für die beiden von Zentralraum L abgehenden Kultbereiche O-P und N-Q des Kleinen Tempels erkennen. Des weiteren findet sich im Raumschema des Kleinen Tempels keine Entsprechung für den hinteren Querraum F des Satetempels.

Die Unterschiede zwischen beiden Tempelanlagen setzen sich im Bildprogramm fort. Insbesondere gibt es für die Wanddarstellungen in Raum F des Satetempels, die den König bei Opferhandlungen vor Satet und weiteren Gottheiten zeigen, keinerlei Entsprechung im Bildprogramm des Kleinen Tempels. Aber auch Raum B, der seiner isolierten Lage im hinteren Raumkomplex nach zunächst ein in seiner Funktion dem Raum M im Kleinen Tempel entsprechender Raum sein könnte, ist bei genauerer Betrachtung seines Bildprogramms nicht mehr mit diesem vergleichbar. Denn während in Raum M des Kleinen Tempels die seitlichen Wände den thronenden König dabei zeigen, wie er Opfer von dem Gott *Jwn-mw.t=f empfängt*, ist der König an den Seitenwänden des Raums B im Satetempel in der gewohnten Rolle des *Opferspenders* vor Gottheiten dargestellt. Damit unterscheidet sich die Zielrichtung der dargestellten Opferhandlungen in diesen Räumen der beiden Tempelanlagen grundlegend – im Kleinen Tempel ist der König der Empfänger, im Satetempel der Gebende.

Zusammengefaßt zeigt der Satetempel der 18. Dynastie von Elephantine in Raumstruktur und Bildprogramm große Abweichungen von der Konzeption des Kleinen Tempels.

### 2.3.3.2 Der Horustempel von Buhen<sup>430</sup>

Der dem Horus geweihte südliche Tempel von Buhen (*Abb. 31*) wurde im wesentlichen von Hatschepsut erbaut und von ihrem zeitweisen Mitregenten und Nachfolger Thutmosis III. fertiggestellt. Dabei ersetzte Thutmosis III. an vielen Stellen im Tempel – wie auch im Kleinen Tempel von Medinet Habu – den Namen Hatschepsuts durch seinen, bzw. den seines Vaters Thutmosis II. und seines Großvaters Thutmosis I.<sup>431</sup>

Aus Anlaß der Errichtung des Nasser-Stausees versetzt, befinden sich die wieder errichteten Überreste dieses Tempels heute im Sudan National Museum in Khartoum.<sup>432</sup> Die Mauern sind bis auf die untersten zwei bzw. drei Steinlagen zerstört und damit nur noch etwa bis zur Hälfte ihrer ursprünglichen Höhe erhalten geblieben. Dies erschwerte teilweise die Rekonstruktion des Bildprogramms.<sup>433</sup>

Anhand des gut erhaltenen Grundrisses und des Bildprogramms konnten den einzelnen Räumen des Tempels bestimmte Funktionen zugewiesen werden. Raum A, dessen Reliefs den König beim Opfer vor Göttern und bei seiner Krönung durch diese zeigen, bildet den Eingangsbereich des Tempels.<sup>434</sup> Eine eindeutige Identifizierung der Gottheiten ist nicht möglich, da die Wände des Tempels nur noch etwa bis zur Hälfte ihrer ursprünglichen Höhe erhalten sind und demzufolge die Götterdarstellungen auch nur noch maximal bis zur Höhe ihres Schurzes sichtbar sind. Dies gilt mit wenigen Ausnahmen für den gesamten Tempel. Von Raum A führen zwei Durchgänge in seiner Rückwand in den einzelnen Raum E und in eine Raumgruppe, die aus weiteren drei Räumen besteht. Raum B, an dessen Wänden sich fragmentarisch Opferszenen vor der Götterbarke erhalten haben, war vermutlich der Barkenraum des Tempels<sup>435</sup> und Raum D, dessen Wandreliefs das Kultbildritual zum Thema haben, die Kultbildkammer.<sup>436</sup> Raum C, unter dem sich eine undekorierte Krypta befand,<sup>437</sup> wird aufgrund seiner Lage unmittelbar vor der Kultbildkammer D und seiner Wandbilder, die sowohl Opfer- als auch Kultbildritual zeigen, als Vorraum der Kultbildkammer bezeichnet mit der möglichen Funktion eines Opfertischsaals.<sup>438</sup> Raum E schließlich, der über einen eigenen Zugang von Raum A aus verfügt und keine Verbindung zu den übrigen Räumen des Tempels hat, diente vermutlich als Magazin für im Kult verwendete Gegenstände, war also eine Art Sakristei. Auch in Raum E ist der König vor einem Gott gezeigt, wobei wiederum die Identi-

430 CAMINOS (1974/I und II).

431 CAMINOS (1974/I: 11); BORCHARDT (1938: 37, 39-41, Bl. 12).

432 CAMINOS (1974/I: 7, pl. 7).

433 CAMINOS (1974/II: 3).

434 CAMINOS (1974/II: 38-59, pls. 41-50): „Vestibül“; ARNOLD (1962: 99): „Erscheinungssaal“.

435 CAMINOS (1974/II: 64-74, pls. 55-63); ARNOLD (1962: 27). Allerdings fanden sich keine Spuren von einem evtl. in diesem Raum einst vorhandenen Barkenpodest (CAMINOS 1974/II: 64, insb. Fn.1).

436 CAMINOS (1974/II: 83-99, pls. 72-82); ARNOLD (1962: 13-14).

437 CAMINOS (1974/II: 75).

438 CAMINOS (1974/II: 75-83, pls. 63-71); ARNOLD (1962: 13, 119).

fizierung des Gottes oder der Götter aufgrund des wenigen, was sich von den Wandreliefs erhalten hat, nicht möglich ist.<sup>439</sup> Auffallend an diesem Raum ist ein Halbgeschoß („Mezzanine“) im hinteren Bereich, unter dem sich eine Vertiefung befindet. CAMINOS vermutet, diese Höhlung habe zur Verwahrung von Kultgegenständen bzw. -werkzeug gedient, was die Vermutung seiner Funktion als Sakristei stützen würde.<sup>440</sup>

Auch der Horustempel von Buhen zeigt – wie bereits der Satetempel des Neuen Reichs in Elephantine – nur vordergründig eine strukturelle Nähe zum Kleinen Tempel von Medinet Habu, die sich im wesentlichen darauf beschränkt, daß beide Tempel kleinere Heiligtümer mit Pfeilerumgängen, Barkenräumen und teilweise verwinkeltem Raumgefüge sind. Die Anordnung der Räume unterscheidet sich jedoch erheblich. Während im Kleinen Tempel zwei Kultbereiche – O-P für Amun-Re *nzw-ntr.w* und N-Q für Amun-Re *k3-mw.t=f* – identifiziert werden können, verfügt der Horustempel von Buhen über nur einen Kultbereich für den Gott Horus in der Raumfolge C (Vorraum/Opfertischsaal) und D (Kultbildkammer). Des weiteren liegt Raum E des Horustempels zwar ebenso wie Raum M des Kleinen Tempels von den übrigen Räumen separiert, aber beide Räume weichen in ihrem Bildprogramm und ihrer architektonischen Ausgestaltung („Mezzanine“ im hinteren Bereich von Raum E des Satetempels) deutlich voneinander ab.

Mithin divergieren der Horustempel von Buhen und der Kleine Tempel von Medinet Habu in ihren Raumschemata und Wandreliefs in erheblichem Umfang und können nicht miteinander verglichen werden.

### 2.3.3.3 Der Tempel von Amada

Der gut erhaltene Tempel von Amada (*Abb. 32a*),<sup>441</sup> den man 1964/65 zum Schutz vor den ansteigenden Fluten des Nasser-Stausees auf Schienen etwa 2,6 km nach Westen auf eine höhere Terrasse verschoben hat,<sup>442</sup> wurde von Thutmosis III. und seinem Sohn und Nachfolger Amenophis II. in insgesamt drei Bauphasen errichtet.<sup>443</sup> Nach deren Abschluß zeigte der Tempel folgende Struktur: Der Eintritt in den Tempel erfolgt durch einen Pylon, hinter dem ein gedeckter Vier-Pfeiler-Saal (C) liegt. Der Saal wird in einer Bauinschrift als „Festhof in (Gestalt?) einer Säulenhalle“ bezeichnet und entspricht nach der Ansicht ARNOLDS in seiner Funktion dem offenen Festhof in anderen Tempeln.<sup>444</sup> Die Front des dahinterliegenden, eigentlichen Kernbereichs des Tempels bildet eine Vorhalle (F) mit vier polygonalen Pfeilern. Der Kernbereich selbst unterteilt sich in sechs, teilweise miteinander verbundene Räume. Gleichmäßig über den gesamten Tempel verteilt finden sich in den Wandreliefs aller seiner Räume Darstellungen von Amun-Re *nzw-ntr.w* und von Re-Harachte – Re ist somit in zwei

439 CAMINOS (1974/II: 60-64, pls. 51-53); ARNOLD (1962: 119).

440 CAMINOS (1974/II: pl. 54).

441 EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER (1967: pls. 25-26).

442 ARNOLD (1996: 82).

443 Darstellung der Baugeschichte bei VAN SICLEN (1987).

444 ARNOLD (1962: 111-112, 120).

Gestalten anwesend, die zwei Aspekte seiner göttlichen Natur verkörpern.<sup>445</sup> Es wird angenommen, daß beide genannten Aspekte in diesem Tempel gleichermaßen kultisch verehrt wurden.<sup>446</sup>

ARNOLD hat – wiederum anhand des Bildprogramms – eine teilweise Funktionsbestimmung der Räume des Kernbaus vorgenommen (*Abb. 32a*). Der quergelegte Eingangsraum H sei – ebenso wie der Querraum A im Horustempel von Buhen (*Abb. 31a [A]*) – in die Kategorie Erscheinungssaal einzuordnen.<sup>447</sup> Die Tempelachse führt in gerader Linie weiter in Raum N, dem von ARNOLD aufgrund der Darstellung des großen Speiseopfers in seinen Wandreliefs<sup>448</sup> eine Funktion als Opfertischsaal zugeschrieben wird.<sup>449</sup> Von Raum N zweigen die zwei gegenüberliegenden Kammern P und R ab, deren Bildprogramm das tägliche Kultbildritual in beiden Räumen sowohl vor Amun-Re *nzw-ntr.w* als auch Re-Harachte zeigt.<sup>450</sup> Entsprechend ihres Bildprogramms und ihrer Lage lassen sich die Räume P und Q unschwer als Kultbildkammern identifizieren. Eine weitere Zuordnung der Kultbildkammern hält ARNOLD jedoch aufgrund des gleichmäßigen Auftretens von Amun-Re *nzw-ntr.w* und Re-Harachte in den Wandreliefs sowohl von Raum P als auch von Raum Q für unmöglich.<sup>451</sup>

Auch im Fall der beiden Seitenräume J und L, die über Raum H zu betreten sind, verzichtet ARNOLD auf eine Funktionsbestimmung, da ihre Wandreliefs, die den König vor ver-

---

445 Auch Re kann (wie Amun und Ptah) Teil verschiedener Konstellationen mit anderen Göttern sein (u.a. BARTA 1984: 171; SCHENKEL 1974: 275-276; HORNUNG 1971: 277; BONNET <sup>2</sup>1971: 626-630). Durch die jeweilige Konstellation werden einzelne Aspekte seiner allumfassenden Göttlichkeit angesprochen (s. hierzu die Diskussion in Kapitel 2.1.3.1). Im Tempel von Amada ist Re in zwei Götterkonstellationen präsent: Zum einen in seiner Verbindung mit Amun als der Götterkönig und Königsgott Amun-Re *nzw-ntr.w* (vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 2.1.3.2) und zum anderen verbunden mit dem Horus „der beiden Horizonte“ (*hr-3h.tj*) als Re-Harachte – der charakteristischen Bezeichnung des Sonnengottes Re von Heliopolis, der Tagessonne (BARTA 1984: 171-172; ASSMANN 1977: 957; HORNUNG 1971: 273; BONNET <sup>2</sup>1971: 626). Die Einordnung der Verbindung von Re und Harachte wirft Probleme auf. Nach ASSMANN (1977: 956) ist diese Verbindung nicht als „synkretistische Formel im üblichen Sinne“ zu verstehen, denn der „Göttername Harachte tritt in der weitaus überwiegenden Mehrzahl seiner Bezeugungen in der Verbindung Re-Harachte auf, die seit der 5. Dynastie den eigentlichen ‚dogmatischen‘ Namen des heliopolitanischen Sonnengottes auch in anderen Sonnenkultstätten des Landes darstellt“. Damit fehle es an der „für einen synkretistischen Prozeß zu fördernden Selbständigkeit“ des Harachte gegenüber Re bzw. Re-Harachte. Für die ausführliche Diskussion dieser Problematik s. ASSMANN (1977).

446 ARNOLD (1962: 121).

447 ARNOLD (1962: 99; 120-121).

Wie auch im entsprechenden Raum in Buhen ist neben Opferhandlungen des Königs vor den Göttern die Königskrönung – ein zentrales Motiv der Wandreliefs der sog. Erscheinungssäle (vgl. ARNOLD 1962: 96) – Thema der Wandreliefs dieses Raums (EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER 1967: H1-13 und GAUTHIER 1913: 105-127, pls. XX-XXIX).

448 EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER (1967: N1-7); GAUTHIER (1913: 5-24, pls. II-XI).

449 ARNOLD (1962: 51). Abweichend hiervon GAUTHIER (1913: 5-24), der in diesem Raum die Kultbildkammer des Tempels sehen möchte. Die an den Wänden befindlichen Szenen, die ausführlich das Speiseopfer darstellen und sich damit ausschließlich auf das Thema „Opfer“ beziehen, sprechen jedoch gegen diese Einschätzung, zumal die für die Identifizierung einer Kultbildkammer typischen Darstellungen von Kultbildritualen vollkommen fehlen (vgl. dazu ARNOLD 1962: 8-9, 44).

450 Für Kultbildkammer P s. EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER (1967: P1-15) und GAUTHIER (1913: 43-57, pl. XIII). Für Kultbildkammer R s. EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER (1967: R1-14) und GAUTHIER (1913: 25-42, pl. XII).

451 ARNOLD (1962: 18-19, 121).

schiedenen Gottheiten zeigen,<sup>452</sup> keine weitergehenden Rückschlüsse auf die Bedeutung der Räume zuließen. Möglicherweise haben sie als Magazine gedient.<sup>453</sup>

Offen bleiben muß auch die Frage eines – zu vermutenden – Raums für die Götterbarke. Weder findet sich in den Wandreliefs die Darstellung einer Götterbarke, die als Hinweis auf die Lage eines Barkenraums gewertet werden könnte,<sup>454</sup> noch bietet die architektonische Struktur Anhaltspunkte wie z.B. im Fall des Sakralbaus im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. in Karnak oder im Kleinen Tempel von Medinet Habu, in denen der Barkenraum mit Umgang schon im Grundriß erkennbar ist. In diesem Punkt unterscheidet sich der Tempel von Amada deutlich von dem Kleinen Tempel. Des weiteren findet sich im Tempel von Amada keine Entsprechung für den Raum M des Kleinen Tempels. Zwar gibt es in ersterem sogar zwei separiert liegende Räume – L und J – aber diese weisen in ihrem Bildprogramm keine Parallelen zum Raum M im Kleinen Tempel auf.

Dagegen zeigen sich in beiden Tempelanlagen deutliche Übereinstimmungen sowohl in der Anzahl der Kultbildkammern als auch in der Konzeption des Bildprogramms hinsichtlich der Verteilung der Götterdarstellungen. Beide Tempel verfügen über je zwei Kultbildkammern – der Kleine Tempel in den Räumen O bzw. P und Q (*Abb. 32b*) und der Tempel von Amada in den Räumen P und R (*Abb. 32a*). In beiden Tempeln ist ein Gott in jeweils zwei Gestalten dargestellt, die zwei Aspekte seiner göttlichen Natur verkörpern. Im Kleinen Tempel handelt es sich um Amun-Re, genauer um Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f*, im Tempel von Amada um Re, der als Amun-Re *nzw-ntr.w* und als Re-Harachte erscheint. Ebenso wird in beiden Tempelanlagen die eindeutige Zuordnung der beiden Kultbildkammern dadurch erschwert, daß der jeweilige Gott in seinen beiden Formen in den Wandreliefs der Kultbildkammern (und denen weiterer Räume der Tempel) nahezu gleichmäßig präsent ist.

Somit zeigt der Tempel von Amada in der Konzeption seines Bildprogramms und der Anzahl seiner Kultbildkammern deutliche Parallelen zu dem Kleinen Tempel von Medinet Habu.

#### 2.3.4 Zwei dem Kleinen Tempel in Struktur und Bildprogramm verwandte Tempelanlagen

Am Beginn der Suche nach Vergleichstempeln für den Kleinen Tempel von Medinet Habu stand die bereits von HÖLSCHER aufgestellte These, daß die Raumstruktur des Kleinen Tempels eine in der frühen 18. Dynastie durchaus geläufige Struktur für kleinere Tempelbauten darstelle. Die genauere Untersuchung der als Vergleichstempel herangezogenen Anlagen zeigt jedoch, daß die angenommenen Ähnlichkeiten zwischen diesen und dem Kleinen Tempel in der Mehrzahl der Fälle eher oberflächlicher Natur sind. So weisen zwar alle diese Anlagen ebenso wie der Kleine Tempel ein verwinkeltes Raumschema auf. Bei genauerer Be-

452 Für Raum J s. EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER (1967: J1-21) und GAUTHIER (1913: 83-104, pls. XVI/B-XIX). Für Raum L s. EL ACHIERY, BARGUET & DEWACHTER (1967: L1-22) und GAUTHIER (1913: 59-81, pls. XIV-XVI/A).

453 ARNOLD (1962: 121).

454 ARNOLD (1962: 25): „Die Barkenräume werden am klarsten durch das Thema ihrer Wandreliefs gekennzeichnet. Ausnahmslos steht die Götterbarke in ihrem Mittelpunkt.“

trachtung der einzelnen Raumgefüge zeigen sich jedoch z.T. sehr deutliche Unterschiede in der spezifischen Anordnung der Räume in den einzelnen Tempeln. Diese Diskrepanzen in der architektonischen Struktur setzen sich zumeist im Bildprogramm der vorgestellten Anlagen fort.

Von dem oben Gesagten müssen allerdings zwei Tempelanlagen ausgenommen werden: der Sakralbau im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. in Karnak-Nord und der Tempel von Amada. Beide Tempel zeigen – zumindest partiell – große Ähnlichkeit mit dem Kleinen Tempel von Medinet Habu. Der Sakralbau im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. weist in Grundriß und Bildprogramm die wohl größten Übereinstimmungen mit dem Kleinen Tempel auf (*Abb. 29b+c*). Allerdings sind vergleichende Untersuchungen der beiden Tempel nur sehr eingeschränkt möglich, da mit der Diskussion von Struktur und Funktion des „Schatzhauses“ von Thutmosis I. noch nicht einmal wirklich begonnen wurde. Der Schwerpunkt der bisher erfolgten Bearbeitungen dieses Heiligtums liegt in der Rekonstruktion seiner Architektur und seines Bildprogramms.

Dagegen könnte der Tempel von Amada tatsächlich hilfreich für die weitere Untersuchung der Struktur des Kleinen Tempels sein (*Abb. 32a+b*). Denn wie auch im Kleinen Tempel stehen im Tempel von Amada zwei Aspekte eines Gottes im Zentrum der kultischen Verehrung, genauer: der Gott wird in zwei Erscheinungsformen verehrt, die zwei Aspekte seiner göttlichen Natur verkörpern. Aus diesem Grund werden beiden Tempeln jeweils zwei Kultbildkammern zugeschrieben, die bisher jedoch aufgrund der scheinbar gleichmäßigen Präsenz der beiden Gottesaspekte in den Wandreliefs nicht weiter zugeordnet werden konnten.

Ergänzend sei an dieser Stelle noch ein thebanischer Tempel angeführt, der in Struktur und Funktion möglicherweise ebenfalls Verwandtschaft zum Kleinen Tempel von Medinet Habu zeigt, auch wenn dies auf den ersten Blick überraschen mag: Der Luxortempel. Der Vergleich von Strukturen und Konzeptionen beider Tempelanlagen wird in Kapitel 5.6.2.3 ausführlich diskutiert.

## 2.4 Die zwei Kultbildkammern des Amun-Re

Die zwei im Kleinen Tempel festzustellenden Kultbildkammern – eine für Amun-Re *nzw-ntr.w* und eine für Amun-Re *k3-mw.t=f* (*Abb. 26*) – sind Ursache für einige Kontroversen. So scheint schon die Lokalisierung einer der beiden Kultbildkammern Probleme zu bereiten: Liegt die Kultbildkammer für Amun-Re *nzw-ntr.w* nun in Raum O oder P? Ebenso wirft die regelmäßige Präsenz von Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* in den Wandreliefs der Mehrzahl der Räume des Kleinen Tempels Fragen auf, die bisher noch nicht zufriedenstellend geklärt werden konnten.



### 2.4.1 Eine Kultbildkammer in Raum O oder P?

Während sich ARNOLD und HÖLSCHER über die Funktion von Raum Q als Kultbildkammer des Amun-Re *k3-mw.t=f* einig sind, sind sie unterschiedlicher Ansicht über den Ort der zweiten Kultbildkammer. So hält ARNOLD Raum P,<sup>455</sup> HÖLSCHER aber den vor Raum P gelegenen Raum O<sup>456</sup> für die zweite Kultbildkammer des Kleinen Tempels (Abb. 26).

ARNOLD argumentiert bei seiner Zuweisung der Räume strikt mit dem Bildprogramm, das in Raum P wie in Raum Q von Szenen des täglichen Kultbildrituals dominiert wird. HÖLSCHER beruft sich bei seiner Zuordnung zwar auch auf die Wandreliefs der betreffenden Räume, wertet diese aber anhand anderer Kriterien aus. So bezieht er sich zur Begründung seiner Auffassung ausschließlich auf die Darstellungen an den Rückwänden (Westwänden) der betreffenden Räume, in deren Zentrum sich jeweils eine Doppel-Darstellung des Amun-Re befindet: in Raum Q als Amun-Re *k3-mw.t=f* und in Raum O als thronender Amun-Re *nzw-ntr.w* (Abb. 21). Folgt man den Ausführungen HÖLSCHERS, so sind diese Doppel-Darstellungen ein Hinweis auf die Funktion des jeweiligen Raums als Kultbildkammer für die Gottheit, die in der jeweiligen Doppel-Darstellung gezeigt ist – im Fall des Raums O also Amun-Re *nzw-ntr.w*.

Es ist jedoch fraglich, ob die Doppel-Darstellungen an der Rückwand ein ausreichendes Merkmal sind, um einen Raum als Kultbildkammer zu identifizieren. Dagegen steht insbesondere die von ARNOLD ins Feld geführte starke Präsenz von Szenen des Kultbildrituals in Raum P und eben gerade nicht in Raum O. Des weiteren spricht auch die Lage von Raum O innerhalb des Raumschemas des Kleinen Tempels und der in der Spätzeit in Raum P eingefügte Naos gegen eine Funktion von Raum O als Kultbildkammer.

#### 2.4.1.1 Die Bedeutung von Darstellungen auf Rückwänden von Tempelräumen für deren Funktionsbestimmung

Zunächst einmal sind Q und O nicht die einzigen Räume des Kleinen Tempels, an deren Rückwand sich eine Doppel-Darstellung des Amun-Re befindet, denn auch die Rückwand von Raum M zeigt ein entsprechendes Bild des thronenden Amun-Re *nzw-ntr.w*. Diese Tatsache wird jedoch von HÖLSCHER lediglich zur Kenntnis genommen ohne weitergehende Schlüsse daraus zu ziehen.<sup>457</sup> Abweichend von seiner Argumentation für die Funktion der Räume Q und O als Kultbildkammern, sieht HÖLSCHER in Raum M trotz der Doppel-Darstellung des Amun-Re *nzw-ntr.w* an der Rückwand keine weitere Kultbildkammer des Kleinen Tempels. Stattdessen bringt er den Raum aufgrund der Reliefs auf seinen Seitenwänden, die den König zeigen, wie er Opfer von *Jwn-mw.t=f* empfängt (Abb. 24), in Verbindung mit dem König bzw. dem Königskult.

---

455 ARNOLD (1962: 15-16, 119).

456 MH II 10.

457 MH II 10.

HÖLSCHERS Argumentation widerspricht zudem den von ARNOLD im Rahmen seiner Untersuchungen zu Wandrelief und Raumfunktion aufgestellten Thesen zur Bedeutung von Darstellungen auf den rückwärtigen Wänden von Tempelräumen. Nach ARNOLDS Beobachtungen gibt das Bildprogramm der Rückwände von Tempelräumen – im Unterschied zu dem der Seitenwände – keinen Hinweis auf die konkrete Funktion des entsprechenden Raums. Auf ihnen fände sich stets der Gott, welcher der „Herr des Heiligtums“ sei, zusammen mit dem König dargestellt, der vor dem Gott opfert. Diese Feststellung gelte für die Rückwände sämtlicher Tempelräume und nicht nur für Kultbildkammern.<sup>458</sup> ARNOLD unterscheidet hierbei nicht zwischen einfacher und Doppel-Darstellung des Gottes an der Rückwand – wie dies offensichtlich HÖLSCHER tut.<sup>459</sup> Im Ergebnis kann die von HÖLSCHER angenommene Funktion von Raum O als Kultbildkammer somit nicht mit der Doppel-Darstellung von Amun-Re *nzw-ntr.w* an seiner Rückwand begründet werden.

Zwar ist das auf den rückwärtigen Räumen eines Tempelraums Dargestellte kein Indiz für die Funktion des Raums, im vorliegenden Fall also für die Klärung der Frage, welcher der Räume des Kleinen Tempels Kultbildkammer gewesen sein könnte. Die Rückwanddarstellungen können jedoch hilfreich sein für die Zuweisung der beiden Kultbildkammern des Kleinen Tempels zu den beiden in dem Tempel präsenten Aspekten des Amun-Re: In Erweiterung der Formulierung ARNOLDS, an den Rückwänden der Tempelräume sei der „Herr des Heiligtums“ dargestellt, könnte man sagen, an den Rückwänden von Kultbildkammern sei der „Herr“ dieser Kammer abgebildet.

#### 2.4.1.2 Die Lage von Raum O und P im Raumschema des Kleinen Tempels

Auch die jeweiligen Positionen, die Raum O und P im hinteren Raumkomplex des Kleinen Tempels einnehmen, lassen Zweifel aufkommen an der von HÖLSCHER geäußerten Vermutung, es handele sich bei Raum O um eine Kultbildkammer. Raum O liegt in der vom Barkenraum in den hinteren Raumkomplex führenden zentralen Achse des Kleinen Tempels und nicht seitlich von dieser Achse, wie man dies für die Kultbildkammern in anderen kleineren Tempelanlagen der 18. Dynastie und hier insbesondere aus der Zeit von Hatschepsut und Thutmosis III. häufig beobachten kann.

In diesen Heiligtümern ist die Kultbildkammer, die sich wie üblich in ägyptischen Tempeln im hintersten Bereich der Anlage befindet, teilweise seitlich zu der Mittelachse angeordnet, abgehend von einem in dieser Achse liegenden Vorraum, Barkenraum oder Opfertisch-

---

458 ARNOLD (1962: 128).

459 Darüber hinaus äußert ARNOLD (1962: 128) außerdem Zweifel, ob die in den Rückwandbildern eines Tempels dargestellten Gottheiten wirklich auch alle immer tatsächlich in dem betreffenden Heiligtum einen eigenen Kult gehabt haben, so z.B. Amun-Re: „Das Bild des Amun findet sich an solchen Stellen sogar, wenn er in einem Heiligtum gar keinen eigenen Kult genießt. Vielleicht soll seine Anwesenheit die Macht eines schwächeren Gottes bestärken, oder die Darstellung soll zeigen, daß sich alle Kulthandlungen letztlich an ihn, den Götterkönig wenden.“

saal.<sup>460</sup> Oder aber der Tempel hatte keine zentral durch seine Mitte verlaufende Achse, sondern die Tempelachse führte über mehrere „Biegungen“ bis in die Kultbildkammer.<sup>461</sup>

Als Grund für die Herausnahme der Kultbildkammer aus der Hauptachse des Tempels kann das den ägyptischen Tempel beherrschenden Prinzip der Verborgenheit des in ihm – dauerhaft oder vorübergehend – anwesenden Kultbildes angenommen werden. Die Kultbildkammer, die den „allerheiligsten“ Kern der gesamten Tempelanlage darstellt, darf weder von einem Unberechtigten betreten werden noch von außen einsehbar sein. Zum einen erreichte man diese Abgeschlossenheit durch die strikte Reglementierung des Zugangs zu den inneren Tempelbereichen und den Einbau von Türen in die Durchgänge, die die meiste Zeit geschlossen blieben.<sup>462</sup> Indem zusätzlich die Kultbildkammer seitlich der Hauptachse des Tempels angelegt wurde, war der „achsiale Durchblick“ bis zu der in einem Schrein ruhenden Kultbildstatue selbst bei geöffneten Türen verwehrt und so der (optische) Zugriff der profanen Außenwelt endgültig abgewehrt.<sup>463</sup> Dabei ist anzumerken, daß dieser Maßnahme angesichts der ohnehin zumeist verschlossenen Durchgänge und des restriktiv geregelten Zugangs in das Tempelinnere weniger praktische als vielmehr symbolische Bedeutung zukam, indem sie die architektonische Ausformung der geforderten Verborgenheit des Kultbildes darstellte. Demzufolge ist die neben der Mittelachse liegende Kultbildkammer bzw. die in diese Kultbildkammer seitlich abbiegende Mittelachse ein architektonisches Mittel zur Erzeugung von Verborgenheit in ägyptischen Tempeln und es wäre dementsprechend auch im Kleinen Tempel zu erwarten, daß keine seiner Kultbildkammern direkt in der Mittelachse der Anlage liegt.

Dieser Erwartung widerspricht auch nicht, daß im Neuen Reich ab Amenophis III. verstärkt ein Tempelgrundriß auftritt, bei dem die Kultbildkammer entgegen der oben getroffenen Feststellungen zentral in der Mittelachse des Tempelgebäudes lag.<sup>464</sup> Der Kleine Tempel unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von den zuletzt genannten Anlagen: Er ist wesentlich kleiner als diese. Ab Amenophis III. nimmt die Ausdehnung der Tempelanlagen in erheblichem Umfang zu.<sup>465</sup> Die erforderliche Abgeschlossenheit der innersten Räume, die das Kultbild bargen, konnte in diesen Anlagen – einmal abgesehen von den auch hier vorhande-

---

460 BIETAK (1994/I; 1994/II); ARNOLD (1962: 8).

S. hierzu den Tempel von Amada (*Abb. 32a*) und den Kleinen Tempel (*Abb. 32b*) selbst.

461 S. hierzu den Satet-Tempel von Elephantine (*Abb. 30a*) und den Horustempel von Buhen (*Abb. 31b*).

462 U.a. ASSMANN (1984a: 41).

463 ARNOLD (1975a: 136; 1962: 8).

Bezüglich der Raumkonzeption ägyptischer Tempel des Mittleren und Neuen Reichs werden Vergleiche mit dem Aufbau ägyptischer Wohnhäuser angestellt (BIETAK 1994/I; 1994/II; ARNOLD 1996: 22; BADAWY 1968: 177; STEINDORFF 1896). Danach entspricht die Kultbildkammer eines Tempels in ihrer Position im gesamten Raumschema der des Schlafrums des Hausherrn in einem ägyptischen Wohnhaus. Beide – sowohl Schlafrum des Hausherrn als auch Kultbildkammer des in einem Tempel verehrten Gottes – befinden sich geschieden von den öffentlichen Räumen und uneinsehbar im hinteren Bereich der jeweiligen Gebäude.

464 BADAWY (1968: 181); ARNOLD (1962: 8).

Die in der Hauptachse eines Tempels gelegene Kultbildkammer ist allerdings keine Erfindung des Neuen Reichs, sie findet sich vereinzelt schon seit der Zeit des Alten Reichs – so z.B. in den Pyramidentempeln (ARNOLD 1975a: 136 mit der Angabe weiterführender Literatur).

465 ARNOLD (1996: 23); BONNET (<sup>2</sup>1971: 782).

nen Türen und Toren, die die Durchgänge zumeist verschlossen hielten – auf andere Art und Weise erzeugt werden, als in kleineren Heiligtümern wie dem Kleinen Tempel von Medinet Habu. War in kleineren Tempeln die Positionierung der Kultbildkammer außerhalb der Mittelachse ein geeignetes Mittel, um das in seinem Schrein ruhende Kultbild noch weiter von der Außenwelt abzuschirmen, so ergibt sich in größeren Tempelanlagen schon aus der Länge des Weges vom Tempeleingang zu dem im hintersten Tempelbereich gelegenen Räumen des Kultbildes eine gewisse Distanz zwischen profaner Außenwelt und heiligem Tempel(innern). Zusätzlich werden in den großen Tempelanlagen die überdachten Räume des Tempelinnern immer enger je näher man an den Tempelkern gelangt, den die Kultbildkammer bildet, und weisen eine immer niedrigere Raumhöhe bei gleichzeitig ansteigendem Bodenniveau auf. Das Kultbild selbst schließlich ruht, verschlossen in seinem Schrein, in einer vom Tempeleingang weit entfernten, dunklen, niedrigen und schmalen Kammer.<sup>466</sup>

Die seitlich zur Mittelachse liegende Kultbildkammer tritt somit vorwiegend bei kleineren Tempelanlagen auf, da in ihnen auf diese Weise die geforderte Verborgenheit des Kultbildes in seiner Kammer – wenn auch wohl nur auf symbolische Art und Weise – unterstützt wird. Überdies verlängert sich durch eine nicht geradlinig verlaufende Tempelachse der (Kult-)Weg zwischen Tempeleingang und Kultbildkammer und damit der Abstand zwischen dem profanen Außen und dem sakralen Inneren. Auf den Kleinen Tempel übertragen bedeutet dies, daß die in der Mittelachse gelegene Kammer O nicht als Kultbildkammer in Frage kommt. Für die von ARNOLD als zweite Kultbildkammer vorgeschlagene Kammer P kann dagegen schon aufgrund ihrer Lage im hintersten Tempelbereich und neben der Mittelachse, von der sie seitlich abzweigt, eine Funktion als Kultbildkammer angenommen werden.

#### 2.4.1.3 Der in der Spätzeit in Raum P eingefügte Naos

Ergänzend sei als Argument gegen eine Funktion von Raum O als Kultbildkammer auch noch der Naos angeführt, der vermutlich am Ende der Spätzeit in Raum P eingefügt wurde.<sup>467</sup> Ausgehend von der schon am Anfang dieses Kapitels getroffenen Feststellung, daß auch die Bauherren der Spät- und Ptolemäerzeit bis auf die notwendigen Restaurierungsarbeiten keine grundsätzliche Änderung der strukturellen Konzeption des Kernbaus vorgenommen haben, ist davon auszugehen, daß sie den Naos, der ja zur vorübergehenden oder ständigen Aufbewahrung eines Kultbildes bestimmt war, in dem Raum plazierten, der schon seit Anbeginn des Tempels als Kultbildkammer gedient hatte.

466 ARNOLD (1996: 21-23, 25, 30-32); BADAWY (1968: 177-181).

Diese Anordnung der Räume ist nicht nur der architektonische Ausdruck der geforderten Abschirmung des Kultbildes von der profanen Außenwelt, indem sie den Einblick *in* den Tempel *hinein* verwehrt. Nach ASSMANN (1984a: 41) gibt die achsial angeordnete „Folge der Säle, Hallen und Höfe“ auch dem Wege des bei einer Prozession *aus* dem Tempel *herausziehenden* Gottes „architektonische Gestalt“. Dabei zeigt die abgestufte Raumanordnung des Tempels in unterschiedlicher Weise Wirkung – während sich der Tempel für den ausziehenden Gott nach außen öffnet, verschließt er sich für die von außen an ihn herantretende profane Welt.

467 S. Kapitel 1.7.3.

Nach Bildprogramm, Lage und aufgrund des später eingefügten Naos kommt also – wie von ARNOLD vorgeschlagen – nur Raum P als die zweite Kultbildkammer des Kleinen Tempels in Betracht und nicht der von HÖLSCHER in die Diskussion gebrachte Raum O.

## 2.4.2 Die zwei Kultbildkammern des Kleinen Tempels – Zuordnung und Verhältnis

### 2.4.2.1 Die Zuordnung der beiden Kultbildkammern

Die vorstehend geführte Diskussion zur Lokalisierung einer der beiden für den Kleinen Tempel angenommenen Kultbildkammern deutet bereits die Unsicherheiten in der bisherigen Beurteilung der beiden Kultbereiche im Kleinen Tempel an. Denn wenn auch die Räume P und Q aufgrund ihrer Lage im hinteren Raumkomplex des Kleinen Tempels und ihres Bildprogramms, welches Darstellungen des täglichen Kultbildrituals zeigt, eindeutig als Kultbildkammern zu identifizieren sind, so erscheint doch – wie bereits mehrfach ausgeführt und von ARNOLD ausdrücklich festgestellt<sup>468</sup> – die weitere Zuweisung der Kultbildkammern zu jeweils einem der beiden im Kleinen Tempel präsenten Aspekte des Amun-Re problematisch. Die von HÖLSCHER und ARNOLD vorgenommene Zuweisung von Raum O bzw. P als Kultbildkammer an Amun-Re *nzw-ntr.w* und von Raum Q als Kultbildkammer an Amun-Re *k3-mw.t=f* vermögen bisher nicht so recht zu überzeugen, da die Begründung für die Zuordnung auf unzutreffenden Annahmen beruht (HÖLSCHER) oder ganz entfällt (ARNOLD). Deshalb wird die Frage der Zuordnung der Kultbildkammern an dieser Stelle anhand ihres Bildprogramms nochmals diskutiert.

Die generelle Schwierigkeit für die Zuordnung scheint vor allem die gleichmäßige Präsenz *beider* Aspekte des Amun-Re in den Wandreliefs *beider* Kultbildkammern darzustellen (Abb. 21). Dennoch kann man bei genauerer Analyse Unterschiede in der Verteilung der beiden Gottesaspekte in den Reliefs von Raum P und Q feststellen, die für die Zuordnung der Kultbildkammern von zentraler Bedeutung sind. So wird in Raum Q die westliche Rückwand von einer Doppel-Darstellung des Amun-Re *k3-mw.t=f* dominiert, von HÖLSCHER unzutreffenderweise als Indiz für die Funktion dieses Raums als Kultbildkammer gewertet. Wenn dies jedoch auch kein Hinweis auf die konkrete Funktion des Raums als Kultbildkammer ist – diese ergibt sich aus den Darstellungen der übrigen Wände, die überwiegend Szenen des Kultbildrituals zeigen –, so ist die Doppel-Darstellung aufgrund ihrer Positionierung an der Rückwand des Raums dennoch von wesentlicher Bedeutung, wenn auch in anderer als der von HÖLSCHER angenommenen Weise. Laut ARNOLD ist dieser Platz für den „Herrn“ des Heiligtums reserviert.<sup>469</sup> Die Abbildung des Amun-Re *k3-mw.t=f* an der Rückwand des Raums identifiziert den Gott somit als (einen der) „Herrn“ des Kleinen Tempels und überdies – da es sich bei Raum Q ausweislich der Wandreliefs an seinen übrigen Wänden um eine Kultbildkammer handelt – auch als „Herrn“ dieser Kultbildkammer Q. Somit kann Raum Q

468 ARNOLD (1962: 10, 15).

469 ARNOLD (1962: 128).

als Kultbildkammer des Amun-Re  $k3-mw.t=f$  identifiziert werden, wie ja bereits von HÖLSCHER und ARNOLD vermutet wurde.

Die zweite Kultbildkammer des Kleinen Tempels – Raum P – käme demzufolge als Kultort des anderen im Kleinen Tempel vertretenen Aspektes des Amun-Re in Betracht. Auch dies ist eine bereits von ARNOLD geäußerte Vermutung, deren Begründung er allerdings offen läßt. Die Zuweisung der Kultbildkammer P an Amun-Re  $nzw-ntr.w$  ist schwieriger als die von Kultbildkammer Q an Amun-Re  $k3-mw.t=f$ , denn auf der westlichen Rückwand von Raum P sind sowohl Amun-Re  $nzw-ntr.w$  als auch Amun-Re  $k3-mw.t=f$  dargestellt, quasi eine weitere Doppel-Darstellung des Amun-Re, die sich diesmal jedoch aus seinen beiden im Kleinen Tempel vertretenen Aspekten zusammensetzt. Wendet man den von ARNOLD für die Bedeutung von Rückwanddarstellungen in Tempelräumen entwickelten Grundsatz, nach dem an dieser Stelle der „Herr“ des Heiligtums – und daraus folgend auch der „Herr“ der Kultbildkammer – präsentiert werde, auch auf Raum P strikt an, so sollte die Rückwand dieser Kultbildkammer den in ihr verehrten Gott zeigen. Die Rückwand zeigt sowohl Amun-Re  $k3-mw.t=f$  als auch Amun-Re  $nzw-ntr.w$ , somit befinden sich auf der Rückwand von Kultbildkammer P, um in der Terminologie ARNOLDS zu bleiben, Darstellungen der *beiden* „Herrn“ des Kleinen Tempels. Einem von ihnen – Amun-Re  $k3-mw.t=f$  – konnte bereits mit Raum Q eine Kultbildkammer zugewiesen werden, somit muß die andere Kultbildkammer des Kleinen Tempels – Raum P – die Kultbildkammer von Amun-Re  $nzw-ntr.w$  gewesen sein, der folgerichtig an der Rückwand von Raum P dargestellt ist.

Ein die vorgenannte These stützendes Argument sind die Götterdarstellungen an den Rückwänden der zu Raum P führenden Räume L und O, die ausschließlich Amun-Re  $nzw-ntr.w$  zeigen (Abb. 21+22). Auf diese Weise begleiten die Darstellungen des Gottes seinen Weg zu seiner Kultbildkammer und markieren diesen zugleich als solchen.

Somit kann Raum P als Kultbildkammer des Amun-Re  $nzw-ntr.w$  identifiziert werden, die zusammen mit dem ihr vorgelagerten Raum O den Kultbereich des Amun-Re  $nzw-ntr.w$  im Kleinen Tempel bildete, während Raum Q die Kultbildkammer des Amun-Re  $k3-mw.t=f$  war und zusammen mit Raum N den Kultbereich des Amun-Re  $k3-mw.t=f$  darstellte (Abb. 33).

#### 2.4.2.2 Das Verhältnis der beiden Kultbildkammern zueinander

Die Feststellung, daß anhand ihrer Lage und ihres Bildprogramms Raum P als Kultbildkammer des Amun-Re  $nzw-ntr.w$  und Raum Q als Kultbildkammer des Amun-Re  $k3-mw.t=f$  zu bestimmen sind, wirft die weitergehende Frage auf, in welchem Verhältnis die beiden Kultbildkammern bzw. die beiden sie einschließenden Kultbereiche des Kleinen Tempels zueinander gestanden haben könnten. Es erhebt sich insbesondere die Frage, ob eine Verbindung zwischen den beiden Kultbereichen zu erkennen ist, die wiederum Rückschlüsse auf den Kulturverlauf innerhalb des Kleinen Tempels zuläßt.

Im Raumschema deutet sich eine derartige Verbindung bereits durch den zentral gelegenen Raum L an, der die beiden Kultbereiche miteinander verbindet (Abb. 33). Auch das Bild-

programm der beiden Kultbereiche, in dem gleichermaßen beide Aspekte des Amun-Re sichtbar werden, läßt eine Verbundenheit der beiden Kultkomplexe von Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* vermuten.

Diese in Bildprogramm und Raumschema sich andeutende Verbindung der beiden im Kleinen Tempel existierenden Kultbereiche könnte im Verhältnis der beiden dort präsenten Gottheiten zueinander begründet sein. In diesem Zusammenhang ist es erforderlich, sich ins Gedächtnis zu rufen, welcher Natur diese beiden Gottheiten sind. Beide (Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f*) sind Aspekte *eines* Gottes (Amun-Re).<sup>470</sup> Damit stehen sie in engem Bezug zueinander und die gleichmäßige Verteilung beider Aspekte in den Wandreliefs und insbesondere die Doppel-Darstellung beider Aspekte auf der Rückwand von Kultbildkammer P, die beide als „Herren“ des Kleinen Tempels ausweist, kann als Ausdruck dieser Verbundenheit gewertet werden. Nicht zwei Götter werden im Kleinen Tempel kultisch verehrt, sondern *zwei* Aspekte *eines* Gott (Amun-Re): Schöpferaspekt (Amun-Re *k3-mw.t=f*) und Herrscheraspekt (Amun-Re *nzw-ntr.w*). Genau dies spiegeln Bildprogramm und Raumschema wider.

Diese Annahme wird gestützt durch den bereits oben Kapitel 2.3.3.3 angestellten Vergleich mit dem Tempel von Amada (Abb. 32a), der eine ähnliche Konzeption zeigt. Auch dort ist in den Wandreliefs *ein* Gott in *zwei* Gestalten dargestellt, die zwei Aspekte seines umfassenden göttlichen Wesens repräsentieren; und auch in diesem Heiligtum sind die beiden als Kultbildkammern zu identifizierenden Räume aufgrund des Auftretens *beider* Gestalten des Gottes in ihnen nicht eindeutig zuzuordnen.<sup>471</sup> Neben dem Bildprogramm zeigt auch das Raumschema des Tempels von Amada die Verschränkung der beiden Aspekte des Re miteinander, denn der Zugang zu beiden Kultbildkammern erfolgt über einen gemeinsamen Raum, der von ARNOLD als Opfertischsaal N bezeichnet wird. Diese Situation ist mit derjenigen im Kleinen Tempel von Medinet Habu vergleichbar, in dem der Zugang zu den Kultbildkammern P und Q – bzw. zunächst zu deren Vorräumen – über den in der Mittelachse gelegenen Opfertischsaal L erfolgt.

Der Tempel von Amada zeigt, daß das im Kleinen Tempel von Medinet Habu auffallend gleichmäßige Auftreten der beiden in ihm präsenten Gottesaspekte in den Wandreliefs kein Hindernis für die Strukturanalyse der Tempel sein muß, sondern vielmehr als ein wichtiger Hinweis auf die Konzeption der Tempelstruktur verstanden werden sollte, und zwar daraufhin, daß die beiden in dem jeweiligen Heiligtum präsenten Gottheiten in einem besonderen Verhältnis zueinander stehen. Sie sind zwei Aspekte eines Gottes, die weder in Bildprogramm noch Raumschema des Tempels strikt getrennt werden. Dem widerspricht nicht der Umstand, daß für beide Aspekte in den jeweiligen Tempeln eine eigene Kultbildkammer existiert. Beide Aspekte sind architektonisch-kultisch miteinander verbunden indem sie kultisch aufeinander

---

470 S. Kapitel 2.1.3.

471 ARNOLD (1962: 10).

bezogen, nicht aber miteinander vermischt sind in dem Sinne, daß sich zwischen ihnen nicht mehr unterscheiden ließe.

Im Fall des Kleinen Tempels bedeutet dies: Amun-Re gebührt die Gesamtanlage, seinen beiden im Tempel präsenten Aspekten (Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f*) gebührend die beiden Kultbereiche, in die sich der Tempel unterteilt, mit jeweils einer Kultbildkammer in Raum P und Q.

## 2.5 Weitere Überlegungen zur Struktur des hinteren Raumkomplexes

Nur fünf der insgesamt sechs Kammern des hinteren Raumkomplexes des Kleinen Tempels sind untereinander verbunden. Hierbei handelt es sich um die Räume L, O, P, N und Q, deren Bildprogramm den König beim Opfer vor Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* zeigt. Die beiden Kultbildkammern P und Q bilden die zwei Zentren dieser Raumgruppe. Im folgenden wird nun untersucht, in welchem Verhältnis die anderen drei Räume dieses Bereichs zu den beiden Kultbildkammern stehen und welche Funktion der sechste Raum M gehabt haben könnte, der keine direkte Verbindung zu den anderen Räumen hat und dessen Bildprogramm sich deutlich von diesen unterscheidet.

### 2.5.1 Die Opfertischsäle L, N, O

Die nachstehenden Ausführungen zu den Räumen L, N und O folgen im wesentlichen den Überlegungen ARNOLDS zu ihrer Funktion, der alle drei Räume entsprechend ihrer Wandreliefs, die Opferszenen zeigen (*Abb. 21*), als Opfertischsäle klassifiziert. Dabei stelle Raum L aufgrund seiner Größe, zentralen Lage und der in ihm unter Thutmosis III. aufgestellten Doppelsitzstatue des Königs und Amun-Re *nzw-ntr.w* den zentralen Opfertischsaal des Kleinen Tempels dar, während die beiden Räume N und O aufgrund ihrer Lage unmittelbar vor den beiden Kultbildkammern P und Q Opfertischsäle für die jeweilige Kultbildkammer gewesen seien.<sup>472</sup>

Ich möchte insbesondere ARNOLDS Überlegungen zum Verhältnis der drei Opfertischsäle nochmals aufgreifen. Dazu sind zunächst einige Anmerkungen zu der Funktion von Opfertischsälen im Kultritual der Tempel erforderlich.

#### 2.5.1.1 Die Funktion von Opfertischsälen

Als Opfertischsäle werden Tempelräume bezeichnet, die zumeist unmittelbar vor den Kultbildkammern liegen.<sup>473</sup> Aufgrund dieser Position zwischen dem vorderen Teil eines Tempels, den in größeren Tempelanlagen Höfe und Säulensäle bilden und dem hinteren Bereich, in

472 ARNOLD (1962: 47-48, 119); so auch SEIDEL (1996: 151), der bei seinen Ausführungen ausdrücklich auf ARNOLD Bezug nimmt.

473 ARNOLD (1962: 42-43). Die von ARNOLD gewählte Bezeichnung als „Opfertischsaal“ geht auf die Bezeichnung dieser Räume in den ptolemäischen Tempeln als „Saal des Opfertisches“ zurück (ARNOLD 1962: 43, Fn. 2-3).



dessen Zentrum sich die Kultbildkammern befinden, werden sie häufig auch als „Mittlräume“ bezeichnet.<sup>474</sup> Die kultische Funktion der Opfertischsäle läßt sich nicht nur aus den in den Wandreliefs dieser Räume wiedergegebenen Opferszenen erschließen. Die Hauptquelle für die in den Opfertischsälen abgehaltenen Rituale sind liturgische Texte aus der Ramessiden- und vor allem der Ptolemäerzeit, die sich auf Tempelwänden und in Papyri erhalten haben.<sup>475</sup> Nach den Bildern und Texten ist der Opfertischsaal ein Ort vorbereitender Liturgien im täglichen (Kultbild-)Ritual. In ihm vollzog sich das tägliche Opferritual, das zum Abschluß des allmorgendlichen Kultbildrituals stattfand. Im Opfertischsaal wurden die täglichen Opfergaben niedergelegt und geweiht, bevor sie dem Gott bzw. seinem Kultbild, nachdem es gereinigt, neu bekleidet und geschmückt worden war, dargebracht wurden.<sup>476</sup> Aus dem engen Zusammenhang mit dem Kultbildritual, das in der Kultbildkammer selbst an der Statue des Gottes vollzogen wurde, ergibt sich auch die zumeist enge räumliche Beziehung zwischen Opfertischsaal und Kultbildkammer.

### 2.5.1.2 Die Opfertischsäle N und O

Die Räume N und O können als Opfertischsäle den jeweiligen Kultbildkammern zugeordnet werden, deren Vorräume sie sind (*Abb. 33*). Ihre unmittelbar an die Kultbildkammern angrenzende Lage im hinteren Raumkomplex des Kleinen Tempels prädestiniert sie als Opfertischsäle für die jeweilige, hinter ihnen liegende Kultbildkammer. Diese räumliche Verflechtung von Kultbildkammer und zugehörigem Opfertischsaal entspricht der engen Verbindung von täglichem Kultbild- und Opferritual. Zusammen mit seiner jeweiligen Kultbildkammer bildet jeder der beiden Opfertischsäle N und O einen der beiden Kultbereiche des Kleinen Tempels: Opfertischsaal N zusammen mit Kultbildkammer Q den Kultbereich des Amun-Re *k3-mw.t=f* und Opfertischsaal O zusammen mit Kultbildkammer P den Kultbereich des Amun-Re *nzw-ntr.w*.

### 2.5.1.3 Opfertischsaal L

Der Opfertischsaal L nimmt schon aufgrund seiner Größe und Lage eine zentrale Position im hinteren Tempelbereich ein. Zudem bildet er die Schnittstelle zwischen den zwei Kultbereichen des Kleinen Tempels für Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* (*Abb. 33*).

Ein besonderes Merkmal von Opfertischsaal L ist die in ihm zur Zeit Thutmosis' III. aufgestellte Statuengruppe. Bei ihr handelte es sich um ein Doppelsitzbildnis, welches Thutmosis III. zusammen mit Amun-Re *nzw-ntr.w* auf einem Thron sitzend zeigte. Beide Figuren waren gleich groß und umarmten einander (*Abb. 22*).<sup>477</sup> Opfertischsäle waren häufig der Auf-

474 Z.B. in den Inschriften des Tempels von Edfu aus der Ptolemäerzeit (für weiterführende Literatur s. ARNOLD 1962: 43, insb. Fn. 1).

475 BARTA (1980: 843-844); ARNOLD (1962: 43-44).

476 BARTA (1980: 843-845); BONNET (1971: 547-548) und ARNOLD (1962: 43-44).

477 *MH* II 10, 13-14, 51; SEIDEL (1996: 150-151).

stellungsort von Königsstatuen, da auf diese Weise der König an den Ritualen und Opfern für den an dieser Stelle verehrten Gott teilhaben konnte.<sup>478</sup> Thutmosis III. konnte also mittels der im Kleinen Tempel in Raum L aufgestellten Statuengruppe an den in diesem Raum stattfindenden Speiseopfern für Amun-Re *nzw-ntr.w* partizipieren. Somit ist die Platzierung der für die Teilhabe des Königs am Götterkult essentiellen Doppelsitzstatue in Opfertischsaal L ein weiterer Hinweis auf seine besondere Funktion im hinteren Raumkomplex des Kleinen Tempels.

Raum L, der in der zentralen, aus dem Barkenraum in den hinteren Raumkomplex führenden Tempelachse liegt, ist der Eingangsraum in den hinteren Tempelkomplex. Es steht somit zu vermuten, daß es sich bei den dort stattfindenden (Opfer-)Handlungen um Empfangsriten für den den Tempel besuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w* handelte. Gestützt wird diese These dadurch, daß in den Wandreliefs von Raum L der König ausschließlich beim Opfer vor Amun-Re *nzw-ntr.w* dargestellt ist – im Unterschied zu den weiteren Kammern der hinteren Raumgruppe, die den König regelmäßig sowohl vor Amun-Re *nzw-ntr.w* als auch vor Amun-Re *k3-mw.t=f* zeigen.

Im Ergebnis kann also auch die Anzahl und Verteilung der Opfertischsäle im Kleinen Tempel damit erklärt werden, daß in dem Heiligtum zwei Aspekte eines Gottes verehrt wurden. Jeder der beiden im Kleinen Tempel präsenten Aspekte des Amun-Re verfügt über einen „eigenen“ Kultbereich, der aus einer „eigenen“ Kultbildkammer und einem „eigenen“ Opfertischsaal bestand. Zusätzlich gibt es einen weiteren Opfertischsaal in Form von Raum L, der an der Schnittstelle der beiden Kultbereiche liegt und so ihre Verbundenheit untereinander anzeigt.

### 2.5.2 Raum M – ein „Ort des Königs“ im Göttertempel

Die Kammer M nahm im hinteren Raumkomplex eine Sonderstellung ein. Sie ist nicht mit den anderen fünf Räumen verbunden, sondern nur vom Umgang des Barkenraums aus zu betreten (*Abb. 33*) und auch die an ihren Seitenwänden befindlichen Ritualszenen unterscheiden sich grundsätzlich vom Bildprogramm der übrigen Tempelräume des hinteren Raumkomplexes. Während der König in den Räumen L, N, O, P und Q derjenige ist, der den Göttern Opfer darbringt, ist er hier Opferempfänger. Auf den beiden Seitenwänden des Raums M erhält der thronende König Opfer von *Jwn-mw.t=f* (*Abb. 24*).

Übereinstimmend vertreten ARNOLD und HÖLSCHER die Ansicht, Raum M habe zunächst die Funktion einer Reinigungskapelle (ARNOLD) oder eines Magazins bzw. einer Sakristei

---

Die Amunfigur wurde in der Amarnazeit schwer beschädigt und in der Nach-Amarnazeit nicht wiederhergestellt. Stattdessen zerschlug man die gesamte Statuengruppe und begrub die Fragmente unter den Bodenplatten von Raum L.

478 ARNOLD (1962: 45).

Noch weitergehend SEIDEL (1996: 262-263), der derartigen Statuengruppen, die einen König und einen Gott nebeneinander auf einem Thron sitzend und einander umarmend zeigen, für den Ausdruck der „Gottesähnlichkeit des Herrschers in ihrer reinsten Form“ hält. Deshalb seien diese Statuengruppe auch als der „Zielpunkt des Opferkultes“ häufig in der Nähe der Kultbildkammern plaziert worden.

(HÖLSCHER) gehabt und sei dann in späterer Zeit vermutlich durch die Einbringung einer Statue des Königs in eine Königskultkammer umgewandelt worden, in der der König in Form einer Statue verehrt wurde.<sup>479</sup> Allerdings herrscht Uneinigkeit über den Zeitpunkt der Umgestaltung: Während HÖLSCHER davon ausgeht, die Umgestaltung von Raum M sei bereits in der Zeit Thutmosis III. erfolgt, nimmt ARNOLD an, daß Raum M erst in sehr viel späterer Zeit – vielleicht im 4. Jh. v. Chr. in Verbindung mit der Einbringung des Naos in Raum P – zu einer Königskultkammer wurde.<sup>480</sup>

### 2.5.2.1 Die mögliche Einbringung einer Königsstatue in Raum M

HÖLSCHER wie auch ARNOLD begründen ihre Annahme, Raum M sei von einer Reinigungskapelle bzw. einer Sakristei in einer Königskultkammer umgewandelt worden, damit, daß in Raum M nachträglich eine Königsstatue eingebracht worden sei. Indiz für die Existenz einer solchen Statue sei ein im „tank“<sup>481</sup> gefundener Kopf einer Königsstatue aus schwarzem Granit.<sup>482</sup> Daß die Aufstellung der Statue in Raum M erst nachträglich unter Thutmosis III. und nicht bereits schon unter Hatschepsut erfolgt sein soll, leitet HÖLSCHER daraus ab, daß es Hinweise darauf gibt, daß die Eingangswand von Raum M unter Thutmosis III. niedergelegt und wiedererrichtet wurde,<sup>483</sup> vergleichbar der Ostwand von Raum L, die von Thutmosis III. zur Einbringung der Doppelsitzstatue, die den König und Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigt, ebenfalls zunächst abgebrochen und dann neu errichtet wurde.<sup>484</sup> Auch ARNOLD hält es für möglich, daß die Ostwand von Raum M zum Zweck der Einbringung einer Königsstatue niedergelegt wurde, wodurch Raum M sich von einer Reinigungskapelle zu einer Königskultkapelle gewandelt habe. Allerdings setzt er einen sehr viel späteren Zeitpunkt für diese Baumaßnahme an als HÖLSCHER, denn er bringt sie in Verbindung mit der Niederlegung der Westwand von Raum P zwecks der Einbringung des Granit-Naos in diesen Raum, die etwa im 4. Jh. v. Chr. erfolgte.<sup>485</sup>

Die von HÖLSCHER und ARNOLD angestellten Überlegungen zu der nachträglichen Einbringung einer Königsstatue als Argument für die Funktion von Raum M als Kammer für einen Statuenkult des Königs sind jedoch nicht überzeugend. Zunächst einmal gibt es keinen Anhaltspunkt für den Zeitpunkt einer möglichen Niederlegung der Wand. Dies erklärt die große Divergenz in der zeitlichen Einordnung dieses Ereignisses bei HÖLSCHER und ARNOLD. Überdies wäre es eine Überinterpretation der archäologischen Befundlage, wenn man aus dem im „tank“ gefundenen Kopf einer Königsstatue, die bisher noch nicht einmal annäherungs-

479 Bzgl. der Kultstätten für Königsstatuen s. Arnold (1962: 57-59) und für die Funktion der Reinigungskapellen im Tempel s. ebenfalls ARNOLD (1962: 57-58, 70-72).

480 HÖLSCHER (*MH* II 9-10, 47); ARNOLD (1962: 75, 119).

481 Bei dem „tank“ handelt es sich um eine mit Steinblöcken ausgekleidete Grube südwestlich des Kleinen Tempels (*Abb. 13b*), die vermutlich in die Spätzeit datiert (*MH* II 39; für die Lage s. *MH* I pl. 6 [F-G 9-10]).

482 *MH* II 9-10, 47, fig. 9.

483 *MH* II 10, 47.

484 S. Kapitel 2.1.1.

485 S. Kapitel 1.7.3.

weise einem bestimmten König oder zumindest einer bestimmten Epoche zugeordnet werden konnte, die tatsächliche Existenz einer Königsstatue in Raum M – zu welchem Zeitpunkt auch immer – ableiten wollte. Es bleiben also nur die Lage von Raum M und sein Bildprogramm als Anhaltspunkte für Überlegungen zu seiner Funktion.

### 2.5.2.2 Bildprogramm und Lage

Schon ausweislich des Bildprogramms von Raum M läßt sich die besondere Rolle, die der König in diesem Raum spielt, belegen. Nicht ein Gott, sondern der König ist Gegenstand der Verehrung, er ist es, dem von einem Gott – *Jwn-mw.t=f* –<sup>486</sup> Opfer dargebracht werden. Der König dominiert somit das Bildprogramm der Seitenwände von Raum M, deren Darstellungen ausweislich der Thesen von ARNOLD zu *Wandrelief und Raumfunktion* in der Regel Hinweise auf die Funktion des jeweiligen Raums enthalten.<sup>487</sup>

Es gibt insgesamt drei Arten von Räumen im Tempel, die mit dem König in besonderer Weise verbunden sind: Reinigungskapellen, in denen der König auf den Gottesdienst vorbereitet wird, da er sich nur in rituell reinem Zustand dem Kultbild nähern darf,<sup>488</sup> Kultstätten für Königsstatuen<sup>489</sup> und königliche Totenopferräume<sup>490</sup>. Letztere können von vorneherein hier aus der Diskussion ausgeschieden werden, da diese Räume aufgrund ihrer Funktion im königlichen Totenkult vor allem in den königlichen Totenkultanlagen auftreten.

Es ist fraglich, ob sich Raum M aufgrund seines Bildprogramms und seiner Lage überhaupt als Reinigungskapelle oder Kultstätte einer Königsstatue identifizieren läßt. Die auf den Seitenwänden von Raum M dargestellte Speisetischszene, in der der König Opfer von einem Gott empfängt, findet sich in jeder der drei o.g. Raumvarianten und ist deshalb ein allgemeines Erkennungszeichen für einen Raum des Königs im Tempel, aber kein Unterscheidungsmerkmal innerhalb dieser Raumgruppe.<sup>491</sup> Da sich das Bildprogramm der Seitenwände von

---

486 Es wird der Versuch unternommen aus dem Namen des Gottes *Jwn-mw.t=f* – „Pfeiler seiner Mutter“ – seine Rolle und Bedeutung in der Götterwelt abzuleiten. Dabei reichen die Interpretationen von einer Funktion als Stütze des Himmels (der Himmel personifiziert als eine Frau: „seine Mutter“) über die Gleichsetzung mit dem *K3-mw.t=f* als sich selbsterzeugender Gott bis hin zu einem bloßen Unterstützer „seiner Mutter“. Grundsätzliches Merkmal des Gottes scheint seine Funktion als „Sohn-Gott“ zu sein, dessen familiäre Beziehungen bisher noch nicht hinreichend geklärt werden konnten (zusammenfassend hierzu LEITZ 2002/I: 197-198 und TE VELDE 1980: 212, insb. Fn. 3-6).

Im Neuen Reich scheint er die Rolle eines „göttlichen Priesters“ einzunehmen (TE VELDE 1980: 212-213). Zum einen werden im Neuen Reich häufig Priester, die üblicherweise die Bezeichnung Sem-Priester tragen würden, als *Jwn-mwt=f* (-Priester) bezeichnet. Die priesterliche Funktion des *Jwn-mwt=f* zeigt sich überdies auch in seiner Ikonographie, in der der menschengestaltig und mit Jugendlocke auftretende Gott ein Pantherfell trägt, also die Tracht eines Sem-Priesters. Schließlich tritt *Jwn-mw.t=f* in den Wandreliefs ägyptischer Tempel als Gott in Priesterfunktion auf, wenn er dem König „als Abstraktion des ältesten Sohnes im königlichen (Toten-)Kult“ Opfer darbringt (TE VELDE 1980: 212) – wie in Raum M des Kleinen Tempels dargestellt.

487 ARNOLD (1962: 128).

488 ARNOLD (1962: 70-77).

489 ARNOLD (1962: 61-70).

490 ARNOLD (1962: 58-61).

491 ARNOLD (1962: 57). Die Stelle des opfernden *Jwn-mw.t=f* kann dabei auch von Thot oder einem König eingenommen werden.

Raum M auf diese eine Darstellung beschränkt, können auch nicht aus weiteren Szenen der Wandreliefs Hinweise für eine konkretere Eingrenzung der Funktion von Raum M abgeleitet werden.<sup>492</sup>

Auch die relative Lage von Raum M kann nicht als Kriterium für seine Funktionsbestimmung herangezogen werden, da sowohl die Reinigungskapellen als auch die Kultkapellen für Königsstatuen eine ähnliche Position im Raumschema der Tempel einnehmen. Beide liegen in der Regel im vorderen Teil eines Tempels, mit einer Verbindung zu seinen Festhöfen und Säulensälen (vor allem in den größeren Tempelanlagen) oder doch zumindest in räumlicher Nähe zu diesen.<sup>493</sup> Damit sind sie im Übergangsbereich zwischen den vorderen „öffentlichen“ Bereichen des Tempels und dem inneren Tempelkern, der dem Kult für die Götterstatue vorbehalten war, positioniert.

Bildprogramm und separate Lage von Raum M erlauben die Feststellung, daß Raum M – anders als alle übrigen Räume des Kleinen Tempels – in enger Verbindung mit dem König stand und entweder als eine Reinigungskapelle für den König oder als eine Kapelle für eine königliche Kultstatue diente. Die weitere Eingrenzung der Funktion von Raum M auf eine der beiden Varianten anhand von Bildprogramm und Lage dieses Raums ist jedoch nicht möglich.

Abschließend sei noch einmal auf die Rückwand von Raum M verwiesen, die eine Doppel-Darstellung von Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigt (vgl. *Abb. 21*). Diese Darstellung ist nicht nur als der bereits oben mehrfach erwähnte Hinweis auf den „Herrn“ des Tempels zu verstehen,<sup>494</sup> sondern darüber hinaus als Zeichen der Verbundenheit des Königs mit dem Staatsgott zu deuten. Oberflächlich betrachtet scheint ein gewisses Gleichgewicht zwischen König und Gott in den Wandreliefs dieses Raums zu herrschen. Dennoch zeigt sich auch im Bildprogramm von Raum M die Vorherrschaft des Gottes. Der König ist zwar selbst Gegenstand der Verehrung und Opfer, aber er ist dies in Gegenwart des „Herrn des Tempels“, der die Rückwand beherrscht. Auf ihn – den Gott und nicht den König – fällt als erstes der Blick des Eintretenden, der so zunächst die Botschaft empfängt, wer der „Hausherr“ des Tempels ist. Demzufolge genießt der König in den Wandreliefs von Raum M zwar „eigene Verehrung“, aber dies nur in der alles beherrschenden Gegenwart des Gottes.

### 2.5.2.3 Der Vergleich mit anderen kleineren Tempelanlagen der Thutmosidenzeit

Abschließend sei noch angemerkt, daß auch ein vergleichender Blick auf andere, dem kleinen Tempel in ihrer Struktur zumindest in Teilen ähnliche Tempelanlagen, keinen Hinweis auf die tatsächliche Funktion von Raum M im Kleinen Tempel von Medinet Habu ermöglicht. Zwar

492 So findet sich in den Wandreliefs der Kulträume für Götterstatuen häufig die Darstellung des Königs, der Opfer vor der Liste seiner Vorfahren darbringt und die Vereinigung der beiden Länder zu Füßen seines Thrones (ARNOLD 1962: 62). Die Wände der Reinigungskapellen zeigen oft den zwischen Horus und Seth oder Thot knienden oder stehenden König, der mit „glückverheißenden Symbolen“ übergossen wird (ARNOLD 1962: 71-72).

493 ARNOLD (1962: 61-62, 71).

494 Für die Interpretation der Darstellungen auf den Rückwänden von Tempelräumen als Hinweis auf den „Herrn des Tempels“ s. Kapitel 2.4.1.1.

verfügen einige der kleineren Tempelanlagen der Thutmosidenzeit ebenso wie der Kleine Tempel über eine von den anderen Tempelräumen separiert liegende Kammer, wie z.B. der Sakralbau im „Schatzhaus“ von Thutmosis I. in Karnak (*Abb. 29b* [Raum 1]), der Satetempel von Elephantine im Neuen Reich (*Abb. 30a* [Raum B]), der Horustempel von Buhen (*Abb. 31b* [Raum E]) und der Tempel von Amada (*Abb. 32b* [Räume J und L]). Aber mit Ausnahme des Sakralbaus im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. in Karnak tritt der König in den genannten Tempeln stets als *Opferspender* auf und nicht wie im Kleinen Tempel als *Opferempfänger*. Einzig in Raum 1 des Sakralbaus im „Schatzhaus“ Thutmosis' I. scheint den König ebenfalls als Kultempfänger gezeigt worden zu sein. Da sich jedoch die bisherigen Arbeiten zu diesem Tempel im wesentlichen auf die Rekonstruktion seiner Struktur und seines Bildprogramms beschränkt haben, sind aus dieser Ähnlichkeit keine weitergehenden Schlüsse für die Funktion von Raum M im Kleinen Tempel abzuleiten.

Es bleibt somit bei der Feststellung, daß es sich bei Raum M sowohl um eine Kapelle für den Königskult als auch um eine Reinigungskapelle für den König gehandelt haben könnte. Die isolierte Lage des Raums und sein Bildprogramm, das den König als Opferempfänger zeigt, weisen Raum M als einen Bereich des Königs im Tempel aus, der räumlich klar von dem Kultbereich der Götter in den Räumen L, N, O, P und Q abgegrenzt wurde. Eine weitere Eingrenzung der Funktion von Raum M kann jedoch nicht hinreichend plausibel aus Lage und Bildprogramm des Raums begründet werden. Insbesondere ergeben sich aus der archäologischen Befundlage keine überzeugenden Hinweise dafür, daß jemals eine Königsstatue in dieser Kammer aufgestellt war, was als Beleg für die Funktion von Raum M als Kammer für den königlichen Statuenkult hätte gewertet werden können. Am zutreffendsten erscheint mir deshalb eine allgemeine Charakterisierung von Raum M als „Ort des Königs“ im Kleinen Tempel von Medinet Habu.

## 2.6 Der Gesamtkomplex

Der Kernbereich des Kleinen Tempels von Medinet Habu besteht aus zwei hintereinanderliegenden Raumsequenzen. Vor dem vorstehend behandelten Sechs-Kammer-Komplex, liegt ein Barkenraum mit Umgang, der bis zu den Anbauten der Spät- und Ptolemäerzeit den „Eingangsbereich“ in den Kleinen Tempel bildete (*Abb. 33*). Im folgenden werden zunächst Architektur und Bildprogramm des Barkenraums mit Umgang und einige allgemeine Anmerkungen zu der Funktion solcher Bauten in ägyptischen Tempeln rekapituliert und im Anschluß daran die Struktur des Gesamtkomplexes des Kernbaus des Kleinen Tempels untersucht, also das Verhältnis von vorderem und hinterem Tempelteil.

### 2.6.1 Der Barkenraum mit Umgang

In seiner bis heute erhaltenen Form geht der Barkenraum mit Umgang auf Thutmosis III. zurück, der mit seinem Bau einen ähnlich gestalteten Vorgängerbau aus der Zeit Hatschepsuts

ersetzte (vgl. *Abb. 4b+c*). Seine Front und die beiden Seiten werden von jeweils einer Pfeilerreihe gebildet, deren Interkolumnien bis in halber Höhe durch oben abgerundete Brüstungsmauern verschlossen sind (*Abb. 4a*). Das Bildprogramm des Barkenraums zeigt den König u.a. beim Opfer vor Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* (*Abb. 25*). Ebenso wie der hintere Sechs-Kammer-Komplex blieb auch der Barkenraum mit Umgang bis in die römische Kaiserzeit in seiner grundsätzlichen Struktur unverändert, abgesehen von der Erhöhung der Seitenwände des Barkenraums in der Ptolemäerzeit, nach der seine Decke die des ihn umgebenden Ambulatoriums überragte (*Abb. 16a*).

Die architektonische Ausgestaltung des vorderen Bereichs des Kleinen Tempels als Barkenraum mit Umgang ist ein Hinweis auf die Funktion des gesamten Kultbaus als Stationsheiligtum. Nach ARNOLD treten Barkenräume in ägyptischen Tempeln in drei Varianten auf. In den ersten beiden Varianten ist der Barkenraum der Aufenthaltsort der Barke der im Tempel „dauerhaft wohnenden“ Gottheit, den diese nur zum Zweck der Prozession mit dem Kultbild verläßt (z.B. Raum der Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* im Amuntempel von Karnak). Das Kultbild befindet sich dabei entweder getrennt von der Barke in einem sich anschließenden separaten Kultbildraum (Variante 1) oder zusammen mit der Barke im Barkenraum (Variante 2). Im Gegensatz dazu dient in der dritten Variante der Barkenraum nur zum vorübergehenden Halt der Barke im Rahmen einer Prozession, daher seine Bezeichnung als Barkenstation oder Stationsheiligtum.<sup>495</sup> Diese Stationsheiligtümer haben häufig die Gestalt von sog. Tempeln mit Umgang<sup>496</sup>, wie im Fall des vorderen Bereichs des Kleinen Tempels.

Welcher Gott im Kleinen Tempel an dieser Stelle in einer Prozession erwartet wurde, zeigen die Wandreliefs im Innern des Barkenraums, die in einer Szene den König beim Opfer vor der Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigen.<sup>497</sup> Der Barkenraum des Kleinen Tempels diente somit der Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* als Station bei einer Prozession. In Anlehnung an die Bezeichnung derartiger Prozessionen des Gottes in Theben, die ihn von Karnak aus zu den anderen Heiligtümern Thebens führten, als „Besuchsfeste“<sup>498</sup> kann der Kleine Tempel folglich als „Besuchstempel“ bezeichnet werden. Bei der angesprochenen Prozession handelte es sich um das sog. Dekadenfest, bei dem der Gott am Beginn einer jeden Dekade von Karnak über Luxor zum Kleinen Tempel von Medinet Habu zog.<sup>499</sup>

### 2.6.2 Die Gesamtstruktur des Kernbaus (*Abb. 33*)

Es ist nun zu überlegen, wie sich das Verhältnis von vorderem und hinterem Teil des Kernbaus des Kleinen Tempels zueinander darstellte, wie sich also die bisher getroffenen Feststellungen bzgl. der Struktur des hinteren Sechs-Kammer-Komplexes mit dem davorliegenden Barkenraum mit Umgang verbinden lassen.

495 ARNOLD (1962: 24-25).

496 Vgl. HAENY (2001); ARNOLD (1994: 35, 271); BORCHARDT (1938).

497 *MH* II 18-19; ARNOLD (1962: 39 [j+h'], *Abb. 17*); *PM* <sup>2</sup>II, 469 ([46/13] Südseite; [47/13] Nordseite).

498 ASSMANN (1991b: 111-113).

499 Für die ausführliche Diskussion des Dekadenfestes s. Kapitel 5.2-5.6.

BORCHARDT und vor allem ARNOLD leiten aus den zwei Teilen des Tempels auch zwei Kultfunktionen des Kleinen Tempels ab – einen Prozessionskult im vorderen Tempelteil und einen im hinteren Raumkomplex angesiedelten lokalen Kult.<sup>500</sup> Die Frage einer möglicherweise zwischen den beiden Tempelteilen existierenden Verbindung bleibt bei beiden Autoren unberührt. Da die Frage des Verhältnisses der beiden Teile zueinander für das Verständnis von Struktur und Funktion des Kleinen Tempels jedoch von essentieller Bedeutung ist, müssen weitere Überlegungen in diese Richtung angestellt werden.

Zunächst ist festzustellen, daß sowohl im Sechs-Kammer-Komplex als auch im Barkenraum mit Umgang Amun-Re sowohl als der Reichsgott Amun-Re *nzw-ntr.w* als auch als der ithyphallische Amun-Re *k3-mw.t=f* dargestellt ist, vor denen der König Opfer darbringt. Neben der eindeutig aus den Wandreliefs des Barkeninnenraums zu erschließenden Funktion des vorderen Teils als Station der Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w*, verweist also auch das Bildprogramm des vorderen Tempelteils darauf, daß im Kleinen Tempel Amun-Re in zwei seiner Aspekte Ziel kultischer Verehrung ist.

Beide Tempelteile sind räumlich miteinander verbunden, genauer: der Weg durch den Tempel beginnt im vorne gelegenen Barkenraum mit Umgang und führt dann entlang der Mittelachse des Tempels in den Sechs-Kammer-Komplex, dort zunächst in den zentralen Opfertischsaal L und weiter durch Raum O in die hiervon in rechtem Winkel abzweigende Kultbildkammer P für Amun-Re *nzw-ntr.w*. Der seitlich zu der zentralen Tempelachse gelegene zweite Kultbereich des Kleinen Tempels für Amun-Re *k3-mw.t=f* besteht aus den Räumen N (Opfertischsaal) und Q (Kultbildkammer) und ist über den zentralen Opfertischsaal L mit der Zentralachse des Baus und damit mit der Kultachse des Amun-Re *nzw-ntr.w* verknüpft. Raum L hat demnach in zweifacher Hinsicht eine verbindende Funktion im Gesamtkomplex des Kleinen Tempels: Im Übergang zwischen vorderem und hinterem Tempelteil ist er der „Empfangsraum“ des im Rahmen einer Prozession den Kleinen Tempel besuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w* und im hinteren Raumkomplex die Schnittstelle zwischen den zwei Kultbereichen der beiden im Kleinen Tempel präsenten Aspekte des Amun-Re.

Damit ergibt sich folgende Struktur des Kernbereichs des Kleinen Tempels (*Abb. 33*): Er unterteilt sich tatsächlich in zwei große Kultbereiche, aber in anderer Form, als dies von BORCHARDT und ARNOLD angenommen wird, die einfach zwischen vorderem Tempelteil (Barkenraum mit Umgang) und hinterem Tempelteil (Sechs-Kammer-Komplex) unterscheiden. Tatsächlich aber gliedert sich der Bau in einen Kultbereich für Amun-Re *nzw-ntr.w*, der sich vom Barkenraum mit Umgang über den zentralen Opfertischsaal L und den weiteren Opfertischsaal O bis in die Kultbildkammer des Amun-Re *nzw-ntr.w* in Raum P erstreckt. Davon zweigt seitlich – über den zentralen Opfertischsaal L – der Kultbereich von Amun-Re *k3-mw.t=f* ab, der sich aus dem Opfertischsaal N und der Kultbildkammer Q zusammensetzt.

500 ARNOLD (1962: 118): „Der Tempel besteht nach Grundriß und Bedeutung aus zwei Teilen. Seine vordere Hälfte ist als Station der Amunsbarke von Karnak zu einem ‚Tempel mit Pfeilerumgang‘ ausgestaltet [...]. Einen eigenständigen Lokalkult beherbergt das dahinter liegende, geschlossene Tempelhaus.“  
BORCHARDT (1938: 85): „[...] Tempel mit vorgebauter Landungs- bzw. Halte-Kapelle [...]“.



Die vorgenannte Unterteilung des Kernbaus in zwei Kultbereiche bedeutet jedoch nicht, daß er *zweigeteilt* ist im Sinne einer strikten Trennung zwischen den beiden Bereichen im Hinblick auf ihre kultische Funktion. Die beiden Kultbereiche sind nicht als Hinweis auf zwei mehr oder weniger getrennt voneinander im Tempel existierende Kultformen zu verstehen, wie dies die Äußerungen von BORCHARDT und ARNOLD vermuten lassen, die zwischen Prozessions- und Lokalkult differenzieren. Die beiden Kultbereiche markieren vielmehr jeweils eine Stufe im Ablauf des Kultes. Anhand des Raumschemas und Bildprogramms in beiden Tempelteilen läßt sich der zweistufige Kultverlauf innerhalb der Anlage und somit der Kultweg des den Kleinen Tempel im Rahmen einer Prozession besuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w* innerhalb des Heiligtums nachzeichnen (Abb. 33).

„Stufe 1“ beginnt mit der Ankunft der Prozession am Kleinen Tempel. Nachdem die Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* im Barkenraum plaziert worden war, führte der Weg des Amun-Re *nzw-ntr.w* über den zentralen Opfertischsaal L und den weiteren Opfertischsaal O in die Kultbildkammer des Amun-Re *nzw-ntr.w* Raum P. Die Kultbildkammer P diente dabei dem Kultbild des Amun-Re *nzw-ntr.w* als *vorübergehender* Aufenthaltsort im Rahmen der Prozession. Die Darstellungen des sog. „täglichen“ Kultbildrituals an den Wänden sind deshalb weniger als ein Abbild der realen täglichen Kultpraxis an diesem Ort aufzufassen, sondern sie markieren vielmehr als charakteristisches Thema der Wandreliefs in Kultbildkammern den Aufenthaltsort der Kultbildstatue des Amun-Re *nzw-ntr.w*, wenn diese sich anlässlich einer Prozession im Kleinen Tempel befand. Zudem ist Amun-Re *nzw-ntr.w* durch diese Darstellung, in denen er bzw. sein Kultbild täglichen Kult erfahren, immerwährend in seiner Kultbildkammer im Kleinen Tempel anwesend. Den Weg des Gottes durch den Tempel markieren insbesondere die Rückwandbilder in Raum L und O, die Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigen (Abb. 21+22). Der zentrale Opfertischsaal L diente dabei im hinteren Raumkomplex als „Empfangsraum“ des Amun-Re *nzw-ntr.w*, dementsprechend müßte es sich bei den in ihm angehaltenen Riten um Opferhandlungen gehandelt haben, die zur „Begrüßung“ des im Kleinen Tempel ankommenden Amun-Re *nzw-ntr.w* stattfanden. Im Unterschied dazu dürfte der weitere Opfertischsaal O schon aufgrund seiner räumlichen Anbindung an die Kultbildkammer P der Ort für Opferriten gewesen sein, die in Zusammenhang mit dem Aufenthalt des Kultbildes des Amun-Re *nzw-ntr.w* in seiner Kultbildkammer im Kleinen Tempels standen.

In „Stufe 2“ des Kultverlaufes erfolgte dann – wiederum über Raum L – der Übergang in den zweiten Kultbereich, der seitlich von der zentralen Tempelachse abzweigt.<sup>501</sup> In den Räumen N und Q des zweiten Kultbereichs vollzogen sich dann die Riten, die den eigentlichen Zweck und das Ziel der Prozession darstellten. Es ist davon auszugehen, daß vor allem die Riten im zweiten Kultbereich des Tempels, dem Kultbereich des Amun-Re *k3-mw.t=f*, sinngebend waren für die Prozession des Amun-Re *nzw-ntr.w* zum Kleinen Tempel, die am Beginn einer jeden Dekade erfolgte. Die Bedeutung des Heiligtums als Station des sog. Dekaden-

---

501 S. hierzu FITZENREITER (2003: 131-132), der Richtungsänderungen im Kultverlauf als Indiz für den Übergang von einer Etappe im Kult zu der nächsten interpretiert.

festes wird durch den in ihm verehrten Amun-Re *k3-mw.t=f*, der die Befähigung des Amun-Re zur fortwährenden Selbstregeneration verkörperte, terminiert. Vor diesem Hintergrund kann man den Kleinen Tempel als Kultstätte des Amun-Re *k3-mw.t=f* bezeichnen und seine Kultbildkammer Q als die „Haupt-Kultbildkammer“ des Tempels. Der in Kultbildkammer Q verehrte Amun-Re *k3-mw.t=f* ist gleichzusetzen mit dem in den Inschriften des Tempels genannten Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*<sup>502</sup>. *Jmn-Dsr-s.t* stellte somit eine lokale Ausprägung von Amun-Re *k3-mw.t=f* dar, die speziell im Kleinen Tempel verehrt wurde. Mit anderen Worten: *Jmn-Dsr-s.t* war die im Kleinen Tempel von Medinet Habu verehrte Manifestation des zur Selbsterzeugung fähigen Amun-Re *k3-mw.t=f*, in dessen Gestalt er auch in den Wandreliefs des Kleinen Tempels sichtbar wird.

## 2.7 Die Erweiterung des Kernbaus von der Spätzeit bis in die römische Kaiserzeit und ihre Auswirkung auf die Gesamtstruktur des Kleinen Tempels

Die Baugeschichte des Kleinen Tempels endete nicht mit seiner Errichtung durch Hatschepsut und Thutmosis III. Zahlreiche ihrer Nachfolger haben an dem Heiligtum in späterer Zeit gebaut oder sich doch zumindest durch ihre Inschriften verewigt. Wenn auch – wie bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel ausgeführt – diese baulichen Aktivitäten am Kleinen Tempel keine Auswirkung auf die Struktur des Kernbaus aus der 18. Dynastie hatten, so waren sie doch von Bedeutung für die Struktur des Tempels als Ganzes.

### 2.7.1 Zusammenfassende Darstellung der Baugeschichte des Kleinen Tempels von der Amarnazeit bis in die griechisch-römische Epoche

In der Zeit nach Thutmosis III. blieb der Kleine Tempel zunächst unverändert bis auf Beschädigungen im Zuge der Bildzerstörungen in der Amarnazeit, die besonders die Amunfigur der Doppelsitzstatue von Amun-Re und Thutmosis III. in Raum L sowie die Amundarstellungen auf den Pfeiler des Ambulatoriums und auf der Außen- und Innenseite des Barkenraums betrafen. Die zerstörten Darstellungen wurden in der späten 18. und in der 19. Dynastie weitgehend wiederhergestellt, während die Doppelsitzstatue nach ihrer endgültigen Zerstörung in Einzelteilen unter dem Boden von Raum L begraben wurde.<sup>503</sup>

In der 20. Dynastie bezog Ramses III. den Kleinen Tempel in den Bezirk seines Millionenjahrhauses, das er in Medinet Habu errichten ließ, ein (*Phase 6*). Dabei ließ er die bis da-

502 Z.B. in der Widmungsinschrift der Hatschepsut am Eingang zu Raum Q (*LD III 7a; Urk. IV 310, 15 - 311, 2*), der Widmungsinschrift von Thutmosis III. auf den Innenseiten der Architrave an den Längsseiten des Barkenraums mit Umgang (*LD III 38c+d; Urk. IV 882, 3*) und in der Widmungsinschrift von Ptolemaios VIII. Euergetes II. auf der Innenseite der Erhöhung des Barkenraums (*LD, Text III 160*).

Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird die im Kleinen Tempel verehrte Form des Amun-Re, die in den Widmungsinschriften des Tempels als *Jmn-(R<sup>c</sup>)-Dsr-s.t* bzw. *Jmn-(R<sup>c</sup>) hntj Dsr-s.t* angesprochen wird, als „Amun des Kleinen Tempels“ bzw. *Jmn-Dsr-s.t* bezeichnet.

503 S. Kapitel 1.2.

hin mit Ausnahme der Frontpfeiler undekorierten Außenseiten des Kultbaus mit Reliefs und Inschriften versehen (*Abb. 34*).<sup>504</sup>

Pinodjem I., der in der 21. Dynastie zunächst die Ämter eines Hohepriesters des Amun-Re und Generals innehatte und später den Königstitel annahm, beschränkte seine Aktivitäten hinsichtlich des Kleinen Tempels auf das Anbringen einer Restaurierunginschrift, die über dem Sockel mit Ausnahme der Westseite um den gesamten Bau herum verläuft (*Abb. 34*) und setzte sich so zumindest schriftlich in die Tradition der Erbauer des Tempels.<sup>505</sup>

Erst in der sog. Kuschitenzeit (25. Dynastie) wurde damit begonnen, die Kernstruktur des Kleinen Tempels durch Anbauten in Richtung Osten zu erweitern (*Abb. 13a-c*). So ließen Schabaka und sein Nachfolger Taharka vor dem Barkenraum mit Umgang einen langgestreckten Saal errichten, der im Osten mit einem Pylon abschloß. Darüberhinaus wurden in dieser Zeit die Interkolumnien des den Barkenraum umgebenden Umgangs verschlossen.<sup>506</sup> Unter den nachfolgenden Saitenkönigen der 26. Dynastie setzte man vor den kuschitischen Pylon noch eine achtsäulige Vorhalle (*Abb. 14*).<sup>507</sup>

Bis zum Ende der 30. Dynastie beschränkte sich die Tätigkeit am Kleinen Tempel wiederum im wesentlichen auf Restaurierungsarbeiten.<sup>508</sup> So wurden in der 29. Dynastie von Hakoris vier Pfeiler in den Umgang des Barkenraums eingebracht, um die Deckenkonstruktion abzustützen und ein Tor in das nordöstliche Interkolumnium des Umgangs eingefügt (*Abb. 16b [4+5]*). Nektanebos I. (30. Dynastie) beschränkte seinen Beitrag darauf, die Kartuschen seiner Vorgänger am kuschitischen Pylon und an der saitischen Vorhalle teilweise mit seinem eigenen Namen überschreiben zu lassen.

In der Ptolemäerzeit wurde schließlich noch einmal große Aktivität am Kleinen Tempel entfaltet. Man erhöhte die Seitenwände des Barkenraums, so daß dessen Decke nun die des Ambulatoriums überragte (*Abb. 16a*). Auch wurden mit großer Sorgfalt zahlreiche der Reliefs des Barkenraums mit Umgang restauriert, einschließlich der Restaurierunginschriften früherer Könige. Zusätzlich ließen die Ptolemäer auch die Wanddekoration durch Hinzufügen neuer Reliefs und Inschriften erweitern, die jedoch inhaltlich in der Tradition des bisherigen Bildprogramms standen (*Abb. 34*).<sup>509</sup>

Zudem setzten die Ptolemäer auch den Ausbau des Kleinen Tempels nach Osten fort (*Abb. 16a+b*). Sie erweiterten den Barkenraum mit Umgang in seinem vorderen Bereich um einen Nord- und einen Südflügel und ersetzten im Osten den kuschitischen Saal durch eine breitere Säulenhalle. Schließlich schlossen sie den Gesamtkomplex im Osten durch den Bau eines weiteren Pylons ab, den sie mit einer zweisäuligen Vorhalle abschlossen.<sup>510</sup>

---

504 S. Kapitel 1.3.4.2 und 1.3.4.3.

505 S. Kapitel 1.5.3.

506 S. Kapitel 1.6.2.

507 S. Kapitel 1.6.3.

508 S. Kapitel 1.7.3.

509 S. Kapitel 1.8.1.1.

510 S. Kapitel 1.8.1.2-1.8.1.3.

Die letzten – nichtchristlichen – Bauherren am Kleinen Tempel waren die Römer (*Abb. 20*). Auch sie erweiterten den Bau noch einmal in östlicher Richtung, indem sie die zweisäulige ptolemäische Vorhalle vor dem ptolemäischen Pylon zu einer Vorhalle mit acht Säulen erweiterten und vor dieser einen großen, mit einer Mauer umgebenen Vorhof anlegten.<sup>511</sup>

Die Szenen der Wandreliefs der späteren An- und Umbauten des Kleinen Tempels zeigen den König vor den Göttern. Besonders hervorzuheben ist die Präsenz der Achtheit – der sog. Acht Urgötter von Hermopolis – in Inschriften und Bildprogramm des Kleinen Tempels ab der Spätzeit (*Abb. 34*).<sup>512</sup> Sie finden erstmals in der 29. Dynastie Erwähnung in den Inschriften der von Hakoris in den Umgang des Barkenraums eingefügten Stützen.<sup>513</sup> Ebenso nennt die ptolemäische Widmungsinschrift auf den in der Ptolemäerzeit eingefügten Steinlagen im Barkenraum die Achtheit.<sup>514</sup> Des Weiteren befinden sich in die Ptolemäerzeit datierende Darstellungen der Achtheit auf dem Türsturz des Eingangs zum Barkenraum<sup>515</sup> und im Durchgang des ptolemäischen Pylons.<sup>516</sup> Schließlich ist die Achtheit auch auf beiden Türstürzen des Tors abgebildet, das Kaiser Domitian in die westliche äußere Umfassung des Kleinen Tempels einfügen ließ (*Abb. 20 [7]*).<sup>517</sup>

## 2.7.2 Die Folgen der Erweiterung des Kernbaus für die Gesamtstruktur des Kleinen Tempels

Welche Folgen hatte die Ausdehnung des Kleinen Tempels nach Osten für die Gesamtstruktur des Kleinen Tempels? Um diese Frage beantworten zu können, ist es zuvor notwendig, sich die grundlegenden Strukturprinzipien ägyptischer Tempelbauten in Erinnerung zu rufen.

### 2.7.2.1 Allgemeine Strukturprinzipien ägyptischer Tempel<sup>518</sup>

Das den ägyptischen Tempel durch nahezu alle Zeiten<sup>519</sup> beherrschende Prinzip ist das der Verborgenheit des in ihm – vorübergehend oder dauerhaft – befindlichen Kultbildes des an dieser Stätte verehrten Gottes. Diesem Prinzip folgt die gesamte Tempelkonzeption, für die häufig der Vergleich mit privaten Wohnbauten herangezogen wurde. Wie ein ägyptischer Königspalast oder ein Wohnhaus unterteilt sich der Tempel in mehrere Bereiche – einen öffentlichen Vorbereich, einen Empfangsbereich (für Besucher) und die Privaträume des Haus-

511 S. Kapitel 1.9.2.

512 Für Details des Bildprogramms und der Texte dieser Zeit s. PM<sup>2</sup>II, 461-466.

513 SETHE (1929: § 106); für die Inschriften s. GRALLERT (2001: Ako/Wf001-004, Ako/Wv001-003 sowie Tf. 44) und TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 104-120, insb. 109 [2d-e], fig. 12 [2]).

514 SETHE (1929: § 104); für die Inschriften s. LD, Text III 160 und CHAMPOLLION (1844: 715-716).

515 MH II 43, insb. Fn. 2; PM<sup>2</sup>II, 469 [45].

516 MH II 43, insb. Fn. 2; PM<sup>2</sup>II, 462 [10]; ZIVIE (1982: 104-105); SETHE (1929: §§ 115-116); LD, Text III 149 und 151.

517 MH II 43, insb. Fn. 2; PM<sup>2</sup>II, 475.

518 Es wird an dieser Stelle darauf verzichtet, einen Überblick über die umfangreiche Literatur zur Struktur ägyptischer Tempel zu geben. Für einen ersten Einstieg in die Materie sei auf ASSMANN (1984a: 39-43) und ARNOLD (1962: 7-56; 1992: 29-32) verwiesen.

519 Ausgenommen hiervon sind die Tempel der Amarnazeit.

herrn (*Abb. 35*).<sup>520</sup> Dem entsprächen im Tempel Festhof, Säulensaal<sup>521</sup> und „Götterwohnung“, die aus Kultbildkammer, Opfertischsaal und Barkenraum bestand.<sup>522</sup> Die Abfolge der o.g. Räume, die entlang der Achse des Tempels angeordnet sind, markiert den Weg durch den Tempel, den der Gott bei seinem Auszug aus bzw. Einzug in den Tempel anlässlich von Prozessionen nahm.<sup>523</sup>

Festhof und Säulensaal eröffnen also die Raumfolge des Tempels an seiner Eingangsseite. Ihre Funktion steht in Zusammenhang mit Götter- und Königsfesten, die anlässlich von Götterprozessionen oder auch Krönungszeremonien stattfanden. Der Festhof und der Säulensaal waren die Orte, an denen bestimmte Riten im Rahmen dieser Prozessionen und Zeremonien stattfanden.<sup>524</sup> Eine weitergehende Bestimmung der Funktion von Festhöfen und Säulensälen und der dort vollzogenen Kulthandlungen z.B. mithilfe ihres Bildprogramms ist schwierig. Beide Raumvarianten sind dem äußeren Tempelbereich zuzuordnen und dort ist die Ableitung der Funktion eines Raums aus seinem Bildprogramm nicht ohne weiteres möglich. Wie in Kapitel 2.2.2 ausführlich dargestellt, ist in den äußeren Tempelbereichen der Zusammenhang zwischen Bildprogramm und Funktion eines Raums schwächer ausgeprägt als im Tempelinneren, wo z.B. die Wandreliefs der Kultbildkammern Szenen zeigen, die dem täglichen Kultbildritual entnommen waren.

Im verborgenen, hinteren Tempelbereich lag – den Privaträumen des Hausherrn in einem Wohnhaus gleich – die „Götterwohnung“, die aus Kultbildkammer, Opfertischsaal und Barkenraum bestand.<sup>525</sup>

Die erforderliche Verborgenheit und Abgeschlossenheit des Tempelkerns, der die Kultbildkammer barg, wird zum einen erreicht durch eine restriktive Zugangsregelung, die sich im Verlauf der oben vorgestellten Tempelbereiche Festhof, Erscheinungssaal und „Götterwohnung“ verschärft. Der Zutritt zu der Kultbildkammer schließlich ist nur noch dem König bzw. den von ihm zum Vollzug der erforderlichen Riten in seiner Abwesenheit eingesetzten Priestern gestattet.<sup>526</sup>

Darüber hinaus spiegelt sich auch in der baulichen Struktur der Tempel die Erforderlichkeit der Verborgenheit des Kultbildraums wider. So ist vor allem in kleineren Tempelanlagen die im hinteren Tempelbereich liegende Kultbildkammer häufig seitlich zu der Mittelachse des Heiligtums positioniert, so daß der „Durchblick“ vom Eingang des Tempels entlang der Mittelachse des Tempels bis in die Kultbildkammer unmöglich ist.<sup>527</sup> In größeren

---

520 ARNOLD (1996: 22).

521 Von ARNOLD (1962: 94-95) aufgrund seiner ägyptischen Benennung als „Erscheinungssaal“ bezeichnet.

522 So schon STEINDORFF (1896); des weiteren u.a. BIETAK (1994/I; 1994/II); BADAWY (1968: 177); ARNOLD (1962: 7; 1992: 22);

523 ASSMANN (1984a: 41).

524 ARNOLD (1962: 106-110 für Festhöfe; 94-97 für Säulensäle).

525 ARNOLD (1962: 7-10).

526 ASSMANN (1984a: 41).

527 ARNOLD (1962: 8); BIETAK (1994/I; 1994/II); s. auch Kapitel 2.4.1.2.

Tempelanlagen konnte die Kultbildkammer dagegen auch in der Mittelachse des Tempels liegen. Die geforderte Verborgtheit wurde hier mittels eines langen Weges zwischen Tempelzugang und Kultbildkammer erzeugt, der zudem in seinem Verlauf durch immer enger werdende Räume führte, die eine immer niedrigere Raumhöhe bei gleichzeitig ansteigendem Bodenniveau aufwiesen. Am Ende dieses Weges stand das Kultbild in seinem Schrein in einer vom Tempelzugang weit entfernten, dunklen, niedrigen und schmalen Kammer.<sup>528</sup>

#### 2.7.2.2 Die Erweiterungen des Kleinen Tempels und die Folgen für die Gesamtstruktur

Durch die Erweiterungen des Kleinen Tempels ab der Kuschitenzeit verlängerte sich der Weg vom Eingang in den Tempelbezirk bis zu dem Kernbau aus der 18. Dynastie – und damit zu den inneren Kulträumen des Kleinen Tempels – erheblich. So befand sich in der 18. Dynastie zwischen diesem Eingang, der in einem Durchgang auf der östlichen Seite der Tempel-Umfassungsmauer bestand, und dem Eingang in den Kernbau nur ein Vorhof (*Abb. 33*). Nach dem Abschluß der Erweiterungen in der römischen Kaiserzeit lag zwischen dem Eingang in den Tempelbezirk, den nun ein großer Vorhof bildete, und dem Kernbau der 18. Dynastie eine Abfolge mehrerer Pylone mit Vorhallen und eine Säulenhalle (*Abb. 36*).

Durch die Verlängerung der Distanz zwischen dem Eingang in den Tempelbezirk und dem hinteren Teil des Kernbaus, der die beiden Kultbildkammern barg, wurde zweifelsohne (auch) dem Prinzip der Verborgtheit dieser Räume Genüge getan. Mittels der Schaffung von zusätzlichen Räumen zwischen dem Tempelinnern und der profanen Außenwelt wurden die Kultbildkammern automatisch noch weiter von jener entfernt. Das erscheint mir aber nicht der vorrangige Sinn der Erweiterung gewesen zu sein, denn die Anbauten vergrößerten nicht nur die Ausdehnung des Kleinen Tempels in seiner Länge auf fast das Doppelte, sie erweiterten auch in erheblichem Umfang sein Raumprogramm. Bestand der Kleine Tempel zu der Zeit seiner Erbauung lediglich aus einem Barkenraum mit Umgang, drei Opfertischsälen und zwei Kultbildkammern – alles Räume der „Götterwohnung“ – sowie einer königlichen Reinigungskapelle bzw. einer königlichen Kultkapelle, so erhielt er durch die späteren Vorbauten – Vorhof, Pylone mit Vorhallen und Säulenhalle einen wesentlich vergrößerten Vor- und Empfangsbereich. Bei den genannten Vorbauten handelte es sich um Orte, an denen im Rahmen der den Tempel besuchenden Götterprozessionen weitere Kulthandlungen stattfinden konnten: Die Barke mit dem Kultbild des Gottes hielt auf ihrem Hin- und Rückweg an diesen Orten an und war bei dieser Gelegenheit Gegenstand weiterer Kulthandlungen.

Die späteren Anbauten an den Kleinen Tempel verlängerten also die zentrale Tempelachse nach Osten, genauer: sie verlängerten den Prozessionsweg des Amun-Re *nzw-ntr.w* innerhalb des Kultbaus und gaben dem Weg des Gottes durch den Tempel eine „monumentale Ges-

---

Der Terminus „Durchblick“ ist hier vor allem als eine theoretische Möglichkeit zu verstehen. Tatsächlich war der Blick in das Tempelinnere selbst bei kleineren Heiligtümern wie dem Kleinen Tempel durch verschlossene Türen in den Durchgänge versperrt.

528 ARNOLD (1996: 21-23, 25, 30-32); BADAWY (1968: 177-181).

talt<sup>529</sup>, der ummauerte Vorhof, die Vorhallen<sup>530</sup> und Pylone sowie die Säulenhalle bildeten weitere Stationen für die Barke des Gottes auf ihrem Weg durch den Tempel.

## 2.8 Zusammenfassung

Der Kleine Tempel von Medinet Habu war Amun-Re gewidmet, der an diesem Ort ausweislich des Bildprogramms in zwei seiner Aspekte verehrt wurde – als Amun-Re *nzw-ntr.w*, der über Götter und Menschen herrschende Reichsgott des Neuen Reichs, und als ithyphallischer Amun-Re *k3-mw.t=f*, der sich selbst erzeugende und regenerierende Gott. Während ersterer den Tempel im Rahmen von regelmäßigen Prozessionen aufsuchte, kann letzterer gleichgesetzt werden mit der spezifischen Form des Amun-Re, die im Kleinen Tempel verehrt wurde, dem sog. Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*.

Der älteste Teil des Heiligtums, der aus der 18. Dynastie stammende Barkenraum mit Umgang und der dahinterliegende Sechs-Kammer-Komplex, bildete in nahezu unveränderter Form über die gesamte Zeit der Nutzung des Heiligtums dessen kultischen Kernbereich. Sämtliche der später von der 25. Dynastie bis in die griechisch-römische Zeit erfolgten Anbauten dienten im wesentlichen der Verlängerung des Prozessionsweges durch den Tempel, ließen jedoch seinen aus der 18. Dynastie stammenden Kernbau unberührt (vgl. *Abb. 33+36*). Dies ist ein deutlicher Hinweis auf einen in seinen Grundstrukturen konstanten Kultbetrieb im Kleinen Tempel vom Neuen Reich bis in die römische Kaiserzeit.

Der Kernbau des Kleinen Tempels unterteilt sich in die bereits genannten zwei großen Bereiche Barkenraum mit Umgang und Sechs-Kammer-Komplex (*Abb. 33*). Die Räume L, O, P, N und Q des Kammer-Komplexes bilden den eigentlichen Kultbereich des Amun-Re. Der Eingang in den Kammerkomplex erfolgt über den zentral gelegenen Raum L, in dem zu der Zeit Thutmosis' III. eine Doppelsitzstatue stand, die den König zusammen mit Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigte. Raum L war der zentrale Opfertischsaal im Kleinen Tempel. Von Raum L zweigen zwei Kultbereiche ab, die jeweils aus einer Kultbildkammer mit davorliegendem Opfertischsaal bestehen: Raum O (Opfertischsaal) und P (Kultbildkammer) bilden den Kultbereich des den Tempel anlässlich des Dekadenfestes aufsuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w* und Raum N (Opfertischsaal) und Q (Kultbildkammer) den des Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*.

Eine Ausnahmestellung nimmt Raum M ein, dessen Bildprogramm den König zeigt, vor dem *Jwn-mw.t=f* bzw. ein *Jwn-mw.t=f*-Priester Opfer darbringt. Dieser Raum kann im weitesten Sinne als „Raum des Königs“ im Kleinen Tempel bezeichnet werden, wobei es sich bei ihm eher um eine Reinigungskapelle für den König als um eine Königskultstätte gehandelt haben dürfte.

Der Kultverlauf im Kleinen Tempel läßt sich anhand von Struktur und Bildprogramm des Kleinen Tempels folgendermaßen rekonstruieren (*Abb. 33*): Der Reichsgott Amun-Re *nzw-*

529 S. hierzu ASSMANN (1991b: 109-110).

530 ARNOLD (1996: 27-28).

*ntr.w* besuchte im Rahmen der Dekadenfest-Prozession den Kleinen Tempel von Medinet Habu. Der Barkenraum mit Umgang, der den vorderen Teil des Tempelkerns bildet, beherbergte für die Dauer seines Aufenthaltes im Tempel die Barke des Gottes. Die sich dann im Rahmen der Prozession im Kleinen Tempel vollziehenden Riten fanden im hinteren Bereich des Tempelkerns statt, der von insgesamt sechs Kammern gebildet wurde. In Raum L, der der zentrale Opfertischsaal des Heiligtums war und zugleich den Eingangsraum in den hinteren Tempelbereich darstellte, fanden die Empfangsriten für Amun-Re *nzw-ntr.w* statt. Im Anschluß daran führte der Weg des Gottes weiter in seine Kultbildkammer P. Damit war die erste Phase des Kultverlaufs im Kleinen Tempel abgeschlossen. In der zweiten Phase bewegte sich der Gott in den zweiten Kultbereich des Kleinen Tempels, den des Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*. Es steht zu vermuten, daß in dieser zweiten Raumgruppe – insbesondere der Haupt-Kultbildkammer Q – die Riten stattfanden, zu deren Vollzug der Besuch des Amun-Re *nzw-ntr.w* erfolgte. Man könnte sich eine Art „rituelle Verschmelzung“ von Amun-Re *nzw-ntr.w* mit *Jmn-Dsr-s.t* in Kultbildkammer Q vorstellen, bei der die regenerierenden Kräfte des *Jmn-Dsr-s.t*, einer lokalen Ausprägung des zur Selbsterzeugung und -regeneration befähigten Amun-Re *k3-mw.t=f*, auf Amun-Re *nzw-ntr.w* übergingen.<sup>531</sup> Mithin diente der Aufenthalt von Amun-Re *nzw-ntr.w* im Kleinen Tempel seiner Regeneration.

Die Erweiterungen des Kleinen Tempels bis in die römische Kaiserzeit hatten keinen Einfluß auf den soeben skizzierten Kultverlauf in seinem Innern; es verlängerte sich durch sie lediglich der Weg, den die Prozession durch den Tempel bis hin zu dem allerheiligsten hinteren Räumen zu nehmen hatte (*Abb. 36*).

---

531 Vgl. BELL (1997: 176), der im Rahmen seiner Untersuchungen des Luxortempels eine derartige Übertragung der Lebenskraft („life force“) des Amun von Luxor (*Jmn-Jp.t*) auf Amun-Re von Karnak im Zuge des Opetfestes annimmt. So wie der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* stellt auch der Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t* eine lokale Manifestation des zur Selbstregeneration befähigten Amun-Re *k3-mw.t=f* dar (s. hierzu die Diskussion des *Jmn-Jp.t* in Kapitel 5.6.2.2 sowie die Darstellung der Riten des Opetfestes im Luxortempel in Kapitel 5.6.2.4).



### 3 Die Bezeichnungen des Kleinen Tempels und seines Standortes

Der Kleine Tempel wurde ebenso wie der Ort, an dem er errichtet wurde, im Laufe der Zeit mit diversen Bezeichnungen belegt. So trug er seit seiner Gründung durch Hatschepsut und Thutmosis III. den Namen *Dsr-s.t* (3.1). Ebenfalls in diese Zeit fällt seine Bezeichnung als Urhügelstätte (3.2). Seit der Spätzeit galt der Kleine Tempel darüber hinaus als Kultstätte für die Achtheit von Hermopolis. In der Ptolemäerzeit wurde er ausdrücklich als „Duat der Achtheit“ bezeichnet, in der diese zusammen mit der Ur Schlange Kematef geruht haben soll (3.3). Die Stätte des Kleinen Tempels wurde als Iat-Stätte angesehen (3.4) und in einer Inschrift im Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak zudem als der „große Eingang der Höhle des Nun“ bezeichnet (3.5).

#### 3.1 Der Name des Kleinen Tempels – *Dsr-s.t*

Ausweislich seiner Widmungsinschriften, die von der frühen 18. Dynastie<sup>532</sup> bis in die griechisch-römische Zeit<sup>533</sup> reichen, trägt der Kleine Tempel den Namen *Dsr-s.t* (𓄳𓄱𓄱𓄱)<sup>534</sup> – wörtlich zu übersetzen mit „heilig an Stätte“ oder „heiligtätig“. Dieser Name umschreibt den Kleinen Tempel also als einen Ort, der heilig ist.<sup>535</sup>

Der Begriff *dsr* wird sowohl mit „heilig, prächtig, erhaben“ übersetzt, als auch mit „geheim, unzugänglich, abgesondert, entrückt“.<sup>536</sup> Die Bedeutung von *dsr* „heilig“ in Ägypten entspricht damit – vor allem in der zweiten Übersetzungsvariante – der Definition, die in der allgemeinen Religionsgeschichte für das Heilige geprägt wurde: Das Heilige ist die „Opposition zum Profanen“, „das ganz Andere“, das innerhalb bestimmter Grenzen plaziert, verborgen und bewahrt werden muß. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Reinigungsriten, da ein Mensch sich dem Heiligen – wenn überhaupt – nur in reinem Zustand nähern darf.<sup>537</sup> Entsprechend wird in Ägypten das Heilige – namentlich die Kultstatue des Gottes – abge-

---

532 Widmungsinschrift der Hatschepsut in Raum Q an den Pfosten und dem Türsturz des Durchgangs zu Raum N (*LD* III 7a; *Urk.* IV 310, 15 - 311, 2; für die Lage s. *Abb.* 21) und Widmungsinschrift von Thutmosis III. auf den Innenseiten der Architrave an den Längsseiten des Barkenraums mit Umgang (*LD* III 38c+d; *Urk.* IV 882, 3; für die Lage s. *Abb.* 25).

533 Widmungsinschrift von Ptolemaios VIII. Euergetes II. auf der Innenseite der Erhöhung des Barkenraums (*LD, Text* III 160; für die Lage s. *Abb.* 34).

534 *Urk.* IV 882, 3.

535 Seinem grammatischen Aufbau nach handelt es sich bei *Dsr-s.t* um eine sog. *nfr-hr*-Konstruktion (Adjektiv mit bestimmendem Substantiv), die sich zu dem Namen des Kleinen Tempels verfestigt hat. Nach JANSEN-WINKELN (1994a: insb. 51-54) ergibt die überwiegende Zahl der *nfr-hr*-Konstruktionen nur einen Sinn, wenn man davon ausgeht, daß das dem Adjektiv folgende Substantiv der Träger der Eigenschaft ist, die im Adjektiv ausgedrückt wird – im hier vorliegenden Fall also eine „Stätte, die heilig ist“.

536 *Wb.* V, 610-614; HANNIG (<sup>2</sup>1997: 1015). Für die Diskussion der Übersetzungsmöglichkeiten von *dsr* s. HOFFMEIER (1985: 9-14).

537 HOFFMEIER (1985: 1).

Bei HOFFMEIER (1985: VI-XV) findet sich auch eine zusammenfassende Darstellung der Definition des „Heiligen“ in der allgemeinen Religionsgeschichte und ihre Rezeption in der Ägyptologie.

grenzt von dem Profanen und verborgen vor den Blicken der Außenwelt im Inneren Heiliger Stätten – der Tempel – aufbewahrt.<sup>538</sup>

Sein Name *Dsr-s.t* benennt den Kleinen Tempel somit als das, was er ist – eine Heilige Stätte. Darüber hinaus läßt der Name aber keine weiteren Rückschlüsse auf die konkrete Funktion oder Bedeutung des Kleinen Tempels im Kult für Amun-Re in Theben zu. Insbesondere ist die Verwendung des Terminus *dsr* im Namen des Kleinen Tempels nicht – wie dies von SETHE angenommen wird<sup>539</sup> – als Indiz für die „besondere Heiligkeit“ gerade dieses Tempels (in Abgrenzung zu anderen thebanischen Heiligtümern) zu interpretieren, denn *dsr* ist ein im Neuen Reich häufiger anzutreffender Bestandteil von Tempelnamen.<sup>540</sup>

### 3.2 „Heilige Stätte des Ersten Males“ – Der Kleine Tempel als Urhügelstätte

In der bereits genannten Widmungsinschrift Thutmosis' III. im Umgang des Barkenraums wird der Kleine Tempel zudem als „Heilige Stätte des Ersten Males“ (*s.t=f dsr.t n.t zp tpj* [𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏])<sup>541</sup> bezeichnet, also als eine sog. Urhügelstätte.<sup>542</sup>

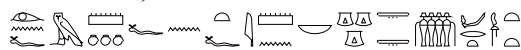
Der Terminus *zp tpj* („Erstes Mal“) bezieht sich auf die Entstehung der Welt, an deren Beginn das „Erste Mal“ der Schöpfung steht. Die Welt vor der Schöpfung (ägypt. *p3w.t* „Urzeit“<sup>543</sup>) ist eine Zeit „ohne jegliches Seiende“, in der Chaos, Undifferenziertheit und Dunkelheit herrschten und die in den ägyptischen Texten durch Ausdrücke des „Noch-Nicht“ definiert ist. Weder Götter noch Menschen existierten zu dieser Zeit. Die geordnete Welt war noch nicht erschaffen.<sup>544</sup> Nach den verschiedenen Schöpfungsmythen der Ägypter erscheint

538 Für die Umsetzung des Verborgeneheitsprinzips in der Struktur ägyptischer Tempel s. Kapitel 2.7.2.1.

539 SETHE (1929: § 105).

540 Z.B. im Namen mehrerer Heiligtümer im Gebiet von Deir el-Bahari, beginnend mit dem Millionenjahrhaus von Hatschepsut, das den Namen *Dsr-dsr.w* trug (HOFFMEIER 1985: 171-177; OTTO 1952: 60-63).

541 *Urk.* IV 882, 10-11:



*jr.n=f m mnw=f n jt=f Jmn nb-ns.wt-t3.wj hntj dsr.t-jmn.t.t*

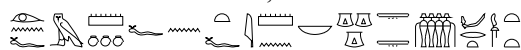
Er (der König) machte (es) als sein Denkmal für seinen Vater Amun, Herr der Throne der beiden Länder, der dem Geheiligten (Ort) des Westens vorsteht,



*s'h.c.n=f s.t=f dsr.t n.t zp tpj*

er (der König) hat seine (des Amun-Re) Heilige Stätte des „Ersten Males“ errichtet.

Variante in *Urk.* IV 881, 9-11:



*jr.n=f m mnw=f n jt=f Jmn nb-ns.wt-t3.wj hntj dsr.t-jmn.t.t*

Er (der König) machte (es) als sein Denkmal für seinen Vater Amun, Herr der Throne der beiden Länder, der dem Geheiligten (Ort) des Westens vorsteht,



*s'h.c.n=f hm-dsr m jnr nfr n rwd.t s.t=f mtr.t n.t zp tpj*

Er (der König) hat eine Heilige Kultstätte aus gutem Sandstein errichtet, seine (des Amun-Re) rechtmäßige Stätte des „Ersten Males“.

542 OTTO (1952: 72); SETHE (1929: § 105); DE BUCK (1922: 72).

543 *Wb.* I, 496.

544 WESTENDORF (1986: 870) und ASSMANN (1984b: 677-679), beide mit Angabe entsprechender Textquellen und weiterem Verweis auf GRAPOW (1967). S. des weiteren HORNING (1971: 140, 168).

in diesem ungeordneten Nichts der Urgott (äg. *p3w.tj* „der zur Urzeit gehörige“<sup>545</sup>), der aus sich selbst entstanden ist (*hpr ds=f*).<sup>546</sup> Er setzt dann „die Schöpfung in Gang (*š3c hpr*) in einem Akt des ersten Males (*zp tpj*)“<sup>547</sup>, aus dem die Götter und der gesamte Kosmos entstehen.<sup>548</sup> Indem er dies tut, beendet der Urgott das ungeordnete „Noch-Nicht“ der Urzeit, das erste Mal der Schöpfung markiert somit den Beginn der geordneten Welt.<sup>549</sup>

Der genaue Ablauf und die Einzelheiten des Auftauchens des Urgottes und der sich daran anschließenden Schöpfung der Welt können in den verschiedenen Schöpfungsmythen der Ägypter differieren. Dies gilt auch für den Gott, der die Rolle des Ur- bzw. Schöpfergottes innehat, wie z.B. Atum-Re, Ptah oder Chnum. Jede dieser Gottheiten steht für eine eigene Schöpfungskonzeption. So erzeugt z.B. Atum-Re durch die Ausscheidung von Speichel, Samen oder Blut das erste Götterpaar Schu und Tefnut und setzt so die Schöpfung in Gang. Ptah dagegen erschafft und formt die Welt nach einem in seinem Herzen entstandenen Plan durch das Wort. Chnum schließlich erzeugt die „Welt“ (insbesondere die Menschen) auf seiner Töpferscheibe.<sup>550</sup>

Der Ort des „Ersten Males“ der Schöpfung ist der Urhügel, der in der Urzeit als das erste Land aus dem Urgewässer Nun auftauchte und auf dem die eigentliche Erschaffung der Welt durch den Urgott geschieht.<sup>551</sup> Mithin ist der Kleine Tempel nach seiner Bezeichnung als „Heilige Stätte des Ersten Males“ eine Urhügelstätte – also ein Tempel, der besonders eng mit den ägyptischen Schöpfungsmythen verbunden ist.<sup>552</sup>

Es ist charakteristisch für die ägyptischen Schöpfungskonzeptionen, daß die Schöpfung nie als abgeschlossen oder beendet angesehen wird. Bereits die Bezeichnung der uranfänglichen Schöpfung durch den Urgott als „Erstes Mal“ (*zp tpj*) markiert den „Ur-Akt“ der Weltentstehung als den Beginn einer ewigen Wiederkehr.<sup>553</sup> Es ist erforderlich den Akt der (ersten) Welterschaffung regelmäßig zu wiederholen, da das Chaos, aus dem die Welt beim „Ersten Mal“ der Schöpfung entstand, auch weiterhin präsent ist. Zwar wurde mit dem „Ersten Mal“ der Schöpfung zunächst ein ausgewogenes und stabiles Weltsystem geschaffen,

---

545 *Wb.* I, 496.

546 *Wb.* III, 261.IVa; WESTENDORF (1986: 870); ASSMANN (1984b: 678); HORNUNG (1971: 140, 168); S. MORENZ (1960: 25-27).

547 WESTENDORF (1986: 870).

548 HORNUNG (1971: 140).

549 Insofern ist der Begriff „Erstes Mal“ (*zp tpj*) eher mit „Urbeginn“ (so *Wb.* V, 278.3-4) als mit „Urzeit“ (so HANNIG <sup>2</sup>1997: 691; *Wb.* III, 438.1-2) gleichzusetzen.

550 WESTENDORF (1986); ASSMANN (1984c).

S. zusammenfassend zu den ägyptischen Schöpfungsmythen ASSMANN (1984b; 1983a: 218-246); BONNET (<sup>2</sup>1971: 864-867); S. MORENZ (1960: 167-191); SAUNERON & YOYOTTE (1959).

551 MARTIN (1986); ASSMANN (1984b: 678); BONNET (<sup>2</sup>1971: 847-848); REYMOND (1969: 58-60); S. MORENZ (1960: 45); DE BUCK (1922).

552 MARTIN (1986: 874); ASSMANN (1984a: 48); DE BUCK (1922: 72-84).

In der Architektur ägyptischer Tempel wird auf den Urhügelaspekt häufig dadurch Bezug genommen, daß der Tempel durch ein hohes Fundament insgesamt von dem ihm umgebenden Land abgehoben wird bzw. zumindest der hintere Tempelteil (mit dem Kultbildraum) erhöht angelegt wird (so u.a. ARNOLD 1996: 40; MARTIN 1986: 874).

553 ASSMANN (1984b: 685); HORNUNG (1977: 411-412); SAUNERON & YOYOTTE (1959: 77-78)

in dem sich alles Seiende entfalten konnte. Aber dieses einmal errungene Gleichgewicht verliert im Laufe der Zeit seine anfängliche Kraft und Stärke und die chaotischen, zerstörerischen Kräfte der Welt vor der Schöpfung gefährden auch weiterhin seinen Fortbestand.<sup>554</sup> Das Chaos der Urzeit wird also durch das „Erste Mal“ der Schöpfung keineswegs endgültig überwunden, sondern bleibt stets eine Bedrohung für die geordnete Welt, welche nur erhalten werden kann durch die ständige Anwendung der Kräfte, die auch bei ihrer (ersten) Erschaffung zur Überwindung des urzeitlichen Chaos’ eingesetzt wurden – also durch die ewige Wiederholung des (ersten) Schöpfungsaktes. Durch die Wiederholung dieses „Ersten Males“ wird die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt und erneuert. Nach ägyptischem Verständnis ist die Schöpfung also keine abgeschlossene Handlung, sondern ein fortwährender Prozeß.<sup>555</sup>

Es gab in Ägypten zwei Orte, die besonders eng mit der zyklischen Regeneration der Weltschöpfung und damit mit dem Urhügel verbunden waren: den Thron<sup>556</sup> und den Tempel<sup>557</sup>. Auch der Kleine Tempel war als „Heilige Stätte des Ersten Males“ – also in seiner Funktion als Urhügelstätte – ein solcher Ort der Regeneration der Schöpfung. Der Akt der Wiederholung der Schöpfung vollzog sich hierbei üblicherweise im Rahmen eines Prozessionsfestes. In diesem Zusammenhang sei auf die in Kapitel 2 erfolgte Strukturanalyse des kleinen Tempels verwiesen, die ergeben hat, daß ausweislich seiner Struktur und seines Bildprogramms der Kleine Tempel zum einen eine Kultstätte für Amun-Re *k3-mw.t=f* war, der an diesem Ort in seiner lokalen Form als *Jmn-Dsr-s.t* verehrt wurde, und zum anderen, daß der Kleine Tempel regelmäßig im Rahmen einer Prozession – des Dekadenfestes – von Amun-Re *nzw-ntr.w* besucht wurde, mit dem Ziel der Regeneration des Gottes. Diese Feststellung kann nun aufgrund der Bezeichnung des Kleinen Tempels als Urhügelstätte, also als ein Ort, an dem die Schöpfung in regelmäßigen Abständen wiederholt und damit regeneriert wurde, dahingehend erweitert werden, daß der Kult im Kleinen Tempel (in Zusammenhang mit dem Dekadenfest) sowohl der Regeneration des Gottes als auch der Regeneration der Schöpfung diente.<sup>558</sup>

---

554 S. dazu HORNING (1977: 447): „Die Schöpfungswelt ist ein begrenztes, stabiles Ordnungssystem, das umgeben und *durchdrungen* bleibt von chaotischen Elementen der Welt vor der Schöpfung, die jeder Ordnung widerstreben und fortgesetzt auf ihre Auflösung hinarbeiten.“

555 ASSMANN (1984b: 684-686); HORNING (1977; 1971: 171-179); S. MORENZ (1960: 26).

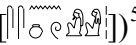
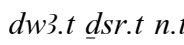
556 MARTIN (1986: 874) mit Verweis auf DE BUCK (1922: 85-104).

557 MARTIN (1986: 874) mit Verweis auf DE BUCK (1922: 72-84).

558 S. hierzu auch BELL (1985: 290; 1997: 157), der im Rahmen seine Untersuchungen zu der Funktion und Bedeutung des Luxortempels ausführt, daß dieser als Urhügelstätte eine „Hauptrolle“ bei der zyklischen Erneuerung des Amun-Re innehatte, dessen Regeneration sich dort zusammen mit der Regeneration der Schöpfung während des alljährlichen Opetfestes vollzog.

Für die weitere Diskussion des Kleinen Tempels als Station des Dekadenfestes s. Kapitel 5.6.3.

### 3.3 Der Kleine Tempel als „Heilige Duat der Achtheit“ in der Spät- und Ptolemäerzeit

Eine weitere, den Kleinen Tempel mit den ägyptischen Schöpfungsmythen verbindende Benennung ist seine seit der Spätzeit zu belegende Bezeichnung als Kultort für die Achtheit von Hermopolis (*Hmnj.w* <sup>559</sup>). In den Texten der Ptolemäerzeit wird der Kleine Tempel dann ausdrücklich als *dw3.t dsr.t n.t Hmnj.w* (<sup>560</sup>) bezeichnet, also als die „Heilige Duat der Achtheit“.

#### 3.3.1 Die Belegung der Achtheit im Kleinen Tempel von Medinet Habu

Die frühesten Nennungen der Achtheit in Medinet Habu datieren vermutlich bereits in die Saitenzeit. So fand sich bei Grabungen in Medinet Habu – wenn auch nicht unmittelbar im Kleinen Tempel selbst – eine Kalksteinstatue aus der Saitenzeit, in deren Inschrift die Rede ist von Opfern für den Amun des Kleinen Tempels und die Achtheit, befindlich in *j3.t-t3m.t*<sup>561</sup>:

<sup>562</sup>

*ḥtp dj nzw n Jmn-R<sup>c</sup>-Dsr-s.t Hmnj.w wr.w n.w p3w.t jmj j3.t-t3m.t*

Ein Opfer, das der König gibt für *Jmn-R<sup>c</sup>-Dsr-s.t* (und) die große Achtheit der Urzeit, befindlich in *j3.t-t3m.t*.

Des weiteren fand HÖLSCHER bei seinen Untersuchungen im Umfeld des Kleinen Tempels das Fragment einer Statuette aus Kalkstein, das möglicherweise in die Saitenzeit datiert werden kann. Die auf dem Fragment noch zu erkennende Inschrift enthält eine Anrufung des Gottes Sokar-Osiris, der an dieser Stelle den Beinamen „Vater der Väter der Acht“ trägt.<sup>563</sup>

Die erste ausdrückliche Erwähnung der Achtheit im Kleinen Tempel von Medinet Habu stammt aus der Regierungszeit des Hakoris (29. Dynastie). Die entsprechende Inschrift befindet sich auf dem nordöstlichen der von Hakoris in den Umgang des Barkenraums eingefügten Stützpfeiler (*Abb. 16b* [5]). Hakoris nimmt in der Inschrift Bezug auf Thutmosis III. als den ursprünglichen Erbauer des Kleinen Tempels:

<sup>564</sup>

*jr.n=f pr-<sup>c</sup>3-šps n jt=f Jmn-R<sup>c</sup> ḥntj Jp.t=f d3j=f r j3.t-t3m.t tp-sw-md nb r-w3h-jh.t n [...]* *b3.w n Hmnj.w [...]*

559 Hieroglyphische Schreibung der „Achtheit“ zur Zeit des Hakoris in der 29. Dynastie (TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON 1981: fig. 12 [2]). Für die verschiedenen hieroglyphischen Schreibungen der Achtheit von der Zeit des Neuen Reichs bis in die griechisch-römische Epoche s. SETHE (1929: §§ 81-82, 90).

560 SETHE (1929: § 104).

561 *J3.t-t3m.t* bezeichnet die Stätte des Kleinen Tempels (s. Kapitel 3.4).

562 SETHE (1929: § 90) mit Verweis auf DARESSY (1898: 76).

563 *MH* II 43, insb. Fn. 2.

564 TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 109 [2d-e], fig. 12 [2]).

Er hat einen erhabenen Tempel errichtet für seinen Vater Amun-Re, der seiner *Jp.t* vorsteht, wenn er nach *j3.t-t3m.t* übersetzt am Beginn einer jeden Dekade, um Opfer darzubringen für [...] die Baw der Achtheit [...]

Entsprechend der Inschrift reiste somit Amun-Re *hntj Jp.t=f* – also der Amun von Luxor – am Beginn einer jeden Dekade zum Kleinen Tempel von Medinet Habu, um dort Opfer darzubringen „für die Bas der Achtheit“. Die Textstelle nimmt Bezug auf das bereits mehrfach erwähnte Dekadenfest, bei dem Amun-Re von Karnak über Luxor zum Kleinen Tempel zog. Im Verlauf seines Aufenthaltes im Kleinen Tempel vollzog sich die Erneuerung sowohl der Schöpfung als auch des Gottes. Die zitierte Passage aus der Zeit des Hakoris fügt dem Dekadenfestkult im Kleinen Tempel einen weiteren Aspekt hinzu: Anlässlich des Aufenthaltes der Prozession in dem Heiligtum wurden der Achtheit von Amun-Re, der in diesem Zusammenhang in seiner Form als Amun von Luxor angesprochen wird, Opfer dargebracht.

In der Ptolemäerzeit ist die Achtheit in mehreren Darstellungen und Inschriften innerhalb des Kleinen Tempels präsent (Abb. 34). So wird der Kleinen Tempel in einer Widmungsschrift aus der Ptolemäerzeit als Duat der Achtheit bezeichnet.<sup>565</sup> Ebenfalls aus der Ptolemäerzeit stammen die Darstellungen der Achtheit im Kleinen Tempel, die sich auf dem Türsturz des Eingangs zum Barkenraum befinden.<sup>566</sup> Des Weiteren ist die Achtheit auf dem Türsturz über dem Durchgang des ptolemäischen Pylons abgebildet. Auf der Außenseite des Türsturzes befindet sich eine Doppel-Darstellung von Ptolemaios X. Soter II. bei der Spende von Weihrauch und Wasser. Auf der rechten Hälfte des Türsturzes steht der König vor zwei Paaren der Achtheit (Amun und Amaunet, Keku und Kekujt), denen *Jmn-Dsr-s.t* und *Jmn-Jp.t* folgen. Auf der linken Hälfte opfert der König wiederum vor zwei Paaren der Achtheit (Nun und Naunet, Hehu und Hehet), diesmal gefolgt von zwei Darstellungen des sitzenden Month.<sup>567</sup> In der Beischrift dieser Szene werden u.a. Opfer für die Achtheit erwähnt.<sup>568</sup> Die Doppel-Darstellung auf der Außenseite des Türsturzes wiederholt sich auf seiner Innenseite. Hier ist es Ptolemaios XIII. Neos Dionysos, der vor jeweils zwei Paaren der Achtheit (Keku und Kekujt, Nu und Naunet bzw. Nu und Naunet, Hehu und Hehet), denen *Jmn-Dsr-s.t* und *Jmn-Jp.t* bzw. Month folgen, Wasser und Weihrauch darbringt.<sup>569</sup>

Schließlich bezeugt eine Darstellung der Achtheit auf dem Tor des Domitian in der äußeren Umfassungsmauer des Kleinen Tempels (Abb. 20a [7]), daß der Kleine Tempel bis in die römische Kaiserzeit als ein mit der Achtheit verbundenes Heiligtum betrachtet wurde.<sup>570</sup>

565 SETHE (1929: § 104) mit Verweis auf LD, Text III 160 und CHAMPOLLION (1844: 715): Die entsprechenden ptolemäischen Widmungsschriften befinden sich auf der Innenseite des Barkenraumes auf den Ansichtsseiten der beiden obersten Steinlagen, die in der Ptolemäerzeit zur Erhöhung der Seitenwände des Barkenraums eingefügt wurden.

566 MH II 43, insb. Fn. 2; PM<sup>2</sup>II, 469 [45].

567 PM<sup>2</sup>II, 462 [10 (a-b)]; MH II pl. 37; SETHE (1929: §§ 115-116); LD, Text III 149.

568 DORESSE (1973: 123 [H] und 126 [H]).

569 PM<sup>2</sup>II, 462 [10 (g-h)]; MH II pl. 38-39; LD, Text III 149.

Für die zu dieser Szene gehörende Beischrift, in der ausdrücklich die Achtheit genannt wird, s. DORESSE (1973: 123 [I] und 126 [I]).

570 MH II 43, Fn. 2; PM<sup>2</sup>II, 475.

### 3.3.2 Die Achtheit von Hermopolis

Nach den Texten der Ptolemäerzeit ist mit der mittelägyptischen Stadt Hermopolis ein Weltentstehungsmythos verbunden, der an den Beginn der Schöpfung acht Manifestationen der Urelemente – die sog. Achtheit von Hermopolis – setzt.<sup>571</sup>

Die Achtheit setzt sich aus folgenden Paaren zusammen:<sup>572</sup>

- *Nwn* → Nun (Urwasser) und Naunet
- *Hhw* → Hehu (räumliche Unendlichkeit) und Hehet
- *Kkw* → Keku (Finsternis) und Kekujt

Das vierte Paar der Achtheit variiert in den verschiedenen Überlieferungen:

- *Tnmw* → Tenemu (Düsternis/Verirrung) und Tenemujt

oder

- *Nj3w* → Niau (Leere/Nichtexistenz) und Niaut

oder

- *Grh* → Gereh (Mangel) und Gerhet

und

- *Jmn* → Amun, dessen Name in diesem Zusammenhang mit „Verborgenheit“ übersetzt wird, und Amaunet (wie in den Inschriften und Darstellungen des Kleinen Tempels aus ptolemäischer Zeit<sup>573</sup>).

Die Achtheit von Hermopolis wird somit von vier Elementen und ihren weiblichen Entsprechungen gebildet, die in der Ägyptologie häufig als Urgötter bezeichnet werden. Zusammen personifizieren sie das Chaos der Urzeit, den „Noch-Nicht“ Zustand der Welt vor der Schöpfung, aus dem die Welt entsteht.<sup>574</sup> ASSMANN spricht in diesem Zusammenhang von einer „weniger chaotischen als zeugungsträchtigen Biosphäre“. Die Achtheit personifiziert demzufolge einen vor der Schöpfung liegende Urzustand, der die „ermöglichenden Vorbedingungen“ für das im Zuge der Schöpfung entstehende Leben bereits in sich trägt.<sup>575</sup> Die einzelnen Mitglieder der Achtheit verkörpern die „urzeitlichen [...] Kräfte, die schon vor der Weltordnung vorhanden waren“.<sup>576</sup> Die den Zustand vor der Schöpfung personifizierende Achtheit ist somit nicht nur Ur-„Substanz“, sondern auch Ur-„Potenz“,<sup>577</sup> aus der heraus die Schöpfung sich entwickeln kann.

Aus dem Urzustand, den die Achtheit als Verkörperungen der urzeitlichen Erscheinungen darstellen, erhebt sich das erste Land als Urhügel. Auf diesem Urhügel entsteht dann das Licht in Gestalt des Sonnengottes Re. Mit der Geburt der lebensspendenden Sonne auf dem

571 SETHE (1929: §§ 93-102).

572 S. u.a. ALTENMÜLLER (1975: 56); BONNET (<sup>2</sup>1971: 5); SETHE (1929: §§ 126-144).

573 SETHE (1929: §§ 115-116).

574 ALTENMÜLLER (1975: 56); SETHE (1929: §§ 120-125).

Dem entspricht die bildliche Darstellung der männlichen Urgötter mit Froschköpfen und der weiblichen mit Schlangenköpfen.

575 ASSMANN (1984b: 680, insb. Fn. 44).

576 BONNET (<sup>2</sup>1971: 6).

577 S. MORENZ (1960: 185).

hermopolitanischen Urhügel<sup>578</sup> kommen Leben und Ordnung in die Welt und die Schöpfung kann sich entfalten.<sup>579</sup> Die Umstände der Entstehung des Sonnengottes variieren in den verschiedenen Texten.<sup>580</sup> Nach einer Version entsteht der Sonnengott in Form eines Falken aus einem (Ur-)Ei.<sup>581</sup> In einer anderen Fassung taucht der jugendliche Sonnengott auf einer Lotosblüte aus dem Urozean auf.<sup>582</sup>

In den thebanischen Texten der Ptolemäerzeit werden die Mitglieder der Achtheit auch als „Väter und Mütter“ des Sonnengottes Re bezeichnet.<sup>583</sup> Trotz dieser Formulierung darf ihre Rolle innerhalb des Schöpfungsprozesses jedoch nicht dahingehend verstanden werden, daß von der Achtheit am Beginn der Schöpfung eine Handlung ausgeht, vergleichbar den Schöpfungskonzeptionen von Heliopolis (Atum-Re) oder Memphis (Ptah), denn damit würde die dem hermopolitanischen Konzept zugrundeliegende Idee verkannt werden. Die die Achtheit bildenden Paare sind keine schöpfenden Urgötter in der Art eines Atum-Re oder Ptah, sondern bilden in ihrer Gesamtheit vielmehr die *Voraussetzung* für den Beginn der Schöpfung, welche dann erst durch das Erscheinen des Re auf dem hermopolitanischen Urhügel ihren eigentlichen Anfang nimmt. Die Achtheit stellt somit in ihrer Gesamtheit den Ausgangspunkt für die Schöpfung dar, sie ist – wie bereits zitiert – deren „ermöglichende Vorbedingung“.<sup>584</sup> Damit sind die Mitglieder der Achtheit keine Ur- bzw. Schöpfergottheiten im eigentlichen Sinn, sondern Manifestationen der Urelemente, aus denen heraus die Schöpfung mit der Entstehung des Lichtes in Gestalt des Sonnengottes Re beginnt.<sup>585</sup> Insofern ist die häufig anzutreffende Bezeichnung der Achtheit als Acht *Urgötter* mißverständlich und sollte vermieden werden.

---

578 Der hermopolitanische Urhügel wird in den Texten der Ptolemäerzeit als „hoher Hügel“ oder auch als „Flammeninsel“ (s. dazu weiterführend KEES 1942) bezeichnet (SETHE 1929: § 96).

579 ALTENMÜLLER (1975); BONNET (<sup>2</sup>1971: 864-865); S. MORENZ (1960: 184-191); SAUNERON & YOYOTTE (1959: 51-62); SETHE (1929: §§ 96-97, 123, 151).

580 SAUNERON & YOYOTTE (1959: 36-39).

581 Zusammenfassend hierzu S. MORENZ (1960: 187-188; 1950: 74-83) und SAUNERON & YOYOTTE (1959: 59-62).

582 So wird der Sonnengott als „großer Lotos, der aus dem Nun erschien“ (ERMAN 1900: 24 [Zeile 1-2]) und als der, „der hervorkam aus dem Lotos am ‚Hohen Hügel‘“ (S. MORENZ 1960: 189, insb. Fn. 101) bezeichnet. In einer thebanischen Tempelinschrift aus der griechisch-römischen Zeit heißt es, daß der Sonnengott in einer Lotosblume entstanden ist, die die Achtheit aus dem Urgewässer auftauchen ließ (SETHE 1929: § 96). Eine entsprechende Darstellung der Achtheit mit dem Sonnengott auf der Lotosblüte findet sich im Hibis-Tempel der Oase von el-Charga (KESSLER 2003: 215-217).

Zu dem „Sonnengott auf der Blüte“ s. SCHLÖGL (1977); S. MORENZ (1960: 188-189); SAUNERON & YOYOTTE (1959: 54-59) und S. MORENZ & SCHUBERT (1954: insb. 14-22 und 42-50).

583 SETHE (1929: § 100).

584 ASSMANN (1984b: 680, insb. Fn. 44).

585 S. hierzu BAUKS (1997: 5): „Dem Schöpfungsprozeß scheinen ... urgottartige Wesen oder Qualitäten vorausgegangen zu sein, auf deren Grundlage sich der Schöpfergott und somit der Schöpfungsvorgang entwickeln.“



### 3.3.3 Die Quellen für den Mythos der Achtheit von Hermopolis

Als früheste Belege für die Achtheit gelten bestimmte Passagen aus den Sargtexten des Mittleren Reichs, die eine Aufzählung der männlichen Mitglieder der Achtheit – in der Zusammensetzung *Hḥw*, *Nwn*, *Kkw* und *Tnmw* – enthalten.<sup>586</sup>

Thema der betreffenden Sprüche CT Spr. 76 und 80 ist der Luftgott Schu, insbesondere seine Erschaffung durch seinen Vater Atum, seine Rolle bei der Entstehung der Welt und seine Rolle bei ihrer Erhaltung als der die Erde und den Himmel trennende lebensnotwendige Luft-Raum.<sup>587</sup> Die beiden Sprüche beginnen jeweils mit einer Anrufung der acht *Hḥ*-Götter, die „zu den Gliedern des Himmels gehören“ und die „Schu gemacht hat aus dem Ausfluß seines Körpers“.<sup>588</sup> Der Grund für die Existenz der *Hḥ*-Götter ist dem Buch von der Himmelskuh zu entnehmen. Danach wurde ihnen von Re die Aufgabe übertragen, die Himmelsgöttin Nut zu stützen, als dieser wegen der Höhe schwindlig geworden ist.<sup>589</sup> Die *Hḥ*-Götter unterstützen somit ihren Erzeuger, den Luftgott Schu, der die Personifikation der Luft ist, die den Raum zwischen Himmel und Erde ausfüllt und diese so trennt.<sup>590</sup>

Die die Achtheit betreffenden Passagen in den genannten Sargtext-Sprüchen sind insbesondere die folgenden:

- |                        |  |
|------------------------|--|
| CT Spr. 76 (II 4 c-d): | „... am Tage, an dem Atum entstand,<br>aus ( <i>m</i> ) <sup>591</sup> <i>Hḥw</i> , aus <i>Nwn</i> , aus <i>Kkw</i> , aus <i>Tnmw</i> “ <sup>592</sup>                               |
| CT Spr. 80 (II 28b):   | bezogen auf die acht <i>Hḥ</i> -Götter:<br>„Schu hat Euch geboren aus ( <i>m</i> ) <sup>591</sup> <i>Hḥw</i> , aus <i>Nwn</i> ,<br>aus <i>Kkw</i> , aus <i>Tnmw</i> “ <sup>593</sup> |

Der Interpretation dieser Textstellen als ersten Beleg für die Achtheit könnte man zwar entgegenhalten, daß hier die Mitglieder der Achtheit einzeln aufgezählt und noch nicht unter dem Terminus „Achttheit“ (*Hmnj.w*) als Einheit zusammengefaßt werden, und daß sich zudem die Aufzählung auf die vier männlichen Mitglieder der Achtheit beschränkt, während ihre weiblichen Entsprechungen keine Erwähnung finden. Dennoch können die in Rede stehenden Textstellen als erstes Hervortreten der Achtheit gewertet werden, denn es handelt sich um eine vollständige Aufzählung der vier der Achtheit zugrundeliegenden Urelemente räumliche Unendlichkeit (*Hḥw*), (Ur-)Wasser (*Nwn*), Dunkelheit (*Kkw*) und Düsternis bzw. Verirrung (*Tnmw*). Vor allem aber wird den genannten Urelementen in den hier in Rede stehenden Sargtext-Passagen eine Rolle innerhalb des Schöpfungsprozesses zugeschrieben, die der Rolle

586 ALTENMÜLLER (1975: 56); SETHE (1929: § 64)

587 Für die Übersetzung und Kommentierung von CT 76 s. ALLEN (1988: 18-21) und ZANDEE (1973), für die Bearbeitung von CT 80 s. ALLEN (1988: 21-27) und ZANDEE (1974).

588 CT Spr. 76 (II 1a).

589 ALLEN (1988: 19); ZANDEE (1973: 61-62).

590 KURTH (1975: 73, 77-80).

591 ALLEN (1988: 18) übersetzt *m* mit „out of“.

592 ALLEN (1988: 18); ZANDEE (1973: 60).

593 ALLEN (1988: 21); ZANDEE (1974: 62).

entspricht, die sie auch in den spätzeitlichen Schöpfungsmythen einnehmen: Sie stellen als Personifikationen der Urelemente die Voraussetzungen dar, aus denen heraus die Schöpfung ihren Anfang nehmen kann.<sup>594</sup> Im Fall der Sargtext-Sprüche ist es der Urgott Atum, der entstanden ist „aus *Hḥw*, aus *Nwn*, aus *Kkw*, aus *Tnmw*“. Somit kann die mehrfach in den Sargtext-Sprüchen CT 76 und 80 vorkommende Aufzählung der Urelemente *Hḥw*, *Nwn*, *Kkw* und *Tnmw* zumindest als Präfiguration der Achtheit gewertet werden.

Die in das Mittlere Reich datierende Aufzählung der männlichen Mitglieder der Achtheit in den Sargtexten blieb zunächst ein Einzelfall. Erst im Neuen Reich tritt die Achtheit das erste Mal unter der Bezeichnung *Hmnj.w* auch als Gesamtheit in Erscheinung. Neben Inschriften auf Denkmälern des Neuen Reichs,<sup>595</sup> findet sie vor allem in den Amunhymnen Erwähnung.<sup>596</sup> In diesem Zusammenhang ist insbesondere der Leidener Amunhymnus anzuführen, in dem die Achtheit in Bezug zum thebanischen Amun gesetzt wird.<sup>597</sup> Die weit- aus meisten Belege für die Achtheit stammen jedoch aus der Spät- und vor allem Ptolemäerzeit.<sup>598</sup> In ausformulierter Form findet sich die Lehre der Achtheit überhaupt erst in den Texten der Ptolemäerzeit.<sup>599</sup>

Dennoch geht SETHE davon aus, daß der mit der Achtheit verbundene Schöpfungsmythos bereits in der Zeit des Alten Reichs in der Stadt Hermopolis entstanden sei. Seine These stützt SETHE im wesentlichen auf zwei Argumente. Zum einen führt er an, daß die Namen der einzelnen Mitglieder der Achtheit sich zumindest bis in das Alte Reich zurückverfolgen lassen.<sup>600</sup> Allerdings kann man diesem Argument entgegenhalten, daß der Beleg nur einzelner der Mitglieder der Achtheit nicht zwingend ein Beweis für die Existenz der Achtheit als Ganzes sein muß. Überzeugender ist der zweite Punkt, den SETHE vorbringt, um seine These von einer Belegbarkeit der Achtheit bereits im Alten Reich zu begründen. Er bezieht sich dabei auf den ägyptischen Namen der Stadt Hermopolis *Hmnw* („die Acht“), die ausweislich späterer Texte der ursprüngliche Verehrungsort der Achtheit gewesen sein soll. Der Name, der den Ort mit der Achtheit verbindet, ist bereits für das Alte Reich belegt und stellt nach der Ansicht SETHES den ältesten – wenn auch indirekten – Hinweis auf die Existenz der Achtheit als Gesamtheit dar.<sup>601</sup> Den Darlegungen SETHES ist in der Ägyptologie im großen Umfang gefolgt worden.<sup>602</sup> So wird inzwischen weithin davon ausgegangen, daß der Kult der Achtheit auf ein

594 S. Kapitel 3.3.2.

595 SETHE (1929: § 81).

596 BAUKS (1997: 5).

597 S. Kapitel 3.3.4.

598 ASSMANN (1984b: 680); ALTENMÜLLER (1975); BONNET (<sup>2</sup>1971: 5-6); SETHE (1929: §§ 64, 81-92; Tf. I [Listen für die Belegung der Namen der Achtheit in chronologischer Reihenfolge]).

599 SETHE (1929: §§ 93-102); s. hierzu Kapitel 3.3.5.

600 SETHE (1929: § 64). So tauchen bereits in den Pyramidentexten (z.B. Pyr. Spr. 301) die Namen zumindest einzelner Götterpaare der Achtheit auf.

601 SETHE (1929: §§ 63-80, insb. 65-67).

602 U.a. ASSMANN (1984b: 680); ALTENMÜLLER (1975: 56); BONNET (<sup>2</sup>1971: 5).

Die von LEPSIUS (1856) geäußerte Vermutung, daß der mit der Achtheit verbundene Schöpfungsmythos sich erst in der Ptolemäerzeit unter dem Einfluß frühgriechischer kosmogonischer Lehren von den vier Elementen entwickelt habe, erklärt sich aus der Tatsache, daß die zu seiner Zeit bekannten Quellen für die

ursprünglich in Hermopolis bereits im Alten Reich entstandenes Schöpfungskonzept zurückgehe. Die genauere Ausgestaltung des Konzeptes in seiner ursprünglichen Form muß allerdings mangels jedweder Belege für seine Form oder seinen Inhalt dahingestellt bleiben.

Aber auch wenn es Anhaltspunkte dafür geben mag, daß der Kult der Achtheit seine Wurzeln in Hermopolis bereits in der Zeit des Alten Reichs hatte, so ist die mit der Achtheit verknüpften Kosmogonie weitestgehend eine Schöpfung des Neuen Reichs und vor allem der Spät- und Ptolemäerzeit.<sup>603</sup> Für die vorliegende Untersuchung interessiert vor allem die Verankerung des Schöpfungsmythos der Achtheit in der thebanischen Amun-Theologie. Hierfür gibt es zwei Arten von Quellen. Zum einen sind dies die Amunhymnen des Neuen Reichs. Hier ist insbesondere der Leidener Amunhymnus zu nennen, der in die 19. Dynastie datiert. Damit stammt er zwar aus der Zeit, bevor der Kleine Tempel ausweislich seiner eigenen Inschriften als Urgötter-Heiligtum identifiziert werden kann. Er ist dennoch von entscheidender Bedeutung für die Frage der Ursprünge des Achtheit-Kultes in Theben, denn er ist der bis heute erste greifbare Beleg für die Verknüpfung von Achtheit und Amun-Re im Neuen Reich. Die zweite Quelle für die Verbindung der Achtheit mit Theben sind Texte aus der ptolemäischen Zeit.

### 3.3.4 Die Achtheit als Teil des thebanischen Göttersystems in der Zeit des Neuen Reichs

Die Achtheit tritt im Neuen Reich als Teil des thebanischen Göttersystems in Erscheinung. Die früheste Nennung der Achtheit im Gebiet von Theben datiert in die 19. Dynastie und befindet sich auf Pfeilern des Pfeilersaales des Millionenjahrhauses von Sethos I. in Gournah.<sup>604</sup>

Das früheste Zeugnis für die Verbindung von Amun-Re und der Achtheit stellt der aus der Ramessidenzeit stammende Amunhymnus des pLeiden I 350 dar.<sup>605</sup> In ihm entfaltet sich eine thebanische Schöpfungskonzeption, in der sich die hauptsächlichen Schöpfungsmythen Ägyptens und ihre Herkunftsorte – neben Hermopolis sind dies Memphis und Heliopolis – miteinander und mit dem religiösen Zentrum des Neuen Reichs Theben verbinden. Dabei werden sie auf drei aufeinanderfolgende Stadien des Weltentstehungsprozesses verteilt.<sup>606</sup> Das Bindeglied der drei Stadien ist der „Eine allumfassende“ Gott Amun, der jedes der drei Stadien verkörpert<sup>607</sup>:

---

Existenz der Achtheit ausschließlich in die griechisch-römische Zeit datierten. Auch wenn man der These *SETHES*, der Mythos der Achtheit reiche bis in das Alte Reich zurück, kritisch gegenüberstehen kann, so ist die Belegung der Achtheit als Gesamtheit zumindest seit der Zeit des Neuen Reichs (u.a. im Leidener Amunhymnus) eine nicht zu leugnende Tatsache.

603 ASSMANN (1984b: 680): „Die ramessidische und spätzeitliche Theologie des Amun von Theben kann wohl als das eigentliche Zentrum der Vor- und Urzeit-Spekulationen gelten.“

604 *SETHE* (1929: § 81).

605 pLeiden I 350 III 22-27 = ASSMANN (1975: Nr. 135) und ZANDEE (1947: 63-66).

606 ASSMANN (1983a: 222-224).

607 Die im Leidener Amunhymnus zum Ausdruck gebrachte Fähigkeit Amuns, die verschiedenen Stadien der Schöpfung zu verkörpern, beruht auf seiner Eigenschaft der „göttliche Gott“ (Pap. Leiden I 350 IV 11 [100. Lied] = ZANDEE 1947) zu sein, der Eine Gott „hinter der Vielheit“ (OTTO 1975: 244; grundlegend HORNING 1971). Diese Eigenschaft gründet sich auf die Fähigkeit Amuns, in zahlreichen Konstellationen mit anderen Göttern auftreten zu können, durch die er selbst in seinen Konturen und Funktionen näher

„Die Acht waren Deine erste Gestalt,  
damit Du diese zur Eins vollmachtest.  
Geheim war Dein Leib unter den Uralten,  
indem du dich verborgen hieltest als Amun an der Spitze der Götter.  
Du nahmst Deine (nächste) Gestalt an als Tatenen,  
um die Urzeitlichen hervorzubringen in Deiner ersten Urzeit.  
Deine Schönheit erhob sich als ‚Stier seiner Mutter‘,  
du entferntest dich als der, der im Himmel ist,  
indem du bliebst als Re.“<sup>608</sup>

Die erste Phase der Schöpfung bildet demnach die Achtheit, die in ihrer Gesamtheit das prä-existente Chaos repräsentiert, aus dem die Welt entstehen wird.<sup>609</sup> Nach der Konzeption des Leidener Amunhymnus ist Amun in seiner ersten Erscheinungsform die Summe der Acht,<sup>610</sup> er ist in der Achtheit „auf eine verborgene Weise gegenwärtig: als eine Hypostase ihrer Einheit“.<sup>611</sup>

In der zweiten Phase – der zweiten Gestalt, die Amun annimmt – taucht aus dem Urwasser der Urhügel in Gestalt des Gottes Ptah-Tatenen<sup>612</sup> auf. Er steht an der Spitze des mit Memphis assoziierten Schöpfungskonzeptes, das sich in Form des sog. Denkmals memphitischer Theologie<sup>613</sup> erhalten hat. Nach der memphitischen Schöpfungslehre geht die

---

bestimmt wird (s. dazu Kapitel 2.1.3.1). Sie findet in den Hymnen des Neuen Reichs in zweierlei Form Ausdruck: Die Götter sind Erscheinungsformen oder Bilder des Einen Gottes Amun bzw. die Götter sind „der Leib des Einen, haben Teil an seinem Leib oder entstehen aus ihm“ (JUNGE 1978: 94-96).

608 Übersetzung nach ASSMANN (1983a: 222-223).

609 S. Kapitel 3.3.2.

610 JUNGE (1978: 104-105, insb. Fn. 59).

611 ASSMANN (1983a: 223, insb. Fn. 113).

612 Zum theologischen Denken der Ramessidenzeit gehört die Vorstellung von Tatenen als Personifikation des Urhügels (SCHLÖGL 1980: 76 mit der Angabe weiterführender Literatur).

In der Ramessidenzeit kommt es zu einer Verbindung zwischen den Göttern Ptah – in der memphitischen Theologie der Weltschöpfer – und dem Erdgott Tatenen mit der Folge, daß Memphis, der Hauptkultort des Ptah, auch zum Verehrungsort für Tatenen bzw. für die Götterverbindung Ptah-Tatenen wird (SCHLÖGL 1980: 54-55 und 79-82). Tatenen verkörpert die „zeugenden und lebensspendenden Kräfte der Erde“ (ASSMANN 1969: 61). So ist er in den Hymnen an den Sonnengott u.a. als die Erde angesprochen, in deren Innern sich die allnächtliche Verwandlung des Sonnengottes vollzieht, damit dieser neu entstehen kann (ASSMANN 1969: 60-63).

613 S. zuletzt hierzu PEUST & STERNBERG-EL HOTABI 2001 (mit umfangreichen weiteren Nachweisen).

Bei dem sog. Denkmal memphitischer Theologie handelt es sich um die Inschrift einer Granitplatte aus der Zeit Schabakas, die die Quelle für das mit der Stadt Memphis verbundene Schöpfungskonzept ist. Ausweislich der Inschrift ließ Schabaka den Text jedoch nur von einem älteren, stark beschädigten Papyrus abschreiben, um seinen Inhalt für die Nachwelt zu erhalten. Die Datierung des möglichen Ursprungstextes ist schwierig. Der allgemeinen Annahme, daß der Text des Schabaka-Steins – entsprechend seiner eigenen Angabe – auf eine sehr viel ältere Vorlage vermutlich aus dem Alten Reich zurückgehe und nur die Abschrift dieses älteren Textes darstelle, widerspricht JUNGE (1973), der davon ausgeht, daß der Text tatsächlich erst in der Zeit Schabakas entstanden sei. Die einleitenden Worte Schabakas, nach denen der Text von einem älteren Papyrus übernommen worden sei, versteht er als Propaganda des kuschitischen Königs, der auf diese Weise – und durch die Verwendung älterer Stilmittel – „seinen“ Text in eine (vermeintlich) bis in das Alte Reich zurückreichende Tradition stellte (zustimmend hierzu PEUST & STERNBERG-EL HOTABI 2001: 167-168 und ASSMANN 1996: 383).

Welt aus dem planenden Entwurf eines Schöpfergottes hervor. Diesen verkörpert Ptah(-Tatenen), der Gott der Handwerker, Bildhauer und Künstler. Er scheidet Himmel und Erde, Licht und Dunkelheit und erzeugt die Schöpfung nach einem in seinem Herzen entworfenen Plan mittels seiner Zunge – er schafft also durch seinen Verstand und sein Wort.<sup>614</sup>

In der dritten Phase schließlich folgt die Entfernung des Einen Gottes (Amun) in den Himmel in seiner dritten Gestalt „als Re“. Der Hauptkultort des Re ist Heliopolis. Auch mit der Stadt Heliopolis verbindet sich eine Kosmogonie, an deren Anfang der Urgott Atum steht. Durch seine Verbindung mit diesem Gott, die sich bereits in den Pyramidentexten belegen läßt,<sup>615</sup> wird auch Re zu einem Ur- und Schöpfergott.<sup>616</sup> Nach dem heliopolitanischen Schöpfungsmythos erschuf Atum-Re aus sich heraus das erste Götterpaar (Schu und Tefnut), aus deren Vereinigung die weiteren Götter und alles weitere Leben entstehen.<sup>617</sup>

Die thebanische Schöpfungslehre, wie sie im Leidener Amunhymnus ihren Ausdruck findet, ist mit den Göttern Amun, (Ptah-)Tatenen und Atum-Re<sup>618</sup> verbunden und damit zugleich auch das Bindeglied zwischen den drei religiösen Zentren Ägyptens: Theben, Memphis und Heliopolis.<sup>619</sup>

### 3.3.5 Die weitere Ausgestaltung der thebanischen Schöpfungslehre in der Ptolemäerzeit – Theben als Ort der Erschaffung und der Duat der Achtheit

Zwar läßt sich die Verbundenheit der Achtheit mit dem thebanischen Amun-Re und der thebanischen Schöpfungslehre schon in dem aus der Ramessidenzeit stammenden Leidener Amunhymnus belegen. Die wesentliche Quelle für den mit der Achtheit verknüpften Schöpfungsmythos stellen jedoch – wie bereits mehrfach erwähnt – Texte aus der Ptolemäerzeit dar.<sup>620</sup>

Nach den ptolemäischen Quellen ist Theben sowohl der Ort der Erschaffung der Achtheit (Luxor) als auch ihrer Duat<sup>621</sup> (Kleiner Tempel von Medinet Habu).<sup>622</sup>

614 ASSMANN (1996: 382-392; 1983a: 220-221); BONNET (<sup>2</sup>1971: 615); SAUNERON & YOYOTTE (1959: 62-67).

615 U.a. in Pyr. Spr. 215 und 217; s. auch CT Spr. 137.

616 BARTA (1984: 158-159); BONNET (<sup>2</sup>1971: 73, 627); vertiefend zu dem Verhältnis Atum und Re in der heliopolitanischen Schöpfungskonzeption ASSMANN (1983a: 220).

617 DERCHAIN (1980: insb. 751-752); BARTA (1973); BONNET (<sup>2</sup>1971: 71, 865-866); SAUNERON & YOYOTTE (1959: 45-51).

618 ASSMANN spricht in diesem Zusammenhang von der „theologischen Ausdeutung der ‚Reichstriade‘ im Sinne kosmogonischer Stadien“ (ASSMANN 1984b: 680; 1983a: 224-225).

619 In dieser Aufzählung sind die Achtheit und die mit ihr verbundene Stadt Hermopolis nicht ausdrücklich erwähnt. Dies ist zum einen darin begründet, daß die Achtheit in der hier behandelten thebanischen Schöpfungslehre in Amun aufgegangen ist, der in seiner „ersten Gestalt“ die „Summe der Achtheit“ ist. Zum anderen mag der Schöpfungsmythos von der Achtheit zwar in seinem Ursprung mit der Stadt Hermopolis verbunden sein, kann aber in seiner ramessidischen Ausprägung, wie sie sich im Leidener Amunhymnus findet, nicht mehr wirklich dieser Stadt zugeordnet werden. Er ist vielmehr als Teil einer neuen, spezifisch *thebanischen* Lehre zu betrachten, die auch die Schöpfungslehren von Heliopolis und Memphis umfaßt (ASSMANN 1983a: 222).

620 Für die zusammenfassende Darstellung der thebanischen Kosmogonie in den ptolemäischen Texten s. SETHE (1929: §§ 93-102, 124).

621 Der ägyptische Terminus Duat umschreibt schon in den Pyramidentexten die Jenseitsregion, die zumeist mit Gestirnen und Himmel verbunden ist, vereinzelt aber auch bereits in dieser Zeit mit der Unterwelt

Der thebanischen Kosmogonie zufolge, wie sie sich aus den Texten der ptolemäischen Zeit erschließen läßt,<sup>623</sup> steht am Anfang der Welt die Kematef-Schlange. Diese erhebt sich aus dem Nun und erschafft den Himmel. Der Himmel wiederum speit ein „Ei, wie das Ei eines Falken“ aus, aus dem Ptah-Tatenen in Form einer zweiten Schlange – der „Erdschöpfer-Schlange“ *Jr-t3* – mit dem Kopf eines Skarabäus entsteht. Dieser erschafft, nach der Schöpfung von Himmel und Erde<sup>624</sup>, die Achtheit und wird somit zu deren Vater. Die Achtheit entsteht aus einem Ei, das Ptah-Tatenen als „Goldschmied“ in „seiner Werkstatt des ersten Males“ in Luxor aus dem Urozean Nun bildet.<sup>625</sup> Die Achtheit zieht dann nach Hermopolis, um dort ihre eigentliche Aufgabe zu erfüllen, die darin besteht, auf dem hermopolitanischen Urhügel das Sonnenlicht in Gestalt des Sonnengottes Re zu erschaffen.<sup>626</sup> Schließlich kehrt die Achtheit nach Theben zurück, um dort in ihrer Duat im Kleinen Tempel von Medinet Habu zu ruhen,<sup>627</sup> wo sie zusammen mit ihrem ebenfalls dort ruhenden Urvater Kematef ab der Spätzeit kultisch verehrt wird.<sup>628</sup>

Die thebanische Kosmogonie der Ptolemäerzeit ist demzufolge genealogisch organisiert. Jede Generation wird von einem Aspekt des Einen Gottes Amun verkörpert und kann in Bezug zu der im Kleinen Tempel verehrten Achtheit gesetzt werden (*Abb. 37*).<sup>629</sup>

Die erste Generation bildet die Urschlange Kematef<sup>630</sup>, die – wie oben dargestellt – Ptah-Tatenen erschuf, der wiederum der Schöpfer der Achtheit war. Kematef wird damit zum Urvater der Achtheit. Mit Kematef wird der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* gleichge-

---

gleichgesetzt wird. Seit dem Neuen Reich wird die Duat anscheinend ausschließlich nur noch als Unterwelt angesehen. Die von Göttern und Verstorbenen bewohnte Duat wird in den Texten des Neuen Reichs – insbesondere dem Amduat – vor allem mit Eigenschaften wie Verborgenheit, Tiefe und Finsternis umschrieben. Sie ist der Raum der nächtlichen Unterweltsfahrt des Sonnengottes, aus dem er am Morgen verjüngt wieder auftaucht. Sie wird als Quell der Nilüberschwemmung gedacht und in ihrer Tiefe wird das Urwasser Nun vermutet. (Zusammenfassend und mit weiteren Verweisen hierzu HORNUNG 1975a und BONNET<sup>2</sup>1971: 148-149).

Seit dem Neuen Reich wird der Terminus *dw3.t*, der üblicherweise mit „Unterwelt“ übersetzt wird, im übertragenen Sinn auch zur Bezeichnung des Grabes verwendet (HANNIG<sup>2</sup>1997: 971 und *Wb.* V, 416.4-5). Dementsprechend wird der Kleine Tempel aufgrund seiner Benennung als *dw3.t* der Achtheit häufig auch als die Grabstätte der Achtheit angesprochen (u.a. ARNOLD 1996: 148; ALTENMÜLLER 1975: 57; SETHE 1929: § 104). Die Gleichsetzung von Duat mit *Grab* der Achtheit an dieser Stelle verkürzt jedoch die volle Bedeutung des ägyptischen Terminus Duat als von Göttern und Toten bevölkerte Jenseitsregion und Ort der regenerierenden Nachtfahrt des Sonnengottes und sollte deshalb unterbleiben.

622 SETHE (1929: §§ 94, 99, 279).

623 S. z.B. die Darstellungen und Inschriften in Raum V des Chons-Tempels in Karnak („Bark-Chapel“ nach PM<sup>2</sup>II 239-240), die aus der Zeit Ptolemaios VIII. Euergetes II. stammen (PARKER & LESKO 1988).

624 Daher die Bezeichnung von Ptah-Tatenen als „Erdschöpfer-Schlange“ (SETHE 1929: §§ 38, 110).

625 SETHE (1929: §§ 99, 113, 122).


626 Die Darstellung der Reise, die die Achtheit nach ihrer Erzeugung in Theben antrat, kann in den verschiedenen ptolemäischen Texten variieren. So wird als Ziel ihrer Reise teilweise auch Memphis bzw. Heliopolis angegeben, wo die Achtheit die dort verehrten Urgötter Ptah bzw. Atum erschaffen haben soll (SETHE 1929: § 101).

627 SETHE (1929: § 102).

Für die Bezeichnung der Stätte des Kleinen Tempels als *j3.t-t3m.t* s. Kapitel 3.4.

628 SETHE (1929: §§ 103-119, 279); für weitere Belege s. LEITZ (2002/VII: 287 [u.a. 13, 23, 28]).

629 SETHE (1929: §§ 108-117, insb. 115).

630 SETHE (1929: § 38):  *Km-3.t=f* („der seine Zeit vollendet hat“).

setzt, indem er in den Texten der Ptolemäerzeit als „Vater der Väter der Achtheit“ bezeichnet ist und damit wie Kematef als Urvater der Achtheit angesehen wird.<sup>631</sup> In Kematef bzw. *Jmn-Dsr-s.t.*, der ersten Stufe der Schöpfung, tritt Amun in seinem Aspekt als Schöpfer in Erscheinung.<sup>632</sup> Damit ist Amun nicht nur zum „ältesten aller Götter gemacht“, wie SETHE<sup>633</sup> es formuliert, er steht – in seiner Form als „Ur-Amun“ Kematef – vor dem Beginn der Schöpfung. Er existiert (zwei Generationen) vor der Achtheit, die in ihrer Gesamtheit eigentlich die Ursubstanz darstellt, aus der heraus die Schöpfung sich erst entwickelt. Amun wird damit in seiner Existenz der Schöpfung zeitlich vorangestellt und so zu ihrem eigentlichen Ursprung gemacht.

Die zweite Generation stellt der die Achtheit erschaffende Ptah-Tatenen dar. Ptah-Tatenen entstand den ptolemäischen Texten zufolge, indem Kematef zunächst den Himmel erschuf, der wiederum ein Ei ausspie, in dem Ptah-Tatenen in Gestalt der „Erdschöpfer-Schlange“ *Jr-ḥ* entstand, „in der gleichfalls Amun verkörpert war.“<sup>634</sup> Genauer gesagt wird Ptah-Tatenen in den thebanischen Texten der Ptolemäerzeit mit dem Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t* gleichgesetzt,<sup>635</sup> der im Kontext seiner Rolle im Dekadenfest zumeist als *Jmn-Jp.t n ḏ3m.t* (*Jmn-Jp.t* von Jême) bezeichnet wird.<sup>636</sup> Nach den Quellen der griechisch-römischen Zeit ist es der stets ithyphallische dargestellte *Jmn-Jp.t n ḏ3m.t*, der im Rahmen des Dekadenfestes alle zehn Tage von Luxor aus den Nil überquert, um den Kleinen Tempel von Medinet Habu aufzusuchen und dort für die *b3.w* der Achtheit und Kematef Opfer darzubringen.<sup>637</sup>

Die dritte Generation ist durch die Achtheit selbst repräsentiert, zu der teilweise auch Amun mit seiner Gefährtin Amaunet gezählt wird.<sup>638</sup>

Die vierte Generation bildet schließlich wiederum *Jmn-Jp.t n ḏ3m.t*, der in dieser Position als „Erbe der Achtheit“, also als ihr Sohn, bezeichnet und mit dem „göttlichen Kind“ Horus gleichgesetzt wird.<sup>639</sup> SETHE möchte diesen *Jmn-Jp.t n ḏ3m.t* – nach SETHE „Amenapet II.“ – strikt von dem mit Ptah-Tatenen gleichgesetzten *Jmn-Jp.t n ḏ3m.t* – nach SETHE „Amenapet I.“ – getrennt sehen.<sup>640</sup>

Danach besetzt *Jmn-Jp.t n ḏ3m.t* zwei Generationen innerhalb der thebanischen Kosmogonie. Er wurde zum einen – als zweite Generation Amun (*Jmn-Jp.t n ḏ3m.t* I.) – mit dem

---

631 DORESSE (1979: 46, insb. Fn. 71 sowie 64, insb. Fn. 155); SETHE (1929: § 108).

632 SETHE (1929: §§ 38, 108, 124).

633 SETHE (1929: § 108).

634 SETHE (1929: §§ 38, 110).

635 SETHE (1929: § 113).

636 SETHE (1929: §§ 110-113).

Für die umfassende Bearbeitung der einzelnen Textzeugen s. DORESSE (1979: insb. 45-48; 1973: insb. 119-120, 121-135; 1971).

637 TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 117); DORESSE (1973: 122); SETHE (1929: § 112).

638 Im Kleinen Tempel ist dies der Fall (SETHE 1929: §§ 115-116).

Zum Auftreten des Götterpaares Amun und Amaunet als Teil der Achtheit und zu ihrer Stellung innerhalb der Achtheit s. SETHE (1929: §§ 132-144). Ergänzend dazu ASSMANN (1984b: 680, insb. Fn. 41) und OTTO (1975: 244, insb. Fn. 61).

639 DORESSE (1979: 46; 1971: 126, insb. Fn. 9); SETHE (1929: § 114).

640 SETHE (1929: §§ 114-115). S. hierzu auch TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 117, insb. Fn. 116).

Schöpfer der Achtheit Ptah-Tatenen gleichgesetzt, trat also wie dieser als „Vater der Achtheit“ in Erscheinung. Zum anderen war er – als vierte Generation Amun (*Jmn-Jp.t n ȝ3m.t* II.) – der „Erbe der Achtheit“, ihr mit Horus gleichgesetzter Nachkomme.

Amun wird demzufolge in der thebanischen Kosmogonie „in mehrere Generationen aufgespalten, die den kosmogonischen Stadien entsprechen“.<sup>641</sup> Auch in der thebanischen Schöpfungslehre der Ptolemäerzeit sind also (wie bereits im Leidener Amunhymnus) die verschiedenen kosmogonischen Stadien letztlich in dem Einen Gott Amun gebündelt, ist Amun mithin die „Einheit hinter der Vielheit“,<sup>642</sup> in der alle Schöpferkraft verkörpert ist und sich alle Schöpfermacht vereint.<sup>643</sup>

Die Darstellung dieses Amun-Konzeptes – Amun als der Eine Gott „hinter der Vielheit“ – scheint die hauptsächliche Intention der in der Ramessiden- und Ptolemäerzeit entwickelten Amun-Theologie und dem damit zusammenhängenden thebanischen Schöpfungsmythos gewesen zu sein.<sup>644</sup> Entsprechend sieht ASSMANN denn auch in der thebanischen Schöpfungslehre weniger eine vollkommen neue Kosmogonie, als den Versuch die verschiedenen Schöpfungsmythen Ägyptens in einer umfassenden Schöpfungskonzeption zu verbinden und die verschiedenen Schöpfungsgötter „als ‚Transformationen‘ eines einzigen ebenso umfassenden Gottes“ zu verstehen.<sup>645</sup>

Daneben mögen auch Motive eher pragmatischer Natur wie z.B. religionspolitische Erwägungen bei der Konzeption des thebanischen Schöpfungsmythos eine Rolle gespielt haben. Denn es verbinden sich in der thebanischen Schöpfungslehre die zentralen Schöpfungsmythen Ägyptens *unter der Vorherrschaft des thebanischen Amun*. Man könnte sie also als den Ausdruck thebanischer Bestrebungen werten, die bedeutendsten theologischen Systeme und Lehren Ägyptens mit dem Reichsgott Amun-Re zu verbinden, um so die Dominanz des Gottes und seines zentralen Kultortes Theben gegenüber den anderen Göttern und Kultorten Ägyptens zu garantieren.<sup>646</sup>

### 3.3.6 Überlegungen zu der Verlagerung der Position der Achtheit innerhalb der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit

Die in den Texten der Ptolemäerzeit entworfene Konzeption des Schöpfungsmythos der Achtheit von Hermopolis rückt die Position der Achtheit, die eigentlich als Manifestation der Urelemente ein der Schöpfung vorangehendes Urstadium verkörpert, im Schöpfungsprozeß „nach hinten“. Bildete sie im Leidener Amunhymnus aus dem Neuen Reich noch die erste (Vor-)Stufe der Schöpfung, aus der sich dann der Urhügel (Ptah-Tatenen) erhob, so tritt sie in

641 ASSMANN (1984b: 680).

642 OTTO (1975: 244); grundlegend HORNING (1971).

643 TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 117).

644 OTTO (1975: 244).

645 ASSMANN (1983a: 224-226).

646 ALTENMÜLLER (1975: 57); OTTO (1975: 244); KEES (1942: 41).



den Texten der Ptolemäerzeit erst in der dritten Phase der Schöpfung in Erscheinung und wird selbst erschaffen durch Ptah-Tatenen. Dies ist eine zunächst irritierende Vorstellung für Personifikationen von Urelementen, die ihrem Konzept nach die Basis für den Beginn der Schöpfung bilden.

Die Irritation schwindet jedoch, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Intentionen hinter der Entwicklung des sog. Schöpfungsmythos der Achtheit zu vermuten sind, so wie er uns in den Texten des Neuen Reichs und der Ptolemäerzeit gegenübertritt. Das Ziel der die Achtheit betreffenden Texte dieser Zeit war nicht nur die Darstellung eines mit der Achtheit und Hermopolis verbundenen Schöpfungsaktes, sondern darüber hinaus die Betonung der Unterordnung der Achtheit unter den thebanischen Amun, den Einen Gott „hinter der Vielheit“.

Dieses Ziel wird bereits im Leidener Amunhymnus faßbar, der die drei großen Schöpfungsakzente Ägyptens, die den Orten Heliopolis, Memphis und Hermopolis zugeordnet werden, untereinander und zugleich mit der thebanischen Amun-Theologie verbindet.<sup>647</sup> Am Beginn des Hymnus wird Amun als Hypostase der Achtheit angesprochen, die an dieser Stelle die erste Stufe der Schöpfung einnimmt.

Die Ptolemäertexte, die den Schöpfungsmythos der Achtheit behandeln, nehmen diese im Leidener Amunhymnus begonnene Konzeption der Verbundenheit von thebanischem Amun und Achtheit auf und führen sie weiter (*Abb. 37*):<sup>648</sup> Amun ist in diesen Texten nicht nur Teil der Achtheit, die hier erst die dritte Stufe des Schöpfungsprozesses einnimmt, sondern er ist auch ihr Vorfahre und das in zweifacher Hinsicht. Zum einen ist er in seinem Aspekt als *Jmn-Jp.t n d3m.t* mit Ptah-Tatenen gleichgesetzt, der die zweite Stufe des Schöpfungsprozesses verkörpert und die Achtheit (in Luxor) erschaffen haben soll. Vor allem aber ist Amun in seiner Form als Urschlange Kematef „der Vater der Väter der Achtheit“. Dieser „Ur-Amun“ steht am Anfang des Schöpfungsprozesses, er ist die erste Stufe der Schöpfung. Damit ist Amun älter als die Urelemente, er existierte bereits vor der Urzeit. Er ist in den Texten der Ptolemäerzeit zu dem „ältesten aller Götter“<sup>649</sup> geworden.

In den ptolemäischen Texten tritt somit deutlich hervor, was bereits im Leidener Amunhymnus erkennbar war: Der sog. hermopolitanische Schöpfungsmythos der Achtheit ist in der Form, in der er in den Texten ab der Zeit des Neuen Reichs in Erscheinung tritt, ein *thebanischer* Schöpfungsmythos,<sup>650</sup> der an den Anfang der Schöpfung Amun stellt – zunächst als Hypostase der die Urelemente verkörpernden Achtheit im Neuen Reich und später in der Ptolemäerzeit sogar in Gestalt des „Ur-Amun“ Kematef als Vorfahre der Achtheit.

---



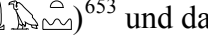
647 S. Kapitel 3.3.4.

648 S. Kapitel 3.3.5.

649 SETHE (1929: § 108).

650 Vgl. ASSMANN (1983a: 222).


### 3.4 Der Standort des Kleinen Tempels – Eine Iat-Stätte

Die Stätte, an der der Kleine Tempel erbaut wurde, wird in den Inschriften der 18. Dynastie als *j3.t mtr.t n.t jmn.t.t* (<sup>651</sup>, also als „wahre Iat-Stätte des Westens“, und ab der 21. Dynastie als *j3.t-t3m.t* (<sup>652</sup> bezeichnet. Letztere Bezeichnung wird in späterer Zeit zunächst zu *d3m.t* (<sup>653</sup> und dann im Koptischen zu Jême (**Ⲫⲏⲙⲉ**)<sup>654</sup>.


Entgegen der Ansicht STADELMANNs bezeichnen sowohl *j3.t mtr.t n.t jmn.t.t* als auch *j3.t-t3m.t* nicht den gesamten Bereich von Medinet Habu einschließlich der Millionenjahrhäuser von Eje/Haremhab und Ramses III. (Abb. 1),<sup>655</sup> sondern beziehen sich ursprünglich nur auf einen bestimmten Ort innerhalb des Kultgebiets. Die „wahre Iat-Stätte des Westens“ bzw. „Iat-Stätte von Jême“ bezeichnet vielmehr den Ort, an dem der Kleine Tempel errichtet wurde,<sup>656</sup> wobei Stätte und Heiligtum zumeist gleichgesetzt wurden und *j3.t-t3m.t* bzw. *d3m.t* regelmäßig als ein synonyme Ausdruck für den Kleinen Tempel auftritt.<sup>657</sup> Dem steht auch nicht entgegen, daß anscheinend in der Spätzeit weitere Kultstätten im südlichen Bereich von Theben-West – im Umfeld von Medinet Habu – in die Ortsbezeichnung *d3m.t* mit einbezogen wurden, wie z.B. der Tempel von Deir el-Medineh.<sup>658</sup>

Was läßt sich nun aus der Tatsache ableiten, daß der Standort des Kleinen Tempels als *j3.t mtr.t n.t jmn.t.t* bzw. *j3.t-t3m.t* bezeichnet wurde? Der Terminus *j3.t* wird zumeist mit „Stätte“ übersetzt, wobei er besonders in Bezug auf *Heilige* Stätten verwendet worden zu sein scheint, für die angenommen wird, daß sie auf irgendeine Art und Weise mit dem Jenseits verbunden waren.<sup>659</sup> Gestützt wird diese Annahme durch die Verknüpfung des Begriffes *j3.t* mit Osiris, der zeitweise als *nb-j3.tj* („Herr der beiden Iat-Stätten“)<sup>660</sup> bezeichnet wird, wobei die „beiden Iat-Stätten“ Orte in der Unterwelt zu benennen scheinen, die in engem Zusammenhang mit dem Thema „Wiedergeburt“ stehen. Diese Schlußfolgerung resultiert aus dem Auftreten des

651 Widmungsinschriften Thutmosis' III. auf der Innenseite der Architrave der Nord- und Südseite des Umgangs um den Barkenraum (LD III 38 c+d; Urk. IV 882, 2; für den Ort der Anbringung der Inschrift s. Abb. 25):

  
*jr.n=f m mnw=f n jt=f Jmn-Rc nzw-ntr.w*

Er (der König) machte als sein Denkmal für seinen Vater Amun-Re, König der Götter,

  
*jr.tw n=f hw.t-ntr-3.t hr j3.t mtr.t n.t jmn.t.t*

daß für ihn ein großer Tempel errichtet wurde an der wahren Iat-Stätte des Westens.

652 Zuerst in der Restaurierungsinschrift von Pinodjem I. (LD, Text III 163-164; LD III 251 e-g; DRIOTON 1940: 329) auf dem Sockel der Kleinen Tempels (Abb. 34).

653 Für die Varianten der hieroglyphischen Schreibungen von *j3.t-t3m.t* bzw. *d3m.t* s. SETHE (1929: § 103).

654 OTTO (1952: 75); SETHE (1929: § 103).

655 STADELMANN (1980: 1255).

656 M. GABOLDE (1995: 248); SETHE (1929: § 103).

657 S. hierzu in Kapitel 5.4.8-5.4.9 die Darstellung der Texte aus der griechisch-römischen Zeit, die den Kleinen Tempel als Station des Dekadenfestes ansprechen und hierbei zumeist den Terminus (*j3.t-t3m.t* bzw. *d3m.t*) verwenden.

658 ZIVIE (1982: 106-107); STADELMANN (1980: 1255); OTTO (1952: 71, 75).

659 HANNIG (1997: 22); Wb. I, 26. 9-10; SETHE (1929: § 103).

660 Eine Zusammenstellung der Belege findet sich bei EGGBRECHT (1966: 149-151).

*Wsjr nb-j3.tj* („Osiris, Herr der beiden Iat“) in Texten, die die „Wiedergeburt“ des Osiris (z.B. Tb 181) und der Toten in der Unterwelt (z.B. Tb 118) zum Thema haben.<sup>661</sup> Somit sind Orte, die mit dem Terminus *j3.t* umschrieben werden, nicht nur als Stätten zu verstehen, die einen deutlichen Jenseitsbezug aufweisen, sondern als Stätten, die in Zusammenhang mit der (zyklisch erfolgenden) Erneuerung des Lebens stehen, genauer: Stätten, die den Ort der „Wiedergeburt“ nach erfolgter Regeneration bezeichnen. Dies wird besonders deutlich in den an Grabwänden zu findenden Darstellungen und Texten, die den Aufgang des Sonnengottes Re – seine allmorgendliche „Wiedergeburt“ nach seiner nächtlichen Regeneration in der Duat – zwischen bzw. aus den beiden Iat-Hügeln (*j3.tj*) zeigen,<sup>662</sup> sowie Darstellungen von Toten, die in ihren Iat-Hügeln ruhen und beim Erscheinen der Sonne am Morgen sich mit dieser aus den Iat-Hügeln „erheben“.<sup>663</sup> Die Übersetzung von *j3.tj* als „Hügel“ ergibt sich schon daraus, daß die in den angesprochenen Darstellungen als *j3.tj* bezeichneten Orte eindeutig als Erhebungen wiedergeben sind.<sup>664</sup>

Entsprechend der soeben angestellten Überlegungen zu dem offensichtlichen Jenseitsbezug von Iat-Stätten ist die Bezeichnung „wahre Iat-Stätte *des Westens*“ (*j3.t mtr.t n.t jmn.t.t*) für den Ort, an dem der Kleine Tempel in Medinet Habu errichtet wurde, nicht nur in topographischer Hinsicht aufzufassen und mehr als ein bloßer Hinweis auf die Position, die der Tempel aufgrund seiner Lage auf dem thebanischen Westufer in der Kulttopographie Thebens einnahm. Mit dem Begriff Westen ist hier weitergehend der traditionelle Jenseitsbereich Ägyptens angesprochen.

Schwieriger ist es, die Bezeichnung *j3.t-t3m.t* zu interpretieren, denn es ist bisher nicht gelungen, für den Begriff *t3m.t* eine sinnvolle Übersetzung zu finden. Einzelne Überlegungen gehen in die Richtung, eine Verbindung zwischen *t3m.t* und den Schöpfungsmythen herzustellen, indem versucht wird, ihn mit „Urhügel“ zu übersetzen<sup>665</sup> oder eine Verbindung zu der Achtheit von Hermopolis herzustellen<sup>666</sup>. Beide Interpretationsansätze scheinen mir vor allem auf dem Wissen ihrer Urheber getragen zu sein, daß der Kleine Tempel ausweislich seiner Inschriften ausdrücklich als Urhügelstätte bzw. als Duat der Achtheit bezeichnet wird. So lag

661 EGGBRECHT (1966: 150-151).

662 EGGBRECHT (1966: Abb. 4+5).

663 EGGBRECHT (1966: Abb. 6+7).

Die einzelnen Beispiele finden sich zusammengefaßt und diskutiert bei EGGBRECHT (1966: 151-161), wobei er im wesentlichen auf Darstellungen aus dem Grab Ramses' VI. Bezug nimmt. Für die Details der von EGGBRECHT herangezogenen Beispiele aus dem Grab Ramses' VI. sei auf die vollständige Bearbeitung dieses Grabes von PIANKOFF (1954) verwiesen.

664 S. hierzu auch GARDINER (1948: 15) und JUNKER (1929: 226, Fn. 1), die beide vorschlagen, *j3.t* mit „Hügel“ (im Sinne des arabischen Kôm oder Tell) zu übersetzen.

Ebenfalls für die Identifikation des Terminus *j3.t* mit einer *Hügelstätte* plädiert EL-KORDY (1983: 272-273), der davon ausgeht, daß *j3.t* ursprünglich ein Grab in Tumulusform beschrieben und sich dann zu einem „Synonym für Nekropole“ entwickelt habe, wobei mit *j3.t* insbesondere die „Grabstätten“ von Urgotheiten angesprochen würden.

665 HANNIG (<sup>2</sup>1997: 949), der seinen Übersetzungsvorschlag allerdings als unsicher markiert.

666 SETHE (1929: § 103) hält es für möglich, daß der Terminus *t3m.t* eine Wortschöpfung aus den beiden, auch für die Achtheit verwendeten Bezeichnungen *t3.w* „Männer“ und *mw.t* „Mütter“ sein könnte.

es auf der Hand, die für seinen Standort innerhalb von Medinet Habu verwendete – unklare – Bezeichnung (*j3.t*) *t3m.t* ebenfalls mit den Schöpfungsmythen in Verbindung setzen zu wollen.

### 3.5 „Eingang zur Höhle des Nun“

An anderer Stelle wird *j3.t-d3m.t* als der „große Eingang zur Höhle des Nun auf der Westseite des Himmels“ (*r'-wr njw tph.t-Nwn m jdb-jmn.t.t-p.t*) bezeichnet,<sup>667</sup> ein weitere Hinweis auf die Verbundenheit des Kleinen Tempels mit den ägyptischen Schöpfungsmythen.

MARC GABOLDE hat den Versuch unternommen, einen Bezug zwischen der Bezeichnung des Errichtungsortes des Kleinen Tempels als „Eingang zu der Höhle des Nun“ und der jährlichen Nilflut herzustellen.<sup>668</sup> Das erste sichtbare Zeichen der beginnenden alljährlichen Flut in Ägypten war nicht das Anschwellen des Nils, sondern der Anstieg des Grundwasserspiegels. Dies hatte zur Folge, daß an mehreren Stellen am Wüstenrand – also in einiger Entfernung zum Nil – Grundwasser in geringen Mengen aus dem Boden austrat und kleine Bassins bildete. Der Grund für das erste Austreten des ansteigenden Grundwassers ausgerechnet in den nilferneren Gebieten im Vorbereich des das Niltal begrenzenden Gebirgszuges läßt sich mit dem Geländeprofil des Niltals erklären. Unmittelbar am Fluß steht das Gelände höher an, um dann in Richtung des Gebirges zunächst (leicht) abzufallen und dann wieder anzusteigen. Durch das im Vorfeld der Nilflut ansteigende Grundwasser, das aus dem Boden austrat, wurden deshalb zunächst die nilferneren, weil niedriger gelegenen Bereiche überschwemmt. Das austretende Wasser bildete kleine Bassins, die sich ausdehnten und schließlich mit den Wassermassen, die sich aus dem anschwellenden Nil auf den Fruchlandstreifen ergossen, zusammenflossen. Dieses bereits von griechischen Autoren beobachtete Phänomen habe den Eindruck einer lebensspendenden Urflut erweckt, deren Ursprung an den Orten zu liegen schien, an denen als erstes das Wasser aus dem Boden trat.<sup>669</sup>

Medinet Habu, der Ort, an dem der Kleine Tempel errichtet wurde, könnte nach den Ausführungen GABOLDES eine der Stellen gewesen, an dem sich dieses Naturphänomen ereignete.<sup>670</sup> Deshalb – so GABOLDES Schlußfolgerungen – sei der Ort, an dem der Kleine Tempel errichtet wurde, auch als der „große Eingang zum Urwasser Nun“ im Westen Thebens bezeichnet worden.<sup>671</sup>

667 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: pl. 22 [Kolumne 20]); für die hieroglyphische Schreibung s. *Abb. 52*. Die zitierte Textpassage stammt von einem Türsturz in Raum E des Taharka-Gebäudes am Heiligen See von Karnak, auf dem die Riten, die in *j3.t-d3m.t* anlässlich des Dekadenfestes stattfanden, bildlich und textlich dargestellt sind (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 48-54).

668 M. GABOLDE (1995).

669 M. GABOLDE (1995: 245-246).

670 Die Existenz kleiner, nicht ständig bestehender Teiche ist für das Gebiet unmittelbar südlich von Medinet Habu noch bis in das 18. Jh. belegt (M. GABOLDE 1995: 251, insb. Fn. 61+62).

671 M. GABOLDE (1995: 248-249, 251-254).

### 3.6 Zusammenfassung

Die Bezeichnungen, die die Ägypter für den Kleinen Tempel bzw. für den Ort seiner Errichtung verwandten, klassifizieren diesen als eine Heilige Stätte, die in engem Bezug zu ägyptischen Jenseits- und vor allem Schöpfungsvorstellungen stand.

Der Jenseitsbezug ergibt sich vor allem aus der Bezeichnung des Kleinen Tempels als „wahre Iat-Stätte des *Westens*“. Zum einen wird hierdurch die Lage des Kleinen Tempels im „jenseitigen Westen“ betont. Zum anderen klassifiziert der Terminus Iat-Stätte, der in der ägyptischen Vorstellung den Ort der morgendlichen „Wiedergeburt“ der Sonne nach ihrer nächtlichen Regeneration in der Unterwelt und der „Wiedergeburt“ der Toten im Gefolge der Sonne beschreibt, den Ort des Kleinen Tempels als eine Heilige Stätte der Regeneration.

Überdies wird die Iat-Stätte von Jême (*j3.t-d3m.t*) in einer Inschrift im Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak mit dem Eingang zu der Höhle des Urgewässers Nun gleichgesetzt. Hierin zeigt sich deutlich die besondere Verbundenheit des Ortes mit den ägyptischen Schöpfungsmythen.

In die gleiche Richtung weisen auch die Bezeichnungen des Kleinen Tempels als Urhügelstätte in der 18. Dynastie sowie als Duat der Achtheit und der Urschlange Kematef in der Spät- und Ptolemäerzeit. Die erstmalig in der Spätzeit in einer Inschrift des Hakoris (29. Dynastie) belegte ausdrückliche Bezeichnung des Kleinen Tempels als ein Heiligtum der Achtheit steht in engem Zusammenhang mit seiner Bedeutung als Urhügelstätte, die ihn bereits seit der Zeit seiner Errichtung in der 18. Dynastie mit den ägyptischen Schöpfungsmythen verband. Sowohl seine Funktion als Urhügelstätte als auch seine Verbundenheit mit der Achtheit sprechen den Kleinen Tempel als einen Ort an, der mit dem Beginn der Schöpfung in Zusammenhang steht. Wenn sie sich dazu auch verschiedener Bilder – Urhügel bzw. Achtheit – bedienen, so markieren diese doch den gleichen Moment des Schöpfungsprozesses: das Entstehen des ersten Landes (Urhügel) aus den Urelementen (Achtheit). Es ist dies der entscheidende Moment der Schöpfung, der an der Stätte seines „ersten Males“ fortwährend im Kult zu wiederholen ist. Sowohl seine ursprüngliche Bezeichnung als Urhügelstätte als auch seine spätere Benennung als Duat der Achtheit klassifizieren den Kleinen Tempel somit als einen Ort des Ursprungs und der Regeneration von Schöpfung und Göttern.<sup>672</sup>

Vergleichbar zu der soeben dargestellten Verbundenheit von Urhügelstätte und Achtheit, läßt sich möglicherweise auch eine Verbundenheit zwischen denen im Laufe der Zeit im Kleinen Tempel verehrten Aspekten des Amun-Re feststellen, die über die Tatsache, daß sie Aspekte des Einen Gottes Amun waren, hinausgehen. Seit seiner Gründung in der 18. Dynastie war der Tempel eine Kultstätte für Amun-Re *k3-mw.t=f*, der an diesem Ort in der Form des Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* verehrt wurde. Amun-Re *k3-mw.t=f* verkörpert die Fähigkeit des Amun-Re zur Selbsterzeugung und beständigen Selbsterneuerung. Indem Amun-Re so zum Erzeuger (und ewigen Erneuerer) seiner selbst gemacht wird, tritt er als

672 S. hierzu auch KESSLER (2003: 216), der die Darstellung der Achtheit von Hermopolis im Hibis-Tempel als ein „Bild-Ikon eines Götter regenerierenden Procedere“ auffaßt.

Schöpfer in einem umfassenden Sinn in Erscheinung – er verkörpert das Konzept Schöpfung schlechthin. In der Ptolemäerzeit wird *Jmn-Dsr-s.t* dann durch seine Bezeichnung als „Vater der Väter der Achtheit“ mit dem „Ur-Amun“ Kematef, der ebenfalls als Urvater der Achtheit galt, identifiziert. Kematef, der zusammen mit der Achtheit im Kleinen Tempel Opfer empfing, verkörperte nach den Texten der Ptolemäerzeit eine göttliche Ur-Kraft, die bereits vor der Urzeit (repräsentiert durch die Achtheit) und dem Schöpfungsbeginn gedacht wird und die damit zum Ursprung alles Existierenden wird. Somit ist sowohl Amun-Re *k3-mw.t=f* als auch Kematef gemeinsam, daß in ihnen Amun in seiner Fähigkeit Schöpfer zu sein greifbar wird.<sup>673</sup>

Zusammengefaßt kann also festgestellt werden, daß die ursprüngliche Funktion des Kleinen Tempels als Urhügelstätte und Kultstätte für Amun-Re *k3-mw.t=f* und seine spätere Bedeutung als ein mit der Achtheit und Kematef verbundenes Heiligtum in einem engen Zusammenhang stehen. Mithilfe verschiedener Bilder (Urhügel – Achtheit und Amun-Re *k3-mw.t=f* – Kematef), die jedoch für die gleiche grundsätzliche Aussage stehen, wird die immer gleichbleibende grundsätzliche Funktion des Kleinen Tempels als die einer Heiligen Stätte des ersten Males der Schöpfung illustriert.<sup>674</sup>

Der Kleine Tempel gibt damit ein gutes Beispiel für die Art und Weise der Weiterführung und -entwicklung älterer pharaonischer Kulte in der Spät- und Ptolemäerzeit: Die zentrale kultische Funktion des kleinen Tempels blieb ausweislich seiner Bezeichnungen und auch der unveränderten Struktur seines Kernbereichs in ihren wesentlichen Grundzügen über die gesamte Zeit seiner Nutzung erhalten: Von der Zeit des Neuen Reichs bis in die griechisch-römische Zeit hinein war er eine Kultstätte, die mit dem ersten Mal der Schöpfung und dem Schöpfer-Aspekt des Amun verbunden war. Diese Kult-Kontinuität schloß allerdings nicht einige Modifikationen des Kultes aus, wie die oben dargestellten verschiedenen Bezeichnungen des Kleinen Tempels zu verschiedenen Zeiten belegen. Offensichtlich entwickelten sich zum Ende der Spätzeit und vor allem in der ptolemäischen Epoche eigene, mit der Vorstellungswelt dieser Zeit verknüpfte Bilder, um das Grundprinzip des Kleinen Tempels als eine Heilige Stätte im Westen Thebens, die eng mit den Schöpfungsvorstellungen verbunden war, auszudrücken. Dabei schloß man sich mit den „eigenen“ Vorstellungen von den die

673 Es stellt sich die Frage, ob es sich bei dem erst in der Ptolemäerzeit auftretenden Kematef (*km-3.t=f*) nicht um eine reinterpretierte Schreibung des ursprünglichen *k3-mw.t=f* handelt. Die Identifizierung des Amun des Kleinen Tempels zunächst mit *k3-mw.t=f* und dann später mit Kematef läßt dies zumindest nicht ausgeschlossen erscheinen. (S. hierzu allerdings eine Untersuchung von THISEN 1996, der sich mit der in griechischen Quellen auftauchende Gottheit  $\text{Κμηφ}$  [ $\text{Κνηφ}$ ,  $\text{Κμηφς}$ ,  $\text{Κνηφς}$ ] beschäftigt hat, deren Name vom ägyptischen *km-3.t=f* abgeleitet ist [so bereits SETHE 1929: §§ 38-40]. Nach der Ansicht THISENS ist  $\text{Κμηφ}$  [*km-3.t=f*] nicht mit  $\text{Καμηφς}$  [*k3-mw.t=f*] in griechisch-römischer Zeit gleichzusetzen.)

674 Sowohl die Achtheit als auch Kematef scheinen eine zeitliche Komponente zu beinhalten, die sich für den Urhügel und Kematef nicht erkennen läßt. Im Fall des Ur-Amun Kematef drückt dies schon sein Name aus: *km-3.t=f* „der seine Zeit vollendet hat“. Auch für die Achtheit, die in ihrer Gesamtheit die Urzeit symbolisiert, findet sich die Aussage, sie seien „Götter der Vergangenheit“ (ASSMANN 1996: 401-402) bzw. „Vertreter einer vergangenen Weltperiode“ (SETHE 1929: § 102). Für die Diskussion des im Kleinen Tempel für die Achtheit und Kematef stattfindenden Kultes als „Kult der Vergangenheit“ bzw. „Totenkult“ s. Kapitel 5.6.3.2.

Schöpfung im Kleinen Tempel repräsentierenden Elementen – Achtheit und Kematef – an die älteren, bereits im Kleinen Tempel vorhandenen Motive und Themen – Urhügel und Amun-Re *k3-mw.t=f* – an.

## 4 Der Kleine Tempel als Teil des Kultgebiets Medinet Habu

In Medinet Habu wurden neben dem Kleinen Tempel auch die Millionenjahrhäuser mehrerer Könige des Neuen Reichs errichtet (*Abb. 1*). Der größte Bau dieser Art ist das bis heute in weiten Teilen erhaltene Millionenjahrhaus Ramses' III. *Hnm.t-nhh*, dessen große äußere Umfassungsmauer auch den Kleinen Tempel umschloß (*Phase 6 und Abb. 7b*). Bereits vor Ramses III. ließ Eje in Medinet Habu für sich ein Millionenjahrhaus erbauen, das später von Haremhab übernommen und erheblich erweitert wurde (*Phase 3+4 und Abb. 6*).

Über die bisher genannten Tempelbauten hinaus gibt es Hinweise auf die Existenz weiterer Heiligtümer in Medinet Habu. So scheint noch in der Zeit nach Ramses III. die Errichtung eines weiteren Millionenjahrhauses in Medinet Habu von Ramses IV. zumindest geplant worden zu sein. Dies läßt der Fund von Beigaben aus einem entsprechenden Gründungsdeposit in der Nord-West-Ecke des Temenos von Eje und Haremhab vermuten.<sup>675</sup> Des weiteren gibt es Anhaltspunkte für einen Tempelbau Thutmosis' I. mit Namen *Hnm.t-ꜥnh* – sein Millionenjahrhaus? – in Medinet Habu, der bisher allerdings noch nicht eindeutig lokalisiert werden konnte.<sup>676</sup> Die Anzahl der in Nähe zum Kleinen Tempel errichteten Sakralbauten erhöht sich weiter, wenn man auch noch den Tempel Thutmosis' II. *Šzp.t-ꜥnh* hinzuzieht, der unmittelbar nördlich von Medinet Habu erbaut wurde (*Abb. 1*).

Es drängt sich die Frage auf, ob die Motivation für die Errichtung der genannten Bauten in Medinet Habu in dem Wunsch nach Nähe zum Kleinen Tempel zu suchen ist. Zumindest im Fall des Baus von Eje und Haremhab läßt sich die Standortwahl jedoch nicht nur aus seiner Nähe zum Kleinen Tempel erklären. Betrachtet man die in Theben-West errichteten Tempelanlagen, so zeigt sich deutlich, daß der Eje- und Haremhab-Bau in einer Reihe mit den anderen Millionenjahrhäusern der 18. Dynastie errichtet wurde (*Abb. 1*). Eje fügte seinen Tempel der Kette der Bauten seiner Vorgänger an, die sich in Theben-West von Norden nach Süden ziehen.<sup>677</sup> Südlich des Millionenjahrhauses von Amenophis III., also des letzten Heiligtums dieser Art vor der Amarnazeit, setzte Eje die in der Amarnazeit unterbrochene Tradition der Könige des Neuen Reichs fort, in Theben-West königliche Kultanlagen zu errichten. Damit ist die Lage des Millionenjahrhauses von Eje und Haremhab zumindest nicht ausschließlich mit seiner Nähe zum Kleinen Tempel zu begründen.<sup>678</sup>

Dagegen erscheint es plausibel, den Grund für die Standortwahl der anderen beiden o.g. Bauten – des Tempels *Hnm.t-ꜥnh* von Thutmosis I. in Medinet Habu und des Tempels *Šzp.t-ꜥnh* von Thutmosis II. unmittelbar nördlich von Medinet Habu – in der Nähe zu dem Kleinen Tempel von Medinet Habu bzw. zu dem in dieser Zeit dort noch stehenden Vorgängerbau des

---

675 S. Kapitel 1.4.

676 S. Kapitel 1.3.1.

677 WINLOCK (1929: 65-66; 1924a: 224, pl. 13).

678 Dagegen STADELMANN (1980: 1258), der den Kleinen Tempel als entscheidenden Grund für die Standortwahl für den Eje-Bau annimmt: „Nach der Amarnazeit suchten die restaurativen Könige die Nachbarschaft des hochheiligen *Dsr-s.t...*“.



Kleinen Tempels (*Phase 1*) zu vermuten. Während Hatschepsut und Thutmosis III. ihre königlichen Kultbauten im Norden von Theben-West im Talkessel von Deir el-Barhari und davor errichteten, suchten ihre beiden Vorgänger Thutmosis I. und Thutmosis II. mit ihren Bauten offensichtlich die Nähe zum Kultgebiet Medinet Habu. Dies gilt insbesondere für den Tempelbau Thutmosis' II. Nach neueren Untersuchungen von LUC GABOLDE ist anzunehmen, daß der Bau von Thutmosis III. für seinen Vater Thutmosis' II errichtet wurde.<sup>679</sup> Da Thutmosis III. zugleich wesentlich für die Gestaltung und Fertigstellung des Kleinen Tempels von Medinet Habu verantwortlich zeichnete, steht zu vermuten, daß die unmittelbare Nähe von Kleinem Tempel und königlicher Kultanlage Thutmosis' II.<sup>680</sup> kein Zufall war.

Nachdem im Laufe des Neuen Reichs bereits mehrere Könige ihre Kultanlagen in der Umgebung des Kleinen Tempels errichtet hatten, wurde er schließlich von Ramses III. in den äußeren Bezirk seines Millionenjahrhauses einbezogen (*Phase 6*). Das Verhältnis von Kleinem Tempel und Millionenjahrhaus ist Gegenstand der Überlegungen in diesem Kapitel. Nach einigen einleitenden Bemerkungen zum Tempeltypus des Millionenjahrhauses (4.1), folgt die Darstellung und Diskussion der Struktur und Funktion des Millionenjahrhauses von Ramses III. (4.2). Im Anschluß daran werden die Einbeziehung des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. und ihre Folgen (4.3) sowie die weitere Entwicklung der beiden Heiligtümer (4.4) dargestellt und diskutiert.

#### 4.1 Der Tempeltypus des Millionenjahrhauses

Die Bezeichnung der königlichen Kultanlagen des Neuen Reichs in Theben-West als Millionenjahrhäuser, die auch im Rahmen dieser Untersuchung verwendet wird, leitet sich von dem ägyptischen Terminus *ḥw.t n.t ḥḥ.w m rnp.wt* („Haus der Millionen an Jahren“) ab, den die meisten dieser Bauten in ihrem Namen führen. Der erste der westthebanischen Tempel, für den der Terminus belegt ist, ist der Terrasstempel *Dsr-dsr.w* von Hatschepsut in Deir el-Bahari.<sup>681</sup>

Das früheste Auftreten des Ausdrucks datiert allerdings bereits in das Mittlere Reich. Auf einer in den Kalksteinbrüchen von Tura gefundenen Stele Amenemhets III. ist von mehreren Kultbauten des Königs die Rede, die als „Häuser ... der Millionen an Jahren“ betitelt werden, deren Lokalisierung jedoch bisher nicht gelungen ist.<sup>682</sup> Des weiteren ist in der Inschrift einer aus dem Karnaktempel stammenden Statue des Wesirs *Nfr-k3-R<sup>c</sup> Jj-mrw* ein Millionenjahrhaus Sobekhoteps IV. erwähnt, das vermutlich im Bezirk des Amuntempels von Karnak stand.<sup>683</sup>

679 L. GABOLDE (1989: 128-139).

680 Für die Diskussion der Frage, ob es sich bei *Šzp.t-ḥḥ* tatsächlich um das Millionenjahrhaus Thutmosis' II. in Theben-West handelt, s. CABROL (2001: 557-560, insb. 559-560) und L. GABOLDE (1989: 128-129).

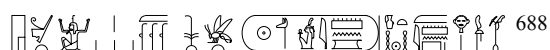
681 ULLMANN (2002: 26-52).

682 ULLMANN (2002: 1-5).

683 ULLMANN (2002: 6-16).

Die Bezeichnung als Millionenjahrhaus ist nicht auf die westthebanischen Tempel beschränkt, sondern auch noch für zahlreiche weitere Kultanlagen belegt.<sup>684</sup> Dazu gehören in Theben u.a. das Achmenu Thutmosis' III. in Karnak<sup>685</sup> und das Stationsheiligtum Sethos' II. im ersten Hof von Karnak<sup>686</sup> und außerhalb Thebens der Tempel Sethos' I. in Abydos<sup>687</sup>.

Vergleicht man sämtliche der als Millionenjahrhäuser bezeichneten Tempelbauten, so zeigt sich eine große Varianz in Tempelstruktur und Bildprogramm der einzelnen Anlagen, die eine ebensolche Vielfalt des daraus ableitbaren Kultgeschehens vermuten läßt. Dementsprechend zahlreich sind die Überlegungen zu der Funktion von Millionenjahrhäusern, wobei aber einhellig von einer grundsätzlichen Verbindung der Millionenjahrhäuser mit dem Königskult ausgegangen wird. Die besondere Verbundenheit von Millionenjahrhaus und Königskult zeigt sich bereits darin, daß nahezu jeder König des Neuen Reichs zumindest einen derartigen Bau errichten ließ, in dessen Namen deutlich seine Zugehörigkeit zu gerade diesem König ausgedrückt wurde. So wurde der Tempel Ramses' III. in Medinet Habu bezeichnet als



*hw.t n.t hh.w m rnp.wt nzw-bjt Wsr-M3<sup>c</sup>t-R<sup>c</sup> mrj-Jmn Hnm.t-nhh m pr-Jmn hr  
jmn.t.t-W3s.t*

das Haus der Millionen an Jahren des Königs von Ober- und Unterägypten *Wsr-M3<sup>c</sup>t-R<sup>c</sup> mrj-Jmn Hnm.t-nhh* im Haus des Amun im Westen Thebens.

In den Millionenjahrhäusern vereinten sich Königs- und Götterkult. Durch Anschluß an den „ewig währenden“ Kult für den Hauptgott des jeweiligen Standortes eines Millionenjahrhauses (wie z.B. Amun-Re in Theben und Osiris in Abydos) erfuhr auch der König Kult für die Dauer von „Millionen an Jahren“. Folgerichtig war oberster Kultherr eines Millionenjahrhauses der Hauptgott des jeweiligen Ortes, dem entsprechend das zentral in der Mittelachse liegende Hauptsanktuar zugeordnet war und der in Form seines Kultbildes das Millionenjahrhaus in regelmäßigen Barkenprozessionen besuchte.<sup>689</sup> In Theben war dies Amun-Re.

Neben den Hauptgott des jeweiligen Ortes traten als Kultempfänger in den Millionenjahrhäusern die große Götterneunheit und der König in Gestalt seiner Kultstatue.<sup>690</sup> Die Anwesenheit von königlichen Kultbildern ist entscheidend für die Funktion der Millionenjahrhäuser als Königskultstätten: Durch sie konnte der König Empfänger eines (täglich) Opferkultes

684 Ausgehend von ihrer Bezeichnung als „Häuser der Millionen an Jahren“ hat MARTINA ULLMANN eine umfassende Untersuchung zum Tempeltypus der Millionenjahrhäuser vorgelegt, die sämtliche Tempelbauten, die unter diese Bezeichnung fallen, aufführt und diskutiert (ULLMANN 2002; s. dort insb. 607-623 mit der Zusammenstellung aller Millionenjahrhaus-Belege). Ergänzend sei auch auf die Auflistung und knappe Darstellung aller Millionenjahrhäuser bei HAENY (1997) verwiesen.

685 ULLMANN (2002: 60-83).

686 ULLMANN (2002: 409-415).

687 ULLMANN (2002: 208-249).

688 KRI V 294, Z. 7-10 (Inscription von Ramses III. auf der Außenseite des Kleinen Tempels von Medinet Habu).

689 ULLMANN (2002: XIX-XX, 661-668); LEBLANC (1997); HAENY (1997: 89-90; 1994: 101-102; 1982; 1970: 15-16, Anm. 55); STADELMANN (1979: 303-304).

690 ULLMANN (2002: 661-668), die die „dreifache Kultherrenschaft“ des Hauptgottes des Ortes, der Götterneunheit und des Kultbildes des Königs als typisches Merkmal der Millionenjahrhäuser ansieht.

sein.<sup>691</sup> Rezipient des Opferkultes war dabei nicht der König als irdische Person, sondern sein „königlicher Ka“.<sup>692</sup> In seiner grundlegenden Untersuchung zum „königlichen Ka“ definiert BELL diesen als die Verkörperung der „göttlichen Aspekte“ des Königs; durch seinen Ka sei der König sowohl mit den Göttern als auch mit seinen königlichen Vorfahren verbunden gewesen.<sup>693</sup>

Die Statuen des Königs nahmen „im Gefolge des Gottes“ auch an den Götterprozessionen teil, die die Millionenjahrhäuser zum Ziel hatten. Die Teilnahme königlicher Kultbilder an den Götterprozessionen reicht vermutlich bis in die Zeit Hatschepsuts zurück, wenn sich auch erst seit der Ramessidenzeit königliche Kultbildbarken nachweisen lassen, die als *sšmw* („Kultbild“) bzw. *sšmw-hw* („Prozessionsbarke“<sup>694</sup>) des Königs bezeichnet werden.<sup>695</sup>

Gemeinhin wird angenommen, daß es im Verlauf des mit der Prozession verbundenen Kultgeschehens zu einer vorübergehenden Identität des Königs – in Gestalt seines Kultbildes – mit dem den Tempel besuchenden Hauptgott des Ortes kam. Die zeitweise Identität mit dem Gott ermöglichte dem König die Teilnahme am regenerativen Kult für die Gottheit.<sup>696</sup> Auf diese Weise übertrug sich die Regeneration des Gottes auch auf den König, der so in seiner Funktion als Herrscher bestätigt und gestärkt wurde. Demzufolge war vorrangiges Ziel des Kultes in allen Millionenjahrhäusern die regelmäßige Regeneration der Herrschaft und Macht des Königs für die Dauer von „Millionen an Jahren“ durch Verbindung mit dem Götterkult.<sup>697</sup>

Im Zusammenhang mit der zeitweisen Identität von König und Gott ist eine Untersuchung NELSONS von grundlegender Bedeutung, die sich mit den westthebanischen Millionenjahrhäusern von Sethos I., Ramses II. und Ramses III. befaßt. NELSON konnte die Existenz einer diesen drei Tempeln eigenen Form von Amun nachweisen, die er als Amun des jeweiligen Millionenjahrhauses definierte und deutlich von Amun-Re von Karnak unterschied, der die westthebanischen Millionenjahrhäuser einmal im Jahr im Rahmen des „Schönen Festes vom Wüstental“ (Talfest) besuchte.<sup>698</sup> Der Amun des jeweiligen Millionenjahrhauses – so die

---

691 STADELMANN (1979: 304, insb. Fn. 13+14).

692 ULLMANN (2002: 661).

693 BELL (1985). S. hierzu auch BELL (1997: 137-144), SCHWEITZER (1956: 48-67) und JACOBSOHN (1939: 57-58).

694 HANNIG <sup>2</sup>1997: 765; *Wb.* IV, 291.16.

695 ULLMANN (2002: 662-663).

696 ULLMANN (2002: 666): „Diese vorübergehende Einswerdung zwischen König und Gott fand im Rahmen einer zyklisch vollzogenen ‚Erneuerung‘ der Gottheit statt. So wie der Gott sich durch die Vereinigung mit den Urkräften der Schöpfung regenerierte, so wurde diese ‚Erneuerung‘ auch auf den königlichen Ka und darüber auf den irdischen König übertragen. Die mit der Kultstatue des Gottes vollzogenen Rituale wurden auf das Kultbild des Königs transferiert.“

697 ULLMANN (2002: 664-668); LEBLANC (1997: 54); HAENY (1994: 103-104; 1970: Fn. 55); STADELMANN (1979: 304, insb. Fn. 12).

698 Während des Talfestes zog Amun-Re in großer Prozession begleitet von den Statuen weiterer Götter, des lebenden Königs und verstorbener Herrscher über den Nil nach Theben-West, um dort den Talkessel von Deir el-Bahari – hier wohl v.a. das an dieser Stelle gelegene Hathor-Heiligtum – und die Millionenjahrhäuser der Könige zu besuchen. Das Talfest war zum einen bedeutsam für den königlichen (Toten-)Kult (s. hierzu unten die Diskussion der Funktion der westthebanischen Millionenjahrhäuser als königliche Kultanlagen im Neuen Reich in Kapitel 4.2.2.1). Die Prozession war zudem aber auch ein Anlaß für die

heute weitgehend akzeptierte These NELSONS – ist identisch mit dem Barkenkultbild des jeweiligen Königs (*sšmw-hw*). NELSON nimmt weiter an, daß das Barkenkultbild des Königs den Herrscher in einer Form repräsentierte, die er als „Osirid King“ bezeichnet. Demzufolge seien Amun des Millionenjahrhauses und „Osirid King“ als identisch anzusehen.<sup>699</sup> Der von NELSON gewählte Terminus „Osirid King“ zur Umschreibung der Form des Königs, in der dieser in seinem Barkenkultbild gegenwärtig war, ist insofern mißverständlich, als er vermuten läßt, daß es allein der *verstorbene* König war, der durch das königliche Barkenkultbild repräsentiert wurde. Es ist stattdessen jedoch anzunehmen, daß das Barkenkultbild des Königs einen Aspekt des Herrschers verkörperte, der sich den Kategorien Tod und Leben entzieht. Es war dies eine Form des Königs, die vorstehend bereits als der „königliche Ka“ angesprochen wurde, also als göttlicher Aspekt eines Königs, der ihn mit Göttern und königlichen Ahnen verband und ihm – wie diesen – ermöglichte, Kultempfänger zu sein.

Es ist zu vermuten, daß die von NELSON angenommene dauerhafte Identität von königlichem Kultbild und Amun des Millionenjahrhauses erst die oben bereits angesprochene temporäre Identität von König(skultbild) und dem das Heiligtum im Rahmen einer Prozession besuchenden Hauptgott des Ortes ermöglichte und damit die Voraussetzung für die Regeneration der Herrschaft des Königs im Anschluß an die Regeneration des Hauptgottes in den Millionenjahrhäusern für die Dauer von „Millionen an Jahren“ bildete.<sup>700</sup>

In Fortführung der Überlegungen NELSONS zu den drei westthebanischen Millionenjahrhäusern von Sethos I., Ramses II. und Ramses III. hält ULLMANN die Existenz eines speziellen Amun des Millionenjahrhauses auch noch in weiteren Millionenjahrhäusern in Theben-West und -Ost für wahrscheinlich.<sup>701</sup> Ihr ist in dieser Annahme zu folgen, da sich spezifisch dem jeweiligen Tempel zuzuordnende Amunformen auch in den anderen bedeutenden Tempeln des Amun-Re in Theben – wie z.B. dem Kleinen Tempel von Medinet Habu oder dem Luxortempel – feststellen lassen. Sie verkörperten die Anwesenheit von Amun-Re in jedem seiner Tempel in Theben in der jeweiligen Form, in der er in diesem Tempel angesprochen wurde. So stellten sowohl der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* als auch der Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t* lokale Ausformungen von Amun-Re *k3-mw.t=f* dar. Folglich ist die Existenz spezifischer Amunformen in *jedem* Tempel für Amun-Re in Theben – und damit auch in sämtlichen Millionenjahrhausbauten – zu erwarten.

---

Bevölkerung die Grabanlagen ihrer verstorbenen Angehörigen in Theben-West zu besuchen, um dort eine Art „Fest“ mit den Toten zu feiern.

Vertiefend zur Talfest-Prozession CABROL (2001: insb. 543-561, 739-746); ASSMANN (1991b: 111-113); SCHOTT (1953; 1950: 70-71).

699 NELSON (1942). Zustimmung hierzu u.a. CHRISTOPHE (1950: 178) und HABACHI (1969: 23-25).

700 S. hierzu ULLMANN (2002: 666), die annimmt, daß aus der temporären Identität von König und Hauptgottheit des Ortes während des Prozessionskultes im Millionenjahrhaus sich erst mit der Zeit die spezifischen Amunformen der Millionenjahrhäuser entwickelten, die dann dauerhaft mit dem *sšmw-hw* des König gleichgesetzt wurden.

701 ULLMANN (2002: 666-667).

## 4.2 Das Millionenjahrhaus von Ramses III. in Medinet Habu – Struktur und Funktion

In der 20. Dynastie bezog Ramses III. den Kleinen Tempel in den äußeren Bezirk seines Millionenjahrhauses in Medinet Habu ein (*Abb. 1*). Die westthebanischen Millionenjahrhäuser nehmen insofern eine Sonderstellung unter den Millionenjahrhäusern insgesamt ein, als sie große strukturelle Ähnlichkeiten untereinander aufweisen und angenommen wird, daß es sich bei dem in ihnen im Anschluß an den Kult für Amun-Re stattfindenden Königskult speziell um königlichen Totenkult gehandelt habe. Daraus wird abgeleitet, daß die westthebanischen Millionenjahrhäuser die königlichen Totenkultanlagen des Neuen Reichs gewesen seien, eine Annahme, die im folgenden kritisch beleuchtet werden wird.

Alle Millionenjahrhäuser in Theben-West weisen eine in ihren Grundzügen einheitliche Struktur auf,<sup>702</sup> deren wesentliche Merkmale und Bestandteile mit dem Bau der beiden Millionenjahrhäuser von Hatschepsut *Dsr-dsr.w* in Deir el-Bahari und Thutmosis III. *Hnk.t-nh* am Fruchtländrand südöstlich von Deir el-Bahari festgelegt waren und bis zum Ende des Neuen Reichs im wesentlichen nur noch im Verhältnis der Raumeinheiten zueinander variiert wurden (*Abb. 39*).<sup>703</sup> In ihrem Kern bestanden die Millionenjahrhäuser aus einem steinernen Tempelbau, dessen Eingang zumeist ein Pylon bildete. Über mehrere Höfe, die bei Hatschepsut terrassenartig und in späterer Zeit stufenartig anstiegen, führte der Weg in den hinteren, überdachten Tempelbereich. Den ersten Raum des Tempelinnern bildete in der Regel eine hypostyle Halle mit seitlich angefügten Kapellen (und ggf. weiteren Raumkomplexen). Auf diese erste Säulenhalle konnten weitere folgen. Der Tempel der Hatschepsut (*Abb. 39a*) stellt eine Ausnahme von dieser Regel dar, denn bei ihm fehlt ein gedecktes Tempelhaus. Lediglich das in der zentralen Tempelachse liegende Sanktuar für Amun-Re besaß eine Überdachung, da es in das Felsmassiv hinter dem Tempel eingetieft wurde.

Insgesamt war der hintere Tempelbereich der westthebanischen Millionenjahrhäuser dreigeteilt: In der Mitte lag das zentrale Sanktuar des Tempels für Amun-Re, der die westthebanischen Millionenjahrhäuser im Rahmen des Talfestes besuchte. Im Norden befand sich ein Re-Harachte-Heiligtum und im Süden eine Stätte für den Königskult.<sup>704</sup> In der Regel war das

702 Davon ausgenommen ist der Tempel Thutmosis' III. *Dsr-3h.t*, den der König im Talkessel von Deir el-Bahari zwischen den Tempeln Mentuhoteps II. und Hatschepsuts errichten ließ (*Abb. 1*). Auch dieser Bau wird in seinem Namen als „Haus der Millionen an Jahren“ bezeichnet, ist aber von den übrigen Millionenjahrhäusern in Theben-West schon aufgrund seiner Struktur zu scheiden. Zu den Überlegungen bzgl. der Deutung dieses Baus s. Kapitel 5.1.3.3.

703 HAENY (1997: 95); STADELMANN (1979); ARNOLD (1978); s. auch *MH* III pl. 2. Mit dem Millionenjahrhausbau Sethos' I. in Gurna (*Abb. 39b*) erreichte das westthebanische Millionenjahrhaus schließlich seine „klassische Form“. Alle späteren Bauten der Ramessidenzeit greifen auf seine Strukturelemente und -anordnung zurück, wenn auch in teilweise stark erweiterter Form (STADELMANN 1979: 310).

704 S. hierzu auch die Anmerkungen zum sog. Ptah-Sokar-Osiris-Trakt im Millionenjahrhaus Ramses' III. (*Abb. 40b* [20-27]) im Rahmen der Diskussion der Strukturen des inneren Millionenjahrhausbezirks in Kapitel 4.2.1.2 und der Erörterung der Funktion der westthebanischen Millionenjahrhäuser als königliche (Toten-)Kultanlagen des neuen Reichs in Kapitel 4.2.2.1.

Tempelhaus von zahlreichen Magazin- und Verwaltungsbauten umgeben. Den gesamten Komplex umfaßte eine massive Ziegelmauer.

#### 4.2.1 Die Struktur des Millionenjahrhauses von Ramses III.

Der in Medinet Habu von Ramses III. errichtete Tempel *Hnm.t-nḥḥ* (Abb. 40) repräsentiert die „klassische Form“ eines westthebanischen Millionenjahrhauses in Vollendung. Er entstand in zwei Stufen: In der ersten Bauphase wurden der eigentliche Tempel mit der inneren Umfassungsmauer (der innere Millionenjahrhausbezirk) und die Kaianlage errichtet (Phase 5) und in der zweiten der äußere Millionenjahrhausbezirk mit der großen äußeren Umfassungsmauer (Phase 6).

##### 4.2.1.1 Der äußere Millionenjahrhausbezirk

Vor dem Millionenjahrhaus lag im Osten eine Kaianlage (Abb. 40a [1]), die den Kultbau über einen Kanal mit dem Nil verband.<sup>705</sup> Eine 18 m hohe und an der Basis 10,5 m breite Umfassungsmauer aus ungebrannten Lehmziegeln umgab den gesamten Komplex; vor dieser Mauer verlief noch einmal eine niedrige Vormauer mit Zinnenkranz und Türmchen (Abb. 40a [2]).<sup>706</sup> Im Westen und im Osten wurde die große Umfassungsmauer durch je einen dreistöckigen Torturm unterbrochen. Durch diese sog. Hohen Tore (Abb. 40a [3a+b] und Abb. 41 [Rekonstruktion Frontansicht des östlichen Hohen Tores]) erfolgte der Zugang in das Millionenjahrhaus, wobei das östliche Hohe Tor den offiziellen Eingang für Feste und Prozessionen bildete, während der (all)tägliche Zugang vermutlich über das westliche Hohe Tor erfolgte.<sup>707</sup>

Der äußere Millionenjahrhausbezirk wies eine relativ dichte Bebauung auf. So lagen in dem Bereich zwischen dem östlichen Hohen Tor und dem großen Pylon des Tempelhauses südlich der zentralen Tempelachse eine Gartenanlage (Abb. 40a [4a]) und nördlich davon der Kleine Tempel aus der 18. Dynastie (Abb. 40a [4b]), der im Zuge der zweiten Bauphase in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. einbezogen worden war. Bei den dahinterliegenden Strukturen handelte es sich um ummauerte Höfe und möglicherweise Stallungen (Abb. 40a [4d]).<sup>708</sup> Des weiteren befanden sich im Norden und Süden zwischen der großen äußeren und der inneren Umfassungsmauer zwei Reihen kleinerer Wohnstrukturen, die vermutlich von Tempelbediensteten und Angestellten der Nekropolenverwaltung genutzt wurden. Den östlichen Abschluß der Häuserreihen bildeten jeweils größere Verwaltungsbauten (Abb. 40a [5a+b]).<sup>709</sup>

---

705 MH IV 11-13.

706 MH IV 1-4.

707 MH IV 4-10; HÖLSCHER (1910); STADELMANN (1980: 1263). S. auch Abb. 8 für die Rekonstruktion der Frontansicht des Millionenjahrhausbezirks Ramses' III.

708 MH IV 17-21.

709 MH IV 13-17.

Seit der Zeit Ramses' III. befand sich der Sitz der Nekropolenverwaltung in Medinet Habu (HARING 1997: 390-392; JANSSEN 1979).

#### 4.2.1.2 Der innere Millionenjahrhausbezirk

Den Kern des inneren Millionenjahrhausbezirks bildete der ganz aus Stein errichtete Amuntempel, der umgeben war von Verwaltungs- und Magazinbauten, Werkstätten und Brunnenhöfen (*Abb. 40a [6]*).<sup>710</sup> Um den gesamten inneren Komplex zog sich eine aus Ziegeln bestehende innere Umfassungsmauer, die 6 m breit und in regelmäßigen Abständen mit turmartigen Vorsprüngen versehen war.<sup>711</sup> Die Front des Tempels bildete der große Pylon, vor dem vier hölzerne Flaggenmasten aufgestellt waren (*Abb. 40a [7]*). Auf den beiden Außenseiten des Pylons ist Ramses III. beim „Erschlagen der Feinde“ vor Amun-Re bzw. Re-Harachte dargestellt.<sup>712</sup> Die weiteren Außenseiten des Tempels zeigen vorwiegend Schlachtdarstellungen. Auf der Nord- und Westseite finden sich Darstellungen der Siege Ramses' III. über die Seevölker und Libyer.<sup>713</sup> Lediglich auf der südlichen Außenwand wurden nicht-militärische Darstellungen angebracht: Sie ist dem Festkalender von Medinet Habu vorbehalten.<sup>714</sup>

Hinter dem großen Pylon liegen zwei aufeinanderfolgende Höfe. Im ersten Hof (*Abb. 40a [8]*) befindet sich an der Nordseite eine Kolonnade von Statuenpfeilern Ramses' III.<sup>715</sup> Südlich des ersten Hofes liegt der Tempelpalast (*Abb. 40a [9]*), dessen Wände mit Ausnahme der steinernen Frontseite aus Ziegeln erbaut wurden.<sup>716</sup> Die Fassade des Tempelpalastes mit Erscheinungsfenster<sup>717</sup> und davorliegender Säulenkolonnade bildet zugleich die Südwand des

710 *MH* III 62-66.

711 *MH* III 61.

712 *MH* III 4-7; Rekonstruktion in *MH* I pl. 23.

713 *Medinet Habu* I pls. 9-43, 68, 70, 73-74, 77-78, 87-88, 90-93. Für die Anordnung der Darstellungen s. *Medinet Habu* I fig. 2 und *Medinet Habu* III fig. 3.

714 *Medinet Habu* III pls. 135-169 und figs. 2, 4 für die Anordnung der Darstellungen. Eine neuere Bearbeitung des Festkalenders von Medinet Habu findet sich bei EL-SABBAN (2000: 60-140).

715 *MH* III pl. 15, 18B.

716 Das Innere des Tempelpalastes wurde im Zuge der zweiten Bauphase des Millionenjahrhauses vollkommen umgestaltet. HÖLSCHER hat sowohl den ersten als auch den zweiten Palast eingehend untersucht (*MH* III 37-59). Auf seine Ausführungen bzgl. der Strukturen und Veränderungen wird in vollem Umfang verwiesen.

Es ist umstritten, inwieweit die Tempelpaläste der westthebanischen Millionenjahrhäuser – neben ihrer Funktion im Kultgeschehen der großen Tempelfeste – den Königen auch als tatsächliche Wohnstätten gedient haben könnten. HÖLSCHER (*MH* III 58) und RICKE (1944: 94) gehen davon aus, daß der König anlässlich von Tempelfesten zumindest vorübergehend tatsächlich im Tempelpalast seines Millionenjahrhauses residiert habe.

Gegen diese Idee wendet sich STADELMANN (1973; 1979: 312, insb. Fn. 68 und zuletzt 1994), der annimmt, der Tempelpalast habe zu Lebzeiten des Königs die Funktion einer königlichen Sakristei gehabt. Hier sei der König gereinigt und umgekleidet worden, um danach an den Ritualen im Tempel teilnehmen zu können. Nach dem Tod des Königs sei der Tempelpalast zu dessen „Jenseitspalast“ geworden; das „Bewohnen“ der Räume des Tempelpalastes sei ausschließlich dem *toten* König anlässlich der Tempelfeste vorbehalten gewesen. Der *lebende* König und sein Gefolge hätten aber nie im Tempelpalast gewohnt, sondern in anderen Bereichen des jeweiligen Millionenjahrhauses Unterkunft gefunden. So habe der König z.B. im Millionenjahrhaus von Ramses III. in Medinet Habu vermutlich in den Räumen des östlichen Hohen Tores bzw. in den Gebäuden, die im äußeren Tempelbezirk zwischen dem östlichen Hohen Tor und dem großen Pylon des Tempelhauses lagen, residiert (STADELMANN 1994: 309-310). Die Tempelpaläste seien dagegen schon aufgrund ihrer geringen Ausmaße und architektonischen Gestaltung keine realen Wohnstätten gewesen, sondern hätten eher Modellcharakter gehabt (STADELMANN 1994: 311).

S. hierzu auch zuletzt die überzeugenden Ausführungen von ENDRUWEIT (2006), der zahlreiche Argumente gegen eine primäre Funktion der Tempelpaläste als Jenseitsarchitektur anführt.

717 *MH* III 39-44, pl. 14; Rekonstruktion in *MH* I pl. 24.

Hofes.<sup>718</sup> Damit wird der erste Hof zugleich auch zum Vorhof des Tempelpalastes. Die im Bildprogramm dieses Tempelabschnittes dominierenden Kriegsdarstellungen und Triumphszenen<sup>719</sup> präsentieren den König überwiegend in seinem weltlichen Aspekt als Herrscher, der die äußeren Feinde Ägyptens unterwirft und damit die chaotischen Mächte überwindet. Dementsprechend wird der erste Hof zu einer ewigen Bühne für die „Zurschaustellung königlicher Macht“.<sup>720</sup>

Der erste Hof wird auf der Westseite von einem zweiten kleineren Pylon abgeschlossen (*Abb. 40a* [10]).<sup>721</sup> Das Bildprogramm des sich anschließenden zweiten Hofes (*Abb. 40a* [11]) zeigt den König bei der Feier verschiedener Götterfeste.<sup>722</sup> Auf allen vier Seiten des Hofes befinden sich Kolonnaden, die an der Ost- und Westseite mit Osirispfeilern gebildet sind.<sup>723</sup> Bei der Westkolonnade, die erhöht auf einer Terrasse steht und zugleich die Portikus vor der Fassade des Tempelhauses bildet, liegt hinter der Reihe von Osirispfeilern noch eine weitere Säulenreihe.<sup>724</sup> Zu dem erhöht liegenden Tempelhaus führte eine Rampe, an deren nördlicher und südlicher Seite zwei monumentale Sitzfiguren Ramses' III. standen.<sup>725</sup>

Die Mauern und Säulen der Räume des Tempelhauses sind nur bis zu einer Höhe von etwa 1 bis 2 m erhalten geblieben. Dennoch gelang HÖLSCHER anhand der verbliebenen Überreste die weitgehende Rekonstruktion dieses Tempelbereichs.<sup>726</sup> Ursprünglich war das Tempelhaus mit Ausnahme des Altarhofes im Re-Harachte-Bereichs vollständig gedeckt.<sup>727</sup> Die Hauptachse des Tempels mündet nach drei aufeinanderfolgenden Säulensälen im zentralen Sanktuar des Amun-Re (*Abb. 40b* [G]).

Den ersten Raum des Tempelhauses bildet ein basilikaler Säulensaal (*Abb. 40b* [C]). Zwischen mehreren der Säulen entlang der Mittelachse fand HÖLSCHER Spuren von Sockeln (*Abb. 40b* [Ca-d]), die vermutlich als Basis für Statuen (des Königs?) dienten.<sup>728</sup> Das Bildprogramm zeigt überwiegend den König bei Kulthandlungen vor den Göttern.<sup>729</sup> An der Rückwand der Halle bewegt sich eine Prozession von Prinzen zum Mittelportal.<sup>730</sup> ARNOLD ergänzt den

---

718 *MH* III 7-8.

719 *MH* III fig. 15, pl. 3; Arnold (1962: 115). Für die ausführliche Darstellung des Bildprogramms des ersten Hofes s. PM<sup>2</sup>II, 492-496.

720 STADELMANN (1979: 312) mit Verweis auf HORNUNG (1966: 16-19).

721 *MH* III 7-8.

722 Die Darstellungen des Minfestes nehmen die Nordseite und diejenigen des Sokarfestes die Südseite des zweiten Pfeilerhofes ein.

*MH* III 9; *Medinet Habu* IV pls. 196-208 [Minfest] und 196, 218-226 [Sokarfest]); PM<sup>2</sup>II, 498-504; ARNOLD (1962: 115).

723 *MH* III 8-9.

724 *MH* III pls. 17B, 18A.

725 *MH* III 9, Fn. 28, pl. 17B.

726 HÖLSCHER (1958: 20).

727 S. Rekonstruktionszeichnung bei AUFRÈRE, GOLVIN & GOYON (1991: 172-173).

728 *MH* III 10-12.

729 *MH* III 12; *Medinet Habu* III pl. 170; V pls. 308-317, 338.

730 *Medinet Habu* V pl. 348A/C.



fehlenden oberen Teil der Darstellung um eine Barkenprozession und interpretiert den großen Säulensaal als „Erscheinungssaal“.<sup>731</sup>

Von dem ersten Säulensaal zweigen mehrere Kapellen und Raumkomplexe ab.<sup>732</sup> STADELMANN vermutet, daß der erste Säulensaal zugleich auch als Opfertischraum für die Seitenkapellen gedient hat.<sup>733</sup> Die erste (östliche) Kapelle an der Nordseite wird dem König zugeordnet (*Abb. 40b* [1]). Auf ihren Seitenwänden empfängt der thronende Ramses III. Opfergaben von seinen Söhnen und Töchtern.<sup>734</sup> Die von den Prinzen und Prinzessinnen dargebrachten Gegenstände werden im allgemeinen nicht als Totenopfergaben für den König gewertet, sondern als Zuwendungen an den lebenden König.<sup>735</sup> Eine Interpretation von Kapelle 1 als Kultstätte für den toten König ist damit ausgeschlossen. ARNOLD schlägt vor, den Raum als „Reinigungskapelle“ anzusehen, in der der König sich auf die von ihm im Tempel zu vollziehenden Riten vorbereitete.<sup>736</sup>

Es folgen drei weitere Kapellen (*Abb. 40b* [2-4]). Eine Inschrift am Eingang von Kapelle 2 weist diese dem Gott Ptah zu. Kapelle 3 wird Osiris zugeordnet, der auf ihrer Nordwand (Rückwand) in seinem Naos sitzend dargestellt ist. Kapelle 4 wird schließlich wegen ihrer Größe, der besonderen Breite ihres Eingangs und ihres Bildprogramms, das an der westlichen Seitenwand die Ptah-Sokar-Barke zeigt, als Sanktuar dieser Barke gedeutet.<sup>737</sup>

Hinter den Götterkapellen folgt nach Westen das aus zwei Räumen bestehende Schlachthaus (*Abb. 40b* [5-6]).<sup>738</sup> Der letzte Raum auf der Nordseite des großen Säulensaals ist Raum 7 (*Abb. 40b* [7]), von dessen Mauern nur noch die Nordwand erhalten ist. Auf dieser ist Ramses III. dargestellt, der von Mut und Chons vor den Schrein des Amun des Millionenjahrhauses (*Jmn hrj-jb Hnm.t-nhh*) geführt wird.<sup>739</sup> Diese spezifische Form des Amun ist auch Adressat einer Widmungsinschrift Ramses' III., die sich ebenfalls an der Nordwand erhalten hat.<sup>740</sup> Nach einer bereits vorstehend in Kapitel 4.1 dargestellten, von NELSON entwickelten These ist der Amun des Millionenjahrhauses von Ramses III. identisch mit dem königlichen Ka<sup>741</sup> des Herrschers, der in Gestalt des Barkenkultbildes des Königs (*sšmw-hw*) in seinem Millionen-

731 ARNOLD (1962: 94-97, 105-106).

732 *MH* III 12-14.

733 STADELMANN (1979: 313, insb. Fn. 74).

734 *MH* III 13; *Medinet Habu* V pls. 338A, 339-340; VI pl. 404A.

735 *MH* III 13; NELSON (1942: 153).

736 ARNOLD (1962: 76).

737 *MH* III 12-13, 31-32.

Bildprogramm Kapelle 2: *Medinet Habu* V pls. 338B, 341B-344; VI pl. 404B.

Bildprogramm Kapelle 3: *Medinet Habu* V pls. 338C, 345-347; VI pl. 405A.

Bildprogramm Kapelle 4: *Medinet Habu* IV pl. 227; V pl. 338D; VI pl. 405B.

738 *MH* III 14; *Medinet Habu* III pls. 171-180.

739 *Medinet Habu* VI pl. 407.

740 *Medinet Habu* VI pl. 407 und NELSON (1942: fig. 9).

741 NELSON bezeichnet die in dem Barkenkultbild repräsentierte Form des Königs als „Osirid King“. Die in dem Barkenkultbild verkörperte Form des Königs wird jedoch zutreffender mit dem Terminus „königlicher Ka“ beschrieben, der den „göttlichen Aspekt“ eines Königs meint und diesem ermöglichte neben den Göttern als Kultempfänger in Erscheinung zu treten (BELL 1985).

jahrhaus präsent war.<sup>742</sup> Folgerichtig interpretieren sowohl NELSON<sup>743</sup> als auch HÖLSCHER<sup>744</sup> Raum 7 des Millionenjahrhauses aufgrund der Darstellung des Schreins des Amun des Millionenjahrhauses auf seiner Nordwand als Kapelle dieser speziellen Amunform und damit zugleich als Kapelle für das mit dieser speziellen Amunform gleichgesetzte Barkenkultbild des Königs – mithin als Raum der Prozessionsbarke von Ramses III.

An der Südseite des großen Säulensaals schließen sich das sog. Schatzhaus (*Abb. 40b* [9-13])<sup>745</sup>, die Kapelle für den „vergöttlichten Vater“ Ramses II. (*Abb. 40b* [14]), die in Zusammenhang mit dem königlichen Ahnenkult zu sehen ist und in der die Prozessionsbarke Ramses' II. während des Talfestes Aufnahme fand<sup>746</sup>, und eine Barkenkapelle für Month an (*Abb. 40b* [15-16])<sup>747</sup>.

Auf den ersten Säulensaal folgen zwei weitere kleinere Säulensäle (*Abb. 40b* [D+E]).<sup>748</sup> Ein Durchgang in der Nord-West-Ecke des zweiten Säulensaals D führt in den Re-Harachte-Bereich (*Abb. 40b* [17-19]), der aus einem Vorraum [17], einem Sonnenhof mit großem Stufenaltar [18] und einer sich daran anschließenden Kammer [19] bestand. An der Rückseite von Eingangsraum 17 führte eine Treppe auf das Dach des Tempels, auf dem sich eine weitere Kultstätte für Re-Harachte befand.<sup>749</sup> Der in diesem Bereich des Tempels vollzogene Opferkult galt dem Sonnengott Re-Harachte in seinem Aspekt als Ur- und Schöpfergott Re-Atum von Heliopolis.<sup>750</sup> HÖLSCHER konnte bei seinen Untersuchungen keine Hinweise auf die Aufstellung von Königsstatuen im Re-Harachte-Bereich finden. Weder gab es Wandnischen, in denen derartige Statuen hätten stehen können, noch fanden sich sonstige Spuren entsprechender Statuen. Dennoch ist in Analogie zu anderen westthebanischen Millionenjahrhäusern, wie z.B. demjenigen von Sethos I. in Scheich Abd el-Gurna (*Abb. 39b*),<sup>751</sup> anzunehmen, daß auch im Altarhof des Re-Harachte-Bereichs im Millionenjahrhaus von Ramses III. Statuen des Königs aufgestellt waren, die an den Opfern für Re-Harachte teilhatten.

In der Süd-West-Ecke des zweiten Säulensaals liegt der Eingang in den Ptah-Sokar-Osiris-Trakt (*Abb. 40b* [20-27]), von dem vermutet wird, er sei der Komplex innerhalb des Millionenjahrhauses gewesen, in dem der Totenkult für den verstorbenen König Ramses III. stattfand.<sup>752</sup> Als Ort für das königliche Totenopfer wird Raum 25 („Osiriskapelle“) angenommen, dessen Decke gewölbt und mit astronomischen Darstellungen dekoriert war,<sup>753</sup> einem aus der Grabarchitektur bekannten Element. An seiner Westwand befindet sich eine Doppel-

---

742 NELSON (1942).

743 NELSON (1942: 152-154).

744 *MH* III 13, 31.

745 *MH* III 14; *Medinet Habu* V pls. 318-333; VI pls. 401C, 402A/B, 403A/B.

746 *MH* III 13; *Medinet Habu* V pls. 334B-337; STADELMANN (1979: 314); NELSON (1942: 146-147).

747 *MH* III 13; *Medinet Habu* VI pls. 441-444.

748 *MH* III 14-15 (zweiter Säulensaal D) und *MH* III 17-18 (dritter Säulensaal E).

749 *MH* III 15, 21, 31; *Medinet Habu* VI pls. 413-429; STADELMANN (1969: 170-174).

750 STADELMANN (1969).

751 STADELMANN (1979: 317-318).

752 *MH* III 16-17, 29-31; *Medinet Habu* VI pls. 445-476; STADELMANN (1980: 1264-1265).

753 *Medinet Habu* VI pl. 476.

scheintür mit zwei mit dem Rücken zueinander positionierten Osiris-Darstellungen, vor denen jeweils der König im Anbetungsgestus abgebildet ist.<sup>754</sup> Da der verstorbene König mit Osiris gleichgesetzt wird, könnte man also formulieren, daß der König letztlich bei der Durchführung des Kultes vor sich selbst – als Verstorbener – gezeigt ist. Die Vermutung, der Ptah-Sokar-Osiris-Bereich sei der Ort für den königlichen Totenkult gewesen, wird zusätzlich gestützt durch die Anbringung des Textes von Totenbuchspruch 110 sowie eine dazugehörige Darstellung des Königs bei der Feldarbeit (*ḏrꜣw*-Gefilde) an den Wänden des Ptah-Sokar-Osiris-Traktes.<sup>755</sup> Beides spricht den König als einen sterblichen Menschen an, im Unterschied zu den Wanddarstellungen und Texten in den übrigen Bereichen des Millionenjahrhauses, die den König in seiner Funktion als Herrscher zeigen, der den Göttern Opfer darbringt und die Feinde Ägyptens besiegt.

Über den dritten Säulensaal E, in dem zwei Statuengruppen aufgestellt sind, die den König einmal mit der Göttin Maat und einmal mit Thot zeigen (*Abb. 40b* [Ea+b]),<sup>756</sup> führt der Weg in das zentrale Sanktuar des Amun-Re. Dieses besteht aus einem Vier-Pfeiler-Raum (*Abb. 40b* [F]) – dem Barkenraum – und einem dahinterliegenden Querraum mit einer Doppelscheintür an der Westwand (*Abb. 40b* [G]).<sup>757</sup> Auf dem erhaltenen unteren Teil der Scheintür findet sich eine Doppeldarstellung des Königs und Amun-Re *k3-mw.t=f*. Dabei nehmen die beiden Darstellungen des Königs, die mit ihren Rückseiten zueinander positioniert sind, die Mitte der Scheintür ein und vor diesen steht jeweils Amun-Re *k3-mw.t=f* an der Außenseite der Scheintür.<sup>758</sup> Über diese Scheintür erlangte der König „Zugang“ zu dem in diesem Raum stattfindenden regenerativen Kult für Amun-Re und konnte so an den Opfern und Riten für den Gott teilhaben.<sup>759</sup> Mehr noch – die Darstellung auf der Doppelscheintür rückt den

754 *MH* III pl. 21B; *Medinet Habu* VI pl. 482.

755 *Medinet Habu* VI pl. 469 (Darstellung des Königs bei der Feldarbeit an der Nordwand von Raum 26), pl. 470 (Text Totenbuchspruch 110 an der Südwand von Raum 26) und pl. 473 (Text Totenbuchspruch 110 an der Nordwand von Raum 27).

756 *MH* III 17-18; *Medinet Habu* VII pl. 488. Für die beiden Statuengruppen s. *MH* III pl. 23 und *Medinet Habu* VII pls. 483-484.

757 *MH* III 19-20, 27-28. Für die wenigen Überreste der Wandreliefs im Sanktuar des Amun s. *Medinet Habu* VII pls. 506, 507C/D, 508B/C, 509 und ergänzend für den Barkenraum F s. ARNOLD (1962: 41-42).

Vermutlich stand ehemals in dem Barkenraum ein Podest aus rotem Granit, dessen Überreste HÖLSCHER in einer Vertiefung an der Nordwand von Raum F entdeckte (*MH* III 19, fig. 11; *Medinet Habu* VII 507A/B).

758 *MH* III pl. 24C; *Medinet Habu* VII pl. 508A.

HÖLSCHER (*MH* III 20) bezeichnet den Amun in der Darstellung als „mumienförmig“ („Amon, who is in mummy form“). Von der Darstellung ist lediglich das untere Drittel erhalten und dies zeigt auf einem Podest, die Füße des Gottes, die in geschlossener Form abgebildet sind und hinter denen ein Pflanzenstengel auf dem Podest aufsteht – die klassische Darstellungsweise des ithyphallischen Amun-Re *k3-mw.t=f* (vgl. die entsprechenden Darstellung z.B. an der Westwand von Raum 40 des Millionenjahrhauses [*Medinet Habu* VII pl. 513] oder auch Raum N des Kleinen Tempels [*Abb. 23*]). Insbesondere sei an dieser Stelle auf die Rekonstruktion von Darstellungen des Amun-Re *k3-mw.t=f* im Sakralbau des „Schatzhauses“ von Thutmosis I. in Karnak durch JACQUET-GORDON verwiesen, die den Gott anhand eben dieses Teils seiner Darstellung – Teil des Fußes mit dahinter aufstehendem Pflanzenstengel – identifiziert [s. hierzu Kapitel 2.3.2]).

759 STADELMANN (1979: 317).

Dem gleichen Zweck dürfte die Anwesenheit von Königsstatuen im Amun-Re-Sanktuar des Millionenjahrhauses gedient haben (ULLMANN 2002: 661-664).

König in den Fokus der zentralen Kultachse des Millionenjahrhauses, indem sie ein Spiegelbild der gewohnten Anordnung zeigt, die den Gott üblicherweise in das Zentrum einer Doppeldarstellung stellt und den König jeweils außen vor dem Gott positioniert. Obwohl es sich bei dem zentralen Sanktuar des Millionenjahrhauses unzweifelhaft um eine Kultstätte für Amun-Re handelt, ebenso wie unzweifelhaft die zentrale Kultachse des Millionenjahrhauses den Prozessionsweg des das Heiligtum im Rahmen des Talfestes aufsuchenden Amun-Re darstellt, ist es nicht der Gott der am Ende des Kultweges im Zentrum der Rückwanddarstellung steht, sondern der König. Dies illustriert noch einmal deutlich die Funktion des Millionenjahrhauses vor allem als eine Königskultstätte, in der die Macht des Herrschers – auf ewig – im Anschluß an den immerwährenden regenerativen Kult für Amun-Re gestärkt und erneuert wird.

Das Sanktuar des Amun-Re wird flankiert von den Barkenkapellen des Chons (*Abb. 40b* [33]) und der Mut (*Abb. 40b* [34+35]).<sup>760</sup>

Von Raum G des Amun-Sanktuars zweigen nördlich und südlich zwei Reihen von Kammern ab (*Abb. 40b* [39-48]), in deren Bildprogramm Amun-Re in verschiedenen seiner Aspekte – u.a. als Amun-Re *k3-mw.t=f* – dargestellt ist.<sup>761</sup> Die Funktion der Kammern ist bisher nicht geklärt, HÖLSCHER nimmt z.B. an, daß die Kammern der hinteren Reihe aufgrund der verstärkten Darstellung von Kultgegenständen in ihrem Bildprogramm und der seiner Ansicht nach geringeren Qualität ihrer Wandreliefs Sakristeien seien. Die Kammern der ersten Reihe hätten dagegen aufgrund ihres aufwendig gearbeiteten Reliefs eine „bestimmte Bedeutung“ („very particular significance“) gehabt, wobei er es unterläßt, diese Bedeutung genauer zu definieren.<sup>762</sup>

#### 4.2.1.3 Das Millionenjahrhaus Ramses' III. – eine Festung?

Die Demonstration königlicher Macht und militärischer Stärke in den Schlachtszenen an den Außenwänden des Tempels und auf der Außenseite des großen Pylons, auf der der König beim „Erschlagen der Feinde“ dargestellt ist, trägt ebenso wie die mit Türmen versehene innere Umfassungsmauer, die gewaltigen Ausmaße der äußeren Umfassungsmauer und die monumentalen Hohen Tore dazu bei, daß das Millionenjahrhaus Ramses' III. einen festungsartigen Eindruck vermittelt. HÖLSCHER sprach gar von einem „kriegerischen Bild“, das der Bau geboten habe.<sup>763</sup>

Dementsprechend wirft HÖLSCHER die Frage auf, ob das Millionenjahrhaus Ramses' III. in Medinet Habu nicht nur als Tempelanlage zu sehen sei, sondern auch eine Festung im mi-

760 *MH* III 20, 28; *Medinet Habu* VII pls. 501, 504-505.

761 *MH* III 20-21; *Medinet Habu* VII pls. 509B/C, 510-537.

762 *MH* III 20-21.

S. ergänzend auch STADELMANN (1980: 1264), der Raum G – unzutreffenderweise – nicht für das Sanktuar des Amun-Re hält, sondern für einen „Vorraum“ zu den hier in Rede stehenden Kammern. In den Kammern seien „die Schreine der verschiedenen Erscheinungsformen des Amun während seines Besuches abgestellt“ worden.

763 HÖLSCHER (1958: 36).

litärischen Sinn gewesen sei. Durch den im Zuge der zweiten Bauphase errichteten äußeren Millionenjahrhausbezirk mit der großen Umfassungsmauer und den Hohen Toren – Bauelemente, über die kein anderes Millionenjahrhaus in Theben-West verfügt habe – sei das Millionenjahrhaus Ramses' III. zu einem „ernsthaft anmutenden Wehrbau“ ausgebaut worden. Die durch die Erweiterung entstandenen zusätzlichen Wohnbauten hätten nicht nur der Vergrößerung der Wohnmöglichkeiten für Priester und Funktionäre des Tempels und der in Medinet Habu ansässigen Nekropolenverwaltung gedient, sondern auch zur Aufnahme von Besatzungstruppen. HÖLSCHER vermutet innenpolitische Probleme, wie Arbeiterunruhen und Streiks, und die Furcht vor räuberischen Angriffen durch äußere Feinde als Grund für die von ihm angenommene Ausgestaltung des Ramses III.-Baus zu einer „Festung“ im Zuge der zweiten Bauphase.<sup>764</sup>

Die genannten Bauelemente sind jedoch weniger als Hinweise auf eine konkrete militärische Funktion des Millionenjahrhauses zu werten, als vielmehr mit STADELMANN<sup>765</sup> als möglicher Rückgriff auf frühzeitliche Götterfestungen<sup>766</sup> zu interpretieren.

Dafür spricht zunächst einmal, daß alle Millionenjahrhäuser in Theben-West von großen Ziegelmauern umschlossen waren, die in der Ramessidenzeit immer monumentalere Ausmaße annahmen. Das Millionenjahrhaus Ramses' III. stellte also hinsichtlich seiner Umfassungsmauern keinen Einzelfall dar. So umgibt den entsprechenden Bau Sethos' I. in Scheich Abdel-Gurna (*Abb. 39b*) eine Umfassungsmauer, die, vergleichbar der inneren Umfassungsmauer des Millionenjahrhauses Ramses' III., in regelmäßigen Abständen turmartige Vorsprünge zeigt.<sup>767</sup> Des weiteren verfügte auch das Ramesseum über relativ breite Maueranlagen (*Abb. 39c*).<sup>768</sup> Dennoch werden weder der Bau Sethos' I. noch der Ramses' II. als Festung im militärischen Sinne angesprochen.

Auch die Hohen Tore des Millionenjahrhauses Ramses' III. sind kein überzeugendes Argument für die Wehrhaftigkeit der Anlage. Für HÖLSCHER waren die Hohen Tore Teil der äußeren Befestigungsanlage des Millionenjahrhauses. Er verglich sie in dieser Funktion mit den Wohntürmen syrischer Kastelle („Migdol“) oder Torburgen.<sup>769</sup> Dazu ist anzumerken, daß die Wände der Räume im Hohen Tor in Medinet Habu mit Darstellungen des Königs geschmückt sind, die ihn in einem „privaten Umfeld“ zeigen. So empfängt z.B. der König Blumen, Früchte und Wein von Mädchen (seiner Familie?). In einer anderen Darstellung strei-

764 *MH* IV10-11; HÖLSCHER (1958: 18, 36-37).

765 STADELMANN (1980: 1262; 1979: 310-312).

766 S. hierzu KAPLONY (1988).

767 STADELMANN (1980: 1262).

768 Überhaupt läßt sich mit Beginn der Ramessidenzeit die festungsartige Ausgestaltung der Millionenjahrhäuser feststellen (HAENY 1967: 78), die sich in der Form und Größe ihrer Mauern, aber auch in ihrem Bildprogramm zeigt, das insbesondere auf den Außenseiten der Tempelwände von großen Schlachtendarstellungen geprägt ist.

769 *MH* IV 10, insb. Fn. 30; HÖLSCHER (1958: 39-40).

Dagegen hat HAENY (1967) im Rahmen seiner Überlegungen zum östlichen Hohen Tor die Vermutung geäußert, daß die wesentlichen baulichen Elemente des Hohen Tores in der ägyptischen Tradition verankert seien.

chelt der König eines der Mädchen unter dem Kinn.<sup>770</sup> Dies läßt sich nicht so recht mit der Vorstellung von einer militärischen Einrichtung in Einklang bringen.<sup>771</sup> Im übrigen ist für die Hohen Tore eine besondere Bewehrung, die für den Eingang einer wirklichen Festung unerläßlich gewesen wäre, nicht nachweisbar.

Zudem muß die Frage gestellt werden, vor wem diese Mauern und Tore in der Regierungszeit Ramses' III. an diesem Ort hätten schützen sollen. Die von HÖLSCHER hierfür angeführten Gründe, wie zunehmende innere Unruhe in Form von Streiks oder Angst vor räuberischen Überfällen von außerhalb,<sup>772</sup> erklären nicht die Errichtung einer 18 m hohen und über 10 m breiten Umfassungsmauer. Innenpolitische Probleme, wie durch Versorgungsengpässe ausgelöste Streiks der Nekropolenarbeiter, sind zwar für die Zeit Ramses' III. belegt und das Millionenjahrhaus Ramses' III. in Medinet Habu war als Sitz der Nekropolenverwaltung<sup>773</sup> auch von diesen Streiks berührt. Aber Arbeiterproteste können wohl kaum der Grund für die Errichtung einer derart massiven Mauer sein. Desgleichen muß auch das zweite von HÖLSCHER angeführte Argument der Bedrohung des Millionenjahrhauses durch räuberische Angriffe von außerhalb<sup>774</sup> zurückgewiesen werden, denn im Bereich Theben sind zumindest zur Zeit Ramses' III. keine Fremd-Einfälle bekannt.<sup>775</sup>

Vergleicht man schließlich die Struktur des Millionenjahrhauses Ramses' III. mit der wirklicher Festungsanlagen, wie z.B. der Festung von Buhen (*Abb. 42*), so zeigen sich erhebliche Unterschiede. Zwar weisen die Grundrisse auf den ersten Blick Ähnlichkeiten auf, wie z.B. hinsichtlich der Umfassungsmauer mit Vorsprüngen. Aber dennoch ist ein wirklicher Festungsbau ganz anders bewehrt und hat – im Gegensatz zu dem Millionenjahrhaus Ramses' III. – zwischen den Umfassungsmauern unbebaute Bereiche. Eine Festung wie Buhen verfügte über gewaltigen Bastionen aus ungebrannten Ziegeln und Wehrgänge mit Schießscharten. Tiefe Gräben, die sie umgaben, bildeten schwer zu überwindende Befestigungswerke. Auch die Seitenansicht der Festungsanlage von Buhen mit ihren hoch gelegenen Fenstern und den Wach- und Aussichtstürmen zeigt, daß es sich bei diesem Bauwerk – im Unterschied zum Millionenjahrhaus Ramses' III. – um eine real funktionierende Wehranlage handelte.

Somit ist nicht davon auszugehen, daß es sich bei dem Bau Ramses' III. in Medinet Habu um eine wirkliche Festungsanlage handelte. Weder seine große äußere Umfassungsmauer, noch die mit Vorsprüngen versehene innere Umfassung sowie die Hohen Tore sollten der Abwehr realer Feinde dienen. Die festungsartige Ausgestaltung des Millionenjahrhauses läßt sich vielmehr aus seiner Funktion als „Götterfestung“ erklären, als ein Denkmal göttlicher

770 *Medinet Habu* VIII pls. 630, 636-637, 639-640, 646, 648-651, 654.

771 So auch STADELMANN, der sich angesichts der Innendekoration östlichen Hohen Tores u.a. an ein „befestigtes Landschloß im Stil eines Donjon“ erinnert fühlt (STADELMANN 1980: 1262-1263).

772 HÖLSCHER (1958: 37).

773 HARING (1997: 390-392); JANSSEN (1979).

774 Neben HÖLSCHER geht auch JANSEN-WINKELN (1994b: 87, insb. Fn. 48) davon aus, daß das Millionenjahrhaus Ramses' III. im Zuge seiner zweiten Bauphase zu einer realen Festung ausgebaut wurde. Er bezieht sich hierzu auf pHarris (I, 57,11 - 59,11), laut dem Ramses III. zur Abwehr der Libyer und Ausländer die allgemeine Bewehrung und Sicherung von Tempeln im ganzen Land angeordnet habe.

775 So auch HAENY (1967: 72).

und auch königlicher Größe, Macht und Überlegenheit. Die Monumentalität und „Festungsartigkeit“ der Anlage dient dem Schutz des Gottes- und Königskult, der in ihr stattfindet. Daraus erklärt sich auch die Massivität der Mauern. Hätten sie wirklich nur vor realen, menschlichen Feinden schützen sollen, so hätten sie auch weniger massiv gestaltet werden können, denn zur Abwehr der in jener Zeit gebräuchlichen Waffen waren sie überdimensioniert. Des weiteren erklärt sich aus der Funktion des Baus als „Götterfestung“ auch, warum gerade seine innere Umfassungsmauer mit turmartigen Vorsprüngen versehen wurde und so einen besonders wehrhaften Eindruck erweckte, obwohl sie im Falle eines Angriffs auf das Millionenjahrhaus aufgrund ihrer Lage nie der erste Angriffspunkt gewesen wäre. Aber sie umgab den heiligen, inneren Bereich des Millionenjahrhauses, der den eigentlichen Tempelbau beherbergte. Ihre Aufgabe war der symbolische Schutz dieses Kernbereichs und deshalb war sie es, die besonders „bewehrt“ wurde und nicht die äußere Umfassungsmauer.

Dies widerspricht allerdings nicht der Möglichkeit, daß das Millionenjahrhaus von Ramses' III. in späteren – unruhigen – Zeiten aufgrund seiner monumentalen Mauern als sicherer Ort für Menschen (z.B. die Bewohner von Deir el-Medineh) betrachtet und auch genutzt wurde. Denn in der Tat war beim Tode Ramses' III. sein Tempel der am stärksten gesicherte Platz auf der Westseite von Theben.<sup>776</sup>

#### 4.2.2 Die Funktion des Millionenjahrhauses von Ramses III.

Wie bereits oben Kapitel 4.1 ausgeführt, verbindet sich in den Millionenjahrhäusern Götter- und Königskult. Durch die Anbindung an den Barkenkult des jeweiligen Ortsgottes, der das Millionenjahrhaus regelmäßig im Rahmen einer Prozession aufsuchte, erlangte auch der König Kult für „Millionen an Jahren“.

##### 4.2.2.1 Die westthebanischen Millionenjahrhäuser als königliche Kultanlagen im Neuen Reich

Eine besondere Gruppe innerhalb der Millionenjahrhäuser bilden die Kultbauten der Könige des Neuen Reichs in Theben-West, zu denen auch der hier diskutierte Bau Ramses' III. in Medinet Habu zählt. Aufgrund der großen Übereinstimmungen, die die westthebanischen Tempel in ihren grundsätzlichen Strukturen aufweisen, und der Tatsache, daß sie alle in einem engen räumlichen Zusammenhang errichtet wurden, wird versucht, ihnen auch eine einheitliche Funktion im Königskult zuzuschreiben.

Im allgemeinen wird davon ausgegangen, daß die Millionenjahrhäuser von Theben-West die königlichen Totenkultstätten des Neuen Reichs darstellten. In Fortführung der für sämtliche Millionenjahrhäuser aufgestellten Regel, daß in ihnen aufgrund der (vorübergehenden) Identität von König und Gott die Herrschaftsmacht des Königs in Verbindung mit der Regeneration des Gottes erneuert und gestärkt wurde, wird für die westthebanischen Millionen-

---

776 HÖLSCHER (1958: 58).

jahrhäuser folgendes angenommen: Angebunden an den Barkenkult des Amun-Re von Karnak, der die Heiligtümer auf der thebanischen Westseite im Rahmen der Prozession des „Schönen Festes vom Wüstental“ aufsuchte, soll sich in diesen Kultbauten Amunkult und Totenkult für den König verbunden haben, um so die ewige Fortexistenz der Königs und seiner Herrschaft zu garantieren.<sup>777</sup>

Gegen eine – zumindest primäre – Funktion der westthebanischen Millionenjahrhäuser als königliche Totenkultstätten wendet sich ULLMANN. Sie argumentiert vor allem damit, daß es eindeutige Hinweise darauf gibt, daß einige der westthebanischen Millionenjahrhäuser bereits zu Lebzeiten des Königs als Kultstätten genutzt worden seien. Dort habe demzufolge nicht der Kult für einen *verstorbenen* König im Vordergrund gestanden, sondern die Herrschaftsbestätigung und -erneuerung des *lebenden* Königs.<sup>778</sup> Dies schließt allerdings nicht aus, daß der Kult in den westthebanischen Millionenjahrhäuser auch *über den Tod des Königs hinaus* der Stärkung und Regeneration seiner Herrschermacht gedient hat, wie ULLMANN selbst abschließend einräumt.<sup>779</sup> Damit hat sie den Weg zu der Lösung des Problems gewiesen: Der Kult in den westthebanischen Millionenjahrhäusern diene sowohl der Regeneration der Herrschermacht des *lebenden als auch des toten* Königs. So war die von Ramses III. in Medinet Habu errichtete Kultanlage zu Lebzeiten des Königs ein Ort der Bestätigung und Erneuerung seiner Herrschermacht und nach seinem Tod eine Stätte, an der seine Herrschaft als König auf ewig gestärkt und regeneriert wurde – jeweils im Anschluß an den dort stattfindenden Kult für Amun-Re.

In beiden genannten Fällen erlangte der König Teilhabe an dem stattfindenden Kult durch seine Statuen. Insbesondere scheint es das mit dem Amun des Millionenjahrhauses gleichgesetzte Barkenkultbild des Königs (*sšmw-ḥw*)<sup>780</sup> gewesen zu sein, das dem lebenden wie dem verstorbenen König den Zugang zu den regenerativen göttlichen Kräften verschaffte, die im Verlauf der Talfest-Prozession in den westthebanischen Millionenjahrhäusern entstanden. Das *sšmw-ḥw* des Königs verkörperte den königlichen Ka, also den „göttlichen Aspekt“ des Königs, durch den dieser Kultempfänger sein konnte.<sup>781</sup>

Darüber hinaus war der König im zentralen Amun-Re-Sanktuar des Millionenjahrhauses vermutlich in Gestalt von Königsstatuen anwesend,<sup>782</sup> woraus ARNOLD eine Funktion des Königs als „Gastgott“ in diesem Tempelbereich ableitet.<sup>783</sup> Im teilweise erhaltenen Amun-Re-Sanktuar des Ramses III.-Tempels in Medinet Habu ist der König zudem auch im Bildpro-

777 So u.a. STADELMANN (1979: 303-305); ARNOLD (1978: 8); HAENY (1970: 15).

778 ULLMANN (2002: 668-670).

779 ULLMANN (2002: 670): „Der tote König war aber natürlich nicht vollständig ausgeklammert aus dem Geschehen in den Millionenjahrhäusern. Der hier vollzogene Kult mit seiner beständigen Herrschaftsbestätigung und -erneuerung für den König war ab dessen Krönung für den lebenden Herrscher vonnöten, *aber er sollte auch über den Tod hinaus fortgeführt werden.*“

780 NELSON (1942).

781 BELL (1985).

782 Zu der Anwesenheit einer oder mehrerer Statuen des Königs in seinem Millionenjahrhaus, die auf verschiedenen Arten in das Kultgeschehen einbezogen sein konnten, s. auch ULLMANN (2002: 661-664).

783 ARNOLD (1978: 6).



gramm der westlichen Rückwand zugegen. Auf ihr befinden sich die Überreste einer Doppelscheintür, deren Hälften jeweils den König und Amun-Re *k3-mw.t=f* zeigen (Abb. 40b [G]).<sup>784</sup> Mittels der Scheintür – so STADELMANN – konnte auch der König an dem in diesem Raum stattfindenden regenerativen Kult für Amun-Re teilhaben.<sup>785</sup> Die Scheintür versinnbildlicht die Möglichkeit der Teilhabe des Königs am Kultgeschehen in diesem Raum und damit am Kult für Amun-Re in seinem – des Königs – Millionenjahrhaus. Allerdings nimmt STADELMANN diese Teilhabe offensichtlich nur für den *toten* König an. Von einer derartigen Einschränkung ist jedoch nicht auszugehen, denn wie oben bereits festgestellt wurde, hatten die westthebanischen Millionenjahrhäuser – wie alle derartigen Kultanlagen in ganz Ägypten – eine Funktion im Kult für den lebenden wie den toten König. Da der Kult in ihnen also über den Tod des Königs hinaus andauerte, kann man die westthebanischen Millionenjahrhäuser dann tatsächlich auch als königliche Totenkultstätten in einem weiteren Sinn definieren.

Darüber hinaus beherbergten die westthebanischen Millionenjahrhäuser mit dem südlich des Amun-Re-Sanktuars gelegenen Ptah-Sokar-Osiris-Trakt eine Raumgruppe, von der angenommen wird, daß in ihr königlicher Totenkult in Form von Totenopfern für den verstorbenen König stattgefunden habe (Abb. 40b [20-27]).<sup>786</sup>

#### 4.2.2.2 Anmerkungen zu der Bezeichnung der westthebanischen Millionenjahrhäuser als „Totentempel“

Häufig werden die westthebanischen Millionenjahrhäuser als königliche „Totentempel“<sup>787</sup> oder „Gedächtnistempel“<sup>788</sup> bezeichnet. Wie jedoch vorstehend bereits festgestellt, waren die genannten Bauten Königskultstätten sowohl für den toten als auch für den lebenden König. Und es gibt weitere Gründe dafür, die Bezeichnung dieser Anlagen als „Toten-“ oder „Gedächtnistempel“ als problematisch anzusehen. So gibt es für beide Begriffe keine Entsprechung in den jeweiligen ägyptischen Tempel-Bezeichnungen, sondern es handelt sich bei ihnen um reine Schöpfungen der Ägyptologie.<sup>789</sup> Vor allem aber suggeriert der Terminus „Totentempel“ eine Verwandtschaft der westthebanischen Millionenjahrhäuser mit den Pyramidentempeln vor allem des Alten Reichs aber auch noch des Mittleren Reichs, für die sich ebenfalls der Begriff „Totentempel“ eingebürgert hat. Von diesen Bauten divergieren die westthebanischen Millionenjahrhäuser jedoch schon augenscheinlich in ihrer architektonischen Struktur.<sup>790</sup> So ist es für die königlichen Kultanlagen in Theben-West – wie für alle

784 Die beiden Abbildungen des Königs nehmen dabei die Mitte der Scheintür ein und sind mit dem Rücken zueinander positioniert, während der Gott jeweils an der Außenseite vor dem König abgebildet ist (MH III pl. 24C).

785 STADELMANN (1979: 317).

786 STADELMANN (1979: 318-319); ARNOLD (1978: 6).

787 STADELMANN (1979; 1978); HELCK (1961: 79-119); GARDINER (1952: 14-15, insb. Fn. 8); NELSON (1942); CERNÝ (1940).

788 OTTO (1952: 44-45); SETHE (1929: § 8).

789 ULLMANN (2002: XIX-XX) und HAENY (1997: 86-87).

790 STADELMANN (1979: 303; 1978: 171) mit Verweis auf die Untersuchungen zu Struktur und Funktion der Pyramidentempel von ARNOLD (1978; 1977) und RICKE (1944; 1950).

Millionenjahrhäuser – charakteristisch, daß das zentral in der Kultachse liegende Hauptsanktuar dieser Anlagen Amun-Re zugeordnet wird. Damit unterscheiden sie sich in einem wichtigen Punkt von den königlichen Totenkultanlagen des Alten und Mittleren Reichs, deren zentrale Raumeinheit der sog. Totenopfertempel mit Totenkultkapelle für den König war.<sup>791</sup> In den älteren „Totentempeln“ war also das Hauptsanktuar des Tempels allein dem Kult für den verstorbenen König vorbehalten. Dagegen wird für die westthebanischen Millionenjahrhäuser angenommen, daß der königliche Totenkult in eine Raumgruppe südlich des Hauptsanktuars des Amun-Re wanderte – den sog. Ptah-Sokar-Osiris-Trakt.

Die unterschiedlichen Strukturen der königlichen Totenkultanlagen des Alten Reichs und des Mittleren Reichs im Vergleich zu denjenigen des Neuen Reichs in Theben-West lassen auf eine Veränderung in der Form des königlichen Totenkultes schließen, der im Neuen Reich offensichtlich einer Anbindung an den Götterkult (insbesondere denjenigen für Amun-Re) bedurfte.<sup>792</sup>

Aufgrund der großen Unterschiede zwischen den „klassischen Totentempeln“ des Alten und Mittleren Reichs und den westthebanischen Millionenjahrhäusern sollten letztere in keinem Fall als „Totentempel“ bezeichnet werden.

### 4.3 Die Einbeziehung des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III.

Wie bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel festgestellt, hatte von allen in Medinet Habu erbauten Kultbauten vor allem die Errichtung des Millionenjahrhauses Ramses' III. Auswirkungen auf den Kleinen Tempel, indem letzterer in ersteres einbezogen wurde (*Phase 6*). Es stellt sich nun die Frage, welche Folgen die Einbeziehung für den Kleinen Tempel und den dort stattfindenden Kult für Amun-Re gehabt haben könnte. Hierbei ist insbesondere zu überlegen, ob er nach der Einbeziehung noch als selbständiges Heiligtum angesehen werden konnte. Zur Beantwortung dieser Frage muß zunächst seine Lage innerhalb des Millionenjahrhausbezirks betrachtet werden. Ergänzende Hinweise ergeben sich aus einer von Ramses III. am Kleinen Tempel angebrachten Inschrift, die die Position des Heiligtums in Bezug auf das Millionenjahrhaus anspricht. Abschließend werden die möglichen Gründe und Auswirkungen der Einbeziehung auf die beiden betroffenen Kultbauten diskutiert.

#### 4.3.1 Die Lage des Kleinen Tempels innerhalb des Millionenjahrhausbezirks

Die Lage des Kleinen Tempel innerhalb des um ein Vielfaches größeren Millionenjahrhauses wird von zwei Faktoren bestimmt, die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen: Integration und Abgrenzung.

791 ARNOLD (1978: insb. Abb. 1; 1977: 9-11, Abb. 1); RICKE (1950: 24-35).

792 STADELMANN (1979: 304); ARNOLD (1977).

Die Integration des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. und die daraus resultierenden Folgen für seine Zugänglichkeit wurden bereits in Kapitel 1.3.4.3 ausführlich dargestellt und erörtert. Nach den dort getroffenen Feststellungen wurde das Heiligtum im Zuge der zweiten Bauphase des Millionenjahrhauses von Ramses III. vollkommen in dieses einbezogen. Wie in der von HÖLSCHER erstellten Rekonstruktion der Frontansicht des Millionenjahrhauses (*Abb. 8*) deutlich erkennbar, war der Kleine Tempel von außen gesehen geradezu im Millionenjahrhaus „verschwunden“ und verfügte somit zu dieser Zeit auch nicht mehr über einen eigenen Zugang von außerhalb. Der einzige – offizielle – Zugang in das Millionenjahrhaus und damit auch zu dem Kleinen Tempel erfolgte nun über das östliche Hohe Tor (*Abb. 40a [3a]*).<sup>793</sup>

Wie ebenfalls bereits in Kapitel 1.3.4.3 diskutiert, war die Lage des Kleinen Tempels innerhalb des Millionenjahrhausbezirks aber auch durch Abgrenzung gekennzeichnet, denn er nahm einen eigenen, gegenüber seinem Umfeld deutlich abgegrenzten Bereich ein. Hierzu trug vor allem bei, daß er auch nach seiner Einbeziehung – zumindest teilweise – immer noch über eine eigene Umfassung verfügt haben dürfte. Insbesondere ist davon auszugehen, daß auf der Südseite des Kleinen Tempels eine Mauer bestand, die den Beginn seines (Kult-)Bezirks anzeigte. Durch einen Durchgang in dieser Mauer erfolgte der Zugang zu dem Heiligtum. Ein weiterer Anhaltspunkt für die Abgegrenztheit des Kleinen Tempels gegenüber dem ihn umgebenden Millionenjahrhaus mit seinen diversen Strukturen ist eine unmittelbar hinter dem Kleinen Tempel verlaufende Ziegelmauer, die zugleich seine westliche Umfassungsmauer darstellte. Diese Mauer beschränkte sich nicht auf den Bereich des Kleinen Tempels, sondern verlief über die gesamte Breite des Millionenjahrhauses. In ihrer Mitte bildete ein Ziegelpylon den Durchgang (*Abb. 40a [4c]*). Mauer und Pylon markierten eine – zwar durchlässige, aber doch vorhandene – „architektonische Grenze“ auf dem Weg zum Kern des Millionenjahrhausbezirks, dem Amuntempel. Sie segmentierten den Millionenjahrhausbezirk und trennte damit die beiden hauptsächlichen Kultbauten innerhalb dieses Bezirks: Im hinteren Bereich lag der Amuntempel, dessen Eingang von einem monumentalen Pylon gebildet wurde. Sein mit zahlreichen Nebengebäuden bebauter Tempelbezirk war von einer eigenen Umfassungsmauer umgeben. Im vorderen Bereich lag der Kleine Tempel, der ebenfalls über einen abgegrenzten Bereich verfügte.

#### 4.3.2 Die Kommentierung der Einbeziehung in den Inschriften des Kleinen Tempels

Auf die Lage des Kleinen Tempels im Vorbereich des Millionenjahrhauses Ramses' III. nehmen auch zwei Inschriften des Königs Bezug, die auf der nördlichen und südlichen Außen-

---




793 Nach einem Rekonstruktionsvorschlag von AUFRÈRE, GOLVIN & GOYON (1991: 172-173) befand sich in der großen äußeren Umfassungsmauer ein separater Eingang für den Kleinen Tempel. Da es für diese Idee jedoch an jeglichem archäologischen Beweis (wie z.B. den zu erwartenden Überresten von Türschwelle) fehlt, kann dieser Ansatz hier vernachlässigt werden.


seite des Kleinen Tempels angebracht wurden.<sup>794</sup> In der betreffenden Textstelle macht Ram-  
ses III. geltend, er habe den Kleinen Tempel „erneuert“ (*sm3w*)



*n jt=f Jmn-R<sup>c</sup>-Dsr-s.t ntj ḥtp m ḥw.t-ntr=f m p3 mr n t3 ḥw.t n.t ḥḥ.w m rnp.wt  
nzw-bjt Wsr-m3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup> mrj-Jmn Hnm.t-nḥḥ m pr-Jmn*

für seinen Vater Amun-Re (von) *Dsr-s.t*, der in seinem Tempel ruht, im *mr* des  
Millionenjahrhauses des Königs von Ober- und Unterägypten *Wsr-m3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup> mrj-  
Jmn Hnm.t-nḥḥ* im Haus des Amun.

Der Vorbereich des Millionenjahrhauses, in dem der Kleine Tempel liegt, wird demzufolge  
als *mr* bezeichnet. Der Terminus *mr* () wird gemeinhin mit „Kanal“ oder „Wassergra-  
ben“, aber auch als „künstlich angelegter Teich“ übersetzt.<sup>796</sup> In der vorliegenden Inschrift  
erscheint jedoch eine Übersetzung von *mr* mit „Garten(areal)“ sinnvoller,<sup>797</sup> denn ausweislich  
des archäologischen Befundes war der Vorbereich des Millionenjahrhauses zumindest auf der  
Südseite als eine Gartenanlage mit künstlich angelegtem See gestaltet (*Abb. 40a [4a]*).<sup>798</sup> Die  
Annahme, daß in einigen Fällen *mr* nicht einen Kanal, sondern ein Gartenareal bezeichnet,  
geht auf HELCK zurück. Seine Überlegungen fußen auf der Beobachtung, daß im Neuen Reich  
das Zeichen *š* () teilweise mit *mr* zusammenfällt.<sup>799</sup> Das ägyptische Wort *š* () bezeich-  
net einen „Teich“ und darüber hinaus auch eine „Gartenanlage mit Teich“.<sup>800</sup> Folgerichtig  
vermutet HELCK, daß im Neuen Reich in einigen Fällen *mr* nicht ein Gewässer, sondern eine  
Gartenanlage (mit See) benenne, die *vor* einem Tempel angelegt sei.<sup>801</sup>

Die These HELCKS wird von GEBLER-LÖHR im Rahmen ihrer Untersuchungen zu den  
Heiligen Seen ägyptischer Tempel bestätigt.<sup>802</sup> Auch sie vermerkt, daß die Kanal-Hieroglyphe  
*mr* und die See-Hieroglyphe *š* in vielen Fällen „geradezu austauschbar“ erscheinen, wobei sie  
für diesen Wechsel bereits Belege aus der Frühzeit und den Pyramidentexten finden  
konnte.<sup>803</sup> Weiter stellt GEBLER-LÖHR fest, daß das ägyptische Wort *š* () , das in seiner  
Grundbedeutung ein (künstliches oder natürliches) Gewässer benennt, im Laufe der Zeit auf  
die Bedeutungen „Teichgarten“ und „Gartenanlage“ erweitert wurde.<sup>804</sup> Die gleiche  
Bedeutungserweiterung von einem Gewässer auf das dieses Gewässer umgebende Gelände

794 Inschriften auf dem Fries der nördlichen und südlichen Außenwände des Kleinen Tempels: *MH* II pl. 15; *LD*, *Text* III 163; *KRI* V 293-294.

795 Teil der Inschrift auf der Südseite: *KRI* V 294, 5 und 7.

796 HANNIG (1997: 345); *Wb.* II, 97.I.

797 So auch DARNELL (1994: 35-36); GEBLER-LÖHR (1983: 27, 123); HELCK (1977a: 378); OTTO (1952: 72).

798 *MH* IV 17-21.

799 HELCK (1977a: 378).

800 HANNIG (1997: 799); *Wb.* IV, 397-398.

801 HELCK (1977a: 378, insb. Fn. 15).

802 GEBLER-LÖHR (1983: 20-27).

803 GEBLER-LÖHR (1983: 23-24, insb. Fn. 77+78).

804 GEBLER-LÖHR (1983: 21).

meint GEBLER-LÖHR auch für *mr* beobachten zu können, das nunmehr auch den als Garten ausgestalteten Vorbereich eines Tempels bezeichnen konnte.<sup>805</sup>

Entsprechend der vorgeschlagenen Übersetzung von *mr* mit „Garten“ lag der Kleine Tempel also im Vorbereich des Amuntempels, der den Kern des Millionenjahrhauses bildete, und dieser Vorbereich war als Garten mit künstlich angelegtem See gestaltet.

#### 4.3.3 Die Folgen der Einbeziehung

Es stellt sich die Frage, welche Auswirkungen die Integration des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. gehabt haben könnte.

Zunächst einmal kann festgestellt werden, daß die Integration nicht die Funktion des Kleinen Tempels als selbständiges Heiligtum tangierte. Dies hat die in den beiden vorangegangenen Abschnitten erfolgte Untersuchung der architektonischen Umsetzung der Integration und ihrer Kommentierung deutlich gezeigt. Zwar ist der Kleine Tempel nach seiner Integration zu einem Teil des größeren Millionenjahrhaus-Komplexes geworden, aber er behält dennoch seinen eigenen, markierten Bezirk innerhalb dieses Komplexes. Die Form der Einbeziehung des Kleinen Tempels unter Wahrung der strukturellen Abgegrenztheit seines Tempelbezirks – quasi ein Tempel innerhalb einer anderen, größeren Tempelanlage – garantierte, daß der Kult im Kleinen Tempel auch in der Zeit Ramses' III. unverändert weitergehen konnte. Der Kleine Tempel war weiterhin zugänglich, wenn auch mit der Einschränkung, daß dieser Zugang nunmehr über den „offiziellen Eingang“ in den Millionenjahrhausbezirk – das östliche Hohe Tor – erfolgen mußte. Daneben sind aber keine Änderungen in der Struktur des Kleinen Tempels festzustellen, die auf eine Umgestaltung der Kultgepflogenheiten hätten schließen lassen.

Dennoch ist die Verbindung der beiden Tempelbauten natürlich nicht ohne Folgen für diese geblieben. Mit Sicherheit kann davon ausgegangen werden, daß die Einbeziehung des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk von Ramses III. nicht aus Sicherheitserwägungen erfolgte und nicht der Abwehr realer Bedrohungen von außen diente. Zum einen verfügte der Kleine Tempel in der Zeit davor bereits über eine eigene Umfassung (*Abb. 4a* und *Phase 2*), wenn diese auch nicht so mächtig gewesen sein dürfte wie die große äußere Umfassung des Millionenjahrhauses. Zum anderen diente die große äußere Umfassungsmauer des Millionenjahrhauses – wie bereits in Kapitel 4.2.1.3 im Rahmen der Diskussion des Millionenjahrhauses als eine mögliche Festungsanlage festgestellt – weniger dem Schutz vor tatsächlich drohender äußerer Gefahr, als vielmehr der Abgrenzung des Kultbaus gegen die äußere profane Welt. Der Kleine Tempel wurde somit in die „Götterfestung“ Millionenjahrhaus integriert. Deshalb ist als Grund für die Einbeziehung auch eine weniger profane Motivation als der bloße Schutz vor äußerer Gefahr anzunehmen.

---

805 GEBLER-LÖHR (1983: 27).

Eine ausführliche Darstellung der Gartenanlagen von ägyptischen Tempeln findet sich bei HUGONOT (1989: 21-85, s. insb. 79-82 für die Gärten des Millionenjahrhauses Ramses' III. in Medinet Habu).

Durch die Integration des Kleinen Tempels in den Bereich seines Millionenjahrhauses erlangte Ramses III. eine Form von Teilhabe an dem im Kleinen Tempel stattfindenden Kult für Amun-Re. Indem er den Kleinen Tempel in sein Millionenjahrhaus einbezog, trat der König in zweifacher Hinsicht als Bauherr in Medinet Habu in Erscheinung. Nicht nur, daß er an diesem Ort sein Millionenjahrhaus in Theben-West errichten ließ. Darüber hinaus bezog er in seinen Bau mit dem Kleinen Tempel auch noch jenes Heiligtum ein, das bereits seit der frühen 18. Dynastie die bedeutendste Kultstätte für Amun-Re im südlichen Teil von Theben-West darstellte. Durch die Integration des Kleinen Tempels in den Bereich seines Millionenjahrhauses steigerte der König die Bedeutung seines Millionenjahrhauses (seiner Königskultstätte), indem er dieses mit einem Reichstempel, denn nichts anderes ist der Kleine Tempel, architektonisch zusammenschloß. In einer Inschrift am Kleinen Tempel betont der König zudem den von ihm geleisteten Beitrag zum Erhalt dieses Bauwerkes. Mit der üblichen Formel, er habe den Bau „erneuert“ (*sm3w*), dem nicht zwingend tatsächliche Restaurierungsaktivität zugrunde liegen mußte, macht er sich auch zu einem der Bauherrn am Kleinen Tempel und stellt sich somit in die Tradition seiner Vorgänger, die diese Kultstätte für Amun-Re errichteten.

#### 4.4 Die weitere Entwicklung des Kleinen Tempels und des Millionenjahrhauses von Ramses III.

Für die Beurteilung des Verhältnisses von Kleinem Tempel und Millionenjahrhaus ist ihre weitere Entwicklung in der Zeit nach dem Ende des Neuen Reichs von besonderer Bedeutung und hier insbesondere die Frage, wie lange sich aktiver (Amun-)Kult in ihnen plausibel machen läßt. Im folgenden wird dieser Frage anhand des Vergleichs der Baugeschichte der beiden Kultanlagen und der Anlage von Gräbern im Umfeld der Tempel bzw. innerhalb der Tempelbezirke nachgegangen.

##### 4.4.1 Die Baugeschichte von Kleinem Tempel und Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. im Vergleich

Die Baugeschichte sowohl des Kleinen Tempels als auch des Millionenjahrhauses wurden bereits ausführlich in Kapitel 1 dargestellt. Beide waren von der Zeit ihrer Errichtung bis in die griechisch-römische Epoche Gegenstand nahezu ununterbrochener Bautätigkeit. Vergleicht man die Baugeschichte der beiden Heiligtümer, so zeigt sich jedoch deutlich, daß sich die beiden Kultanlagen hinsichtlich ihrer Funktion als aktiv genutzte Kultstätten für Amun-Re schon bald nach dem Ende des Neuen Reichs in entgegengesetzte Richtungen entwickelten: Während der Kleine Tempel durch zahlreiche Anbauten als Heilige Stätte noch erweitert wurde, ist im Gebiet des Millionenjahrhauses schon bald nach dem Ende des Neuen Reichs zunehmende Wohnbebauung zu registrieren.

Die Aktivitäten am Kleinen Tempel konzentrierten sich auf den Ausbau des Heiligtums selbst. Zahlreiche Herrscher Ägyptens haben bis in die griechisch-römische Zeit Spuren an ihm hinterlassen, sei es, daß sie den Tempelbau restaurierten, erweiterten oder auch nur Inschriften oder ihren Namen an ihm anbringen ließen (vgl. hierzu *Abb. 4* und *Abb. 20* bzw. *34*).

Im Unterschied dazu ist die weitere Geschichte des Millionenjahrhauses von Ramses III. geprägt von der zunehmenden Übersiedlung der ramessidischen Strukturen. Bereits in der 21. Dynastie beginnt sich die Entwicklung des Millionenjahrhausbezirks hin zu einem Gebiet, in dem sich eine wachsende Zahl von Menschen relativ ungeplant ansiedelt, abzuzeichnen, wenn auch in dieser Zeit der innere Millionenjahrhausbezirk mit dem Amuntempel noch einen intakten Kultbereich bildete (*Phase 7*). Auch die Aktivitäten von Pinodjem I. am Millionenjahrhaus Ramses' III. belegen noch die unverändert hohe Bedeutung des Heiligtums als eine aktive Kultstätte in der 21. Dynastie.

Die zunehmende Bedeutung des Millionenjahrhauses als Siedlungsstätte zeigte sich zunächst in seinem äußeren Bezirk, also in dem Gebiet, in dem bereits in der Zeit Ramses' III. die Wohnbauten der Tempelangehörigen lagen (*Abb. 40a* [5a+5b]). Die Bebauung dieses Bereichs wurde von der 21. Dynastie an bis in die griechisch-römische Zeit mehrfach ersetzt, wobei die Strukturen einen zunehmend planloser werdenden Eindruck machten und damit in starkem Kontrast zu der geordneten Wohnbebauung der Ramessidenzeit standen (*Abb. 10b-d*). Die mehrfache Erneuerung der Bebauung und die damit einhergehende Aufgabe der ehemals geordneten Anlage der Wohnbauten deuten darauf hin, daß immer mehr Menschen sich im Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. in Medinet Habu ansiedelten. Der fortgesetzte Überbau bereits existierender Gebäude und die relativ planlos erscheinende Anordnung der Bauten sind beides Eigenschaften einer natürlich gewachsenen Siedlung, deren Bebauung je nach Bedarf verändert und erweitert wird. Offensichtlich entwickelte sich der Millionenjahrhausbezirk von einer reinen Tempelsiedlung, die als „geplante“ Siedlung der Aufnahme von Angehörigen des Tempels und deren Familien diente, zu einer „gewöhnlichen“ Siedlung.<sup>806</sup>

Den wachsenden Bedarf an Wohnraum in Medinet Habu bestätigt auch die in der 25. und 26. Dynastie erfolgte Errichtung von Wohnbauten im inneren Millionenjahrhausbezirk, der ursprünglich Magazin- und Verwaltungsbauten vorbehalten gewesen war (*Phase 8*). Die nunmehr in diesem Bereich errichteten Gebäude sind größer als die zeitgleich erneut ersetzten Bauten des äußeren Millionenjahrhausbezirks (*Abb. 12a+b*). Die Varianz der Bauten ermöglicht Rückschlüsse auf die sozialen Strukturen der Einwohnerschaft in der 25. und 26. Dynastie. Läßt die verwinkelte Anordnung und eher moderate Größe der Häuserstrukturen des äußeren Millionenjahrhausbezirks vermuten, daß sich in diesem Bereich vor allem einfachere Menschen ansiedelten, so lassen die größeren, freistehenden Häuser des inneren Bezirks eher auf einen gehobenen Status ihrer mutmaßlichen Bewohner schließen. Die Struktur der Bewohner des Millionenjahrhausbezirks entspricht damit ab der 25. Dynastie der Einwohnerstruktur einer „normal gewachsenen“ Siedlung.

---

806 Vgl. hierzu auch KEMP (1972: 665-666).

Eine entsprechende Struktur der Bevölkerung ist auch für die Zeit der römischen Besiedlung bis in das 4. Jh. n. Chr. anzunehmen. Während über die Besiedlungsstrukturen der 27. Dynastie bis in die Ptolemäerzeit nichts bekannt ist, konnten innerhalb der drei römischen Besiedlungsschichten erneut Häuser festgestellt werden, die in Größe und Ausstattung erheblich variierten. So verfügten mehrere der Wohnbauten über einigen Komfort wie z.B. Bäder, während andere einfacher gestaltet waren (*Abb. 19*).

Der Grund für die zunehmende Besiedlung des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III. in der Zeit nach dem Neuen Reich dürfte in der Sicherheit zu suchen sein, die der Bezirk aufgrund seiner massiven äußeren Umfassung bieten konnte, die bis in die christlich-koptische Zeit im wesentlichen – wenn auch nicht überall in ihren ursprünglichen Ausmaßen – erhalten blieb. Folgerichtig wurde die äußere Umfassungsmauer als Besiedlungsgrenze durch alle Zeiten hindurch eingehalten. Einzig im Südosten der Anlage entstand in römischer Zeit eine Siedlung, die über die Umfassung hinauswuchs (*Phase 9*).

Besonders einschneidend für die Entwicklung des Verhältnisses der beiden Bauten zueinander war, daß der kleine Tempel ab der Kuschitenzeit wieder über eine eigene Umfassung verfügte und zudem im Osten einen als Pylon gestalteten Zugang in das Tempelhaus erhielt (*Phase 8*).

Der kuschitische Pylon wurde auf Überresten des nord-östlichen Teils der großen äußeren Umfassungsmauer des Millionenjahrhauses errichtet. Der betreffende Teil der großen Umfassung muß somit entweder in der 25. Dynastie planvoll niedergelegt worden sein, um so die Errichtung des Pylons zu ermöglichen, oder aber in der Zeit vor der 25. Dynastie bereits gewaltsam zerstört worden sein. HÖLSCHER geht von letzterer Möglichkeit aus. Hierfür spreche auch, daß der Kleine Tempel in der 25. Dynastie wieder eine eigene Umfassungsmauer erhalten habe. Zum Ende der 25. Dynastie – so die These HÖLSCHERS – muß es an der großen äußeren Umfassung des Millionenjahrhauses zu so erheblichen Zerstörungen gekommen sein, daß der Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. zum Beginn der 25. Dynastie nicht mehr als befestigter Bereich angesehen werden könne. Dies habe es erforderlich gemacht, zum Schutz des Kleinen Tempels um diesen wieder eine eigene Umfassung zu errichten.<sup>807</sup>

Gegen HÖLSCHERS Annahme können jedoch einige Argumente vorgebracht werden. So läßt die Betrachtung der Entwicklung des Millionenjahrhausbezirks ab der Spätzeit erkennen, daß seine äußere Umfassungsmauer in großen Teilen – wenn auch vermutlich nicht in ihrem ursprünglichen Umfang – bis in die griechisch-römische Zeit erhalten geblieben sein muß, denn sie wurde offensichtlich weitgehend als Bebauungsgrenze akzeptiert (s. *Phase 8* und *9*). In der Koptenzeit wurden dann auf den immer noch hoch anstehenden Resten der Umfassung koptische Bauten errichtet.<sup>808</sup> Des weiteren gibt es eindeutige Hinweise auf den Fortbestand der äußeren Umfassung des Millionenjahrhausbezirks gerade in ihrem östlichen Bereich, in dem auch der Kleine Tempel lag. So wurde in der 25. Dynastie unmittelbar südlich des östlichen Hohen Tores ein Durchgang in die Umfassungsmauer eingefügt, der einen „inoffiziel-

807 *MH* II 33, 53; HÖLSCHER (1958: 62).

808 *MH* V 45-51.



len“ Eingang in die dahinter sich schnell entwickelnde Siedlung darstellte (*Phase 8*). Solch ein Durchgang hätte sich bei einem nicht mehr als ausreichend intakt anzusehenden äußeren Millionenjahrhausbezirk erübrigt. Ebenso widerspricht die sich in der 25. Dynastie fortsetzende und noch zunehmende Besiedlung des gesamten Millionenjahrhausbezirks (mit Ausnahme des Amuntempels) der Möglichkeit, die äußere Umfassung des Millionenjahrhausbezirks sei nicht zumindest noch soweit erhalten gewesen, daß sie den innerhalb ihrer Grenzen liegenden Gebäuden einigermaßen Schutz habe bieten können. Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, wie massiv die große Umfassungsmauer des Millionenjahrhauses konstruiert war. Auch in einem verringerten Umfang, der sich im Laufe der Zeit durch Verfall oder möglicherweise auch feindliche Attacken ergeben haben mag, stellte sie immer noch eine geeignete Siedlungsmauer dar. Zudem wird die ab der 30. Dynastie nachweisbare äußere Umfassung des Kleinen Tempels im Norden und in Teilen auch im Osten von der großen, äußeren Umfassung des Millionenjahrhausbezirks gebildet (*Phase 9*), die folglich zu diesem Zeitpunkt noch im wesentlichen intakt gewesen sein muß.

Allein aus der Tatsache, daß der kuschitische Pylon auf den Überresten des nordöstlichen Teils der äußeren Umfassungsmauer errichtet wurde, den Schluß zu ziehen, daß die äußere Umfassung an dieser Stelle zuvor *gewaltsam* zerstört worden sein muß, ist problematisch. HÖLSCHER selbst räumt ein, daß er bei seinen Untersuchungen keine Hinweise auf eine Zerstörung als Folge kriegerischer Ereignisse finden konnte.<sup>809</sup>

Es ist deshalb davon auszugehen, daß die Niederlegung der Mauer unter den Kuschiten planmäßig erfolgte, um so die Erweiterung des Kleinen Tempels in östlicher Richtung zu ermöglichen. Diese Maßnahme ist zusammen mit der erneuten Errichtung einer eigenen Umfassung um den Kleinen Tempel ein deutlicher Hinweis auf die wachsende – strukturelle – Unabhängigkeit des Kleinen Tempels von dem ihn umgebenden Ramses III.-Bau. Dies zeigt sich auch in der Ausbildung eines äußeren Tempelbezirks für den Kleinen Tempel in der 30. Dynastie, in dem eine speziell diesem Heiligtum zuzuordnende Siedlung sichtbar wird (*Phase 9*).

#### 4.4.2 Die Anlage von Gräbern

Im gesamten hier in Rede stehenden Gebiet Medinet Habu wurden im Laufe der Zeit zahlreiche Grabanlagen errichtet. Diese sind ihrer Lage nach in zwei große Gruppen zu trennen: solche, die im Umfeld bzw. Vorbereich der Tempelanlagen liegen und solche, die in den Tempelkern eingebaut wurden. Aus beiden Positionen läßt sich Unterschiedliches für die Dauer der Kultaktivität in Kleinem Tempel und Millionenjahrhaus ableiten.

---

809 HÖLSCHER (1958: 62).

#### 4.4.2.1 Die Anlage von Gräbern im Umfeld und Vorbereich der Tempel

Die überwiegende Mehrzahl der in Medinet Habu angelegten Gräber liegt im vorderen Teil des Ramses III.-Baus. Das älteste dieser Gräber ist das des Priesterkönigs Harsiese aus der 22. Dynastie (Grab Nr. 1), das unmittelbar südwestlich der Umfassungsmauer des Kleinen Tempels in den Fundamenten des zu dieser Zeit bereits zerstörten Ziegelpylons angelegt wurde (*Phase 7*). In den Fundamenten des Pylons fand sich ein weiteres Grab (Nr. 2), das von HÖLSCHER aufgrund seiner Nähe zum Grab des Harsiese ebenfalls der 22. Dynastie zugeordnet wird.<sup>810</sup>

Der Großteil der in Medinet Habu gefundenen Grabanlagen datiert in die 25. und 26. Dynastie. Die auffälligsten dieser Anlagen sind vier zusammenhängende Grabkapellen von Gottesgemahlinnen des Amun, die südöstlich des großen Amuntempels gegenüber dem Kleinen Tempel errichtet wurden (*Phase 8*).<sup>811</sup> Weitere Gruppen von Gräbern aus der 25. bis 26. Dynastie fanden sich im Umfeld des Kleinen Tempels und der Grabkapellen der Gottesgemahlinnen sowie in den Ziegelfundamenten des östlichen Hohen Tores. Diese Gräber waren wesentlich einfacher als die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen gestaltet.<sup>812</sup>

Es liegt auf der Hand den Grund für die spezifische Lage der Gräber in der Bedeutung des Tempels als eine Heilige Stätte zu vermuten, deren Nähe die Grabinhaber suchten.

Ein Spezialfall der Gruppe von Gräbern, die im unmittelbaren Umfeld von Tempeln errichtet wurden, ist von STADELMANN untersucht worden. Es handelt sich hierbei um die sog. Gräber im Tempelhof. Darunter sind königliche Grabanlagen zu verstehen, die in der Spätzeit innerhalb eines Göttertempels – genauer in dessen (Vor-)Hof – angelegt wurden. Zu diesem Grabtypus zählen in Medinet Habu sowohl die Grabanlage des Priesterkönigs Harsiese aus der 22. Dynastie als auch die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen des Amun, die STADELMANN ausdrücklich als Beispiel für seine Überlegungen heranzieht.<sup>813</sup> In der Zeit Osorkons III.<sup>814</sup> und verstärkt noch unter den Kuschiten wurde das seit dem frühen Neuen Reich belegte Amt der Gottesgemahlin politisch stark aufgewertet, indem die Gottesgemahlinnen, die stets königlicher Abkunft waren, von nun an dem thebanischen Gottesstaat vorstanden. Der quasi-königliche Status der Gottesgemahlinnen drückt sich in der Schreibung ihrer Na-

---

810 S. Kapitel 1.5.4.

811 Die östlichste und damit älteste der Grabkapellen wurde für Schepenupet I errichtet, die als Tochter König Osorkons III., der der 22. bzw. 23. Dynastie in Theben angehörte (VON BECKERATH 1997: 94-96; SCHNEIDER 1996: 286-287), eigentlich noch der Dritten Zwischenzeit zuzuordnen ist (SCHNEIDER 1996: 386-387). In die Amtszeit Schepenupets I. fällt aber auch die endgültige Machtergreifung der Kuschiten in Ägypten, die als 25. Dynastie gezählt werden (s. Fn. 195).

812 S. Kapitel 1.6.4.2.

813 STADELMANN (1971: 114-116, Abb. b).

Die weiteren von STADELMANN untersuchten Tempelanlagen sind der Tempel der Neith in Sais, in dessen Hof Königgräber der 26. Dynastie angelegt wurden (STADELMANN 1971: 111-114, Abb. a), und der Große Amuntempel in Tanis, in dessen Hof sich die Überreste königlicher Grabanlagen aus der 21. und 22. Dynastie fanden (STADELMANN 1971: 116-118, Abb. c).

814 Osorkon III. (23. thebanische Dynastie) war der Vaters der ersten in Medinet Habu bestatteten Gottesgemahlin Schepenupet I.

men in Kartuschen, einer Hofhaltung im königlichen Stil und eben auch in der Anlage ihrer Grabstätten im „Hof“ des Millionenjahrhauses von Ramses III. aus.<sup>815</sup>

STADELMANN führt zwei Gründe für die Anlage von spätzeitlichen Königsgräbern ausgerechnet in Tempelhöfen an. Zum einen haben wohl Sicherheitserwägungen bei der Standortwahl eine Rolle gespielt. Bereits in der ausgehenden Ramessidenzeit war es vermehrt zu Übergriffen auf die königlichen Grabanlagen, die in der Zeit des Neuen Reichs im Tal der Könige angelegt worden waren, gekommen. Nach dem Zusammenbruch der Zentralmacht zum Beginn der Dritten Zwischenzeit ist man dann vermutlich zu der Einsicht gelangt, daß die königlichen Gräber im abgelegenen Tal der Könige nicht mehr zu schützen waren. Dies – so STADELMANN – habe zu der Verlagerung von Nekropolen in die unmittelbare Nähe von Siedlungsbereichen geführt und hier in den Bereich größerer Tempelanlagen, deren Bezirke durch ihre teilweise sehr massiv ausgeführten Umfassungsmauern besonders geschützt waren. Zum anderen dürften – wie bereits oben angedeutet – religiöse Motive eine Rolle gespielt haben. Der Wunsch, seine Grabstätte in unmittelbarer Nähe eines bestimmten Tempels anzulegen, ist Ausdruck der „vertieften religiösen Bindungen“ an die in diesem Tempel verehrte Gottheit, bei der es sich bevorzugt um die Ortsgottheit handelte.<sup>816</sup> Das Phänomen, sein Grab in möglichst großer Nähe zu einem Tempel anlegen zu wollen, beschränkte sich dabei nicht auf königliche Grabanlagen, wie die zahlreichen seit der 21. Dynastie im Umfeld und sogar innerhalb von Tempelbezirken angelegten Privatgräber belegen.<sup>817</sup> Wie bereits oben erwähnt befinden sich auch in Medinet Habu neben dem Grab des Priesterkönigs Harsiese und den Grabkapellen der Gottesgemahlinnen mehrere einfacher gestaltete Grabanlagen von Privatleuten.<sup>818</sup>

Unter den genannten Gesichtspunkten ist der Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. in Medinet Habu der ideale Ort für die Anlage sowohl königlicher als auch privater Grabstätten in der Spätzeit. Aufgrund seiner bis in die griechisch-römische Zeit in weiten Teilen erhaltenen großen äußeren Umfassung konnte er den für die Errichtung von Grabanlagen erforderlichen Schutz garantieren. Darüber hinaus schloß der Millionenjahrhausbezirk – wenn auch seit der Kuschitenzeit nur noch teilweise – den Kleinen Tempel mit ein, der eine bedeutende Kultstätte für den Reichsgott Amun-Re in Theben darstellte. Gerade seine Existenz dürfte der Grund für die Anlage so vieler Gräber an diesem Ort in der Spätzeit gewesen sein. Folgerichtig wenden die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen des Amun ihre Fassaden dem Kleinen

---

815 ASSMANN (1996: 350); STADELMANN (1971: 115-116 mit Verweis auf SANDER-HANSEN 1940: 14-15, 49-50 und KEES 1964: 159-162).

816 STADELMANN (1971: 118-123, insb. 120-121).

817 STADELMANN (1971: 121).

818 Wenn auch aufgrund der nicht mehr erhaltenen Oberbauten sämtlicher dieser Grabanlagen und der nur geringen Funde in den Grabkammern die Besitzer der überwiegenden Zahl der kleineren Gräber in Medinet Habu unbekannt sind (*MH V* 30-32), so ist doch aufgrund der einfachen Ausgestaltung und relativ geringen Größe der Gräber davon auszugehen, daß es sich bei ihnen um Privatgräber gehandelt hat. Vielleicht sind die Gräber, die überwiegend der 25. bis 26. Dynastie entstammen, die Grabstätten von Angehörigen der Haushalte der Gottesgemahlinnen. Zumindest in einem Fall konnte das Grab (Nr. 4) einer Hofdame der Gottesgemahlin des Amun Schepenuwet II. zugeordnet werden (*MH V* 30).

Tempel zu.<sup>819</sup> Auch die Gräber Nr. 3a-d, die um den kuschitischen Pylon angelegt wurden und damit im „Hof“ des Kleinen Tempels, und die Gräber Nr. 3-6 und 9-12, die unmittelbar an der Umfassungsmauer des Kleinen Tempels liegen, suchen offensichtlich die Nähe gerade dieses Heiligtums in Medinet Habu.

Zugleich liegen die angesprochenen Gräber aber auch im vorderen Bereich des Baus von Ramses III., wobei die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen entlang des ursprünglich zum Amuntempel des Millionenjahrhauses führenden Prozessionsweges positioniert wurden.<sup>820</sup> Demzufolge dürfte auch die Lage des Millionenjahrhaus-Baus bei der Anlage der Gräber – bei ihrer genauen Positionierung – Berücksichtigung gefunden haben.

Die bis in die 26. Dynastie reichende Anlage von Gräbern im vorderen Bereich des Millionenjahrhausbezirks und damit zugleich im Bereich des Kleinen Tempels zeugt somit sowohl von der unverändert hohen Bedeutung des Kleinen Tempels als Kultstätte für Amun-Re als auch von der immer noch bestehenden Bedeutung des Millionenjahrhauses Ramses' III. als Heilige Stätte zu dieser Zeit. Allerdings erlauben die Gräber keine Rückschlüsse auf die Fortführung aktiven Kultes in den beiden Tempeln, denn die Heiligkeit einer Stätte ist nicht durch die Dauer des dort praktizierten aktiven Kultes terminiert, sondern wird in der Regel diesen um eine lange Zeit überdauert haben. Dementsprechend ist die Anlage von Gräbern gerade auch in „aufgelassenen Tempelanlagen“ festzustellen.<sup>821</sup>

#### 4.4.2.2 Die Anlage von Gräbern innerhalb der Tempelanlagen

Eine weitere Gruppe von Gräbern fand sich im hinteren Teil des Tempelhauses des großen Amuntempels (*Phase 8*). Unter den Bodenplatten mehrerer Räume waren Gräber angelegt, von denen allerdings nur zwei datiert werden konnten: Grab Nr. 21 stammt vermutlich aus der Zeit Schepenupets I., also aus der 23. bzw. 25. Dynastie,<sup>822</sup> und Grab Nr. 24 aus der 25. Dynastie. Die relativ schlicht gestalteten Gräber bestanden jeweils aus einer Grabkammer, die entweder unmittelbar unter den Fußbodenplatten angelegt war oder zu der ein vertikaler Schacht hinabführte.<sup>823</sup>

Im Unterschied zu der vorstehend dargestellten Gruppe von „Gräbern im Tempelhof“ sind die innerhalb des Amuntempels aufgefundenen Gräber aufgrund ihrer speziellen Lage besonders interessant für die Frage, wie lange aktiver Kultbetrieb im Millionenjahrhaus Ramses' III. stattgefunden haben könnte. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang vor allem Grab Nr. 23, das unter den Bodenplatten von Raum G angelegt wurde, der zusammen mit Raum F das Sanktuar des Amun-Re im Millionenjahrhaus bildete (*Abb. 40b [G]*). Damit wurde Grab Nr. 23 im Zentrum des Amunkultes im Millionenjahrhaus angelegt. Die Existenz eines Gra-

819 So auch ASSMANN (1996: 401) STADELMANN (1971: 118) und HÖLSCHER (*MH V* 17).

820 Vgl. hierzu EIGNER (1984: 99-100), der die Grabkapellen unter Berufung auf ihre Lage am Prozessionsweg zum Amuntempel des Millionenjahrhauses zu dem Bau Ramses' III. in Bezug setzt.

821 STADELMANN (1971: 121).

822 Für die Zuordnung Schepenupets I. sowohl zur 23. als auch zur 25. Dynastie s. Fn. 811.

823 *MH V* 32-33.

bes an dieser Stelle des Amuntempels läßt auf ein Ende des regelmäßigen Kultbetriebes in ihm schließen. Es ist nicht zu erwarten, daß in Raum G weiter regelmäßiger Kult für Amun-Re stattfand, der in Form und Umfang immer noch dem ursprünglichen Kult der Ramessidenzeit entsprach, während in diesem Raum und in zahlreichen weiteren benachbarten Räumen Gräber angelegt wurden und im Anschluß daran dort auch Totenkult für die Bestatteten stattgefunden haben muß. Dies würde in eklatanter Weise dem Prinzip der Verborgenheit des Tempelkerns, der das Kultzentrum eines Tempels in Gestalt der Kultbildkammer birgt, widersprechen.

Ergänzend sei auf eine These von ARNOLD und STADELMANN hingewiesen, die im Rahmen ihrer Überlegungen zu der Funktion von Millionenhäusern zu dem Schluß kamen, daß die Verbindung des königlichen Totenkultes mit dem Götterkult des Amun-Re im Neuen Reich der Grund für die Trennung von königlichem Grab, das nunmehr im Tal der Könige angelegt wurde, und königlicher Totenkultstätte, die die westthebanischen Millionenjahnhäuser darstellten, gewesen sei.<sup>824</sup> Dies impliziert, daß innerhalb eines Göttertempels – genauer seines Kultkerns, den die Kultbildkammer mit den sie umgebenden Räumen darstellt – keine Grabanlagen angelegt werden, solange in diesem Göttertempel aktiver Kult praktiziert wird. Die sog. Gräber im Tempelhof lagen folgerichtig im vorderen Bereich des Tempels ohne den Kult in seinem Innern zu tangieren. Somit ist die Anlage von Gräbern im Amuntempel des Millionenjahrhauses von Ramses III. ein Anhaltspunkt für das Erlöschen von aktivem Kult in diesem Heiligtum.

Es ist jedoch schwierig den genauen Zeitpunkt der Aufgabe des Kultbetriebes anhand der eingebauten Gräber zu bestimmen, da der überwiegende Teil der unter den Bodenplatten des Amuntempels festgestellten Grabanlagen nicht datiert werden konnte. Zu diesen zählt leider auch das unterhalb von Raum G befindliche Grab Nr. 23, dessen Datierung aufgrund seiner Lage im zentralen Sanktuar des Amun-Re besonders aufschlußreich für den Zeitpunkt des Erlöschens von aktivem Kult im Millionenjahrhaus gewesen wäre.

Allerdings kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, daß der Einbau der Gräber im Amuntempel in einem gewissen zeitlichen Zusammenhang erfolgt ist, so wie das auch bei den Gräbern im vorderen Teil des Millionenjahrhausbezirks und im Bereich des Kleinen Tempels der Fall war, die in die 22. und 23. Dynastie und vor allem in die 25. und 26. Dynastie datierten. Es spricht einiges dafür, daß auch die Anlage zumindest einiger der Gräber im Amuntempel zu diesem Zeitpunkt erfolgte. Die beiden einzigen datierten Grabeinbauten im Amuntempel sind Grab Nr. 21, das unter Raum 43 liegt, und Grab Nr. 24 unter Raum 27 (*Abb. 40b*). Während letzteres aus der 25. Dynastie stammt, kann das erstgenannte Grab der Zeit der Gottesgemahlin des Amun Schepenupet I. (23. thebanischen Dynastie bzw. 25. Dynastie) zugerechnet werden. Zumindest diese beiden Gräber datieren damit in dieselbe Zeitspanne, in der auch die meisten der Gräber im vorderen Teil des Millionenjahrhausbezirks angelegt wurden – die 22. bis 26. Dynastie. Es ist anzunehmen, daß auch einige der anderen

---

824 ARNOLD (1978: 7); STADELMANN (1979: 305).

Gräber im Amuntempel aus dieser Zeit stammen, vielleicht sogar das für die Bestimmung des Zeitpunkt des Erlöschens von aktivem Kult im Amuntempel so wichtige Grab Nr. 23 in Raum G. Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, könnte man von einem Erlöschen des aktiven Kultes frühestens in der 23. und spätestens in der 25. Dynastie ausgehen, wobei diese beiden Daten in Jahreszahlen ausgedrückt gar nicht so weit voneinander entfernt sind, da die genannten Dynastien zumindest zeitweise parallel nebeneinander existierten und ineinander übergingen. Der aktive Kult für Amun-Re im Millionenjahrhaus Ramses' III. hätte danach spätestens im 8. Jh. v. Chr. geendet.<sup>825</sup>

Diese Vermutung wird gestützt durch die Lage von Grab Nr. 21, das relativ sicher in eben diese Zeit – die 23. bzw. 25. Dynastie – datiert werden kann. Grab Nr. 21 wurde unterhalb der Bodenplatten von Raum 43 des Amuntempels angelegt. Raum 43 zählt zu den insgesamt zehn Kammern, die hinter dem zentralen Sanktuar des Amun-Re angeordnet sind. Grab Nr. 21 lag damit in einem Bereich, zu dem der Zugang ausschließlich über das zentrale Sanktuar des Amun-Re (Raum F und G) möglich war. Der Weg zu dem Grab – z.B. zum Zweck der Darbringung von Opfern für den Verstorbenen – führte immer über das Sanktuar des Gottes, das somit ab dem Zeitpunkt der Anlage von Grab Nr. 21 nicht mehr als ungestört betrachtet werden kann. Damit erlangt Grab Nr. 21 eine vergleichbare Bedeutung für die Festlegung der Aufgabe aktiven Kultes wie Grab Nr. 23, welches direkt unter dem Sanktuar des Amun-Re angelegt wurde.

Es kann also mit hinreichender Sicherheit davon ausgegangen werden, daß spätestens seit 25. Dynastie nicht mehr mit aktivem Kultbetrieb im zentralen Sanktuar des Amun-Re im Millionenjahrhaus Ramses' III. zu rechnen ist. Dem steht auch nicht die in Kapitel 4.4.2.1 getroffene Feststellung entgegen, daß die bis in die 26. Dynastie reichende Anlage von Grabkapellen der Gottesgemahlinnen entlang des Prozessionsweges zum Amuntempel des Millionenjahrhauses als Hinweis auf die zu dieser Zeit immer noch bestehende große Bedeutung des Heiligtums gewertet werden kann. Die Anlage der Grabkapellen und der sie umgebenden Gräber ist zweifelsohne ein deutliches Indiz für die unverändert hohe Bedeutung des Millionenjahrhauses Ramses' III. als Heiliger Ort, kann jedoch nicht weitergehend auch als ein Argument für die Fortexistenz von aktivem Kult in seinem Amuntempel gewertet werden.

#### 4.5 Zusammenfassung

Neben dem Kleinen Tempel wurden in Medinet Habu auch mehrere Millionenjahrhäuser errichtet. Für den Kleinen Tempel war insbesondere der Bau Ramses' III. von Bedeutung, in dessen äußeren Bezirk er integriert wurde. Das Millionenjahrhaus Ramses' III. und der Kleine Tempel repräsentieren zwei verschiedene Typen von Heiligtümern, auch wenn sie beide Tempel für Amun-Re waren und von diesem im Rahmen einer Prozession besucht wurden.

---

825 Vgl. hierzu die Angabe der Jahreszahlen bei VON BECKERATH (1997: 191) und SCHNEIDER (1996: 498).

Millionenjahrhäuser sind an mehreren Orten in Ägypten belegt, wenn der Terminus auch vor allem mit den Kultbauten verbunden wird, die von den Königen des Neuen Reichs in Theben-West errichtet wurden. Generell kann festgestellt werden, daß sich in den Millionenjahrhäusern Königs- und Götterkult verbanden. Empfänger des Kultes war hierbei nicht der König als irdische Person, sondern sein „königlicher Ka“. Oberster Kultherr war der jeweilige Ortsgott des Standortes eines Millionenjahrhauses (z.B. Amun in Theben). Der Kult für den König wurde an den regenerativen Kult angeschlossen, der für den Ortsgott im Millionenjahrhaus zelebriert wurde, wenn dieser das Heiligtum in regelmäßigen Prozessionen aufsuchte. Auf diese Weise wurde die Herrschaft des Königs im Verbund mit der Regeneration des Gottes erneuert und gefestigt.

Die westthebanischen Millionenjahrhäuser, zu denen auch der hier in Rede stehende Kultbau Ramses' III. gehört, zeigen alle eine in ihren Grundzügen vergleichbare Struktur. Ihren Kern bildete der Amuntempel, der sich in drei große Bereiche unterteilte: Die zentrale Tempelachse verlief über mehrere offene Höfe und geschlossene Säule und endete schließlich im Sanktuar des Amun-Re. Dies war die Kultachse des den Tempel im Rahmen des Talfestes aufsuchenden Gottes. Südlich der Tempelachse lag im hinteren Tempelbereich der Ptah-Sokar-Osiris-Trakt, dem eine Funktion als königliche Totenkultstätte zugeschrieben werden kann. Nördlich der Tempelachse ebenfalls im hinteren Tempelbereich lag der Re-Harachte-Bereich.

Der in den westthebanischen Millionenjahrhäusern stattfindende Königskult war angeschlossen an den Kult für Amun-Re im Rahmen des Talfestes und galt sowohl dem lebenden als auch dem verstorbenen König. Im ersten Fall bewirkte der Kult die Stärkung der von den Göttern dem König übergebenen Herrschaftsmacht und im zweiten Fall die über den Tod des Königs hinausreichende Bestätigung und den Erhalt seiner „ewigen Herrschaft“.

Der Ramses III.-Bau in Medinet Habu war wie alle Millionenjahrhäuser nur mit einem bestimmten König – eben Ramses III. – verbunden. Das unterscheidet ihn wesentlich von dem Kleinen Tempel, der von Hatschepsut und Thutmosis III. errichtet wurde, dessen Kult aber nicht ausschließlich mit diesen verbunden war. Der Kleine Tempel wurde fortgesetzt als Heiligtum für Amun-Re genutzt, als ein Ort der Regeneration des Gottes und der Schöpfung. Zu diesem Zweck wurde er durch Anbauten bis in die römische Kaiserzeit kontinuierlich vergrößert. Er fällt damit in eine Kategorie mit den Tempeln von Karnak und Luxor.

Die Verschiedenheit der beiden Heiligtümer spiegelt sich auch in ihrer Entwicklung wider, bzw. ihre Unterschiedlichkeit erklärt ihre unterschiedliche Entwicklung. Der Kleine Tempel und der Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. begannen sich schon relativ bald nach dem Ende des Neuen Reichs im Hinblick auf ihre Funktion als aktiv genutzte Kultstätten des Amun-Re in entgegengesetzte Richtungen zu entwickeln. So war der Millionenjahrhausbezirk zunehmender Besiedlung ausgesetzt war, während der Kleine Tempel kontinuierlich als Prozessionsziel und Kultort für Amun-Re ausgebaut wurde.

Zwar hatte in der 21. Dynastie Pinodjem I. noch auf beiden Tempeln Inschriften anbringen und am Millionenjahrhaus sogar Baumaßnahmen ausführen lassen, die den Schluß erlauben, daß bis in die 21. Dynastie in beiden Tempeln Kultbetrieb stattfand. Aber bereits zu der gleichen Zeit beginnt auch die zunehmende Besiedlung des Millionenjahrhausbezirks und damit seine Entwicklung hin zu einem Siedlungsort, die schließlich in eine nahezu vollständige Belegung des äußeren und inneren Millionenjahrhausbezirks mit Gebäuden, bei denen es sich in der Mehrzahl um Wohnbauten gehandelt haben dürfte, mündete.

Mit der schrittweisen Umgestaltung des Millionenjahrhauses in eine Siedlung geht mutmaßlich ein Erlöschen des aktiven Kultes in seinem Großen Amuntempel einher. Auch wenn nach den nicht ganz eindeutigen Befunden HÖLSCHERS der Amuntempel selbst in seinen Strukturen bis in die griechisch-römische Zeit relativ unversehrt geblieben zu sein scheint, so ist dies allein kein Argument für den Fortbestand des aktiven Kultes in ihm.<sup>826</sup> Dagegen gibt es einige Anhaltspunkte, die für ein Erliegen des Kultbetriebes im Millionenjahrhaus bald nach dem Ende der 21. Dynastie sprechen. So dürfte die wachsende Besiedlung den Zugang zum Amuntempel für Prozessionen zunehmend erschwert und schließlich sogar verunmöglicht haben. Das unzweifelhaft wichtigste Indiz für die Aufgabe des aktiven Kultbetriebes im Millionenjahrhaus Ramses' III. ist jedoch die Anlage von Gräbern im hinteren Kernbereich des Großen Amuntempels. Das älteste in ihm nachweisbare Grab ist Grab Nr. 21, das vermutlich in der Zeit Schepenupets I. (23. bzw. 25. Dynastie) unter dem Boden von Raum 43 des Amuntempels angelegt wurde (*Abb. 40b*). Es ist davon auszugehen, daß mit der Anlage dieses Grabes der aktive Kultbetrieb im Amuntempel endete, denn ein Fortbestand kultischer Aktivität, die in Form und Umfang immer noch dem ursprünglichen Kult der Ramessidenzeit entsprochen hätte, ist danach nicht mehr vorstellbar. Der ehemals im Amuntempel betriebene Kult ist in der Folgezeit dann nur noch insoweit von Relevanz, als er – oder besser: das Gedächtnis an ihn – für die Standortwahl der Gräber eine Rolle gespielt haben mag. Insbesondere die Anlage von Gräbern in unmittelbarer Nähe des zentralen Sanktuars des Amun-Re (Grab Nr. 21 unter Raum 43) bzw. sogar in einem der Räume des Sanktuars (Grab Nr. 23 unter Raum G) zeigt, daß die Bedeutung des Amuntempels als Heilige Stätte den aktiven Kult in ihm überdauerte.

Dagegen läßt sich für den Kleinen Tempel kein Hinweis darauf entdecken, daß in ihm der Kultbetrieb zum Erliegen kam. Weder wurden in seinem Kernbereich Gräber angelegt, die auf ein Erlöschen des Kultes an dieser Stelle schließen lassen würde, noch wurde der Zugang zu ihm durch fortgesetzte Besiedlung behindert. Auch die Integration des Kleinen Tempels in den Millionenjahrhausbezirk Ramses' III., die vor allem die Teilhabe des Königs an dem im Kleinen Tempel stattfindenden Regenerationskult für Amun-Re und Schöpfung zum Ziel hatte, beschränkte nicht die Funktionsfähigkeit des Kleinen Tempels als Kultstätte für Amun-Re. In der 25. Dynastie erhielt der Kleine Tempel dann wieder einen eigenen, monumental gestalteten Zugang von vorne. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als die Besiedlung auch des

---

826 So auch HÖLSCHER (1958: 60).



inneren Millionenjahrhausbezirks begann und der aktive Kult in seinem Großen Amuntempel aufgrund des Einbaus von Gräbern zum Erliegen gekommen war. Durch die eigene Umfassung und den eigenen Eingang wurde die Eigenständigkeit des Kleinen Tempels gegenüber dem Millionenjahrhausbezirk auch in den Strukturen beider Bauten demonstriert. Die zu der Zeit Ramses III. mithilfe des gemeinsamen Zugangs über das östliche Hohe Tor des Millionenjahrhauses erzeugte strukturelle Verbindung der beiden Bauten wurde nun in der 25. Dynastie wieder gelöst. Nachdem der aktive Kultbetrieb im Millionenjahrhaus geendet hatte und damit auch die Bedeutung des Millionenjahrhauses als aktive Kultstätte für Amun-Re entfallen war, wurde wieder der Kleine Tempel zu *dem* Heiligtum für Amun-Re in Medinet Habu. Folgerichtig erhielt der Kleine Tempel in der 30. Dynastie auch noch eine äußere Umfassungsmauer, die ihn von der zunehmenden Besiedlung des Millionenjahrhausbezirks abgrenzte. Zwischen der inneren und äußeren Umfassungsmauer des Kleinen Tempels entstand eine Tempelsiedlung.

Ergänzend sei auch noch auf die aus Medinet Habu stammenden, demotischen Graffiti aus der Ptolemäerzeit verwiesen,<sup>827</sup> die im wesentlichen die oben getroffenen Aussagen bestätigen. So fanden sich im Kleinen Tempel zahlreiche von Besuchern des Heiligtums angebrachte Graffiti.<sup>828</sup> Diese Besucherinschriften belegen als Zeugnisse „persönlicher Frömmigkeit“ die große Bedeutung des Kleinen Tempels als aktivem Kultort für Amun-Re.<sup>829</sup> Des Weiteren geben die Graffiti Auskunft über die Priesterschaft des Kleinen Tempels in der Ptolemäerzeit.<sup>830</sup>

Die sich auf das Millionenjahrhaus beziehenden Graffiti der Ptolemäerzeit bestätigen vor allem, daß der Bau Ramses' III. in dieser Zeit eher als ein Verwaltungssitz, denn als ein Kultort betrachtet wurde.<sup>831</sup> Dennoch möchte THISEN eine teilweise Nutzung des Millionenjahrhauses zu Kultzwecken nicht ausschließen, zumal auch im Großen Amuntempel des Millionenjahrhauses noch in der Ptolemäerzeit Besucherinschriften angebracht wurden, die seine Bedeutung als Heilige Stätte bis in diese Zeit erkennen lassen.<sup>832</sup> THISEN geht – wenn auch mit erheblichen Vorbehalten – von der Existenz einer Priesterschaft am Millionenjahrhaus bis in das 3. Jh. v. Chr. aus.<sup>833</sup> Die von THISEN angenommene zumindest teilweise Nutzung des Großen Amuntempels als Ort kultischer Handlungen auch noch in der Ptolemäerzeit widerspricht nicht der oben getroffenen Feststellung, daß der in der Ramessidenzeit im Millionenjahrhaus Ramses' III. begründete Kult für Amun-Re spätestens mit dem Einbau von Gräbern im Großen Amuntempel in der 22. bzw. 23. Dynastie nicht mehr in seinem ursprünglichen Umfang und seiner ursprünglichen Form fortgeführt werden konnte. Der Einbau der Gräber

---

827 Ausführlich dargestellt und untersucht von THISEN (1989).

828 Die Graffiti wurden vor allem im Barkenraum mit Umgang und den beiden vom Ambulatorium nördlich und südlich abzweigenden Flügelbauten angebracht (*Abb. 16b* [3]).

829 THISEN (1989: 218-221).

830 THISEN (1989: 216-217).

831 THISEN (1989: 214).

832 THISEN (1989: 221-222).

833 THISEN (1989: 214).

im ehemaligen Zentrum des Amunkultes schließt die weitere Ausübung von aktivem Kult an diesem Ort aus. Dennoch ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß an anderer Stelle im Amuntempel des Millionenjahrhauses bis in die Ptolemäerzeit Stätten existierten, an denen Kult stattfand – wo auch immer diese zu vermuten sind und in welcher Form auch immer dieser Kultbetrieb erfolgt sein mag. Dies würde auch die Existenz von Priestern am Millionenjahrhaus erklären.

## 5 Der Kleine Tempel von Medinet Habu als Kultziel – Die Einordnung des Kleinen Tempels in die Kulttopographie Thebens

Die thebanische Kultlandschaft wurde auf der Ostseite des Nils durch den Tempelbezirk von Karnak im Norden und den Luxortempel im Süden und auf der Westseite des Nils durch die Kultgebiete Deir el-Bahari im Norden und Medinet Habu im Süden begrenzt.<sup>834</sup> Die vier genannten Orte bildeten ein „Kultviereck“ (Abb. 48).<sup>835</sup> Sie waren von zentraler Bedeutung für den Kult des Amun-Re in Theben und durch Prozessionsfeste untereinander und mit weiteren Kultbauten innerhalb des „Kultvierecks“ verbunden.<sup>836</sup>

Um die Bedeutung des Kleinen Tempels von Medinet Habu innerhalb dieses „Kultvierecks“ zu beurteilen, ist es zunächst erforderlich, sich die Entwicklung der Kulttopographie Thebens insgesamt zu vergegenwärtigen (5.1). Daran anschließend wird die Einbindung des Kleinen Tempels in diese Kulttopographie diskutiert und seine Funktion als Ziel der Dekadenfestprozession erörtert (5.2-5.6).

### 5.1 Die Entwicklung der Kulttopographie Thebens vom Mittleren Reich bis in die griechisch-römische Zeit

Die Baugeschichte des Kultgebiets Medinet Habu wurde bereits ausführlich in Kapitel 1 dargestellt. Der älteste erhaltene Kultbau im Bereich von Medinet Habu ist der Kleine Tempel aus der 18. Dynastie: Auf den Fundamenten eines Kapellenbaus aus dem Mittleren Reich errichteten Hatschepsut und Thutmosis III. den Kernbau des Kleinen Tempels, der durch zahlreiche Anbauten bis in die griechisch-römische Zeit fortlaufend erweitert wurde (vgl. Abb. 4+20). Darüber hinaus ließen mehrere Könige des Neuen Reichs ihre Millionenjahrhäuser in Medinet Habu errichten. So fanden sich Hinweise auf einen Tempelbau Thutmosis' I. und einen weiteren Tutanchamuns. Die beiden größten Bauten waren jedoch das Millionenjahrhaus von Eje (*Phase 3*), das später von Haremhab übernommen und erweitert wurde (*Phase 4*), sowie das Millionenjahrhaus von Ramses III., das nach seiner Fertigstellung den Kleinen Tempel mit einschloß (*Phase 6*). Beide Anlagen hatten jedoch schon lange vor der griechisch-römischen Zeit ihre Funktion als aktive Kultstätten für Amun-Re und den (verstorbenen) Kö-

---

834 In diesem Zusammenhang sei an die Bezeichnung des Standortes des Kleinen Tempels als „wahre Iat-Stätte des Westens“ erinnert, die auf seine Lage im (Süd-)Westen Thebens Bezug nimmt (s. Kapitel 3.4).

835 S. CABROL (2001: pl. 4).

Der südlich von Medinet Habu gelegene Palastbezirk Amenophis' III. in Malqata befand sich außerhalb dieses „Kultvierecks“.

836 So u.a. *MH* II 43-44; BELL (1997: 134); STADELMANN (1986: 466); BADAWY (1968: 290); OTTO (1952: 11-13).

nig verloren und wurden in weiten Teilen nur noch als Siedlungsorte genutzt (*Phase 9*).<sup>837</sup> Der Kleine Tempel wurde dagegen bis in die römische Kaiserzeit fortlaufend erweitert und als Kultstätte für Amun-Re genutzt. Ebenso läßt sich für die Kultbauten, die an den anderen drei Eckpunkten des „Kultvierecks“ errichtet wurden, eine Nutzung als Kultstätte für Amun-Re bis in die römische Kaiserzeit feststellen. Auch in Karnak, Luxor und Deir el-Bahari wurden seit dem Mittleren Reich und verstärkt dann mit dem Beginn des Neuen Reichs Tempel für Amun-Re errichtet, die bis in die griechisch-römische Zeit genutzt wurden und an denen dementsprechend zahlreiche bauliche Erweiterungen und Modifikationen vorgenommen wurden.

### 5.1.1 Der Karnaktempel

Der Amun-Bezirk von Karnak (*Jp.t-sw.t*) stellt schon aufgrund seiner Grundfläche – mit Ausnahme des Millionenjahrhauses Amenophis' III. in Theben-West – die größte Tempelanlage Thebens dar.<sup>838</sup> Als „Sitz“ des Amun-Re in Theben, von dem aus der Gott die anderen Heiligtümer Thebens im Rahmen von Prozessionen besuchte, bildete der Karnaktempel das Zentrum der thebanischen Kultlandschaft.<sup>839</sup>

Dementsprechend wurden vom Mittleren Reich an bis in die griechisch-römische Epoche zahlreiche Kultbauten zu Ehren von Amun-Re und weiterer Götter in Karnak errichtet. Naturgemäß war hierbei besonders der große Amuntempel Gegenstand fortwährender königlicher Bauaktivität, durch die er teilweise umgestaltet und vor allem erheblich vergrößert wurde (*Abb. 44*).<sup>840</sup>

### 5.1.2 Der Luxortempel

Der südlich von Karnak gelegene Luxortempel, der mit Bezug auf den Amuntempel von Karnak als *Jp.t-rs.t* („südliche Ipet“) bezeichnet wurde, geht in seiner bis heute weitgehend erhaltenen Grundstruktur auf Amenophis III. und Ramses II. zurück (*Abb. 45*) und wurde bis in die römische Kaiserzeit als Kultstätte genutzt (*Abb. 46*).<sup>841</sup>

837 S. hierzu auch die Darstellung der gegenläufigen Entwicklung von Kleinem Tempel und Millionenjahrhaus Ramses' III. in der Zeit nach dem Neuen Reich in Kapitel 4.4.1.

838 CABROL (2001: pl. 4).

839 SETHE (1929: § 8) bezeichnet den Amuntempel von Karnak treffend als „Mutterhaus für alle anderen dem Gotte [Amun] auf dem Boden Thebens errichteten Tempel“.

840 Die Baugeschichte des Karnak-Tempels ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen und Darstellungen, so daß sich an dieser Stelle eine erneute detaillierte Schilderung der einzelnen Phasen seiner Entwicklung erübrigt. Für eine Zusammenfassung der Untersuchungen mit der Angabe weiterführender Literatur sei auf ARNOLD (1996: 111-123); GOLVIN & GOYON (1987) und BARGUET (1980a; 1962) verwiesen.

841 Zusammenfassend zu Baugeschichte und Struktur des Luxortempels BELL (1997: 144-156), BARGUET (1980b) und PM<sup>2</sup>II, 301-339. S. des weiteren auch BRUNNER (1977), ARNOLD (1962: 121-123) und SCHWALLER DE LUBICZ (1957).

Die in der koptischen Zeit im Gebiet von Luxor errichteten christlichen Kirchen (vgl. dazu den Grundriß bei BARGUET 1980b: 1105-1106) und die bis heute in der Nord-Ost-Ecke des Hofes Ramses' II. existierende Moschee, die über einer älteren koptischen Kirche errichtet wurde, sind nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Geschichte von Luxor beginnt nicht erst mit dem Tempelbau von Amenophis III. Das älteste belegbare Gebäude an dieser Stelle ist ein Stationsheiligtum, das ursprünglich in der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. erbaut wurde (*Abb. 45 [1]*). Bei diesem Bauwerk handelte es sich um das letzte von insgesamt sechs Stationsheiligtümern, die Hatschepsut auf der Prozessionsstraße zwischen Karnak und dem Luxortempel als Haltestationen für die Barke des Amun-Re beim Opetfest errichten ließ.<sup>842</sup> Später wurde das Stationsheiligtum von Ramses II. in die Nord-West-Ecke des Säulenhofes integriert und dabei weitgehend umgestaltet. In seiner neueren Gestalt – als Drei-Kapellen-Heiligtum – ist der Bau bis heute erhalten geblieben. Seine ursprüngliche Form und Lage sind dagegen nicht gesichert.<sup>843</sup>

Die Frage, ob es bereits in der Zeit vor Amenophis III. einen dem späteren Luxortempel in seiner Funktion vergleichbaren Kultbau gab, wird diskutiert. Mehrere Belege lassen die Existenz eines solchen Heiligtums zumindest vermuten. So werden zwei Architrave mit einer Inschrift Sobekhoteps II. (13. Dynastie), die sich im Bereich des späteren Tempels Amenophis' III. fanden, als Hinweis auf einen Kultbau in Luxor bereits aus dem späten Mittleren Reich gewertet.<sup>844</sup> Des Weiteren kann die Inschrift einer Felsstele aus einem Steinbruch im Norden Ägyptens (Maâsara bei Tura), die in die Zeit des Begründers der 18. Dynastie Ahmose datiert wird, als Beleg für die Existenz eines Tempelbaus in Luxor zu dieser Zeit herangezogen werden. Laut der Inschrift ließ der König Steine brechen für einen Tempel mit Namen *Jp.t-rs.t.*<sup>845</sup> Schließlich deuten von Amenophis III. bei der Errichtung des Luxortempels wiederverwendete Sandstein-Trommeln von polygonalen Säulen, die typischerweise in der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. Verwendung fanden, auf die Existenz eines Vorgängerbaus des Luxortempels spätestens in der Regierungszeit dieser beiden Herrscher hin.<sup>846</sup>

Die Vermutung, daß spätestens in der Zeit von Hatschepsut und Thutmosis III. in Luxor ein größeres Heiligtum für Amun-Re entstand, das seiner Funktion und Bedeutung nach dem späteren Luxortempel entsprach, wird gestützt durch die Tatsache, daß Hatschepsut und Thutmosis III. die thebanische Kultlandschaft entscheidend prägten. Sie waren es, die im Neuen Reich die für Theben charakteristischen (Prozessions-)Feste wesentlich entwickelten und gestalteten.<sup>847</sup> Teil dieser Gestaltung war die Errichtung von Kultbauten an den vier Eck-

---

842 F. ARNOLD (2004).

Die sechs Stationsheiligtümer sind auf Blöcken der von Hatschepsut errichteten und unter Thutmosis III. bereits wieder abgebauten Barkenkapelle in Karnak („Chapelle Rouge“) dargestellt (LACAU & CHEVRIER 1977: 154-169; 1979: pl. 7).

843 F. ARNOLD (2004: 18); CABROL (2001: 519-522).

844 DARESSY (1926: 8).

845 *Urk.* IV 25, Z. 10.

846 BELL (1997: 147-148; 1985: 290-291).

847 So u.a. CABROL (2001: 740). Zu der Rolle Hatschepsuts als wesentliche Gestalterin des kulturellen Gesichtes Ägyptens im Neuen Reich hat sich zuletzt ASSMANN in seinem Beitrag in der *Festschrift für Friedrich Junge* geäußert. Zusammenfassend stellt er fest: „[...] tatsächlich war in vieler Hinsicht sie es, die diese zu den größten Glanzzeiten der ägyptischen Geschichte zählende Epoche heraufgeführt hat. In ihrer Regierungszeit hat sich vieles geändert, vieles seinen Anfang genommen, was später das Gesicht der ägyptischen Kultur prägen wird, ist vieles Große entstanden, das wir noch heute bewundern.“ (ASSMANN 2006: 59).

punkten der thebanischen Kultlandschaft in Karnak, Luxor, Deir el-Bahari und Medinet Habu und die Verbindung dieser Bauwerke durch die Anlage teilweise monumental gestalteter Prozessionswege wie z.B. zwischen dem Karnak- und dem Luxortempel. Indem Hatschepsut und ihr Nachfolger Thutmosis III. überall in Theben Kultbauten „für ihren Vater Amun-Re“ errichten ließen, demonstrierten sie ihren Herrschaftsanspruch im *pr-Jmn* – dem „Haus des Amun“ in Theben.<sup>848</sup> Es ist deshalb nicht davon auszugehen, daß Hatschepsut und Thutmosis III. ihre Bautätigkeit im Bereich von Luxor auf das Stationsheiligtum, das in späterer Zeit von Ramses II. in seinen Vorhof im Luxortempel eingefügt wurde, beschränkt hätten. Vielmehr ist anzunehmen, daß Hatschepsut und Thutmosis III. darüber hinausgehend ein größeres Heiligtum für Amun-Re in Luxor errichten ließen, das aber bereits wieder von Amenophis III. entfernt und durch den bis heute existierenden Luxortempel ersetzt wurde. Die einzigen aufgefundenen Spuren des älteren Baus von Hatschepsut und Thutmosis sind die bereits erwähnten Säulentrommeln, die Amenophis III. in seinem Luxortempel wiederverbauen ließ.

Der bis heute erhaltene Kernbereich des Luxortempels wurde in insgesamt drei Phasen unter Amenophis III. erbaut. In der ersten Phase entstand der hintere, gedeckte Tempelteil, der aus zwei räumlich voneinander getrennten Komplexen besteht. Das Zentrum des vorderen der beiden Komplexe (*Abb. 45 [5]*) ist der am Ende der zentralen Tempelachse liegende Barkenraum für die Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w*, wenn dieser den Tempel im Rahmen einer Prozession besuchte (*Abb. 45 [5g]*). Der hinter und seitlich zu dem Barkenraum liegende zweite Raumkomplex (*Abb. 45 [6]*) war in der Zeit Amenophis' III. nur über einen relativ schmalen Durchgang an der Ostseite zu betreten (*Abb. 45 [5h]*). Den Mittelpunkt dieser zweiten Raumgruppe bildet die Haupt-Kultbildkammer des Tempels, deren Rückwand von der südlichen Tempelrückwand gebildet wird (*Abb. 45 [6d]*).

Vor dem hinteren gedeckten Tempelteil wurde in einem zweiten Schritt ein Säulenhof (*Abb. 45 [4]*) und in der dritten und letzten Bauphase unter Amenophis III. eine Kolonnade errichtet, deren Abschluß ein Pylon bildete (*Abb. 45 [3]*).

Nach der Amarnazeit veranlaßte Tutanchamun die Dekoration der Seitenwände der Kolonnade mit Szenen des Opetfestes (*Abb. 45 [3b+c]*),<sup>849</sup> seine Nachfolger Eje und Haremhab fügten ihre Kartuschen hinzu.<sup>850</sup>

In der 19. Dynastie ließ Ramses II. die Anlage im Norden durch einen weiteren Säulenhof (*Abb. 45 [2]*) mit großem Pylon erweitern, der nunmehr den Eingang in den Gesamtkomplex bildete (*Abb. 45 [2a]*). In den Säulenhof wurde auch die oben bereits erwähnte Kapelle Hatschepsuts und Thutmosis' III. mit einbezogen (*Abb. 45 [1]*).

In der Zeit nach dem Neuen Reich erfuhr der Luxortempel einige bauliche Veränderungen. In der Kuschitenzeit wurde vor dem Pylon Ramses' II. ein Kiosk errichtet (*Abb. 46 [7a]*) und Nektanebos I. ließ Sphingen, die sein Gesicht zeigen, am Prozessionsweg nach Karnak

848 F. ARNOLD (2004: insb. 23); STRAUB-SEEGER (1998: 143).

849 Darstellungen der Westseite: Hinweg nach Luxor (PM <sup>2</sup>II 314 [77-81]).  
Darstellungen der Ostseite: Rückweg nach Karnak (PM <sup>2</sup>II 315 [82-86]).

850 ORIENTAL INSTITUTE (1994).

aufstellen (*Abb. 46 [7b]*). Ebenfalls Nektanebos I. wird die Umfassungsmauer aus Nilschlammziegeln um den Tempel zugeschrieben, die teilweise aber auch in die Ramessidenzeit bzw. die römische Zeit datiert wird (*Abb. 46 [7c]*).<sup>851</sup>

Unter Alexander dem Großen wurde der Barkenraum neu gestaltet. Er ließ die vorher dort stehenden vier Säulen entfernen und stattdessen einen Barkenschrein einbauen, der an seiner Nord- und der Südseite über einen Durchgang verfügt. Damit wurde der Barkenraum zu einer Art „Barkenraum mit Umgang“ umgestaltet (*Abb. 46 [8]*). Vermutlich erfolgte auch die Öffnung der Südwand des Barkenraumes in dieser Zeit. Nach dieser Öffnung führte der (Prozessions-)Weg durch den Tempel nun vom Eingang durch den Pylon in den Säulenhof von Ramses II. und weiter entlang der Mittelachse in den hinteren Tempelteil und dort durch den Barkenraum bis in die Haupt-Kultbildkammer des Tempels (*Abb. 46 [10]*).

In der römischen Kaiserzeit schließlich war Luxor ein Militärstützpunkt mit der Folge, daß östlich und westlich des Luxortempels ein Militärlager errichtet wurde (*Abb. 46 [9]*).<sup>852</sup> Im hinteren Tempelteil wurde der hinter der großen Säulenhalle liegende Acht-Säulensaal in einen Raum für den Kaiserkult umgestaltet, wobei man die Säulen entfernen ließ (*Abb. 46 [11]*).

### 5.1.3 Das Gebiet von Deir el-Bahari<sup>853</sup>

Auch in dem gegenüber von Karnak auf der Westseite Thebens liegenden Gebiet von Deir el-Bahari wurden spätestens seit dem Mittleren Reich Kultanlagen errichtet, deren Nutzung sich zumeist bis in die griechisch-römische Zeit nachweisen läßt.

#### 5.1.3.1 Der Tempel von Mentuhotep II.

Der älteste erhaltene Kultbau in Deir el-Bahari ist der Tempel Mentuhoteps II. aus der 11. Dynastie (*Abb. 47A*). Darüber hinaus gibt es Anhaltspunkte dafür, daß der König neben seinem großen Tempel auch ein Heiligtum für Hathor in Deir el-Bahari errichten ließ.

Der Talkessel von Deir el-Bahari ist spätestens seit der 11. Dynastie eng mit dem Kult der Hathor verbunden, die seit diesem Zeitpunkt als „Herrin des Westens“ angesehen wird.<sup>854</sup> Trotz einiger Hinweise auf ein von Mentuhotep II. errichtetes Heiligtum für Hathor, sind bisher noch keine Überreste dieses Baus entdeckt worden. Aus diesem Grund ist seine mögliche Gestalt, Lage und die Dauer seiner Nutzung bisher nicht geklärt.<sup>855</sup> Teilweise wird vermutet, daß das Hathor-Heiligtum in der Bergwand über dem Tempel Mentuhoteps II. gelegen haben

851 DONADONI (2000: 107-108).

852 EL-SAGHIR & GOLVIN et al. (1986).

853 Von der folgenden Darstellung ausgenommen sind die Nekropolen im Umfeld von Deir el-Bahari (Asasif, el-Chocha, el-Taref und Dra Abu'l-Naga).

854 SADEK (1987: 48-52); ALLAM (1963: 58).

855 ALLAM (1963: 59-62).

könnte, anschließend an ein älteres – ebenfalls archäologisch nicht nachweisbares – „Volksheiligtum“ der Hathor an dieser Stelle.<sup>856</sup>

Mentuhotep II. baute seinen Tempel *ḥ-sw.t* in die Südhälfte des Talkessels von Deir el-Bahari. Der Bau bestand aus einem Taltempel (*Abb. 47A [1]*), einem monumentalem Aufweg (*Abb. 47A [2]*)<sup>857</sup> und dem eigentlichen Tempelbau. Dieser untergliederte sich in zwei Bereiche: Den vorderen Teil bildete ein Terrassenbau (*Abb. 47A [3]*). Der hintere Tempelteil, unter dem sich das Grab des Königs befand, bestand aus einem Pfeilerhof und einer hypostylen Halle, an deren westlicher Rückwand sich das Sanktuar mit dahinterliegendem Speos befand (*Abb. 47A [4]*).<sup>858</sup> Das Sanktuar des Tempels wurde nachträglich umgestaltet. Nachdem sich an dieser Stelle ursprünglich eine Königskultstätte für den verstorbenen König befunden hatte, wurde in den letzten Regierungsjahren Mentuhoteps' II. ein Sanktuar für Amun-Re unmittelbar vor dem Speos eingebaut. In den Schuttmassen des zerstörten Tempels konnte ARNOLD noch Teile des Tempelinventars sichern, zu denen u.a. ein Kalksteinsitzbild des Amun-Re, das Unterteil eines überlebensgroßen Standbildes Mentuhoteps' II. und die Überreste mehrerer Granit-Altäre des Königs zählten.<sup>859</sup>

Aufgrund des nachträglichen Einbaus des Sanktuars für Amun-Re gilt der Tempel als Vorläufer der in Theben-West errichteten Millionenjahrhäuser der Könige des Neuen Reichs,<sup>860</sup> denen eine Funktion im Königskult und nach dem Tod des Königs auch im königlichen Totenkult zugeschrieben wird und die deshalb häufig – mißverständlich – als königliche Totentempel des Neuen Reichs bezeichnet werden. Im Unterschied zu den „klassischen“ Totentempeln des Alten Reichs und des Mittleren Reichs ist jedoch der Kult für den (verstorbenen wie lebenden) König in den westthebanischen Millionenjahrhäusern angeschlossen an den Kult für Amun-Re, der diese Kultbauten einmal im Jahr anlässlich des Talfestes besuchte. Der Gott war oberster Kultherr in den Millionenjahrhäusern und entsprechend war ihm das Hauptsanktuar des Tempels vorbehalten.<sup>861</sup> Im Zentrum des Kultes in den „klassischen“ Totentempeln stand dagegen der verstorbene König, seine Kultstätte lag im zentralen Sanktuar des Tempels, wie dies auch in der ersten Version des Mentuhotep II.-Tempels in Deir el-Bahari der Fall war. Durch die spätere Einfügung eines Sanktuars für Amun-Re, das in zentraler Lage vor dem Speos errichtet wurde, hielt der Amunkult Einzug in die königlichen Kultanlagen in Theben.<sup>862</sup> Zwar wird diese Entwicklung nach Mentuhotep II. im Mittleren Reich zunächst nicht weitergeführt, dann aber durch die Millionenjahrhäuser der Könige des Neuen Reichs wieder aufgenommen.<sup>863</sup>

856 OTTO (1952: 61) mit Verweis auf NAVILLE (1907: 63-67, insb. 63).

857 ARNOLD (1971: 32-35).

858 Für die Einzelheiten der Struktur des Tempels von Mentuhotep II. s. ARNOLD (1974/I-II).

859 ARNOLD (1974/I: 40-44).

860 STADELMANN (1979: 305, insb. Fn. 19) mit Verweis auf ARNOLD (1974/I: 72-80). Zuletzt hierzu L. MORENZ (2003: 117-118).

861 S. Kapitel 4.1 und 4.2.2.

862 ARNOLD (1978: 3): „Der Kult des Königs wird hier ... zum ersten Mal durch die Anwesenheit eines Götterkultes gestützt“.

863 ARNOLD (1978).



In der Zeit nach Mentuhotep II. hinterließen zahlreiche Könige des Mittleren Reichs in seinem Tempel ihre Spuren. Sie ließen Stelen oder Statuen dort aufstellen, wie z.B. Sesostris I. eine Gruppe von acht Granitstandbildern, teilweise beschränkten sie sich aber auch darauf, Inschriften am Tempel anbringen zu lassen.<sup>864</sup>

Im Neuen Reich ließ Amenophis I. in der frühen 18. Dynastie in der Nordhälfte des Vorhofs des Mentuhotep II.-Tempels eine Ziegelkapelle erbauen, deren Eingang auf beiden Seiten von Sandsteinstatuen des Königs flankiert wurde. Die Ziegelkapelle wurde später bei der Errichtung des Hatschepsut-Baus zerstört.<sup>865</sup>

### 5.1.3.2 Der Tempel der Hatschepsut

Die nächste in Deir el-Bahari erbaute Kultanlage ist das Millionenjahrhaus Hatschepsuts *Dsr-dsr.w*, das in Form eines Terrasentempels errichtet wurde. Entgegen der früher vertretenen Ansicht, der Tempel gehe in Plan und Ausführung ausschließlich auf Hatschepsut zurück,<sup>866</sup> konnte WYSOCKI<sup>867</sup> deutliche Hinweise darauf finden, daß der Tempel in zwei Bauphasen errichtet wurde, deren erste bereits in die Zeit des Mannes und Vorgängers Hatschepsuts Thutmosis II. fällt.<sup>868</sup> Hatschepsut übernahm den unfertigen Bau und vergrößerte ihn, wobei der ursprüngliche Bauplan erhebliche Veränderungen erfuhr.<sup>869</sup> Der Tempel unterteilte sich in Taltempel (*Abb. 47B [1]*), Aufweg (*Abb. 47B [2]*), Vorhof (*Abb. 47B [3]*) und einen zweistufigen Terrassenbau. An die untere Terrasse (*Abb. 47B [4]*) schließt sich im Norden ein Anubis-Heiligtum (*Abb. 47B [4e]*) und im Süden eine Hathorkapelle (*Abb. 47B [4h]*)<sup>870</sup> an. Auf der oberen Terrasse (*Abb. 47B [5]*)<sup>871</sup> liegt in der Zentralachse des Tempels das Hauptsanktuar des Tempels für Amun-Re (*Abb. 47B [5n]*), während im Norden ein Re-Harachte-Heiligtum (*Abb. 47B [5l]*) und südlich die (Toten-)Kulträume für Hatschepsut und ihren Vater Thutmosis I. (*Abb. 47B [5m]*) abzweigen.<sup>872</sup>

864 ARNOLD (1975b/I: 1008, insb. Fn. 20-29).

865 WINLOCK (1924b: 14-16; 1932: 23-24); für den Standort der Kapelle s. WYSOCKI (1992: fig. 3 [1]); Beschreibung und Abbildung von zwei erhaltenen Exemplaren der Königsstatuen bei NAVILLE (1907: 26, 60, 69, pl. XXV A+D).

866 So u.a. WINLOCK (1928: 26-28); NAVILLE (1895-1908/VI: 11-12).

867 WYSOCKI (1992).

868 WYSOCKI (1992: 235-244, insb. fig. 1).

869 WYSOCKI (1992: 244-253, insb. fig. 3).

870 BEAUX & KARKOWSKI (1993).

871 WYSOCKI (1986, insb. fig. 1).

872 Zusammenfassend und mit umfangreichem Nachweis weiterführender Literatur zu Baugeschichte und Struktur des Hatschepsut-Tempels in Deir el-Bahari ARNOLD (1975b/III: 1017-1022). Die eingehende Untersuchung und Darstellung der Architektur und von Teilen des Bildprogrammes des Tempels findet sich bei NAVILLE (1895-1908); für die Ergebnisse der Grabungen des Metropolitan Museums New York am Hatschepsut-Tempel s. WINLOCK (1942; 1932; 1924b).

S. auch die diversen Veröffentlichungen des Polish Centre of Mediterranean Archaeology der Universität Warschau, das in jüngerer Zeit die Tempelbauten von Deir el-Bahari eingehend untersucht und teilweise auch restauriert hat. In Zusammenhang mit dem Tempel der Hatschepsut sei ausdrücklich verwiesen auf WYSOCKI (1984; 1986; 1987; 1992).

### 5.1.3.3 Der Tempel von Thutmosis III.

Schließlich ließ auch noch Thutmosis III. einen Tempel mit Namen *Dsr-3h.t* in Deir el-Bahari erbauen, der zwischen den beiden bereits vorher dort errichteten Bauwerken von Mentuhotep II. und Hatschepsut angelegt wurde (*Abb. 47C*). Wie diese gliederte sich auch der Bau Thutmosis' III. in Taltempel (*Abb. 47C* [1]), Aufweg (*Abb. 47C* [2]) und Haupttempel (*Abb. 47C* [3]). Über eine vor die Front des Haupttempels gebaute Vorhalle erfolgte der Eingang in den Tempel (*Abb. 47C* [3a]). Den ersten Raum des Tempels bildete eine Säulenhalle (*Abb. 47C* [3b]), an deren West-Seite sich mehrere Götterkapellen anschlossen (*Abb. 47C* [3c]). Im Zentrum dieser Kapellen lag das dreiräumige Amun-Re-Sanktuar.

Auf dem Aufweg haben sich Spuren einer Barkenstation erhalten, die etwa auf halbem Weg zwischen Taltempel und Haupttempel gelegen haben müßte (*Abb. 47C* [4]). An der Süd-Ost-Ecke des Tempels erhob sich ein Hathor-Heiligtum (*Abb. 47C* [5]).<sup>873</sup>

Die Klärung der spezifischen Funktion des Tempels Thutmosis' III. in Deir el-Bahari ist nicht unproblematisch. Seiner Benennung nach ein Millionenjahrhaus, läßt sich auch in ihm die für eine derartige königliche Kultanlage charakteristische Verbindung von Königs- und Götterkult nachweisen<sup>874</sup> und das Hauptsanktuar des Tempels war entsprechend Amun-Re zugeordnet. Der Bau Thutmosis' III. in Deir el-Bahari weicht jedoch erheblich von der Struktur der übrigen Millionenjahrhäuser in Theben-West ab (vgl. *Abb. 39+40*). Insbesondere ist bei ihm kein dem Ptah-Sokar-Osiris-Trakt entsprechender Kultbereich zu erkennen. Es ist deshalb auch nicht ersichtlich, ob diesem Bau – so wie den anderen westthebanischen Millionenjahrhäuser – eine Funktion (auch) im königlichen Totenkult zukam. Eine derartige Funktion wird zumeist einem weiteren Tempelbau Thutmosis' III. in Theben-West mit Namen *Hnk.t-ꜥnh* zugeschrieben, der ebenfalls als „Haus der Millionen an Jahren“ bezeichnet wurde<sup>875</sup> und südöstlich des Talkessels von Deir el-Bahari lag (*Abb. 1*).<sup>876</sup> Dessen ungeachtet wird allgemein davon ausgegangen, daß auch der von Thutmosis III. in Deir el-Bahari errichtete Tempel – so wie die übrigen westthebanischen Millionenjahrhäuser – als Stationsheiligtum des Amun-Re im Rahmen der Prozession des „Schönen Festes vom Wüstental“ diente.<sup>877</sup>

Wegweisend für die Interpretation des Tempels Thutmosis' III. in Deir el-Bahari ist die Untersuchung von LIPINSKA geworden.<sup>878</sup> Zum einen stellte sie einen Zusammenhang zwischen der Errichtung des Thutmosis III.-Tempels in Deir el-Bahari und der Tilgung des Namens der Hatschepsut in den thebanischen Tempeln durch diesen König her. Anhand mehrerer im Bereich des Tempels gefundener Ostraka und einer Inschrift auf einem Türpfosten aus einem Privatgrab läßt sich der Tempel erst in die letzte Dekade der Regierungszeit

873 Ausführlich zu Architektur und Statuenprogramm des Tempels von Thutmosis III. in Deir el-Bahari LIPINSKA (1984; 1977); ergänzend hierzu DOLINSKA (1994).

874 ULLMANN (2002: 93-95).

875 ULLMANN (2002: 84-87).

876 DOLINSKA (1994: 33); SADEK (1987: 50); LIPINSKA (1977: 62-63); ARNOLD (1975b/III: 1022); STADELMANN (1979: 303-304).

877 ULLMANN (2002: 94-95); DOLINSKA (1994: 37-38); SADEK (1987: 50-51); STADELMANN (1979: Fn. 66).

878 LIPINSKA (1977).

Thutmosis' III. datieren.<sup>879</sup> Nach einer von NIMS entwickelten These fällt mit großer Wahrscheinlichkeit auch die umfangreiche Tilgung des Andenkens an Hatschepsut durch Thutmosis III. erst in diese Zeit.<sup>880</sup>

Bei ihrer Argumentation stellte LIPINSKA zudem auf die zentrale und erhöhte Position ab, die der Tempel im Talkessel von Deir el-Bahari einnahm. Die Bedeutung von Deir el-Bahari als Kultort müsse spätestens seit der Zeit der Hatschepsut, die ihr Millionenjahrhaus an dieser Stelle errichten ließ, in der Verbindung mit dem genau gegenüber auf der anderen Nilseite gelegenen Karnaktempel, dem Sitz des Amun-Re in Theben, gesehen werden. Durch seine Lage neben und vor allem oberhalb des Hatschepsut-Tempels habe der Tempel Thutmosis' III. über einen noch besseren Sichtkontakt („visual contact“) zu Karnak verfügt. Der mit einer eindrucksvollen Fassade<sup>881</sup> ausgestattete Tempel Thutmosis' III. sei damit zu dem beherrschenden Kultbau in Deir el-Bahari geworden. LIPINSKA nimmt an, daß dies – zumindest teilweise – erkläre, warum der Tempel zwischen die beiden bereits existierenden Tempelbauten von Mentuhotep II. und Hatschepsut eingeschoben wurde, obwohl zwischen diesen kaum noch Platz gewesen sei für ein derartiges Bauprojekt.<sup>882</sup>

In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen ARNOLDS zu der Funktion des Tempels Thutmosis' III. in Deir el-Bahari. Bereits vor LIPINSKA hatte er auf eine mögliche Verbindung zwischen der Erbauung eines eigenen Heiligtums für Thutmosis III. in Deir el-Bahari und der Verfemung der Hatschepsut hingewiesen. So formulierte er, daß der Tempel Thutmosis' III. als „Ersatz für die kurz vorher bei der Hatschepsut-Verfolgung in Mitleidenschaft gezogenen Götterkapellen des Hatschepsut-Tempels, also vor allem für dessen Amun-Sanktuar und Hathor-Heiligtum“ gedient haben könnte.<sup>883</sup> Zustimmend zu den Thesen LIPINSKAS und ARNOLDS hat sich in jüngerer Zeit DOLINSKA geäußert, die sich hierbei insbesondere auf das Bildprogramm des Thutmosis III.-Tempels bezieht, insoweit dieses sich aus den noch vorhandenen Bruchstücken hat rekonstruieren lassen.<sup>884</sup>

#### 5.1.3.4 Die weitere Entwicklung der Tempelbauten von Deir el-Bahari

Auch die Kultbauten in Deir el-Bahari blieben nicht von den Amun-Verfolgungen der Amarnazeit verschont. Die dabei entstandenen Zerstörungen wurden zwar unter Haremhab, Ramses II. und Siptah an allen drei Tempeln wieder beseitigt, aber noch im Laufe der 20. Dynastie begann man mit der planvollen Niederlegung der Bauten von Mentuhotep II. und Thutmosis III. Zunächst wurde am unteren Ende des Tempelaufweges von Mentuhotep II. mit dem Bau eines Tempels begonnen, dessen Grundsteinbeigaben ihn in die Zeit Ramses' IV., V. und VI. datieren.<sup>885</sup> Die Errichtung eines Tempels an dieser Stelle spricht für eine starke Einschrän-

879 LIPINSKA (1977: 62, insb. Fn. 109-113).

880 NIMS (1966); für die gesamte Diskussion s. Kapitel 1.1.2.

881 LIPINSKA (1977: figs. 51, 52).

882 LIPINSKA (1977: 64).

883 ARNOLD (1975b/III: 1022).

884 DOLINSKA (1994).

885 OTTO (1952: 64).

kung, wenn nicht gar die Aufgabe des Kultes sowohl im Tempel Mentuhoteps II. als auch in dem unmittelbar daneben gelegenen Bau Thutmosis' III. Zeitgleich läßt sich feststellen, daß der schrittweise Abbruch beider Tempel einsetzte und ihre Steine für andere Bauprojekte wiederverwendet wurden. Ihre bis in die 21. Dynastie andauernde Nutzung als Steinbrüche führte zu der nahezu vollständigen Zerstörung beider Tempelanlagen. In der 21. Dynastie wurden die Schutthalden schließlich als Begräbnisplatz genutzt.<sup>886</sup> Dagegen scheint der Tempel Hatschepsuts von Zerstörungen weitgehend verschont geblieben zu sein. Dies mag zunächst verwundern angesichts der in Kapitel 5.1.3.3 dargestellten Annahme, der von Thutmosis III. in Deir el-Bahari errichtete Tempel habe den Hatschepsut-Tempel sowohl in seiner Funktion als Station für das Talfest als auch als Hathor-Heiligtum mehr oder weniger ersetzt. Bei der Ersetzung scheint es sich demnach nur um ein zeitlich begrenztes Phänomen gehandelt zu haben. So lassen Zeugnisse in Gräbern aus der zweiten Hälfte der 18. Dynastie vermuten, daß spätestens ab diesem Zeitpunkt sowohl der Tempel Thutmosis' III. als auch der von Hatschepsut Ziel der Talfest-Prozession waren.<sup>887</sup>

In der Zeit nach der 21. Dynastie wurde der Talkessel von Deir el-Bahari verstärkt als Nekropole genutzt. Aus den zahlreichen Gräbern stechen vor allem die monumentalen Privatgrabanlagen von Montemhet, Pedamenophis, Pedineith und Pabesa aus der 25. und 26. Dynastie hervor, die im Asasif südlich des Aufweges zum Hatschepsut-Tempel errichtet wurden (*Abb. 1*)<sup>888</sup> – ein Hinweis auf die fortgesetzt hohe Bedeutung des Hatschepsut-Tempels als Heilige Stätte.

Von den drei großen Tempelbauten in Deir el-Bahari wurde einzig der Tempel der Hatschepsut (in Teilen?) bis in die Ptolemäerzeit genutzt. Ptolemaios III. ließ vor der Punthalle eine Ziegelkapelle für den griechischen Gott Asklepios errichten (*Abb. 47B [o]*).<sup>889</sup> Des weiteren wurde unter Ptolemaios VIII. Euergetes II. hinter dem Hauptsanktuar des Amun eine Kapelle für Amenophis, Sohn des Hapu, Imuthes (Imhotep) von Memphis und Hygiaia eingebaut (*Abb. 47B [p]*) und auch die Reliefs des Hauptsanktuars überarbeitet.<sup>890</sup>

#### 5.1.4 Die Entwicklung der Kulttopographie Thebens insgesamt

Eine graphische Darstellung der Entwicklung der thebanischen Kultlandschaft insgesamt findet sich bei CABROL.<sup>891</sup> Die von ihr angefertigten Pläne verdeutlichen die kontinuierliche

886 Zusammenfassung der weiteren Entwicklung der Kultbauten von Deir el-Bahari bis in die 21. Dynastie bei ARNOLD (1975b/I: 1009). S. auch ARNOLD (1974/I: 69-70) und NAVILLE (1907: 16, 45-50) für den Tempel Mentuhoteps II. sowie LIPINSKA (1977: 63-64) für den Tempel Thutmosis' III.

887 DOLINSKA (1994: 37, insb. Fn. 28).

888 Die genannten und weitere Gräber, die in der Spätzeit im Assasif errichtet wurden, sind besprochen bei EIGNER (1984); für die Lage der Gräber s. EIGNER (1984: Abb. 2 und 67).

889 ARNOLD (1975b/I: 1010).

890 LASKOWSKA-KUSZTAL (1984); zusammenfassend zu den ptolemäischen Bauaktivitäten im Tempel der Hatschepsut ARNOLD (1975b/I: 1010).

891 CABROL (2001: pls. 3-8)

Nutzung der vier Eckpunkte des thebanischen „Kultvierecks“<sup>892</sup> – Karnak, Luxor, Deir el-Bahari und Medinet Habu – als Ort für die Errichtung von Kultstätten vom Mittleren Reich bis in die griechisch-römische Epoche.

### 5.1.5 Prozessionen

Die in Theben errichteten Kultbauten waren durch zahlreiche Prozessionen untereinander verbunden (*Abb. 48*).<sup>893</sup> Ausgehend von seinem „Sitz“ in Karnak – einem der vier Eckpunkte der thebanischen Kulttopographie und zugleich ihr Zentrum – besuchte Amun-Re andere Heiligtümer in Theben-Ost und -West.<sup>894</sup> Die bedeutendsten dieser „Besuchsfeste“ waren im Neuen Reich das „Schöne Fest vom Wüstental“ (Talfest) und das Opetfest, die beide in jährlichem Rhythmus stattfanden und bei denen Amun-Re mit großem Gefolge aus dem Karnaktempel auszog.

Anlässlich des Talfestes überquerte Amun-Re den Nil und besuchte verschiedene Heiligtümer auf der thebanischen Westseite. Ziele der Prozession waren der Talkessel von Deir el-Bahari – dort vor allem das Heiligtum der Hathor – sowie die Millionenjahrhäuser der Könige des Neuen Reichs.<sup>895</sup> Das Talfest war sowohl mit dem königlichen (Toten-)Kult verbunden als auch ein allgemeines thebanisches „Totenfest“.<sup>896</sup>

Beim Opetfest zog Amun-Re von Karnak aus in den südlich gelegenen Luxortempel, der als Urhügelstätte galt.<sup>897</sup> Die dort stattfindenden Riten dienten der Regeneration des Gottes und der Schöpfung insgesamt und darüber hinaus der Bestätigung und Erneuerung des „göttlichen Königtums“.<sup>898</sup>

Ein weiteres bedeutendes Prozessionsfest Thebens schließlich hatte den Kleinen Tempel von Medinet Habu zum Ziel: Das Dekadenfest führte alle zehn Tage Amun-Re von Karnak über den Luxortempel nach Medinet Habu und dort insbesondere zum Kleinen Tempel. Im

892 Besonders gut erkennbar ist das „Kultviereck“ in der von ARNOLD (1996: 110) angefertigten Darstellung der thebanischen Prozessionswege (*Abb. 48*).

893 Ein Schlaglicht auf die Vielzahl von Prozessionen wirft der Festkalender des Millionenjahrhauses von Ramses III., der an der südlichen Außenseite des Amuntempels angebracht war und einen Ausschnitt der Prozessionen zur Zeit der 20. Dynastie präsentiert (EL-SABBAN 2000: 60-140).

894 ASSMANN (1991b: 111-113).

895 Vereinzelt wird die Vermutung geäußert, der Kleine Tempel könnte ein Ziel des Talfestes gewesen sein (CABROL 2001: 562-563, insb. Fn. 337 [Verweis auf SCHOTT 1953: 118, Bsp. 101]; SEIDEL 1996: 151; AUFRÈRE, GOLVIN & GOYON 1991: 183). Es mangelt allerdings an konkreten Anhaltspunkten, die diese Annahme hinreichend plausibel erscheinen lassen könnten, insbesondere fehlt es an jeglichem archäologischen Hinweis auf eine Einbeziehung des Kleinen Tempels in die Talfest-Prozession (so auch CABROL 2001: 563). Zudem unterscheidet sich der Kleine Tempel schon seiner Struktur und Bezeichnung nach offensichtlich von den Heiligtümern in Theben-West, die eindeutig als Ziel des Talfestes ausgewiesen sind. So ist er weder als westthebanisches Millionenjahrhaus noch als Hathor-Heiligtum zu klassifizieren.

896 Für Bedeutung und Verlauf des Talfestes s. CABROL (2001: insb. 543-561, 739-746); ASSMANN (1991b: 111-113); WIEBACH (1986); SCHOTT (1953; 1950: 70-71). S. des weiteren Kapitel 4.2.2.1 für den anlässlich des Talfestes in den westthebanischen Millionenjahrhäusern stattfindenden Königskult.

897 DE BUCK (1922: 73); s. ergänzend BELL (1985: 290, insb. Fn. 217a).

898 Für die ausführliche Diskussion der Bedeutung des Luxortempels als Station des Opetfestes s. Kapitel 5.6.2.4.

folgenden werden zunächst einführend der Verlauf der Dekadenfest-Prozession insgesamt (5.2), das im Rahmen dieses Festes verwendete Prozessionsbild des Amun-Re (5.3) sowie die Quellen für das Dekadenfest in chronologischer Reihenfolge (5.4) vorgestellt. Das Dekadenfest ist nahezu ausschließlich in Quellen der Spät- und Ptolemäerzeit sowie der römischen Kaiserzeit in Ägypten belegt. Dementsprechend lassen sich sein Verlauf und seine Bedeutung mit einiger Sicherheit auch erst für die Zeit nach dem Ende des Neuen Reichs rekonstruieren. Trotz dieser Belegsituation gibt es eindeutige Hinweise auf die Existenz des Dekadenfestes – oder zumindest auf eine in ihren Grundzügen mit diesem übereinstimmenden Vorgängerprozession – bereits seit dem Neuen Reich. Das gewichtigste Argument hierfür dürfte der Kleine Tempel von Medinet Habu selbst sein, der den Zielpunkt der Dekadenfest-Prozession in Theben-West bildete und bereits in der 18. Dynastie errichtet wurde. Die Datierung des Dekadenfestes wird in Kapitel 5.5 diskutiert. Zum Abschluß dieses Kapitels werden die einzelnen Stationen des Dekadenfestes vorgestellt und ihre Funktion als Station des Dekadenfestes im Detail erörtert (5.6).

## 5.2 Das Dekadenfest – Der Verlauf der Prozession insgesamt

Der Ort, an dem der Kleine Tempel errichtet wurde, trug die Bezeichnung „wahre Iat-Stätte des Westens“.<sup>899</sup> Diese Bezeichnung setzt den Kleinen Tempel zu der östlichen Seite Thebens in Bezug, genauer zu den dort gelegenen Amun-Re-Heiligtümern von Luxor und insbesondere von Karnak, dem „Sitz“ des Amun-Re in Theben. Wie Luxor als „südliche *Jp.t*“ des Amun-Re in Bezug auf den Karnaktempel angesprochen wird, so wird die Stätte des Kleinen Tempels als „wahre Iat-Stätte des Westens“ bezeichnet. Die hierin deutlich werdende Bezugnahme der drei genannten Heiligtümer aufeinander spiegelt auch der Verlauf der Dekadenfest-Prozession wider, der von Karnak über Luxor nach Medinet Habu und dann wieder zurück nach Karnak führte (Abb. 48). Karnak, Luxor und Medinet Habu bilden also quasi innerhalb des oben definierten „thebanischen Kultvierecks“ ein „Kultdreieck“.

Am Beginn einer jeden Dekade zog Amun-Re von seinem Sitz, dem Karnaktempel, zunächst zum Luxortempel, wo er im Tempelhof Station machte. Von dort aus überquerte er den Nil und begab sich nach Medinet Habu. Hier war das hauptsächliche Ziel der Prozession der Kleine Tempel. Das Dekadenfest hatte in Medinet Habu neben dem Kleinen Tempel noch eine weitere Station: In den Darstellungen und Texten des Taharka-Gebäudes aus der 25. Dynastie, die die wesentlichen Stationen des Dekadenfestes zum Thema haben, wird eine als *j3.t-Wsjr* („Iat-Stätte“ des Osiris) bezeichnete Kultstätte in Medinet Habu genannt. Im Anschluß an die Riten von *j3.t-Wsjr* kehrte die Prozession dann – nach einem Halt am *K3-mw.t=f*-Heiligtum vor dem südlich des Karnaktempels gelegenen Mut-Tempel – zum Karnaktempel zurück, wo am Heiligen See die abschließenden Riten der Prozession stattfanden.<sup>900</sup>

899 S. Kapitel 3.4.

900 ULLMANN (2002: 676); COONEY (2000: 34-37); ARNOLD (1996: 111-113); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 51, 82).

### 5.3 Das im Rahmen des Dekadenfestes auftretende Prozessionsbild des Amun-Re

Im Kleinen Tempel von Medinet Habu ist an den Innenseiten der Wände des Barkenraumes mehrfach die Prozessionsbarke des Amun-Re – *wsr-ḥ3.t* – abgebildet,<sup>901</sup> in der die Statue des Gottes die thebanischen Tempel aufsuchte und so auch den Kleinen Tempel anlässlich des Dekadenfestes. Diese Darstellungen stammen aus der Zeit der Errichtung des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie. Offensichtlich veränderte sich jedoch später das Aussehen der Prozessionsbarke, die im Rahmen des Dekadenfestes eingesetzt wurde.

#### 5.3.1 Der „verhüllte Gott“ auf dem Schrein – Die Gestalt des Prozessionsbildes seit der Saitenzeit

Seit der Saitenzeit ist für das Dekadenfest eine spezielle Form des Prozessionsbildes belegt, die sich von der üblichen Prozessionsbarke mit geschlossenem Kultbildschrein unterscheidet. Auf einem tragbaren Schrein, der von schreitenden Löwen und Sphingen flankiert wird, erhebt sich eine unregelmäßige Hülle, aus der Hals und Kopf eines Gottes herausragen, der anhand seiner Doppelfederkrone unschwer als Amun-Re zu identifizieren ist. Hinter dem Kopf des Gottes wölbt sich ein höckerartiges Gebilde.<sup>902</sup>

DORESSE, die sämtliche Belege für das beschriebene Prozessionsbild zusammengestellt und im Rahmen eines dreiteiligen Aufsatzes diskutiert hat,<sup>903</sup> prägte für den dargestellten Gott die Bezeichnung des „verhüllten Gottes (in seinem Schrein)“ („*dieu voilé [dans sa chässe]*“) bzw. des gestaltlosen Amun („*Amun aniconique*“)<sup>904</sup>.

Es gibt zahlreiche Überlegungen dazu, was genau das Prozessionsbild darstellen könnte.<sup>905</sup> WAINWRIGHT faßt die unregelmäßig geformte Hülle als das Bild eines Meteoriten auf, der auf einem tragbaren Thron ruhe und von dem Kopf des Gottes gekrönt werde.<sup>906</sup> Bei seiner Interpretation bezieht sich WAINWRIGHT auf eine in griechischen Heiligtümern auftretende Kultbildform – die sog. Omphaloi, die eine kegelförmige Gestalt aufweisen.<sup>907</sup> Plausibler als die Annahme WAINWRIGHTS sind die Überlegungen von DARESSY und CAPART, die darauf verzichten, die Gestalt des Prozessionsbildes genauer zu bestimmen und stattdessen die Gestaltlosigkeit großer Teile des „verhüllten Gottes“ zu den ägyptischen Schöpfungsmythen und der Rolle, die Amun-Re in ihnen spielt,<sup>908</sup> in Verbindung setzen. So spricht DARESSY von

901 *MH* II 18-19; ARNOLD (1962: 39 [j+h'], Abb. 17); *PM* <sup>2</sup>II, 469 ([46/13] Südseite; [47/13] Nordseite).

902 DORESSE (1971: 117 [pl. 6 = n°1]).

903 DORESSE (1971; 1973; 1979).

904 Diese von DORESSE verwendete Bezeichnung geht ursprünglich auf WAINWRIGHT (1928) zurück.

905 Zusammenstellung bei DORESSE (1971: 113-115; 1973: 111-115).

906 WAINWRIGHT (1928; 1935; 1943).

907 Entsprechend einer Untersuchung von STEINDORFF, RICKE & AUBIN (1933: insb. 22-24) gab es auch in Ägypten Kultbilder, die ihrer Form nach den griechischen Omphaloi ähnelten. Anstelle der üblichen menschen- oder auch tiergestaltigen Form waren diese Kultbilder als kegelförmiger, nach oben abgerundeter Stein gestaltet. So hatte das Kultbild des Amun im Ammoneion von Siwa eine omphalosähnliche Gestalt, ebenso wie jenes im großen Amuntempel von Napata.

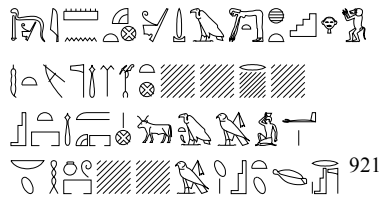
908 S. Kapitel 3.3.4 und 3.3.5.





Schrein als *Jmn-Jp.t n d3m.t* (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏) <sup>917</sup>, welcher am Beginn einer jeden Dekade den Kleinen Tempel in Medinet Habu (*j3.t-d3m.t*) <sup>918</sup> aufsuchte, um dort Opfer für seine „Vorfahren“ die Achtheit und Kematef darzubringen. <sup>919</sup>

Auch im Kleinen Tempel selbst fand sich eine Abbildung des Prozessionsbildes des *Jmn-Jp.t n d3m.t*, die vermutlich aus der späten römischen Kaiserzeit stammt. Auf einer kleinen Platte über dem rechten Pfosten der östlichen Tür im nördlichen Flügelbau (Abb. 20a) ist der „verhüllte Gott“ auf seinem Schrein abgebildet, vor dem der König Opfer darbringt. <sup>920</sup> In der Beischrift heißt es:



*dd mdw jn Jmn-Jp.t n d3m.t hrj-htyw* <sup>922</sup> *nfr-hr*

*ndm-mrw.t ntr-3-W3s.t* [...]

*s.t-3 m Jp.t k3-mw.t=f Hr-f3y-3*

*nb-shnw* <sup>923</sup> [...] *Hr z3-3s.t jw3w-Wsir*

Worte zu sprechen seitens des *Jmn-Jp.t n d3m.t*, der auf dem Podium ist,

des schöngesichtigen, gütigen, großen Gottes von Theben [...]

(mit) großem Sitz in der *Jp.t*, des Stiers seiner Mutter, des Horus mit erhobenem Arm,

des Herrn von Sehenu [...] Horus, des Sohnes der Isis (und) Erbens des Osiris

Der spätestens für die Ptolemäerzeit zu belegende Name *Jmn-Jp.t n d3m.t* für das Prozessionsbild des „verhüllten Gottes“ verbindet die zwei – neben dem Karnaktempel – wichtigsten Stationen des Dekadenfestes: Luxortempel (*Jp.t [rs.t]*) und Stätte des Kleinen Tempels (*[j3.t] d3m.t*). Der Name des Prozessionsbildes nennt quasi das „Programm“ des Dekadenfestes, weist er doch auf den Weg hin, den die Prozession nahm: Der von Karnak kommende Amun-Re, nach seinem Aufenthalt im Luxortempel nun als Amun von Luxor *Jmn-Jp.t* bezeichnet, besucht die Heilige Stätte von (*j3.t*) *d3m.t*, den Ort, an dem der Kleine Tempel errichtet wurde.

917 Für die verschiedenen Graphien von *Jmn-Jp.t n d3m.t* s. DORESSE (1973: 120).

918 Beachte in diesem Zusammenhang, daß der Terminus *j3.t-d3m.t* bzw. *d3m.t*, der eigentlich die Stätte des Kleinen Tempels meint, häufig als ein Synonym für den Kleinen Tempel selbst verwendet wurde.

919 Nach den Texten der griechisch-römischen Zeit besetzte *Jmn-Jp.t n d3m.t* zwei Generationen innerhalb der genealogisch organisierten thebanischen Kosmogonie, von SETHE (1929: §§ 114-115) als „Amenapet I.“ und „Amenapet II.“ bezeichnet (s. Kapitel 3.3.5 und insb. die graphische Darstellung der genealogischen Organisation der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit in Abb. 37). Dem hier angesprochenen „Sohnaspekt“ in Bezug auf die Achtheit und Kematef entspricht „Amenapet II.“, der die vierte Generation der thebanischen Kosmogonie verkörperte. In diesem Aspekt wird *Jmn-Jp.t n d3m.t* mit dem „göttlichen Kind“ Horus gleichgesetzt.

920 DORESSE (1971: 122-126 [pl. 7 = n° 2]); DARESSY (1908: 66-68, pl. 2).

921 DORESSE (1971: 126); s. ergänzend auch DARESSY (1908: 68).

922 DORESSE (1971: 126, insb. Fn. 2+3).

923 DORESSE (1971: 126, insb. Fn. 8).

Zugleich wird mit dem Namensbestandteil *Jmn-Jp.t* die Natur des „verhüllten Gottes“ als Amun-Re *k3-mw.t=f* terminiert. Denn der Amun von Luxor *Jmn-Jp.t* ist – ebenso wie der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* – eine spezifische Form des Amun-Re, in der sich sein Aspekt als der sich selbst erzeugende und regenerierende Gott Amun-Re *k3-mw.t=f* manifestiert.<sup>924</sup>

Demnach stellte der seit der Spätzeit zu belegende „verhüllte Gott“ sowohl seiner Form als auch seinem Namen nach eine weitere Gestalt dar, in der Amun-Re *k3-mw.t=f* – neben seiner ithyphallischen Erscheinungsform – in Erscheinung trat. In die gleiche Richtung weisen auch einige der zahlreichen Epitheta des „verhüllten Gottes“, wie *k3-mw.t=f* („Stier seiner Mutter“) und *Hr-ḥy-ꜥ* („Horus mit erhobenem Arm“) in dem oben zitierten Text aus dem Kleinen Tempel,<sup>925</sup> und die verschiedentlich mit dem „verhüllten Gott“ abgebildeten weiteren Gottheiten,<sup>926</sup> wie insbesondere mehrfach Amun-Re *k3-mw.t=f* in seiner ithyphallischen Gestalt.<sup>927</sup>

#### 5.4 Die Quellen für das Dekadenfest in chronologischer Reihenfolge

Eine ausführliche Vorstellung und Diskussion der Belege, die einen Bezug zum Dekadenfest aufweisen, findet sich bei DORESSE.<sup>928</sup> Danach datieren die wesentlichen Zeugen für die Bedeutung und den Verlauf des Dekadenfestes zwar in die Spät- und Ptolemäerzeit, es finden sich jedoch auch bereits in der Zeit des Neuen Reichs vereinzelte Hinweise auf Kulthandlungen, die am Beginn einer jeden Dekade stattfanden.

##### 5.4.1 „Dekadische Riten“ in der 18. Dynastie

Als frühesten möglichen Hinweis auf ein „Fest zum Beginn einer Dekade“ führt DORESSE eine Inschrift aus dem mutmaßlichen Millionenjahrhaus Thutmosis' II. *Šzp.t-ꜥnh*<sup>929</sup>, das unmittelbar nördlich von Medinet Habu lag (Abb. 1), an.<sup>930</sup> Der nur in Fragmenten erhaltene Text spricht von „Opfern“ in Form von „Fett von Stieren und von Gänsen“, die durch den König in *Šzp.t-ꜥnh* „während der Deakde“ (*ḳꜣ n sw-md*) dargebracht werden.<sup>931</sup>

Die Inschrift mag zwar der früheste Hinweis auf Riten sein, die in Theben-West jeweils zu Beginn einer Dekade stattfanden, sie kann jedoch nicht als erster Beleg für das Dekadenfest in

924 Zu der Figur des *Jmn-Jp.t* s. Kapitel 5.6.2.2.

925 Für eine Liste der Epitheta, mit denen der „verhüllte Gott“ belegt wurde, s. COONEY (2000: Fn. 129) und DORESSE (1973: 121-122).

926 Aufzählung bei DORESSE (1973: 119-120).

927 N° 6 (DORESSE 1971: 130-131); n° 12bis (DORESSE 1973: 93-99); n° 15 (DORESSE 1973: 101-103); n° 16 (DORESSE 1973: 104-105).

928 DORESSE (1979: 36-48). S. ergänzend hierzu die zusammenfassende Darstellung der Belege bei COONEY (2000: 35, insb. Fn. 130).

929 Zu der Diskussion, ob es sich bei *Šzp.t-ꜥnh* tatsächlich um das Millionenjahrhaus Thutmosis' II. handelt s. CABROL (2001: 557-560, insb. 559-560). L. GABOLDE (1989: 128-139) nimmt an, daß erst Thutmosis III. *Šzp.t-ꜥnh* für seinen Vater Thutmosis II. erbauen ließ.

930 DORESSE (1979: 36-37).

931 L. GABOLDE (1989: 150).

seinem in Kapitel 5.2 dargestellten Verlauf gewertet werden. Weder wird der Ort der Opferhandlungen *Šzp.t-ḥnh* in den späteren Quellen als Station des Dekadenfestes erwähnt, noch läßt sich über die geschilderten Opferhandlungen in *Šzp.t-ḥnh* mehr aussagen, als daß sie offenbar in einem zehntägigen Rhythmus stattfanden.<sup>932</sup>

Aus der 18. Dynastie haben sich zwei weitere Belege für Opferhandlungen am Beginn einer jeden Dekade erhalten. Die Inschrift auf einer Statue des Senenmut nennt

933

*htp.w-ntr n.t Jmn r tp-sw-md nb*

Opfergaben des Amun für den Beginn einer jeden Dekade.

Und eine Inschrift aus dem Grab des Rechmire nennt als eine der Pflichten des Wesirs:

934

*ntf m33 swr.t tp-sw-md nb*

Er ist es, der die Trankopfer<sup>935</sup> (für) den Beginn einer jeden Dekade beaufsichtigt.

Auch für diese beiden Inschriften gilt, daß nicht zu klären ist, ob die Opfer mit dem späteren Dekadenfest lediglich gemein hatten, daß sie zu Beginn der Dekade erfolgten, oder ob in den hier angesprochenen Riten bereits der Kern des späteren Dekadenfest-Kultes enthalten war.<sup>936</sup>

Somit können alle drei genannten Inschriften aus der 18. Dynastie zwar als Indiz für die Existenz „dekadischer Riten“ in dieser Zeit gelten, sie sind jedoch nicht mit hinreichender Sicherheit als erste Hinweise auf das Dekadenfest zu werten.

#### 5.4.2 Die 19. Dynastie

Die nächste Erwähnung von Riten, die zu Beginn der Dekade stattfanden, datiert in die 19. Dynastie. Sie findet sich in einer Widmungsinschrift von Ramses II., die dieser an den Wänden des vorderen Säulenhofes des Luxortempels anbringen ließ (*Abb. 45 [2]*).<sup>937</sup> In der Inschrift nennt Ramses II. unter den Monumenten, die er für seinen Vater Amun-Re *nb-ns.wt-ḥ.wj* errichten ließ, auch einen

938

*ḥ-htp n nb-ntr.w m ḥb=f n Jp.t r jr.t ḥnw.t=f jm m tp-sw-md nb*

Ruhsitz für den Herrn der Götter bei seinem Fest von Opet, um dort anzuhalten am Beginn einer jeden Dekade.

932 COONEY (2000: 35, insb. Fn. 130).

933 *Urk. IV* 411, 9-10.

934 *Urk. IV* 1115, 8.

935 Zur Übersetzung von *swr.t* mit „Trankopfer“ s. DORESSE (1979: 37, insb. Fn. 5).

936 DORESSE (1979: 37).

937 DORESSE (1979: 37-39).

938 ABD EL-RAZIK (1974: § 3B, Z. 3-4; 1975: 127-128 [§ 3B]).

Bei dem genannten Stationsheiligtum könnte es sich um das in der Nord-Ost-Ecke des Säulenhofes Ramses' II. liegende Drei-Kapellen-Heiligtum handeln, das ursprünglich aus der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. stammte und später von Ramses II. umgestaltet und in seinen Säulenhof einbezogen wurde (Abb. 45 [1]).<sup>939</sup> Dieses Heiligtum diente den Barken von Amun-Re, Mut und Chons als Station, wenn diese im Rahmen des Opetfestes den Luxortempel aufsuchten.<sup>940</sup> Das im Jahresrhythmus stattfindende Opetfest kann aber nicht das in der Inschrift angesprochene Fest gewesen sein. Der Text weist vielmehr auf ein weiteres Fest für Amun-Re hin, bei dem der Gott alle zehn Tage in dem Stationsheiligtum Halt machte. Es liegt nahe in diesem Fest aufgrund seiner genannten Frequenz und des Bezuges zum Luxortempel das Dekadenfest zu vermuten.<sup>941</sup> Allerdings muß bei dieser Interpretation beachtet werden, daß der Text nur sehr wenig Information über das angesprochene Prozessionsfest enthält. Eine andere Auslegung der Inschrift bietet DORESSE an, die darauf hinweist, daß in mehreren thebanischen Tempeln interne Tempelfeste zur Feier des Beginns einer Dekade abgehalten wurden. Dementsprechend könne auch das in der Inschrift angesprochene „Fest von Opet“ ein internes Luxortempelfest gewesen sein.<sup>942</sup> Die Frage läßt sich anhand des bisher vorliegenden Materials nicht entscheiden.

Somit ist auch im Fall der Inschrift Ramses' II. nicht aufzuklären, ob in ihr bereits ein Hinweis auf das Dekadenfest enthalten ist oder ob „dekadische Riten“ angesprochen werden.

#### 5.4.3 Die 20. Dynastie

Aus der Zeit Ramses III. stammt ein Hinweis auf einen alle zehn Tage stattfindenden Auszug des Amun-Re aus dem Luxortempel.<sup>943</sup> Auf einer Stele, die im Säulenhof des Luxortempels gefunden wurde, erklärt Ramses III., er habe für seinen Vater, den König der Götter, einen Tempel gebaut



*m Jp.t-rs.t hr jmn.t gsj n jt=f-špsj Jmn-R<sup>c</sup> hntj Jp.t=f htp=f jm=s hr tp-sw-md*

in *Jp.t-rs.t* zur Rechten seines erhabenen Vaters Amun-Re, der seiner *Jp.t* vorsteht, daß er sich in ihm niederlasse am Beginn der Dekade.

Die Inschrift ist ein Beleg für eine alle zehn Tage stattfindende Prozession zur Zeit Ramses' III., die Amun-Re vom Luxortempel aus in ein westlich von diesem gelegenes Stationsheiligtum führte.<sup>945</sup> Damit ist der Text nicht nur Zeuge für einen Ritus, der jeweils immer

939 DORESSE (1979: 38); ABD EL-RAZIK (1975: 128).

940 DORESSE (1979: 38).

941 So ABD EL-RAZIK (1975: 128).

942 DORESSE (1979: 38-39).

943 DORESSE (1979: 39-40).

944 DORESSE (1979: 39). Für die Bearbeitung der gesamten Inschrift s. OTTO (1963).

945 Vermutlich befand sich das angesprochene Stationsheiligtum westlich des Eingangs in den Tempel und lag damit zwischen dem Luxortempel und dem Nil (DORESSE 1979: 40; OTTO 1963: 96; SCHAEDEL 1936: 25-26).



Ein Zusammenhang zwischen dem zu Beginn der Dekade stattfindenden Brandopfer für *Jmn-Dsr-s.t* und einer ebenfalls im Dekaden-Rhythmus erfolgenden Prozession von Amun-Re ergibt sich erst aus einem zweiten Text, der ebenfalls aus der 21. Dynastie stammt. Hierbei handelt es sich um einen privaten Brief, der Kulthandlungen am Anfang einer jeden Dekade in Medinet Habu nennt.<sup>950</sup> Der Anfang des erhaltenen Teils des Textes enthält eine Anrufung der Götter Thebens,<sup>951</sup> so auch des Amun des Luxortempels *Jmn-n-Jp.t*:



*tw=j hr-dd [...] n Jmn-n-Jp.t r tnw sw-md nb*

*m p3y=f jy(.t) w3h mw n3y b3.w 3.w 3nh.w*

*ntj htp.w m t3 s.t n Jmn-Hnm.t-nhh hrj-jb t3 s.t p3 h3j n sw-md*

Ich spreche [...] zu *Jmn-n-Jp.t* an einer jeden Dekade, wenn er kommt und Wasser spendet (für) die großen lebenden Bas, die an der Stätte des Amun *Hnm.t-nhh* ruhen, inmitten der Stätte des Erscheinens während der Dekade

Ausweislich des Textes besuchte also *Jmn-n-Jp.t* alle zehn Tage Medinet Habu, wo er eine Libation für die Götter, die als die „großen lebenden Bas“ angesprochen werden,<sup>953</sup> vornahm. Die Überfahrt des Gottes nach Medinet Habu läßt sich sowohl aufgrund ihrer Frequenz als auch ihres Bezuges zum Luxortempel (*Jmn-n-Jp.t*) mit den beiden bereits erwähnten Inschriften der Ramessidenzeit verbinden, die den Luxortempel in Zusammenhang mit Prozessionen am Beginn der Dekade nennen<sup>954</sup> – zum einen mit dem alle zehn Tage stattfindenden Aufenthalt des Amun-Re in dem Drei-Kapellen-Heiligtum im Säulenhof des Luxortempels (Zeit Ramses' II.) und zum anderen mit der ebenfalls alle zehn Tage erfolgenden Prozession des Gottes von Luxor aus in ein westlich hiervon gelegenes Stationsheiligtum (Zeit Ramses' III.).

Der Ort, an dem die „großen lebenden Bas“ ruhen, wird als die „Stätte des Amun *Hnm.t-nhh*“ bezeichnet, also als die Stätte des Amun des Millionenjahrhauses *Hnm.t-nhh* von Ramses III. in Medinet Habu. Damit nennt der Text als Ziel der Reise des *Jmn-n-Jp.t* in Medinet Habu nicht – wie nach den Texten der späteren Zeit zu erwarten gewesen wäre – den Kleinen

950 DORESSE (1979: 41-42).

951 U.a. Amun-Re, den Amun des Millionenjahrhauses von Ramses III. *Jmn-Hnm.t-nhh* und seine Neunheit und den Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*.

952 Papyrus Bibliothèque Nationale 198, I = *CLRL* 65, Z. 16 und 66, Z. 4-8 (Text); *WLRL* 78-79 (Übersetzung und Anmerkungen); SPIEGELBERG (1895: 64-68).

953 Der Ba eines Gottes kann als die „Manifestation der Macht dieser Gottheit“ erklärt werden, mittels der der Gott mit anderen Wesen wie z.B. anderen Göttern oder Menschen „kommuniziert“ (ŽABKAR 1975: 589; 1968: 5-50), so wie im vorliegenden Fall die „großen lebenden Bas“ Opfer von *Jmn-n-Jp.t* empfangen. S. hierzu auch ASSMANN (1984a: 209): „[...] nach einer später bezeugten theologischen Konzeption ist der ‚Ba‘ eines Gottes die für ihn charakteristische sinnlich erfahrbare kosmische Manifestation“.

954 DORESSE (1979: 41-42); *WLRL* 79.

Tempel *Dsr-s.t*, sondern das Millionenjahrhaus, in dessen Vorbereich (*mr*) der Kleine Tempel seit der Zeit Ramses' III. lag (*Phase 6*).

WENTE geht davon aus, daß die Libation für die „großen lebenden Bas“ innerhalb des Amuntempels des Millionenjahrhausbezirks stattfand, wobei er den genauen Ort jedoch nicht näher bestimmen kann.<sup>955</sup> DORESSE dagegen möchte den Ort der Libationshandlung für die „großen lebenden Bas“ von ihrem „Ruheort“, dem Millionenjahrhaus, trennen. Zur Begründung führt sie den Volks(fest)charakter („*caractère populaire*“) an, den das Dekadenfest gehabt habe. Deshalb habe die Libation nicht in den verborgenen Kapellen des Millionenjahrhauses stattfinden können, sondern müsse in einem Stationsheiligtum außerhalb des Amuntempels erfolgt sein, von dem sich jedoch bisher keine Spuren gefunden hätten.<sup>956</sup> Es ist nicht ersichtlich, wieso der von DORESSE angeführte Volks(fest)charakter des Dekadenfestes zwingend zur Folge gehabt haben sollte, daß die in dem Brief erwähnte Wasserspende für die „großen lebenden Bas“ außerhalb des Millionenjahrhauses in der vermeintlich größeren Öffentlichkeit eines Stationsheiligtums stattfand. Auch wenn die thebanischen Prozessionsfeste unter großer Teilnahme der Bevölkerung stattfanden und es ein wesentliches Element dieser Feste war, den Gott – wenn auch verborgen in seinem Schrein – „sichtbar“ für die Öffentlichkeit werden zu lassen, so fand doch ein erheblicher Teil der Prozessionsriten weitgehend abgeschirmt von der Außenwelt innerhalb der Tempel statt, die die Prozessionen ansteuerten. Als Beispiel sei nur auf das Talfest verwiesen, bei dem zentrale Riten in der Verborgenheit der Sanktuare der Millionenjahrhäuser erfolgten.

Folglich ist mit WENTE davon auszugehen, daß der in Rede stehende Text wörtlich zu nehmen ist und *Jmn-n-Jp.t* in Medinet Habu alle zehn Tage an der Stätte des Amun *Hnm.t-nḥḥ* – im Millionenjahrhaus Ramses' III. – Opfer für die „großen lebenden Bas“ darbrachte. Die genauere Bestimmung des Ortes, den *Jmn-n-Jp.t* dabei innerhalb des Millionenjahrhauses aufsuchte, muß an dieser Stelle unterbleiben, da die Beantwortung dieser Frage weit über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinausgehen würde.

Entsprechend der beiden Textzeugen aus der 21. Dynastie hatte also die alle zehn Tage Medinet Habu ansteuernde Amun-Prozession neben dem Kleinen Tempel auch noch das Millionenjahrhaus Ramses' III. zum Ziel. Die Verbindung zwischen dem in der Inschrift Pinodjems I. genannten Brandopfer für *Jmn-Dsr-s.t* zu Beginn einer jeden Dekade und dem in dem privaten Brief erwähnten Besuch des *Jmn-n-Jp.t* im Millionenjahrhaus Ramses' III., der ebenfalls alle zehn Tage stattfand und bei dem eine Wasserspende für die „großen lebenden Bas“ dargebracht wurde, ist offensichtlich. Zumindest in der Zeit Pinodjems I. waren also *beide* Heiligtümer das Ziel der Prozession.

Lassen sich darüber hinaus auch Vermutungen darüber anstellen, seit wann das Millionenjahrhaus Ziel des Dekadenfestes war? Es sei daran erinnert, daß der Kleine Tempel seit der Zeit der Errichtung des Millionenjahrhauses von Ramses III. Teil des Gesamtkomplexes

---

955 WLRL 79.

956 DORESSE (1979: 41-42).

war. Die Integration des kleineren Heiligtums in den größeren Bau unterstrich die Teilhabe des Königs an dem im Kleinen Tempel stattfindenden Regenerationskult. Indem Ramses III. zudem auch die den Kleinen Tempel ansteuernde Prozession in sein Millionenjahrhaus „leitete“, steigerte er seine Teilhabe am Kult im Kleinen Tempel noch. Deshalb dürfte das Millionenjahrhaus Ramses' III. seit der Zeit seiner Errichtung – neben dem Kleinen Tempel – das Ziel dieser Prozession gewesen sein. Es sei außerdem daran erinnert, daß es ebenfalls Ramses III. war, der westlich des Luxortempels auf dem Weg zum Nil ein Stationsheiligtum für Amun-Re errichten ließ, damit dieser sich dort „niederlasse am Beginn der Dekade“.

Fraglich ist, wie lange das Millionenjahrhaus Ramses' III. Ziel des Dekadenfestes blieb. In der Zeit nach Pinodjem I. wird nur der Kleinen Tempel als Kultstätte weiter ausgebaut, während die weitere Entwicklung des Millionenjahrhauses von zunehmender Besiedlung geprägt ist (*Phase 8* und *9*). Es ist somit denkbar, daß bereits relativ bald nach dem Ende der 21. Dynastie nur noch der Kleine Tempel Ziel der Dekadenfest-Prozession in Medinet Habu war. Der Bau Ramses' III. wird jedenfalls in der Zeit nach der 21. Dynastie nicht mehr in Zusammenhang mit dem Dekadenfest erwähnt, wie die nachfolgend aufgeführten Texte belegen. Spätestens mit der Erweiterung des Kleinen Tempels in der Kuschitenzeit, im Zuge derer der Kultbau wieder eine eigene Umfassung und vor allem einen eigenen, vom Millionenjahrhaus unabhängigen Eingang erhielt – beides Maßnahmen, die die in der Zeit Ramses' III. veranlaßte enge strukturelle Verbundenheit von Millionenjahrhaus und Kleinem Tempel wieder aufhoben –, dürfte die Funktion des Ramses III.-Baus als eine Station des Dekadenfestes beendet haben. Der Kleine Tempel konnte nunmehr von der Dekadenfest-Prozession wieder direkt angesteuert werden, ohne daß zuvor – wie seit der Zeit Ramses' III. – der Millionenjahrhausbezirk (über das östliche Hohe Tor) betreten werden mußte. Überdies läßt die Anlage von Gräbern in einigen der Räume im gedeckten Teil des Amuntempels des Millionenjahrhauses seit der Dritten Zwischenzeit vermuten, daß der aktive Kultbetrieb in ihm zu dieser Zeit bereits weitgehend zum Erliegen gekommen war.<sup>957</sup>

#### 5.4.5 Die 25. Dynastie – Das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak

Der vorletzte König der 25. Dynastie – der sog. Kuschitendynastie – Taharka ließ nördlich des Heiligen Sees von Karnak ein Gebäude errichten (*Abb. 44* [29]), dessen Bild- und Textprogramm die hauptsächliche Quelle für den Gesamtverlauf des Dekadenfestes darstellt. Anhand der Reliefs des Taharka-Gebäudes lassen sich die wesentlichen Stationen des Dekadenfestes und teilweise auch ihre Funktion und Bedeutung rekonstruieren.<sup>958</sup>

Auf dem Fragment eines Architravs<sup>959</sup> wird der Taharka-Bau bzw. der offene Hof seines Oberbaus als *wsh.t-hby.t* bezeichnet, was mit Festhalle bzw. Festhof übersetzt werden

957 S. Kapitel 4.4.2.2.

958 Struktur und Bildprogramm des Taharka-Gebäudes wurden eingehend untersucht von PARKER, LECLANT & GOYON (1979). Weitere Überlegungen zu der Funktion des Heiligtums finden sich bei COONEY (2000) und GEBLER-LÖHR (1983: 167-174).

959 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 21, fig. 10).



kann.<sup>960</sup> Der Bau erstreckt sich in west-östlicher Richtung auf der Nordseite des Heiligen Sees (Abb. 44 [29]). Der Gesamtkomplex bestand aus dem eigentlichen Gebäude und einem davorliegenden ummauerten Hof, an dessen Ostseite sich der Eingang in den Gesamtkomplex befand (Abb. 50b). Von dem Vorhof gingen zwei Treppen ab. Eine schloß sich in west-östlicher Richtung an den Vorhof an und führte von diesem zum Wasserspiegel herab. Eine weitere Treppe verlief von der Südseite des Vorhofs zum Heiligen See.<sup>961</sup>

Von dem vormals zweigeschossigen Gebäude ist nur das erste Stockwerk erhalten geblieben, das aus einer Plattform mit darunterliegenden Räumen besteht (Abb. 50a+b). Der Zugang zu den unteren Räumen erfolgte über eine Treppe (A). Von hier aus gelangte man über zwei Vorräume (B+C) in drei hintereinanderliegende Räume (D-F), die in west-östlicher Richtung angeordnet waren.<sup>962</sup> Trotz ihrer nahezu ebenerdigen Lage nur etwa 40 cm unterhalb des Bodenniveaus werden die unter der Plattform liegenden Räume aufgrund der Gesamtkonzeption des Baus, der sich in einen Ober- und einen Unterbau unterteilte, als „Krypten“ bezeichnet.<sup>963</sup>

Der Oberbau des Taharka-Gebäudes ist nahezu vollständig zerstört. Nach einem Rekonstruktionsvorschlag von LECLANT führte eine Rampe vom Hof zu dem erhöht auf der Plattform liegenden Eingang in den Oberbau (Abb. 50c). Hinter seiner Fassade öffnete sich ein zentraler Hof, auf dessen Nord- und Südseite jeweils mehrere Räume lagen. Die südliche Raumfolge führte zu der in die unterirdischen Räume absteigenden Treppe (A). Auf den Außenwänden der Plattform haben sich auf der Nord- und Südseite noch Überreste der ehemaligen Dekoration erhalten, die den König vor den Göttern zeigte.<sup>964</sup>

Das Gebäude wurde aus wiederverwendeten Blöcken eines älteren Baus des Taharka-Vorgängers Schabaka errichtet. Dies wird als Hinweis auf einen Vorgängerbau möglicherweise gleicher kultischer Funktion bereits in der Zeit des Schabaka gewertet.<sup>965</sup> In der 26. Dynastie wurde das Heiligtum von Psammetich II. usurpiert, indem er zahlreiche Kartuschen Taharkas mit seinem eigenen Namen überschreiben ließ.<sup>966</sup>

Das Bild- und Textprogramm des Taharka-Gebäudes behandelt die wichtigsten Stationen des Dekadenfestes. Die Überreste der Reliefs auf der nördlichen und südlichen Außenwand zeigen den Beginn der Prozession, so u.a. den Aufbruch des Königs aus seinem Palast und seine Reinigung vor dem Betreten des Tempels.<sup>967</sup> Die Darstellungen in den sog. unterirdischen Räumen A-F beziehen sich auf einzelne Stationen des Festes. So werden in Raum E die Kulthandlungen, die im Rahmen des Dekadenfestes in Medinet Habu stattfanden, behandelt. Themen sind die Riten an der Stätte des Kleinen Tempels (*j3.t-d3m.t*) und an einer weiteren

960 COONEY (2000: 15, Fn. 3); SPENCER (1984: 80-85, insb. 81).

961 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 8-10).

962 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 3-4).

963 COONEY (2000: 19, insb. Fn. 33); GEBLER-LÖHR (1983: 170); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 3-4).

964 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 4-5).

965 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 5-8, 80).

966 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 21-30, z.B. figs. 13c, 16, 18-19).

967 COONEY (2000: 18-19).

Kultstätte in Medinet Habu, die als „Iat-Stätte des Osiris“ (*j3.t-Wsjr*) bezeichnet wird, sowie die sich daran anschließende Rückkehr der Prozession nach Karnak.<sup>968</sup>

Die Darstellungen in den anderen Räumen des unteren Bereichs des Taharka-Gebäudes stehen in Zusammenhang mit den Riten des Dekadenfestes, die nach der Rückkehr der Prozession an diesem Ort selbst stattfanden.<sup>969</sup>

#### 5.4.6 Die 26. Dynastie

Aus der Saitenzeit stammen die ersten Belege für das Prozessionsbild des sog. „verhüllten Gottes“ *Jmn-Jp.t n d3m.t*, einer speziellen Form der Prozessionsbarke des Amun-Re, die im Rahmen des Dekadenfestes verwendet wurde.<sup>970</sup>

Ergänzend sei auf die vermutlich früheste Nennung der Achtheit in Medinet Habu verwiesen, der nach den Texten der Spät- und Ptolemäerzeit Opfer im Rahmen des Dekadenfestes im Kleinen Tempel von Medinet Habu dargebracht wurden. Die Inschrift einer Kalksteinstatue aus der Saitenzeit, die bei Grabungen in Medinet Habu gefunden wurde, erwähnt Opfer für *Jmn-R<sup>c</sup>-Dsr-s.t* und die Achtheit, befindlich in *j3.t-t3m.t*.<sup>971</sup>

#### 5.4.7 Die 29. bis „31.“ Dynastie

Erst in der 29. Dynastie findet sich im Kleinen Tempel selbst ein Text, der ausdrücklich Bezug nimmt auf eine Prozession des Amun-Re von Luxor nach Medinet Habu. In einer Inschrift des Hakoris, auf einer der Stützen, die er in den Umgang des Barkenraumes einfügen ließ (*Abb. 16b* [5]), ist die Rede von Opfern, die Amun-Re, der seiner *Jp.t* vorsteht (*Jmn-R<sup>c</sup> hntj Jp.t=f*), am Beginn einer jeden Dekade für „den Ba von Ägypten und die Bas der Achtheit“ darbringt.<sup>972</sup> Nach der Ansicht von DORESSE begann bereits unter Hakoris die Entwicklung der Riten des Dekadenfestes hin zu ihrer endgültigen Form, wie sie dann in den Texten der Ptolemäerzeit beschrieben wird.<sup>973</sup>

Auch in der Zeit der Perserherrschaft über Ägypten wurde das Dekadenfest fortgeführt, wie die Titel von Priestern, die die Prozessionsänfte des *Jmn-Jp.t* „im Westen Thebens“ trugen, belegen, die in die Zeit Darius' II. (2. Perserherrschaft [„31.“ Dynastie]) datieren.<sup>974</sup>

968 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 82-83).

Für die Details der Dekadenfest-Riten, die in Medinet Habu und während des Rückweges der Prozession nach Karnak stattfanden, s. Kapitel 5.6.3 und 5.6.4.

969 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 81-84).

Für die Riten im Taharka-Gebäude s. Kapitel 5.6.5.

970 S. Kapitel 5.3.

971 SETHE (1929: § 90) mit Verweis auf DARESSY (1898: 76).

972 TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 109 [2d-e], fig. 12 [2]); für den Text der Inschrift s. Kapitel 3.3.1.



973 DORESSE (1979: 43-44).

974 DORESSE (1979: 44).

## 5.4.8 Die Ptolemäerzeit

Ein Großteil der Belege für das Dekadenfest stammt aus der Ptolemäerzeit.<sup>975</sup> Stellvertretend für die Vielzahl der Quellen werden im folgenden drei Beispiele angeführt.

Der erste Beleg datiert in die Zeit von Ptolemaios III. Euergetes I., in dessen Regentschaft das Dekadenfest zu seiner abschließenden Form fand.<sup>976</sup> Auf dem Propylon des Month-Tempels in Karnak ist der König beim Opfer vor der Achtheit und *Jmn-Jp.t n d3m.t* dargestellt.<sup>977</sup> In der Beischrift zu dieser Szene heißt es:

 [...]  978

*Jmn-Jp.t n d3m.t* [...] *w<sup>c</sup>b n=sn mw tp-sw-md*

*Jmn-Jp.t n d3m.t* [...] gießt Wasser aus für sie<sup>979</sup> am Beginn einer Dekade

Der folgende Beleg stammt aus der Zeit Ptolemaios' VIII. Euergetes II., der auch als Bauherr am Kleinen Tempel von Medinet Habu in Erscheinung getreten ist.<sup>980</sup> In einer Wanddarstellung aus dem Opet-Tempel in Karnak ist der König beim Opfer vor *Jmn-Jp.t d3m.t* abgebildet.<sup>981</sup> Der dazugehörige Text lautet:

 [...]  982

*Jmn-Jp.t-d3m.t* [...] *h<sup>c</sup>j=f tp-sw-md nb r w3h n jt.w=f*

*Jmn-Jp.t-d3m.t* [...] er erscheint am Beginn einer jeden Dekade, um Opfer für seine Väter<sup>983</sup> darzubringen

Bei dem dritten an dieser Stelle vorgestellten Beleg handelt es sich um eine Inschrift auf der Würfelhocker-Statue des „Gottesvaters“ und Priesters Nes-Min, die in die griechisch-römische Zeit datiert.<sup>984</sup>

 [...]  985

*Jmn-Jp.t n d3m.t* [...] *sfsf tp-sw-md nb hft spr=f r j3.t-d3m.t r sfsf n htp.w*

975 DORESSE (1979: 45-48; 1973: 92-101; 122-126; 1971: 116-136).

S. ergänzend SETHE (1929: §§ 93-102) für die in der Ptolemäerzeit erfolgte Ausgestaltung der „Lehre von der Achtheit“, deren Kult in Theben eng mit dem Kleinen Tempel von Medinet Habu und dem Dekadenfest verbunden ist. Die Thesen SETHES wurden bereits vorstehend in Kapitel 3.3 ausführlich dargestellt und diskutiert.

976 DORESSE (1979: 46-47).

977 PM <sup>2</sup>II, 4 [8g].

978 DORESSE (1973: 124 [A]).

979 Gemeint sind die Achtheit und Kematef. Für weitere Details des Opferkultes für Achtheit und Kematef im Kleinen Tempel s. Kapitel 5.6.3.2.

980 S. Kapitel 1.8.1.1.

981 DORESSE (1973: 123 [Document C]).

982 DORESSE (1973: 124 [C]); s. auch DE WIT (1958: 87 [Inschrift], 1968: Opet 87/B [Übersetzung]).

983 Hinter diesen „Vätern“ verbirgt sich erneut die Achtheit von Hermopolis. Für die genealogische Organisation der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit s. Abb. 37.

984 DORESSE (1973: 93-99 [N<sup>o</sup> 12bis]).

985 DORESSE (1973: 97).

*Jmn-Jp.t n d3m.t* [...] spendet Wasser am Beginn einer jeden Dekade, wenn er nach *j3.t-d3mt* kommt um Opfer darzubringen

#### 5.4.9 Die römische Kaiserzeit

Das Dekadenfest findet nur noch auf wenigen offiziellen Denkmälern der römischen Kaiserzeit in Ägypten Erwähnung.<sup>986</sup> Dennoch sind die wenigen erhaltenen Belege – ebenso wie der weitere Ausbau des Kleinen Tempels in der römischen Kaiserzeit (Abb. 20) – ein Hinweis auf den Fortbestand des Dekadenfestes auch noch zu dieser Zeit.

Beispielhaft sei hier eine Inschrift von Kaiser Hadrian angeführt, die sich auf der südlichen Außenmauer des Tempels der Opet in Karnak befindet.<sup>987</sup> Der Text nennt *Jmn-Jp.t n d3m.t*, der



*d3j j3.t-t3mt tp-sw-md nb r w3h jh.t n b3-3-km.t*

übersetzt nach *j3.t-t3mt* zu Beginn einer jeden Dekade um ein Opfer darzubringen für den großen Ba von Ägypten

Die dazugehörige Darstellung zeigt Hadrian bei der Libation vor dem Gott.

### 5.5 Die Datierung des Dekadenfestes

#### 5.5.1 Zusammenfassung der Quellenlage

Die vorstehende Aufzählung der Quellen zeigt deutlich, daß das Dekadenfest nahezu ausschließlich in Quellen der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit Erwähnung findet.

Die Quellen des Neuen Reichs – insbesondere diejenigen der 18. Dynastie – erwähnen zwar bereits Kulthandlungen, die zu Beginn einer jeden Dekade stattfanden, doch ist nicht aufzuklären, ob es sich hierbei um Feiern handelte, die den Beginn der Dekade preisen („dekadische Riten“) oder ob in diesen alle zehn Tage stattfindenden (Opfer-)Riten zumindest der Kern des Dekadenfestes bereits enthalten war. Einzig ein aus der Zeit Ramses' III. stammender Beleg für ein westlich des Luxortempels gelegenes Stationsheiligtum, in das Amun-Re von Luxor aus alle zehn Tage zog, kann als frühester Hinweis auf eine von Luxor aus in Richtung Theben-West führende Prozession gelten, deren weiterer Verlauf und Bedeutung jedoch unklar bleiben.

Erst in der Zeit nach dem Ende des Neuen Reich finden sich eindeutige inschriftliche Belege für das Dekadenfest. So enthalten zwei Texte aus der 21. Dynastie Hinweise auf Opfer-riten, die in Medinet Habu im Kleinen Tempel und im Millionenjahrhaus Ramses' III. zu Be-

986 DORESSE (1979: 48).

987 DORESSE (1973: 123 [Documents D/D']).

988 DORESSE (1973: 124 [Document D']); s. auch DE WIT (1958: 262, rechte Kolumne [Inschrift], 1968: Opet 262/E [Übersetzung]).

ginn jeder Dekade stattfanden. Eine auf dem Sockel des Kleinen Tempels angebrachte Inschrift Pinodjems' I. bezeugt ein alle zehn Tage stattfindendes Brandopfer für den Amun des Kleinen Tempels und ein privater Brief aus derselben Zeit belegt, daß das Millionenjahrhaus Ramses' III. das Ziel einer ebenfalls alle zehn Tage stattfindenden Prozession des Amun von Luxor war. Zwischen den beiden Opferhandlungen in Kleinem Tempel und Millionenjahrhaus kann ein Zusammenhang angenommen werden, dergestalt, daß beide Teil des Dekadenfestes waren.

Wesentlich jüngeren Datums ist die Nennung des Kleinen Tempels als Ziel des Dekadenfestes in seinen eigenen Inschriften, die sich erstmalig in der Zeit des Hakoris auf den Stützpfählen im Umgang des Barkenraums findet.

Die Details des Dekadenfestes ergeben sich aus zahlreichen weiteren Quellen der Spät- und Ptolemäerzeit. Hier ist insbesondere auf das Bildprogramm des aus der 25. Dynastie stammenden Taharka-Gebäudes am Heiligen See von Karnak zu verweisen, in dem die wesentlichen Stationen des Dekadenfestes wiedergegeben sind und das bis heute die hauptsächliche Quelle für die Rekonstruktion des *Gesamtverlaufs* des Dekadenfestes darstellt.

Somit sind Medinet Habu und der Kleine Tempel nicht vor der Dritten Zwischenzeit als Zielort der Dekadenfest-Prozession in Theben-West inschriftlich bezeugt und in den Texten des Kleinen Tempels selbst sogar erst in der 29. Dynastie. Es gibt allerdings deutliche Anhaltspunkte dafür, daß das Dekadenfest – oder zumindest eine dem Dekadenfest in Form und Bedeutung grundsätzlich vergleichbare Vorgänger-Prozession – bereits eine Kreation des Neuen Reichs war, wenn sich die Prozession auch erst in den Texten der Spät- und Ptolemäerzeit wirklich greifen läßt.<sup>989</sup> Anhaltspunkte für die Existenz des Dekadenfestes bereits zum Beginn des Neuen Reichs sind zum einen der eng mit dem Dekadenfest verbundene Kleine Tempel, der bereits in der 18. Dynastie errichtet wurde und zum anderen ein nach Westen führender Durchgang im ersten Säulenhof des Luxortempels aus der Zeit Ramses' II. Des weiteren ist zu beachten, daß wesentliche der Informationen zu Verlauf und Bedeutung des Dekadenfestes aus der Kuschiten- und Saitenzeit bzw. der Ptolemäerzeit stammen. Diese Epochen gelten als Zeiten, in denen verstärkt Rückgriff auf ältere, traditionelle Formen der ägyptischen Kultur genommen wurde. Dies läßt vermuten, daß das Dekadenfest, das in besonderem Maße in den genannten Epochen hervortritt, auf eine ältere, bereits im Neuen Reich bestehende Tradition zurückgeht.

### 5.5.2 Die Errichtung des Kleinen Tempels von Medinet Habu in der 18. Dynastie als Beleg für die Existenz des Dekadenfestes bereits im Neuen Reich

Das gewichtigste Argument für die These, das Dekadenfest – bzw. eine entsprechende Vorgänger-Prozession – habe bereits im Neuen Reich stattgefunden, ist die Existenz des Kleinen Tempels von Medinet Habu, der Zielpunkt der Dekadenfest-Prozession in Theben-West war.

---

989 So u.a. PARKER & LESKO (1988: 169, insb. Fn. 6); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 80, 86) und GOYON (1972: 300).

Auch wenn er erst in Texten aus der Zeit nach dem Neuen Reich ausdrücklich mit dem Fest in Verbindung gebracht wird, so wurde er doch bereits in der 18. Dynastie errichtet und fortlaufend bis in die römische Kaiserzeit erweitert und als Kultstätte genutzt. Dabei blieben die Struktur und das Bildprogramm in seinem Kernbereich bis zum Ende seiner Nutzungszeit unverändert erhalten (Abb. 33+36). Noch die in der Ptolemäerzeit vorgenommenen Restaurierungen des Heiligtums wurden mit so großer Sorgfalt ausgeführt, daß man sogar die älteren Restaurierungs-Inschriften königlicher Vorgängern wiederherstellen ließ.<sup>990</sup> Dies läßt den Schluß zu, daß auch der in dem Kleinen Tempel stattfindende Kult zumindest in seinen Grundzügen über die gesamte Nutzungszeit des Heiligtums vom Neuen Reich bis in die römische Kaiserzeit unverändert blieb.

Auch die Ergebnisse der Untersuchungen zu der Funktion des Kleinen Tempels anhand seines Bildprogramms und seiner Bezeichnungen in Kapitel 2 und 3 dieser Arbeit deuten auf ein konstantes Kultgeschehen im Kleinen Tempel hin: Er wurde seit der Zeit seiner Gründung im Neuen Reich als eine Urhügelstätte betrachtet und der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* stellte eine lokale Ausformung des Amun-Re *k3-mw.t=f* dar, also des Aspektes des Amun-Re, in dem sich dessen Fähigkeit zur Selbsterneuerung manifestiert. In der Spätzeit galt das Heiligtum dann als eine Kultstätte der Achtheit von Hermopolis, also jener Urelemente, die in ihrer Gesamtheit den ungeordneten Zustand vor der Schöpfung verkörperten, aus dem die Entstehung allen Lebens ihren Anfang nahm. Mit der Achtheit zusammen wurde im Kleinen Tempel in der Ptolemäerzeit die Urschlange Kematef, Amun-Re in seinem Aspekt als „Ur-Amun“, verehrt. Kematef galt nach den Texten der Ptolemäerzeit wie *Jmn-Dsr-s.t* als Urvater der Achtheit und ist insofern mit diesem als identisch anzusehen.

Urhügelstätte und Achtheit stehen für dasselbe Grundmotiv, von dem der Kult im Kleinen Tempel in der gesamten Zeit seiner Nutzung geleitet wurde: die ägyptischen Schöpfungsmythen. Sowohl Urhügel als auch Achtheit symbolisieren den Zustand der Welt am Beginn der Schöpfung, beide sind somit Bilder des Uranfangs. Die ursprüngliche, aus der 18. Dynastie stammende Bezeichnung des Kleinen Tempels als Urhügelstätte fand ihre (ergänzende) Entsprechung in der späteren Bezeichnung des Heiligtums als Kultstätte der Achtheit. Auch die beiden Götter(aspekte), die zu verschiedenen Zeiten im Zentrum des Kultes im Kleinen Tempel stehen, Amun-Re *k3-mw.t=f* und Kematef, bezeugen die Kultkontinuität im Kleinen Tempel: Beide sind Aspekte des Einen Gottes Amun, beide können mit dem Amun des Kleinen Tempels gleichgesetzt werden und beide sprechen Amun in seiner Eigenschaft als Schöpfer an.

Weitergehend als die Struktur des Kleinen Tempels, die im Kern keinerlei Veränderungen unterworfen war, lassen die vorstehend aufgeführten Bezeichnungen des Kleinen Tempels und die in ihm verehrten Amun-Aspekte nicht nur die Kontinuität des Kultes in dem Heiligtum erkennen, sie zeigen zudem, auf welche Weise der Kult im Kleinen Tempel im Laufe der Zeit modifiziert wurde. So weisen sowohl die Achtheit, deren Vertreter auch als „Götter der

---

990 S. Kapitel 1.8.1.1.

Vergangenheit<sup>991</sup> bezeichnet werden, als auch Kematef („der seine Zeit vollendet hat“) eine zeitliche Komponente auf, die Urhügel und Amun-Re  $k3-mw.t=f$  fehlt. Die Entwicklung des Kultes im Kleinen Tempel in der Zeit nach dem Neuen Reich ist damit ein Beleg dafür, daß bereits im Neuen Reich existierende Kultformen in späterer Zeit in ihren Grundkonzeptionen fortgeführt wurden und dabei zugleich gewissen Änderungen unterworfen waren. Der Kleine Tempel gibt somit ein gutes Beispiel für die Art der Weiterführung und -entwicklung älterer Kulte in der Spät- und Ptolemäerzeit.

### 5.5.3 Der Tor-Durchgang an der Westseite des ersten Hofes im Luxortempel

Nicht nur der Kleine Tempel selbst, auch die baulichen Strukturen in einem weiteren mit dem Dekadenfest in Verbindung stehenden Heiligtum geben Anlaß zu der Vermutung, daß das Dekadenfest bereits im Neuen Reich eine feste Einrichtung im Kultkalender Thebens war.

Ramses II. ließ den von Amenophis III. errichteten Luxortempel durch den Vorbau eines Säulenhofes erweitern (*Abb. 45 [2]*). In die Westseite dieses Hofes wurde ein torartiger Durchgang eingefügt, vor dem zwei Kolossalstatuen Ramses' II. errichtet wurden (*Abb. 45 [2e, e<sub>1</sub>+e<sub>2</sub>]*). Die architektonische Ausgestaltung des Durchgangs und die Plazierung der zwei Kolossalstatuen des Königs vor ihm in westlicher Richtung, markieren ihn als „offiziellen“ Aus- und Eingang des Luxortempels und sind ein wichtiges Argument für eine in Richtung Westen den Tempel verlassende Prozession bereits in der Ramessidenzeit. Daß es sich bei dieser Prozession um das Dekadenfest gehandelt haben dürfte, bestätigt eine bereits oben im Rahmen der Vorstellung der möglichen Belege für das Dekadenfest angeführte Inschrift von Ramses III., in der eine alle zehn Tage stattfindende Prozession des Amun-Re vom Luxortempel aus zu einem westlich dieses Tempels gelegenen Stationsheiligtum erwähnt wird.<sup>992</sup> Es ist zu vermuten, daß westlicher Durchgang und westliches Stationsheiligtum im Rahmen derselben Prozession genutzt wurden, die Amun-Re von Luxor aus nach Westen führte, wobei nicht davon auszugehen ist, daß das Stationsheiligtum bereits das endgültige Ziel dieser Prozession bildete. Vielmehr kann angenommen werden, daß das Stationsheiligtum eine Etappe war auf dem Weg des Gottes von Luxor weiter nach Westen vermutlich über den Nil nach Medinet Habu.

Der westliche Tordurchgang des Säulenhofes Ramses' II. im Luxortempel und das in einer Inschrift Ramses' III. erwähnte westlich des Luxortempels gelegene Stationsheiligtum sind somit hinreichend überzeugende Indizien für eine Überfahrt des Amun-Re von Luxor aus nach Medinet Habu, die alle zehn Tage erfolgte. Diese Überfahrt, die einen der wesentlichen Abschnitte der Dekadenfest-Prozession darstellte, kann damit bereits für die Ramessidenzeit plausibel gemacht werden.

991 ASSMANN (1996: 401-402).

992 S. Kapitel 5.4.3. Neben seiner durch die Inschrift eindeutig belegten Funktion als Station des Dekadenfestes, könnte das Heiligtum auch noch als Haltepunkt für die Opetfest-Prozession auf ihrem Weg vom Nil zum Luxortempel und zurück gedient haben.

#### 5.5.4 Der Rückgriff auf ältere Kultradiationen in der Spät- und Ptolemäerzeit

Daß der Kult im Kleinen Tempel zu allen Zeiten einem einheitlichen Grundkonzept folgte, ist bereits mehrfach festgestellt worden. Vom Neuen Reich bis in die römische Kaiserzeit war der Tempel ein Ort, an dem die Regeneration von Schöpfung und Gott rituell nachvollzogen wurde. Diese unbestreitbar vorhandene Kultkontinuität läßt die Vermutung zu, daß die Texte und Darstellungen der Spät- und Ptolemäerzeit, die sich ausführlich mit dem Dekadenfest beschäftigen, sowohl als Beleg für die Existenz als auch als Quellen für den Verlauf und die Bedeutung des Dekadenfestes auch in früherer Zeit herangezogen werden können.

Es ist in der Ägyptologie übliche Praxis von für die Spät- oder Ptolemäerzeit belegten Phänomenen, wie z.B. Kultritualen, auf das Vorhandensein und die Struktur dieser Phänomene auch in älterer Zeit zu schließen. Argument für diese Vorgehensweise ist, daß sich ab der Spätzeit in zahlreichen Bereichen der ägyptischen Kultur ein starker Rückgriff auf die Traditionen vergangener Zeiten konstatieren läßt. So sind insbesondere die Kuschiten- und die Saitenzeit, die beide auch für das hier in Diskussion stehende Dekadenfest von großer Relevanz sind, von stark archaisierenden Tendenzen geprägt,<sup>993</sup> weshalb diese Epochen auch als kuschitische bzw. saitische „Renaissance“ bezeichnet werden.<sup>994</sup>

Auch die ptolemäisch-ägyptische Kultur weist in vielen Bereichen eine starke Bezugnahme auf Konzepte der ägyptischen Vergangenheit auf.<sup>995</sup> Von herausragender Bedeutung ist dies v.a. für die Analyse ägyptischer Tempelstrukturen geworden. Da zahlreiche der ptolemäerzeitlichen Tempel sich in einem weit besseren Erhaltungszustand befinden als die Kultanlagen älterer Zeit und aufgrund des besonderen Reichtums an Bildern und Inschriften, den die ptolemäerzeitlichen Tempel aufweisen, werden die Tempel der Ptolemäerzeit in der Ägyptologie häufig als Beispiele für den ägyptischen Tempel schlechthin herangezogen. Die in ihnen zu erkennenden Muster der Tempelstruktur und des Tempelkultes werden auf alle Tempel übertragen aufgrund der Annahme, die ptolemäischen Tempel würden im wesentlichen illustrieren, was den ägyptischen Tempel gemeinhin ausmachte. Bei der Übernahme der älteren Konzepte gingen die Ptolemäer aber nicht im Sinne einfacher Kopisten vor, sie erweiterten das bestehende Repertoire um eigene Elemente, die jedoch nie im Widerspruch zu den grundlegenden Konzepten eines ägyptischen Tempels standen.<sup>996</sup>

Es gibt zahlreiche Erklärungsansätze für den Archaismus, der sich seit der Spätzeit in vielen Bereichen der ägyptischen Kultur erkennen läßt.<sup>997</sup> Die besondere Hinwendung zur

---

993 MORKOT (2003); TÖRÖK (1997: 189-215); ASSMANN (1996: 371-403); DER MANUELIAN (1994); EIGNER (1984: 17-18); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 80); JUNGE (1973: 201); LECLANT (1965: 397-398).

Wie BRUNNER (1975: 386) formuliert, ist unter Archaismus der „Rückgriff auf alte Formen, die nicht durch eine Traditionskette mit der rückgreifenden Zeit verbunden sind, also ein Rückgriff über die Tradition hinweg“ zu verstehen.

994 So ausdrücklich ASSMANN (1996: 371).

995 ASSMANN (1996: 411-417).

996 Beispielhaft für die zahlreichen Untersuchungen zu den ptolemäerzeitlichen Tempeln und ihrer Bedeutung für die Interpretation des ägyptischen Tempels im allgemeinen sei hier auf die Untersuchungen von FINNESTADT (1997) und ASSMANN (1992) verwiesen.

997 Zusammenfassend hierzu NEUREITER (1994) und BRUNNER (1975: 393-394; 1970a).



Vergangenheit läßt sich allgemein erklären mit dem Wunsch nach Legitimierung desjenigen, der diese Hinwendung betreibt. Indem der ägyptische Herrscher die Vergangenheit zitiert, verleiht er seiner Herrschaft und seiner Politik Berechtigung und Gewicht.<sup>998</sup>

Daß der Rückgriff auf die Traditionen vergangener Zeiten in besonderem Maße in der Kuschiten- und Saitenzeit hervortritt, läßt sich aus der spezifischen Situation Ägyptens in diesen Epochen erklären, die geprägt sind von Versuchen, Ägypten nach einer Phase der Dezentralisierung – der Dritten Zwischenzeit – wieder zu einen. Diese Bestrebungen wurden „ideologisch unterstützt“ durch die „Wiederbelebung vergangener Konzepte und Formen“ der ägyptischen Geschichte.<sup>999</sup>

Für den Archaismus speziell der Kuschitenzeit bietet sich aber noch eine weitere Erklärung an. Als ihrer Herkunft nach *nicht-ägyptische* Herrscher mußten die Kuschitenkönige in noch größerem Maße als ihre ägyptischen Vorgänger darauf bedacht sein, ihre Herrschaft an die ägyptischen Herrscher- und Kultkonzeptionen anzuschließen. Ihre Regierung hatte in besonderem Maße „ägyptisch“ zu sein. Es lag nahe, sich hierfür besonders der Formen und Konzepte zu bedienen, die aus der „klassischen“, vergangenen Zeit Ägyptens stammten.<sup>1000</sup>

Die – zumindest formale – Fremdheit der Kuschitenkönige gegenüber der ägyptischen Kultur bietet auch eine Erklärung dafür, warum es ausgerechnet ein Denkmal ihrer Zeit ist, das das ausführlichste Zeugnis für die Stationen und Riten des Dekadenfestes darstellt: das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak. Es scheint gleichsam, als ob Taharka die ihm obliegenden Pflichten im Rahmen des Dekadenfestes mittels der zahlreichen Darstellungen in seinem Gebäude am Heiligen See für sich und vor allem für Ägypten – die ägyptischen Götter – bewußt und sichtbar machen wollte.<sup>1001</sup> Die überaus detaillierten Darstellungen können also als eine Demonstration der Fähigkeit des Kuschitenkönigs Taharka, ägyptischen Kult in korrekter Form und erforderlichem Umfang zu vollziehen, verstanden werden, was seine Herrschaft über Ägypten legitim erscheinen lassen sollte.

Das soeben Festgestellte läßt sich auch auf die Ptolemäer übertragen, deren Dynastie ebenfalls nicht-ägyptischen Ursprungs war. Auch sie kompensierten ihre anfängliche Fremdheit gegenüber der ägyptischen Kultur durch gesteigertes „Ägyptertum“.<sup>1002</sup>

Äußerlich liegt somit sowohl im Fall der Kuschiten als auch der Ptolemäer die gleiche Situation vor: Getragen von dem Bedürfnis ihre Herrschaft über Ägypten als „Fremde“ zu

---

998 S. hierzu JUNGE (1973: 201): „Ansichten erhalten ihre Legitimation dadurch, daß man sie zurückverfolgt über den unglaublichen Zeitraum ägyptischer Geschichte“.

999 TÖRÖK (1997: 190).

1000 JUNGE (1973: 201) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Überkompensation“ der Kuschitenkönige, als Reaktion auf die mutmaßliche Ablehnung ihrer Herrschaft im oberägyptischen Memphis, dem „Zentrum des ‚alten‘ Ägyptertums“. Dies habe die Haltung der Kuschiten als „Bewahrer des ‚Ägyptertums‘“ hervorgerufen.

1001 ASSMANN (1996: 400): „Natürlich wandeln die kuschitischen Herrscher bewußter in den Spuren des Mythos als ihre ägyptischen Vorgänger, weil er ihnen weniger selbstverständlich ist. Sie müssen sich die ägyptischen ‚Urformen und Urnormen‘ erst zu eigen machen.“

1002 ASSMANN (1996: 414): „Die Ptolemäer gaben sich große Mühe, die Rolle Pharaos gut zu spielen, indem sie die ägyptischen Traditionen erforschten, um das indigene Erwartungsbild eines guten Königs zu ermitteln, und dann alles daran setzten, es zu erfüllen.“

legitimieren und auf Dauer zu sichern, adaptierten sie die Sitten und Gebräuche des Landes, über das sie nun herrschten. Insbesondere übernahmen sie die Pflichten des ägyptischen Königs gegenüber den Göttern, denen sie wie ihre Vorgänger Opfer darbringen und Tempel errichten ließen. Allerdings läßt sich zugleich auch feststellen, daß sich die Art und Weise, wie Kuschiten und Ptolemäer altägyptische Traditionen weiterführten, im Detail dann doch deutlich gegeneinander abgrenzen lassen. So wurde bereits festgestellt, daß der Kult im Kleinen Tempel im Laufe der Zeit Modifikationen erfuhr. Dies gilt in einem wesentlich stärkeren Maße für die Ptolemäer- als für die Kuschitenzeit. Es gibt keinerlei Hinweise darauf, daß unter den Kuschiten der Kult im Kleinen Tempel bemerkenswerte Veränderungen erfuhr. Modifikationen des Kultes im Kleinen Tempel werden erst zum Ende der Spätzeit greifbar, wenn erstmals in der 29. Dynastie und dann ausdrücklich in den Texten der Ptolemäerzeit der Kult im Kleinen Tempel mit einem Opferkult für die Achtheit von Hermopolis verbunden wird. Ebenfalls erst in ptolemäischen Texten wird der kleine Tempel als Kultort für den „Ur-Amun“ Kematef genannt.

Man kann also konstatieren, daß die Kuschiten in einem relativ engen Sinn als Bewahrer der alten Traditionen – des „Ägyptertums“ im klassischen Verständnis – auftraten, während die Ptolemäer bei der Übernahme der ägyptischen Traditionen auch neue Impulse einbrachten. Begründet ist diese Divergenz in der unterschiedlichen Herkunft der beiden Dynastien. Die Kultur der aus dem Gebiet des heutigen Sudan stammenden Kuschiten war stark von ägyptischen Einflüssen geprägt.<sup>1003</sup> Seit dem Alten Reich lassen sich Verbindungen zwischen Ägypten und den Bewohnern des südlich unmittelbar an Ägypten angrenzenden Gebietes – im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nach einer altägyptischen Bezeichnung „Kusch“ genannt – feststellen. Die kuschitische Gesellschaft war sehr viel länger als die der Ägypter noch von Stammesstrukturen dominiert; insofern stellte Ägypten bis zum Ende des Neuen Reichs den dominierenden Part im Verhältnis der beiden Nachbarn dar. Die Ägypter gründeten auf kuschitischem Gebiet bis hin zum Gebel Barkal unterhalb des 4. Kataraktes befestigte Siedlungen – zunächst nur vereinzelt im Alten Reich und dann verstärkt ab dem Mittleren Reich. Zur Sicherung ihrer Grenze aber auch zur Kontrolle des kuschitischen Gebietes wurden Festungsanlagen mit zum Teil gewaltigen Ausmaßen (z.B. in Buhen; s. *Abb. 42*) errichtet. Schließlich ließen die Könige des Neuen Reichs entlang des Nils ebenfalls bis zum Gebel Barkal zahlreiche Tempel für die Götter Ägyptens – und hier vor allem für Amun-Re – erbauen. Die ägyptischen Siedlungen und Festungen und insbesondere die Heiligtümer der ägyptischen Götter importierten die grundlegenden Werte der ägyptischen Kultur nach Kusch. Dies blieb nicht ohne Einfluß auf die Kuschiten und insbesondere auf das kuschitische Herrscherhaus. Es waren demnach vermutlich vor allem ägyptische Traditionen, die die kuschiti-

---

1003 Für eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklung der kuschitischen Kultur einschließlich der Angabe weiterführender Literatur zu diesem Thema sei auf den Katalog *Sudan. Antike Königreiche am Nil*, herausgegeben von DIETRICH WILDUNG (1996) verwiesen.

schen Könige mit sich trugen, als sie sich in der 25. Dynastie zu Herrschern über Ägypten machten.

Die dem hellenistischen Kulturkreis entstammenden Ptolemäer dagegen verfügten bereits über ein eigenständiges und ausdifferenziertes „kulturelles Inventar“, daß in ihrem Verständnis zumindest gleichberechtigt neben der ägyptischen Kultur bestand. Demzufolge war ihre Adaption ägyptischer Traditionen nicht unbeeinflußt von ihren eigenen. Vielmehr führten sie die ägyptische Kultur fort, indem sie das vorhandene ägyptische Kulturinventar selbstbewußt interpretierten.

Im Ergebnis können die Quellen der Kuschiten- und der Ptolemäerzeit, die zu Verlauf und Bedeutung des Dekadenfestes Auskunft geben, auch für Überlegungen zu der Form des Dekadenfestes in seinem Ursprung, der ausweislich des Kleinen Tempels bereits in der 18. Dynastie liegen dürfte, herangezogen werden. Dies gilt in besonderem Maße für die kuschitischen Quellen, und hier insbesondere für das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak, dessen Bildprogramm grundlegende Informationen über das Dekadenfest enthält. Es erscheint aufgrund der von stark archaisierenden Tendenzen geprägten Kultur der Kuschiten unwahrscheinlich, daß das Dekadenfest, so wie es in den Darstellungen des Taharka-Gebäudes präsentiert ist, eine originäre Schöpfung erst dieser Zeit sein sollte. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß die Kuschiten mit dem Dekadenfest eine alte Kultradition wiederaufleben ließen, die bis in das Neue Reich zurückreichte: Es gibt Hinweise darauf, daß der Dekadenfestkult, nachdem er im Neuen Reich eine erste Hochzeit erlebt hatte, in der Dritten Zwischenzeit zu einem gewissen Stillstand gekommen war. So lassen sich von der Zeit nach Pinodjem I. bis in die Kuschitenzeit keinerlei bauliche Aktivitäten mehr am Kleinen Tempel – der westlichen Station der Prozession – feststellen, was zumindest auf ein Nachlassen der Intensität des in ihm stattfindenden Kultes hindeutet, wenn dieser auch niemals gänzlich zum Erliegen gekommen sein dürfte. Mit dem Beginn der Kuschitenherrschaft jedoch kam es geradezu schlagartig zu einer Revitalisierung von Kleinem Tempel und Dekadenfest. Die Restaurierung des Dekadenfest-Kultes ist eng verbundenen mit den Kuschitenkönigen Schabaka und Taharka, die sich insbesondere im thebanischen Raum als Bauherren und Restauratoren älterer Kultbauten und Kulte hervortaten.<sup>1004</sup> Schabaka und Taharka widmeten insbesondere zwei Stationen des Dekadenfestes ihre besondere Aufmerksamkeit: Unter Schabaka begann der Ausbau des Kleinen Tempels von Medinet Habu in der Spätzeit (*Abb. 13*) und Taharka ließ ein Gebäude für die Abschlußriten am Heiligen See von Karnak errichten, das möglicherweise auf einen bereits unter Schabaka errichteten Vorgängerbau zurückging (*Abb. 44 [29]*).

Auch die zahlreichen aus der Ptolemäerzeit stammenden Quellen können für die Rekonstruktion der Dekadenfest-Prozession – bzw. einer möglichen Vorgängerprozession – im Neuen Reich herangezogen werden, wobei die vorstehend getroffene Feststellung zu beachten ist, daß gerade in dieser Zeit der Rückgriff auf ältere Traditionen nicht in Form einer bloßen

---

1004 COONEY (2000: 16-17 mit zahlreichen weiteren Verweisen); LECLANT (1965: 335-351).

Kopie oder Übernahme der älteren Formen und Konzepte erfolgte. Vielmehr wurde der Kult im Kleinen Tempel mithilfe „neuer Bilder“ ausgestaltet bzw. erweitert.

## 5.6 Die einzelnen Stationen des Dekadenfestes – Riten und Funktion

Der Weg der Dekadenfest-Prozession (*Abb. 48*) führte vom Karnaktempel über den Luxortempel nach Theben-West und dort zum Kleinen Tempel und zu einer weiteren Kultstätte in Medinet Habu. Der Rückweg der Prozession nach Karnak wurde für einen Halt am *k3-mw.t=f*-Heiligtum vor dem Mut-Tempel von Karnak unterbrochen und endete schließlich im Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak, wo die Abschlußriten der Prozession stattfanden. Die einzelnen Stationen des Dekadenfestes sind jedoch nicht durchweg in allen Quellen als solche belegt. Wie die Zusammenstellung der Belege in Kapitel 5.4 zeigt, stammen die Zeugnisse für das Dekadenfest überwiegend aus der Zeit nach dem Neuen Reich und sprechen in der Regel immer nur einzelne Etappen der Prozession an. Einzig das aus der 25. Dynastie stammende Gebäude des Taharka am Heiligen See von Karnak, nimmt in seinem Bildprogramm und seinen Inschriften Bezug auf die gesamte Prozession.

Im Rahmen der nun folgenden Erörterung der einzelnen Stationen des Dekadenfestes wird für jeden dieser Orte dargestellt werden, aus welchen Quellen sich seine Funktion als Station ergibt und für welchen Zeitraum er demzufolge als Haltestelle der Prozession plausibel gemacht werden kann. Insbesondere wird die Frage untersucht, ob sich Anhaltspunkte für eine Funktion als Dekadenfest-Station bereits für die Zeit des Neuen Reichs ergeben.

Im Mittelpunkt der Darstellung der einzelnen Dekadenfest-Stationen stehen insbesondere zwei dieser Stationen. Hierbei handelt es sich zum einen – schon aufgrund der Fragestellung der vorliegenden Untersuchung – um den Kleinen Tempel von Medinet Habu und zum anderen um den Luxortempel. Die Überfahrt des Amun-Re von Luxor aus nach Theben-West und sein dortiger Besuch der Stätte des Kleinen Tempels in Medinet Habu (*j3.t-t3m.t* bzw. *d3m.t*) stellt die wichtigste Etappe der Prozession dar, ja sie scheint geradezu als Synonym für das gesamte Dekadenfest verwendet worden zu sein. Dies läßt sich eindeutig aus den spätzeitlichen Textbelegen für das Dekadenfest erschließen, die in ihrer überwiegenden Mehrzahl genau diesen Teil der Prozession ansprechen. Auch der in den Quellen der Ptolemäer- und der römischen Kaiserzeit belegte Name *Jmn-Jp.t n d3m.t* für das im Rahmen des Dekadenfestes verwendete Prozessionsbild des Amun, in dem sowohl der Luxortempel als auch die Stätte des Kleinen Tempels genannt werden, ist ein Hinweis auf die besondere Bedeutung gerade dieser beiden Stationen für das gesamte Dekadenfest. Eine dritte wichtige Station des Dekadenfestes stellte unzweifelhaft das Taharka-Gebäude am Heiligen See dar, in dem – zumindest in der Zeit des Taharka – die abschließenden Riten des Dekadenfestes stattfanden.

### 5.6.1 Der Karnaktempel – Der Ausgangsort der Prozession

Auch wenn die das Dekadenfest betreffenden Quellen in ihrer überwiegenden Mehrzahl lediglich die Überfahrt des *Jmn-Jp.t* (*n d3m.t*) nach *j3.t-d3m.t* nennen, mithin das Dekadenfest auf die Etappe zwischen Luxortempel und Kleinem Tempel von Medinet Habu reduzieren, war es immer der Karnaktempel, von dem aus die Prozession ihren Anfang nahm und in dem sie auch wieder endete. Der Tempel war als Sitz des Reichsgottes Amun-Re *nzw-ntr.w* der Mittelpunkt der thebanischen Kultlandschaft.<sup>1005</sup> Entsprechend begann jede Prozession des Gottes mit dem Auszug aus seinem Sanktuar in Karnak und endete mit seiner Rückkehr in dieses. Das Dekadenfest stellte in dieser Beziehung keine Ausnahme dar, wie sowohl die Darstellungen der aus Karnak kommenden Prozessionsbarke des Amun-Re (*wsr-h3.t*) an den Innenwänden des Barkenraumes des Kleinen Tempels von Medinet Habu<sup>1006</sup> als auch die Existenz des Taharka-Gebäudes als Ort der Abschlußriten des Dekadenfestes belegen.

Die wenigen erhaltenen Darstellungen auf den Außenwänden des Taharka-Gebäudes illustrieren den Beginn der Dekadenfest-Prozession. Auf der Nordwand ist der König bei seinem Aufbruch aus dem Palast, seiner Reinigung durch Thot und Horus im *pr-dw3.t* und seiner Annäherung an das Sanktuar gezeigt. Thot und Horus geleiten den König vor die thebanische Triade Amun, Mut und Chons und weitere Götter, vor denen der König Opfer darbringt und im Gegenzug dafür ewiges Leben empfängt.<sup>1007</sup>

### 5.6.2 Der Luxortempel – Die erste Station<sup>1008</sup>

Nachdem die Dekadenfest-Prozession den Bezirk des Karnaktempels verlassen hatte, führte ihr Weg nach Süden zum Luxortempel, wo Amun-Re einen ersten größeren Halt einlegte. Die Belege für die Funktion des Luxortempels als Station des Dekadenfestes reichen bis in das Neue Reich zurück. Bereits in der Ramessidenzeit gibt es Hinweise auf eine den Tempel in westlicher Richtung verlassende Prozession.<sup>1009</sup>

Im Anschluß an seinen Halt im Luxortempel setzte der Gott seinen Weg in Richtung Westen über den Nil fort, nunmehr in den spät- und Ptolemäerzeitlichen Quellen als Amun von Luxor (*Jmn-Jp.t* bzw. *Jmn(-R<sup>c</sup>) hntj Jp.t=f*) bezeichnet.

Der Halt der Prozession im Luxortempel, bevor sie dann nach Theben-West zu ihrem eigentlichen Ziel – dem Kleinen Tempel von Medinet Habu – übersetzte, muß für das gesamte

1005 Folgerichtig wird der Tempel des Amun-Re von Karnak von SETHE (1929: § 8) auch als das „Mutterhaus“ in Bezug auf sämtliche anderen dem Amun-Re gewidmeten Tempel bezeichnet.

1006 ARNOLD (1962: 39 [j+h<sup>1</sup>], Abb. 17); PM<sup>2</sup>II, 469 ([46/I3] Südseite; [47/I3] Nordseite).

1007 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 11-18; pls. 7-11).

1008 Nicht berücksichtigt sind kleinere Stationsheiligtümer, die den Prozessionsweg zwischen dem Karnak-Tempel und dem Luxortempel säumten.

1009 S. Kapitel 5.5.3: Durchgang in Westseite des von Ramses II. angelegten Säulenhofes im Luxortempel (Abb. 45 [2e, e<sub>1</sub> + e<sub>2</sub>]).

S. Kapitel 5.4.3: Inschrift auf einer Stele Ramses' III., die im Säulenhof des Luxortempel gefunden wurde und einen alle zehn Tage von Luxor aus stattfindenden Auszug des *Jmn-R<sup>c</sup> hntj Jp.t=f* zu einem westlich des Tempels gelegenen Stationsheiligtum beschreibt.

Dekadenfest von essentieller Bedeutung gewesen sein. Leider jedoch lassen die Quellen es an jedweder Information darüber fehlen, wie sich der Aufenthalt der Prozession in Luxor gestaltete und welche Funktion demzufolge der Luxortempel innerhalb des Dekadenfestes gehabt haben könnte.

Aufschluß über die Bedeutung des Haltes der Dekadenfest-Prozession im Luxortempel läßt sich aber möglicherweise aus der Struktur des Heiligtums und seiner Funktion als Kultstätte im allgemeinen gewinnen. Im folgenden werden deshalb zunächst die Struktur des Luxortempels und seine Bedeutung als Ziel des Opetfestes erörtert, bevor seine Rolle als Dekadenfest-Station diskutiert wird.

#### 5.6.2.1 Die Struktur des Luxortempels

Seit der Erweiterung des Luxortempels durch Ramses II. erfolgte der Eintritt in den Tempel durch einen großen Pylon im Norden (*Abb. 45 [2a]*), vor dem insgesamt sechs monumentale Sitz- und Standstatuen des Königs sowie zwei Obelisken standen (*Abb. 45 [2b+c]*). Zwischen den Säulen des ersten Hofes befanden sich weitere Standbilder des Königs (*Abb. 45 [2d]*), insbesondere stehen bis heute zwei monumentale Sitzstatuen Ramses' II. (*Abb. 45 [2f]*) vor dem Pylon, der den Eingang in die Kolonnade bildet (*Abb. 45 [3]*). Im Anschluß an die Kolonnade folgt der große Säulenhof Amenophis' III. (*Abb. 45 [4]*). Dahinter beginnt der gedeckte Tempelteil, der von zwei räumlich voneinander abgegrenzten Raumgruppen (*Abb. 45 [5+6]*) gebildet wird.

Die erste Raumgruppe beginnt mit einer Säulenhalle (*Abb. 45 [5a]*), die den Eingang in den hinteren Tempelbereich darstellt. Von der südöstlichen Ecke der Säulenhalle zweigen zwei Kapellen ab, die die Barken von Mut (*Abb. 45 [5c]*) und Chons (*Abb. 45 [5b]*) aufnehmen, wenn diese im Gefolge des Amun-Re den Tempel anlässlich einer Prozession besuchten. Von der südwestlichen Ecke der Halle geht ein dritter Barkenraum ab (*Abb. 45 [5d]*), der ebenfalls als Aufenthaltsort für die Barke des Chons gedient haben soll.<sup>1010</sup> Auf die erste Säulenhalle folgen noch zwei weitere kleinere Säulensäle (*Abb. 45 [5e+f]*) und schließlich der Raum für die Barke des den Tempel im Rahmen des Opetfestes aufsuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w*, in dem ebenfalls vier Säulen standen (*Abb. 45 [5g]*). Der unmittelbar vor dem Bar-

---

1010 Die Zuweisung der drei Barkenräume folgt PM <sup>2</sup>II, 319-320 [III], die zwischen einer „östlichen Kapelle“ und einer „westlichen Kapelle“ für die Barke des Chons unterscheiden.

Die Zuordnung des westlich gelegenen dritten Barkenraums ist nicht eindeutig geklärt. Während ARNOLD diesen Barkenraum in seinen Untersuchungen zu *Wandrelief und Raumfunktion* zunächst ebenfalls als Kapelle für die Barke des Chons betrachtete (ARNOLD 1962: 41, 122), vertritt er in seinem später erschienenen Buch über die *Tempel Ägyptens* davon abweichend die Ansicht, der Barkenraum habe als vorübergehender Ruheort für die Barke des Amun-Re gedient, bevor diese im weiteren Verlauf der Prozession in die weiter hinten liegenden Bereiche des Tempel getragen wurde (ARNOLD 1996: 128). Eine Lösung bietet eine von NIMS entwickelte These, nach der in der ursprünglichen Konzeption des Tempels die beiden östlich gelegenen Barkenräume Mut und Chons zugeordnet waren und der westliche Raum eine (vorübergehende) Station für die Barke des Amun-Re dargestellt habe, wie die Reliefs in diesem Raum belegten. Erst in der Zeit Ramses' II. sei der westliche Raum dann zu einem Barkenraum für Chons umgewandelt worden (NIMS 1965: 128; zustimmend hierzu BELL 1997: 154-156, Fn. 76; 1985: 262 und MURNANE 1982: 576, insb. Fn. 21).

kenraum liegende Vier-Säulen-Saal (*Abb. 45 [5f]*) diene als Opfertischsaal für die Opfer, die vor der Barke des Gottes stattfanden.<sup>1011</sup>

Der zweite Raumkomplex des hinteren Tempelteils (*Abb. 45 [6]*) war ursprünglich nur durch einen relativ schmalen Durchgang auf der Ostseite des Barkenraums (*Abb. 45 [5h]*) zugänglich. Über einen Raum mit drei Säulen, an dessen Ostwand sich Nischen befinden (*Abb. 45 [6a]*), gelangt man in einen Saal mit zwölf Säulen (*Abb. 45 [6c]*), an dessen Südseite drei Kammern liegen. Die mittlere dieser Kammern ist die Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t*, also des Amun des Luxortempels, und somit die Haupt-Kultbildkammer des Luxortempels (*Abb. 45 [6d]*).<sup>1012</sup> Östlich und westlich der Haupt-Kultbildkammer des Luxortempels liegen zwei weitere Raumkomplexe, die ursprünglich einmal aus jeweils einem Vorraum mit zwei Säulen und einer dahinterliegenden Kammer mit drei Nischen bestanden, heute jedoch teilweise erheblich zerstört sind. Es wird vermutet, daß es sich bei den beiden die Haupt-Kultbildkammer flankierenden Raumgruppen um zwei weitere (Neben-)Kultbildkammern handelte (*Abb. 45 [6e<sub>2</sub>+f<sub>2</sub>]*), vor denen jeweils ein eigener kleinerer Opfertischsaal lag (*Abb. 45 [6e<sub>1</sub>+f<sub>1</sub>]*).<sup>1013</sup> Aufgrund der starken Zerstörungen insbesondere im westlichen der beiden Raumkomplexe muß jedoch offen bleiben, welche Götter in den beiden Raumgruppen verehrt worden sein könnten.<sup>1014</sup>

Vor der Haupt-Kultbildkammer und den beiden sie östlich und westlich flankierenden (Neben-)Kultbildkammern mit jeweiligem Opfertischsaal liegt der Zwölf-Säulensaal (*Abb. 45 [6c]*), der als Opfertischsaal für die Haupt-Kultbildkammer diene.<sup>1015</sup> Auffallend ist die ost-westliche Ausrichtung des Säulensaales, der damit quer zu der von Nord nach Süd verlaufenden zentralen (Prozessions-)Achse des Tempels liegt. Nach BRUNNER orientiert sich die Ausrichtung des Saales am Sonnenlauf. Der Eingang in den Saal liegt auf seiner Ostseite (Sonnenaufgang am Morgen), der Ausgang auf seiner Westseite (Sonnenuntergang am Abend). Der Offiziant (König) sei bei seiner Kultausübung in diesem Bereich des Luxortempels der Raumachse – mit dem Sonnenlauf – in westlicher Richtung gefolgt, bis er vor der Haupt-Kultbildkammer sich dann wieder nach Süden gewendet habe, um die dort erforderlichen Riten zu vollziehen. Der Zwölf-Säulensaal habe somit – neben seiner Funktion als Opfertischsaal für die Haupt-Kultbildkammer – auch eine „kosmisch-mythische Bedeutung“ als „Saal der Sonnenbahn bei Tage“ gehabt. Allerdings läßt BRUNNER die Frage unbeantwor-

1011 BELL (1997: fig. 56 [25]); ARNOLD (1962: 51-52).

1012 BELL (1997: fig. 56 [19]); BRUNNER (1977: 11, 82); ARNOLD (1962: 19-20, 123).

1013 BRUNNER (1977: 83); ARNOLD (1962: 123); abweichend hiervon VANDIER (1954: 844), der in den vier Räumen Sakristeien vermutet.

1014 BRUNNER (1977: 83) und ARNOLD (1962: 123) schließen aus dem nur noch in Teilen erhaltenen Bildprogramm der östlichen Raumgruppe, welches den König beim Opfer vor Amun-Re *nzw-ntr.w* und Amun-Re *k3-mw.t=f* zeigt (BRUNNER 1977: Tf. 5-7, 18-21), daß zumindest in einer der Nischen eine Statue des Gottes gestanden haben könnte. In Analogie zu ihren Überlegungen zu der östlichen Raumgruppe vermuten sie eine entsprechende Nutzung auch der westlichen Raumgruppe, was aber angesichts der nahezu vollständigen Zerstörung dieses Bereichs – wie beide selber einräumen – reine Spekulation ist.

1015 BRUNNER (1977: 79); ARNOLD (1962: 52, 123).

tet, inwieweit dieser „kosmisch-mythischen Bedeutung“ des Saales eine kultische Funktion entsprochen haben könnte, insbesondere ob in dem Zwölf-Säulensaal eine Verehrung des Sonnengottes stattgefunden haben könnte.<sup>1016</sup>

Eine weitere Raumgruppe des hinteren Bereichs des Luxortempels ist der Darstellung der königlichen Geburtslegende gewidmet. Diese Raumgruppe besteht aus dem bereits angesprochenen Drei-Säulen-Raum, der den Eingangsraum in den zweiten Komplex des hinteren Tempelteils darstellt (*Abb. 45 [6a]*) und in dessen Reliefs sich Krönungsdarstellungen finden,<sup>1017</sup> und einem sich in nördlicher Richtung an diesen anschließenden weiteren Raum (*Abb. 45 [6b]*), in dessen Reliefs die Gottessohnschaft des Königs (Amenophis III.) – seine Abkunft von seiner irdischen Mutter und seinem göttlichen Vater Amun-Re<sup>1018</sup> – dargestellt ist.<sup>1019</sup>

Die Struktur des Luxortempels erfuhr nach dem Ende des Neuen Reichs einige bauliche Modifikationen (*Abb. 46*). Hierbei ist besonders die Umgestaltung des Barkenraumes von Amun-Re unter Alexander dem Großen hervorzuheben. Nach der Entfernung der vier Säulen wurde in den Raum ein Barkenschrein eingefügt, der an seiner Nord- und Südseite über einen Durchgang verfügte (*Abb. 46 [8]*). Es ist anzunehmen, daß zeitgleich mit der Umgestaltung des Barkenraumes auch seine Südwand einen Durchgang erhielt, so daß nunmehr der (Prozessions-)Weg in gerader Linie entlang der Zentralachse des Luxortempels vom Eingang durch den Pylon Ramses' II. bis in den hinteren Tempelteil verlief und dort in die Haupt-Kultbildkammer mündete (*Abb. 46 [10]*). Des weiteren wurden in der römischen Kaiserzeit in dem hinter der großen Säulenhalle liegenden Acht-Säulensaal die Säulen entfernt und der Raum in eine Kaiserkultstätte umgewandelt (*Abb. 46 [11]*).

#### 5.6.2.2 Die Haupt-Kultbildkammer und das Kultbild des Amun von Luxor *Jmn-Jp.t*

Wie oben dargestellt, befinden sich im hinteren gedeckten Teil des Luxortempels zwei räumlich voneinander abgegrenzte Kultkomplexe. Das Zentrum des zweiten dieser Komplexe bildete die Kultbildkammer des Amun von Luxor *Jmn-Jp.t* (*Abb. 45 [6d]*), also die Haupt-Kultbildkammer des Luxortempels.<sup>1020</sup> Es wird vermutet, daß sich ehemals in dieser Kammer vor der Südwand eine monumentale Statue des Gottes, nach BRUNNER das „zentrale ortsfeste Kultbild“ des Tempels,<sup>1021</sup> auf einem Sockel erhob. Die Statue ist heute nicht mehr existent

1016 Brunner (1977: 34-50 [Diskussion der Wandreliefs des Zwölf-Säulensaales], 79-82 [Diskussion der Funktion des Zwölf-Säulensaales]; 1970b).

1017 BELL (1997: fig. 56 [17]): „Coronation Room“; PM<sup>2</sup>II, 328 (Room XIV).

1018 BRUNNER (1964).

1019 BELL (1997: fig. 56 [16]) und PM<sup>2</sup>II, 326 (Room XIII): „Birth Room“.

1020 BELL (1997: fig. 56 [19]); BRUNNER (1977: 11, 82); ARNOLD (1962: 19-20, 123).

1021 BRUNNER (1997: 82).

Wie bereits BRUNNER dadurch, daß er das Kultbild des *Jmn-Jp.t* als „ortsfest“ bezeichnete, andeutet, darf dieses Kultbild nicht verwechselt werden mit dem Kultbild des Amun-Re (*nzw-ntr.w*), das im Sanktuar des Karnak-Tempels ruhte, dort täglichen Kult empfing und in seinem tragbaren Schrein im Rahmen von Prozessionen die anderen thebanischen Tempel aufsuchte. Die nach den Rekonstruktionsvorschlägen monumentale Statue in der Haupt-Kultbildkammer des Luxortempels war nicht dazu geeignet in



und auch von dem Sockel sind nur noch seine Abdrücke auf dem Kammerboden und an der Südwand erhalten.<sup>1022</sup>

Wenn auch Einigkeit darüber besteht, daß es sich bei dem angesprochenen Raum um die Kultbildkammer des „Herrn“ des Luxortempels *Jmn-Jp.t* handelt, so gehen die Ansichten über das Aussehen der Statue des Gottes in dieser Kammer auseinander.<sup>1023</sup> Hinter der Diskussion verbirgt sich die grundlegende Frage nach der Natur des *Jmn-Jp.t* und in welchem Verhältnis dieser zu Amun-Re stand. Genauer: In welchem seiner Aspekte wurde Amun-Re im Luxortempel (als *Jmn-Jp.t*) verehrt – als der ithyphallische Amun-Re *k3-mw.t=f* oder als der menschengestaltige Amun-Re *nzw-ntr.w*? In beiden der genannten Aspekte ist Amun-Re im zweiten Kultbereich des hinteren Tempelteils in Luxor dargestellt.<sup>1024</sup>

Der erste, der Stellung zu der Gestalt des Kultbildes im Luxortempel nahm, war LACAU. Aufgrund der östlich und westlich des Eingangs zu der Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t* angebrachten Szenen, die den König beim Opfer vor dem thronenden Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigen,<sup>1025</sup> kam LACAU zu dem Ergebnis, dies müsse auch die Gestalt des Kultbildes des *Jmn-Jp.t* gewesen sein.<sup>1026</sup> Im Anschluß an die Überlegungen LACAUS entwarf VANDIER seinen Rekonstruktionsvorschlag, nach dem es sich bei dem Kultbild des *Jmn-Jp.t* um eine Sitzstatue des menschengestaltigen Amun-Re *nzw-ntr.w* mit Doppelfederkrone gehandelt habe.<sup>1027</sup> Dem Vorschlag VANDIERS haben sich in der Folge u.a. ARNOLD<sup>1028</sup> und BRUNNER<sup>1029</sup> angeschlossen. Als wesentliches Argument für die von ihnen vorgeschlagene Gestalt der Statue führen sowohl VANDIER als auch BRUNNER an, Amun-Re sei in genau dieser Form im unteren Teil der südlichen Rückwand der Haupt-Kultbildkammer des Tempels (*Abb. 45 [6d]*) dargestellt. Jeweils rechts und links des ehemaligen Sockels findet sich eine entsprechende Darstellung des thronenden Amun-Re *nzw-ntr.w*.<sup>1030</sup> Des weiteren – so BRUNNER – sei Amun-Re zwar gleichermaßen als Amun-Re *nzw-ntr.w* und als Amun-Re *k3-mw.t=f* im Bildprogramm des zweiten hinteren Kultbereichs vertreten, eine genaue Zählung der Abbildungen ergebe jedoch keine Überzahl der Darstellungen des letzteren, sondern zeige im Gegenteil, daß nicht einmal ein Drittel der Amun-Darstellungen auf den ithyphallischen Amun-Re *k3-mw.t=f* entfallen

---

Prozessionen andere Tempel aufzusuchen. Vielmehr verkörperte die Statue des *Jmn-Jp.t* die Präsenz des Gottes gerade an dieser Stelle und markierte die Kultbildkammer als diejenige des *Jmn-Jp.t*. Damit erfüllte sie eine vergleichbare Funktion wie die Wandbilder in Kultbildkammern, insbesondere diejenigen auf der Rückwand, die den „Herrn“ des Tempels – und der betreffenden Kultbildkammer – zeigen (s. Kapitel 2.4.1.1).

1022 BRUNNER (1977: 30, Tf. 24+26).

1023 Zusammenfassende Darstellung der Diskussion bei PAMMINGER (1992), der zu dem an dieser Stelle nicht weiter diskutierten Ergebnis gelangt, es habe einen „widerköpfigen Amun-Re von Luxor“ gegeben.

1024 BRUNNER (1977: 75).

1025 BRUNNER (1977: Tf. 14).

1026 LACAU (1941: insb. 83-86).

1027 VANDIER (1954: 844 und fig. 408).

1028 ARNOLD (1962: 19).

1029 BRUNNER (1977: 11, 30-31).

1030 BRUNNER (1977: Tf. 24).

würden. Danach sei davon auszugehen, daß im Luxortempel keine „ithyphallische Sonderform“ des Amun-Re verehrt worden sei.<sup>1031</sup>

Gegen die Thesen LACAUS, VANDIERS und v.a. BRUNNERS kann einiges vorgebracht werden. Zunächst einmal vermag die von VANDIER und BRUNNER als Beleg für das Aussehen des Kultbildes herangezogene Darstellung des thronenden Amun-Re *nzw-ntr.w* auf der südlichen Rückwand der Kultbildkammer nicht so recht zu überzeugen. Von den Darstellungen der betreffenden Rückwand ist nur noch so wenig erhalten, daß die Heranziehung der einzig erhaltenen Darstellung, die im unteren Register den thronenden Amun-Re *nzw-ntr.w* zeigt, als Argument für das Aussehen der Statue des an dieser Stelle verehrten *Jmn-Jp.t* zumindest als gewagt bezeichnet werden muß.

Vor allem aber ist die von BRUNNER angeführte deutliche Überzahl der Darstellungen des menschengestaltigen Amun-Re *nzw-ntr.w* im Vergleich zu den Darstellungen des ithyphallischen Amun-Re *k3-mw.t=f* im Bildprogramm der südlichen Räume des Luxortempels kein überzeugendes Argument dafür, daß *Jmn-Jp.t* seiner Gestalt oder Natur nach mit Amun-Re *nzw-ntr.w* gleichzusetzen ist.

Es ist vielmehr mit SETHE<sup>1032</sup>, KEES<sup>1033</sup>, BONNET<sup>1034</sup>, OTTO<sup>1035</sup> und in jüngerer Zeit BELL<sup>1036</sup> davon auszugehen, daß *Jmn-Jp.t* die Fähigkeit des Amun-Re sich selbst zu erzeugen und zu regenerieren verkörperte – also seinen *k3-mw.t=f*-Aspekt. Er ist – so BELL – die „lokale Manifestation“ des Amun-Re *k3-mw.t=f* im Luxortempel.<sup>1037</sup> Entscheidender als die Anzahl der jeweiligen Form des Amun-Re – Amun-Re *nzw-ntr.w* oder Amun-Re *k3-mw.t=f* – im Bildprogramm der südlichen Räume, ist die Feststellung, daß *beide* Aspekte des Amun-Re in den Wandreliefs des betreffenden hinteren Kultbereichs relativ *gleichmäßig verteilt* auftreten.<sup>1038</sup> Dies erinnert an das Bildprogramm im Kernbereich des Kleinen Tempels, in dem ebenfalls Amun-Re regelmäßig sowohl als Amun-Re *nzw-ntr.w* als auch als Amun-Re *k3-mw.t=f* dargestellt ist (Abb. 21+23). Und wie im Kleinen Tempel läßt sich auch im Luxortempel aus der gleichmäßigen Präsenz des Amun-Re *k3-mw.t=f* neben Amun-Re *nzw-ntr.w* ableiten, daß der Luxortempel *zwei* „Herren“ hatte in Gestalt der beiden in ihm verehrten Aspekte des Amun-Re.<sup>1039</sup> Zum einen war dies Amun-Re *nzw-ntr.w*, der den Luxortempel im Rahmen von Prozessionen aufsuchte und zum anderen war dies Amun-Re *k3-mw.t=f*. Letzterer stellt die Form dar, in der Amun-Re im Luxortempel in besonderer Weise anwesend war

1031 BRUNNER (1977: 11, 75).

1032 SETHE (1929: §§ 26, 111).

1033 KEES (<sup>2</sup>1956: 348).

1034 BONNET (<sup>2</sup>1971: 32).

1035 OTTO (1975: 239-240).

1036 BELL (1997: 174-176; 1985: 258-259).

1037 BELL (1997: 174-176): „Amenopet was the autochthonous god of Luxor, the Amun of the Luxor-Temple, the local manifestation of the self-begotten primordial god kamutef [...]“.

1038 Dies gilt insbesondere für die Darstellungen an den Wänden der vor der Haupt-Kultbildkammer gelegenen Zwölf-Säulenhalle (BRUNNER 1977: Tf. 9-16) und für die Darstellungen in der Haupt-Kultbildkammer selbst (BRUNNER 1977: Tf. 22-25).

1039 Vgl. hierzu die Ausführungen zu der Situation im Kleinen Tempel in Kapitel 2.4.2, insb. 2.4.2.2.

und verehrt wurde und ist somit gleichzusetzen mit dem Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t*. Wie der Amun des Kleinen Tempels von Medinet Habu *Jmn-Dsr-s.t* ist somit auch der Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t* eine Form des Amun-Re, in der sich sein Aspekt als der sich selbst erzeugende und regenerierende Gott Amun-Re *k3-mw.t=f* manifestiert.

Entsprechend ist zu erwarten, daß das Kultbild des *Jmn-Jp.t* in der Haupt-Kultbildkammer des Luxortempels nicht den menschengestaltigen Amun-Re *nzw-ntr.w* sondern den ithyphallischen Amun-Re *k3-mw.t=f* zeigte.

### 5.6.2.3 Überlegungen zu der Gesamt-Struktur des Luxortempels

Der Luxortempel unterteilte sich augenscheinlich in zwei große Kultbereiche, denjenigen des den Luxortempel in Prozessionen besuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w* und denjenigen des *Jmn-Jp.t*.

Der vordere erste Bereich des Amun-Re *nzw-ntr.w* entspricht dem Weg, den die Barke des Gottes durch den Tempel nahm. Er begann seit der Zeit Ramses' II. mit dem großen Pylon und Säulenhof dieses Königs, verlief weiter entlang der zentralen Tempelachse über die Kolonnade und den Säulenhof Amenophis' III. und mündete im gedeckten Teil des Tempels im Raum für die Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* (Abb. 45 [2-5]).

Seitlich von dem ersten Kultbereich zweigt der zweite Kultkomplex des *Jmn-Jp.t* ab (Abb. 45 [6]). Der Zugang in diesen zweiten Komplex erfolgte in der Zeit vor Alexander dem Großen ausschließlich durch einen Durchgang in der Nord-Ost-Ecke des Barkenraumes (Abb. 45 [5h]). Den Mittelpunkt des zweiten Kultbereichs bildet die Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t*, die Haupt-Kultbildkammer des Luxortempels (Abb. 45 [6d]).

Aus den zwei großen Kultbereichen des Luxortempels wird in der Regel eine Zweiteilung des Heiligtums abgeleitet, wobei stets die Abgeschlossenheit des zweiten, südlicher gelegenen Teiles (Abb. 45 [6]) betont wird. So gliedert sich nach der Ansicht LACAUS der Luxortempel in zwei Tempel, einen *geöffneten* Tempel („temple ouvert“) und einen *geschlossenen* Tempel („temple fermé“).<sup>1040</sup> Auch ARNOLD spricht von „zwei architektonisch und bedeutungsmäßig voneinander geschiedenen Teilen, einer Art *Festtempel* in der vorderen und der *Götterwohnung* in der hinteren Hälfte des Gebäudes“.<sup>1041</sup> Die von LACAU und ARNOLD festgestellte strukturelle Unterteilung des Tempels in einen Bereich, in dem zunächst die aus Karnak kommende Prozession des Amun-Re *nzw-ntr.w* empfangen und aufgenommen wird, und einen weiteren Komplex für *Jmn-Jp.t* ist offensichtlich. Allerdings sind die beiden Bereiche als Teile *eines* Tempels aufzufassen und nicht, wie dies die o.g. Zitate vermuten lassen, als zwei Tempel innerhalb eines Heiligtums. Es ist davon auszugehen, daß die beiden Kultkomplexe des Amun-Re im Luxortempel – der vordere Komplex des Amun-Re *nzw-ntr.w* und der dahinterliegende Bereich des *Jmn-Jp.t* – im Prozessionskult miteinander verbunden wurden.<sup>1042</sup>

1040 BRUNNER (1977: 10) mit Verweis auf LACAU (1941).

1041 ARNOLD (1962: 121-123).

1042 BELL (1997: 156): „The barque sanctuary of Amun-Re of Karnak and the hidden sanctuary of Amenopet of Luxor were separated physically but were related both conceptually and ritually“.

Die Argumentation LACAUS und ARNOLDS hinsichtlich der zwei Kultbereiche des Luxortempels erinnert an diejenige bezüglich der zwei Kultbereiche des Kleinen Tempels von Medinet Habu. Auch im Kernbereich des Kleinen Tempels sind zwei Kultkomplexe feststellbar, die jeweils einem Aspekt des Amun-Re zugeordnet werden können (Abb. 33): Zum einen ein Kultkomplex für Amun-Re *nzw-ntr.w*, wenn dieser den Kleinen Tempel im Rahmen einer Prozession besuchte. Dieser Komplex erstreckt sich vom Barkenraum mit Umgang für die Barke des Gottes über den zentralen Opfertischsaal L bis in den speziellen Kultbereich des Amun-Re *nzw-ntr.w* im Kleinen Tempel, der aus dem Opfertischsaal O und der Kultbildkammer P besteht. Seitlich von dem zentralen Opfertischsaal L zweigt ein zweiter Kultbereich ab, der aus dem Opfertischsaal N und der Kultbildkammer Q besteht. In diesem Bereich wird Amun-Re in seinem Aspekt als der sich selbst erzeugende und erneuernde Amun-Re *k3-mw.t=f* verehrt, dies ist der Kultbereich des Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*.<sup>1043</sup>

Die Parallelen zwischen dem Luxortempel und dem Kleinen Tempel sind augenfällig – beide weisen im Kern zwei räumlich voneinander getrennte Kultkomplexe auf, von denen einer für die Aufnahme des den Tempel im Rahmen einer Prozession besuchenden Amun-Re *nzw-ntr.w* diente und der andere als Kultort der lokalen Amun-Form des jeweiligen Tempel fungierte. Sowohl der Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t* als auch der des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* verkörperten die Fähigkeit des Amun-Re zur Selbstregeneration – seinen *k3-mw.t=f*-Aspekt. Und bei beiden Heiligtümern wird teilweise immer noch irrigerweise davon ausgegangen, daß die räumliche Abgegrenztheit der beiden Kultbereiche zueinander auch die kultische Trennung der beiden Bereiche zur Folge hatte. Diese Annahme ist bezüglich des kleinen Tempels bereits im Rahmen der Diskussion seiner Strukturen in Kapitel 2 widerlegt worden. Aufgrund der genannten Ähnlichkeiten der beiden Tempelbauten sollte es möglich sein, die bezüglich der Struktur des Kernbereichs des Kleinen Tempels angestellten Überlegungen auch auf die Strukturen im Luxortempel zu übertragen.

Zusammengefaßt läßt sich über die Konzeption und den Kultverlauf innerhalb des Kleinen Tempels folgendes aussagen (Abb. 33)<sup>1044</sup>: Die beiden für das Heiligtum feststellbaren Raumkomplexe des Amun-Re *nzw-ntr.w* (in der Raumfolge Barkenraum-L-O-P) und des Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* (in der Raumfolge [L-]N-Q) sind innerhalb des Prozessionskultes in dem Heiligtum miteinander verbunden. Im Rahmen der Prozessionsfeierlichkeiten des Dekadenfestes im Kleinen Tempel verband sich Amun-Re *nzw-ntr.w* vorübergehend in einer Art „ritueller Verschmelzung“ mit *Jmn-Dsr-s.t*, wobei die regenerierenden Kräfte des letzteren auf ersteren übergingen. Die angenommene Verschmelzung von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Dsr-s.t* im Verlauf des Dekadenfestes spiegelt sich in der Struktur des Kleinen Tempels wider. Über den zentralen Opfertischsaal L waren die beiden Kultbereiche miteinander verknüpft. Der Aufbau des Kernbereichs des Kleinen Tempels ist mithin nicht als zwei-

1043 S. Kapitel 2.4 (insb. 2.4.2) und 2.6.2.

1044 Ausführlich hierzu Kapitel 2.6.2.

*geteilt* im Sinne einer strikten Trennung zwischen den beiden Kultbereichen zu verstehen, vielmehr markiert jeder der Bereiche eine Stufe im Kult innerhalb des Heiligtums. „Stufe 1“ des Kultes bildet die Ankunft der Prozession des Amun-Re *nzw-ntr.w* und die sich daran anschließenden Riten für den Gott in „seinem“ Bereich des Tempels, dem ersten Kultbereich des Kleinen Tempels. Im Anschluß folgt im zweiten Kultbereich des Heiligtums – dem Bereich der lokalen Form des Amun-Re im Kleinen Tempel *Jmn-Dsr-s.t* – „Stufe 2“ des Kultes, in deren Verlauf sich die Regeneration von Amun-Re *nzw-ntr.w* durch vorübergehende Verbindung mit *Jmn-Dsr-s.t* vollzog.

Die soeben für den Kleinen Tempel aufgestellten Thesen lassen sich in vollem Umfang auf den Luxortempel übertragen. Auch im Luxortempel ist Amun-Re sowohl in seinem Aspekt als Amun-Re *nzw-ntr.w* als auch in Gestalt der lokalen Amun-Form des Luxortempels *Jmn-Jp.t*, der lokalen Manifestation des Amun-Re *k3-mw.t=f* an diesem Ort, präsent. Beide Amunformen verfügen über eigene, räumlich getrennte Raumkomplexe innerhalb des Tempelkomplexes (Abb. 45). Die Verbundenheit von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Jp.t* als Aspekte eines Gottes – Amun-Re – läßt auch eine Verbundenheit ihrer beiden Kultbereiche innerhalb des Luxortempels vermuten, die im übrigen auch durch einen Durchgang (Abb. 45 [5h]) zwischen den beiden Bereichen bestätigt wird. Mithin ist auch für den Luxortempel festzustellen, daß seine beiden Kultbereiche jeweils eine Stufe des in ihm stattfindenden Kultes markieren. Einmal im Jahr führte das Opetfest Amun-Re *nzw-ntr.w* von Karnak in den Luxortempel. Im ersten Kultbereich des Luxortempels – dem Kultbereich des Amun-Re *nzw-ntr.w* – fand die erste Stufe des Prozessionskultes statt. Seit der Zeit Ramses' II. führte der Weg der Prozession durch den ersten Pylon und Säulenhof Ramses' II., dann durch die Kolonnade und den Säulenhof Amenophis' III. bis zu dem hinteren gedeckten Tempelteil und dort weiter entlang der Tempelachse durch eine Abfolge von Säulensälen bis in den Barkenraum des Amun-Re *nzw-ntr.w*, wo die Barke des Gottes abgestellt wurde. An dieser Stelle änderte sich die Richtung des Kultverlaufes und es begann die zweite Stufe des Prozessionskultes.<sup>1045</sup> Durch einen in der Ostwand des Barkenraums befindlichen Durchgang gelangte man in den zweiten Komplex des hinteren Tempelbereichs, den Kultbereich des *Jmn-Jp.t*. Hier fanden im Verlauf des Opetfestes Riten statt, die – u.a. – der Regeneration von Amun-Re und Schöpfung dienten.

#### 5.6.2.4 Der Luxortempel als Ziel des Opetfestes

Die Bedeutung des Luxortempels als Kultstätte innerhalb der thebanischen Kultlandschaft erschließt sich hauptsächlich aus seiner Funktion als Ziel des alljährlichen Opetfestes, anläßlich dessen Amun-Re *nzw-ntr.w* in seiner Barke mit großem Gefolge von Karnak aus in den

---

1045 Nach FITZENREITER (2003: 131-132) markieren Richtungsänderungen im Kultverlauf den Übergang von einer Kult-Etappe zu der nächsten.



oder ein „Frauenhaus“ im speziellen, sondern allgemeiner auch einen „verschießbaren Raum eines Gebäudes“<sup>1053</sup> bzw. „Privaträume“<sup>1054</sup>. In diesem Sinne kann der Name des Luxortempels *Jp.t-rs.t* auch als „südliche Privaträume“ des Amun-Re verstanden werden.

Die „Privaträume“ eines Gottes bilden die sogenannte „Götterwohnung“ innerhalb des Tempels, den im hintersten Tempelbereich vor der profanen Außenwelt verborgenen Kultbereich eines Gottes, der (zumeist) aus Barkenraum, Opfertischsaal und Kultbildkammer bestand.<sup>1055</sup> Entsprechend kann *Jp.t-rs.t* als „südliche Residenz“ oder „südliches Heiligtum“ (des Amun-Re in Theben) übersetzt werden.<sup>1056</sup>

Die Bedeutung des Opetfestes lag somit nicht in einer „Heiligen Hochzeit“ des Amun-Re *nzw-ntr.w* im Luxortempel. Das Ziel der im Rahmen des Opetfestes in dem Heiligtum stattfindenden Riten war vielmehr die umfassende Regeneration von Schöpfung und Gott und im Verbund mit diesen beiden die Stärkung und Erneuerung des „göttlichen Königtums“. Der Luxortempel galt ebenso wie der Kleine Tempel von Medinet Habu als eine Urhügelstätte, also als eine „Stätte des ersten Males“ der Weltentstehung.<sup>1057</sup> Hierher mußte Amun-Re alljährlich zurückkehren, um die Schöpfung im Rahmen eines großen kultischen Festes zu wiederholen, wodurch er diese und sich selbst regenerierte.<sup>1058</sup>

Das Opetfest hatte aber nicht nur eine götterweltliche Bedeutung. Nach den Untersuchungen von BELL spielten der Luxortempel und das Opetfest auch eine wichtige Rolle innerhalb des Königskultes.<sup>1059</sup> Der Luxortempel galt als der Ort, an dem der König von seinem göttlichen Vater Amun-Re mit seiner weltlichen Mutter gezeugt und von dem Gott als sein Sohn anerkannt wurde.<sup>1060</sup> Im Rahmen des Opetfestes wurde die Gottessohnschaft des Königs und seine daraus resultierende Legitimation als Herrscher rituell bestätigt und erneuert. So war der Luxortempel – wie BELL es formuliert – von der Zeit des Neuen Reichs an die „mythologische Energie-Basis des regierenden Königs“ und der „primäre nationale Schrein, der dem Kult des lebenden, göttlichen Königs geweiht war“ („From et least the New Kingdom onward, Luxor Temple was the mythological power base of the living divine king and the foremost national shrine for his cultus.“).<sup>1061</sup> Wie diese Formulierungen schon vermuten lassen, war der Gegenstand des Kultes hierbei nicht der König als irdische Person, sondern vielmehr

1053 *Wb.* I, 67.12.

1054 HANNIG (21997: 44).

1055 ARNOLD (1962: 7-10).

1056 BRUNNER (1977: 11-12) mit Verweis auf NIMS (1965: 127).

1057 DE BUCK (1922: 73); s. ergänzend BELL (1985: 290, insb. Fn. 217a).

Für die Bedeutung von Urhügelstätten s. Kapitel 3.2.

1058 BELL (1997: 157; 1985: 290).

Der Luxortempel wurde offensichtlich als „Geburtsstätte“ des Amun-Re *nzw-ntr.w* angesehen (BELL 1997: Fn. 91; BARGUET 1980b: 1103, insb. Fn. 1 mit Verweis auf *Urk.* IV 1709).

1059 BELL (1997: insb. 137-144, 157-176; 1985).

1060 ASSMANN (1996: 402); grundlegend zu der königlichen Geburtslegende BRUNNER (1964).

Der Darstellung der königlichen Geburtslegende (Amenophis III.) ist im Luxortempel ein eigener Raum gewidmet, der nordöstlich des Barkenraums liegt (*Abb.* 45 [6b]).

1061 BELL (1997: 157); s. auch ders. (1985: 280): „Luxor Temple thus seems to have been the mythological and theological power base of the reigning monarch from the New Kingdom onwards“.

der „königliche Ka“. <sup>1062</sup> BELL definiert den „königlichen Ka“ als den „göttlichen Aspekt des Königs“, der ihn sowohl mit den Göttern als auch mit seinen königlichen Ahnen verband und so seine Herrschaft legitimierte. <sup>1063</sup> Der „königliche Ka“ wurde bei der Zeugung des (zukünftigen) Königs durch Amun-Re zusammen mit der menschlichen Gestalt des Königs erschaffen. <sup>1064</sup> Er war nicht an die Person eines individuellen Königs gebunden, sondern verkörperte den „unsterblichen kreativen Geist des göttlichen Königtums“ in einem jeden Herrscher. <sup>1065</sup> So konnte mittels des „königlichen Ka“ das von den Göttern legitimierte Königtum von einem Herrscher auf den nächsten übertragen werden. Während des alljährlichen Opetfestes wurde der regierende König mit dem „königlichen Ka“ identifiziert, das „göttliche Königtum“ erneuert und die Legitimation des regierenden Königs bestätigt. <sup>1066</sup>

Die beiden großen Teilaspekte des Opetfestes – die Regeneration von Gott und Schöpfung, sowie die Regeneration des „göttlichen Königtums“ – erfolgten in Abhängigkeit voneinander. Als Katalysator für sämtliche Regenerationsvorgänge innerhalb des Opetfestes wirkten dabei die „kreativen Kräfte“ des *Jmn-Jp.t*, der lokalen Manifestation des zur Selbstregeneration befähigten Amun-Re *k3-mw.t=f* im Luxortempel. <sup>1067</sup>

BELL hat den Versuch unternommen, den Verlauf des Opetfestes insgesamt zu rekonstruieren. <sup>1068</sup> Den Schwerpunkt seiner Überlegungen bildete dabei der Verlauf der Opetfest-Riten innerhalb des Luxortempels, der im folgenden kurz wiedergegeben wird.

Seit der Zeit Ramses' II. erfolgte der Eintritt der vom Karnaktempel kommenden Prozessionen in den Luxortempel durch einen der beiden „offiziellen Zugänge“ in den Tempel – den großen Pylon (*Abb. 45 [2a]*) oder den an der Westseite des Hofes gelegenen zweiten Eingang (*Abb. 45 [2e]*). <sup>1069</sup> In dem dahinterliegenden Säulenhof bewegte sich die Prozession zunächst zu dem in der Nord-West-Ecke gelegenen Drei-Kapellen-Heiligtum (*Abb. 45 [1]*), wo die „Begrüßungs-Riten“ für die ankommende Prozession – insbesondere für Amun-Re *nzw-ntr.w*, dem der mittlere Raum des Drei-Kapellen-Heiligtums gewidmet war – stattfanden. <sup>1070</sup> Im Anschluß daran führte der Weg der Prozession durch die Kolonnade (*Abb. 45 [3]*) in den Hof Amenophis' III. (*Abb. 45 [4]*). <sup>1071</sup>

1062 BELL (1997: 137-144; 1985: insb. 256-258).

1063 BELL (1985: 256).

Zum „königlichen Ka“ s. des weiteren SCHWEITZER (1956: 48-51) und JACOBSON (1939: 57-58).

1064 Entsprechend zeigt Szene VI des königlichen Geburtsmythos den Gott Chnum vor einer Töpferscheibe sitzend, auf dem *zwei* Kindergestalten stehen, die den neu gezeugten König *und seinen Ka* darstellen (BRUNNER 1964: 68-74; Tf. 6 [Darstellung aus dem „Geburtsraum“ des Luxortempels]).

1065 BELL (1997: 140).

Dagegen ist der Ka eines *bestimmten* Königs als ein „spezifisches [...] Fragment des königlichen Ka“ aufzufassen (BELL 1997: 140).

1066 BELL (1997: 157).

1067 BELL (1997: 174-176; 1985: 258-259, 290).

1068 BELL (1997: 158-176, fig. 65).

1069 BELL (1997: 162-163), der die Nutzung des westlichen Eingangs präferiert aufgrund der Ausrichtung des Drei-Kapellen-Heiligtums und der Hinwendung dieses Eingangs zum Nil, auf dem die Prozession seit der Zeit Amenophis III. sich dem Luxortempel näherte.

1070 BELL (1997: 163).

1071 BELL (1997: 170-172).



Der weitere Verlauf der Prozession erfolgte im gedeckten Teil des Luxortempels. Die erste Station innerhalb des gedeckten Tempelkerns bildete die große Säulenhalle (Abb. 45 [5a]). Hier wurden die Barken von Mut und Chons in ihrem jeweiligen Barkenraum aufgestellt.<sup>1072</sup> Der auf die große Säulenhalle folgende Acht-Säulensaal (Abb. 45 [5e]) wird von BELL als „Kammer des göttlichen Königs“ („Chamber of the Divine King“) bezeichnet. An dieser Stelle seien – so die These BELLS aufgrund des Bildprogramms, in dem ein Krönungszyklus dargestellt ist<sup>1073</sup> – im Anschluß an die rituelle Reinigung des Königs, die Krönungsriten wiederholt worden und so das „göttliche Königtum“ und die Macht des regierenden Herrschers erneuert und gestärkt worden.<sup>1074</sup>

Danach begleiteten der König (und seine Ka-Statue) die Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* auf ihrem Weg in den Barkenraum des Gottes (Abb. 45 [5g]), in den die „Prozessions-Achse“ des Tempels mündete. Hier brachte der König vor dem in seiner Barke befindlichen Gott Opfer dar, die auf diesen regenerative Wirkung hatten. Im Zuge dieser Opferhandlungen – quasi als „Gegengabe“ des Gottes – wirkten auch regenerative Kräfte auf den König (seinen „königlichen Ka“). Den Abschluß dieses regenerativen Wechselspiels bildete die endgültige Krönung des Königs durch Amun-Re, bei der der König vor dem offenen Barkenschrein des Gottes niederkniete.<sup>1075</sup>

BELL geht davon aus, daß der König unmittelbar nach der Wiederholung der Krönungsriten im Barkenraum den Bereich des Amun von Luxor *Jmn-Jp.t* aufsuchte (Abb. 45 [6]), der durch einen Durchgang in der Nord-Ost-Ecke des Barkenraumes zu betreten war (Abb. 45 [5h]). Das vorrangige Ziel des Königs in diesem Bereich war die Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t* (Abb. 45 [6d]). Hier setzte der König einen neuen Schöpfungszyklus in Gang, vermutlich indem er das Mundöffnungsritual an *Jmn-Jp.t* – seinem in der Kultbildkammer befindlichen Kultbild – vornahm.<sup>1076</sup> Wie bereits oben ausgeführt, hatte *Jmn-Jp.t* als lokale Verkörperung des zur Selbstregeneration befähigten Amun-Re *k3-mw.t=f* im Luxortempel eine Katalysator-

---

1072 Eine der beiden südöstlich vom Säulensaal abgehenden Kammern war der Barkenraum der Mut (Abb. 45 [5c]). Schwieriger ist die Lokalisierung des Ortes, an dem die Barke des Chons während des Opetfestes im Luxortempel ruhte. Wahrscheinlich fungierte ursprünglich die neben dem Barkenraum der Mut gelegene Kammer als Barkenraum des Chons (Abb. 45 [5b]). Es wird vermutet, daß unter Ramses II. ein neuer Barkenraum für Chons angelegt wurde. Hierbei soll es sich um den südwestlich von der Säulenhalle abgehenden Raum handeln (Abb. 45 [5d]), der ursprünglich eine Station der Amunsbarke gewesen und in der Zeit Ramses' II. in einen Barkenraum für Chons umgewandelt worden sein soll.

1073 ARNOLD (1962: 100).

Das Bildprogramm zeigt u.a. den Einzug des Königs mit Hofstaat, die Reinigung des Königs und abschließend an der südlichen Rückwand des Acht-Säulensaales die Einführung des neugekrönten Königs vor dem thronendem Amun-Re, vor dem der König niederkniet (PM<sup>2</sup>II, 320-321 [V]).

1074 BELL (1997: 173).

Die fortgesetzte Nutzung des Acht-Säulensaales als Ort für den Herrscherkult belegt die in der römischen Kaiserzeit erfolgte Umgestaltung des Saales zu einer Kaiserkultstätte (BELL 1985: 254-255).

1075 BELL (1997: 173-174). Beachte in diesem Zusammenhang insbesondere die im Barkenraum des Luxortempels dargestellte Szene des knienden Königs, der von Amun-Re *nzw-ntr.w* gekrönt wird (BELL 1997: fig. 77).

1076 BELL (1997: 174-176).

Der König ist u.a. an der Nordwand der Haupt-Kultbildkammer bei der Durchführung des Mundöffnungsrituals an dem ithyphallischen *Jmn-Jp.t* dargestellt (BRUNNER 1977: Tf. 22 [Szene 101]).

Funktion für sämtliche regenerativen Prozesse innerhalb des Opetfestes. Dementsprechend kann angenommen werden, daß die (Wieder-)Belebung des *Jmn-Jp.t* mittels der Mundöffnung den Kernpunkt und Klimax der Riten des Opetfestes bildete. Erst durch diese Handlung konnten Schöpfung und Gott und im Anschluß an diese beiden das „göttliche Königtum“ dauerhaft erneuert und gestärkt werden.

BELL nimmt an, daß der König nach dem Mundöffnungsritual wieder in den Barkenraum zurückkehrte, wobei er „die Lebenskraft des regenerierten Gottes zu dem immer noch moribunden Amun-Re von Karnak“ getragen habe. Im Barkenraum sei dann diese Lebenskraft von *Jmn-Jp.t* auf Amun-Re *nzw-ntr.w* übergegangen „durch eine rituelle Verschmelzung der Götter“. Mit diesem letzten Akt sei die Regeneration von Schöpfung, Amun-Re und „göttlichem Königtum“ vollzogen gewesen und der verjüngte König habe zusammen mit dem verjüngten Gott den Rückweg nach Karnak angetreten.<sup>1077</sup>

Der von BELL vorgeschlagene Verlauf der Opetfest-Riten innerhalb des Luxortempels ist in seinen wesentlichen Zügen plausibel. Dennoch stellt sich die Frage, warum der König allein den hinteren Kultbereich des *Jmn-Jp.t* aufgesucht haben sollte, um dann nach der „Wiederbelebung“ des Gottes dessen Kräfte zu Amun-Re *nzw-ntr.w* zu bringen. Folgt man der Rekonstruktion der Vorgänge von BELL, so hätte der – neben dem Mundöffnungsritual – wichtigste Moment des Opetfestes, der in der Übertragung der lebenserneuernden Kräfte des *Jmn-Jp.t* auf Amun-Re *nzw-ntr.w* bestand, im Barkenraum des letzteren stattgefunden. Es ist eigentlich zu erwarten, daß der heilige Akt des Übergangs der Lebenskraft von *Jmn-Jp.t* auf Amun-Re *nzw-ntr.w* ebenso wie die diesem Akt vorausgehende Wiederbelebung des *Jmn-Jp.t* in dem allerheiligsten Bereich des Luxortempels stattgefunden hat, also in der Haupt-Kultbildkammer des Tempels. Folgt man dieser Idee, so ist der von BELL vorgeschlagene Kultverlauf im Kultbereich des *Jmn-Jp.t* folgendermaßen zu modifizieren: Nach der Krönung des Königs durch Amun-Re *nzw-ntr.w* im Barkenraum, setzte der Gott seinen Weg durch den Luxortempel fort. Er, respektive seine Kultstatue, wurden in einer vom König geleiteten Prozession in den Kultbereich des *Jmn-Jp.t* gebracht. Nur die Barke des Gottes verblieb im Barkenraum. Ziel der Prozession war die Haupt-Kultbildkammer des Tempels, in der der König *Jmn-Jp.t* mittels des Mundöffnungsrituals wiederbelebte und so die Schöpfung erneut in Gang setzte. Im Anschluß daran erfolgte dann die von BELL angenommene Übertragung der lebenserneuernden Kräfte von *Jmn-Jp.t* auf Amun-Re *nzw-ntr.w* noch in der Haupt-Kultbildkammer, die als zentraler Raum des hinteren Tempelkerns die für diesen Vorgang erforderliche Abgeschlossenheit bot. Nach Abschluß der Riten kehrten der regenerierte Gott und der mit diesem in seiner Macht als Herrscher bestätigte und gestärkte König in den Barkenraum zurück, von wo aus der Rückweg der Prozession nach Karnak begann.

---

1077 BELL (1997: 176).

### 5.6.2.5 Der Luxortempel als Station des Dekadenfestes

Es stellt sich nunmehr die Frage, inwiefern die soeben angestellten Überlegungen zu der Struktur und Bedeutung des Luxortempels Rückschlüsse auf die Funktion des Tempels als Station des Dekadenfestes zulassen. Der Luxortempel war eine Stätte der Regeneration für Schöpfung, Gott und Königtum und der Amun von Luxor *Jmn-Jp.t* wirkte als Katalysator bei sämtlichen regenerativen Vorgängen innerhalb des Tempels. Es liegt nahe, den Halt der Dekadenfest-Prozession im Luxortempel ebenfalls mit dessen umfassender Regenerationsfunktion in Verbindung zu bringen. So könnte es im Verlauf des Haltes, den die Dekadenfest-Prozession im Luxortempel machte, zu einer Verbindung zwischen Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Jp.t* gekommen sein, bei der auf ersteren die lebenserneuernden Kräfte des letzteren wirkten – ebenso wie dies auch im Rahmen des Opetfestes geschah.

Diese Verbindung fand sicherlich nicht in dem gleichen Rahmen und Ausmaß wie während des alljährlichen Opetfestes statt, das mit einer Dauer zwischen 11 und 24 bzw. 27 Tagen<sup>1078</sup> einen wesentlich längeren Zeitraum beanspruchte als das Dekadenfest, das alle zehn Tage abgehalten wurde. Vielleicht erfolgte die Verbindung von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Jp.t* lediglich durch das „Ruhens“ des Amun-Re *nzw-ntr.w* im Hof des Luxortempels.<sup>1079</sup> Als Ruheort der Barke des Gottes könnte man sich das in der Nord-Ost-Ecke des Säulenhofes liegende Stationsheiligtum vorstellen (*Abb. 45 [1]*), das ausweislich einer bereits mehrfach erwähnten Inschrift, die Ramses II. im Luxortempel an der Ostwand seines Säulenhofes anbringen ließ, als ein Stationsheiligtum für Amun-Re bezeichnet wurde, in dem dieser am Beginn jeder Dekade geruht habe.<sup>1080</sup> Durch das Ruhens der Barke des Gottes im Säulenhof während des Dekadenfestes wurde ein Bezug hergestellt zu der im großen Rahmen des alljährlichen Opetfestes stattfindenden vorübergehenden Verschmelzung von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Jp.t* in der Haupt-Kultbildkammer des Tempels. Der alle zehn Tage stattfindende Aufenthalt des Amun-Re *nzw-ntr.w* im Luxortempel referierte somit auf die Verbindung, die zwischen Amun-Re und *Jmn-Jp.t* anlässlich des Opetfestes zustande kam, und bewirkte damit die Erneuerung dieser Verbindung im Rahmen des Dekadenfestes.

Daß eine derartige Verbindung von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Jp.t* im Luxortempel nicht nur während des Opetfestes sondern auch im Rahmen des Dekadenfestes stattgefunden hat, lassen insbesondere die Dekadenfest-Zeugnisse der Spät- und Ptolemäerzeit erkennen. In den spät- und ptolemäerzeitlichen Texten wird der Gott, der alle zehn Tage die Stätte des Kleinen Tempels von Medinet Habu (*j3.t-t3m.t* bzw. *d3m.t*) aufsuchte, ausdrücklich als Amun des Luxortempels (*Jmn-n-Jp.t*, *Jmn-Jp.t [n d3m.t]*, *Jmn-R<sup>c</sup> hntj Jp.t=f*) bezeichnet.<sup>1081</sup> Auch das seit der Saitenzeit im Rahmen des Dekadenfestes verwendete Prozessionsbild des „ver-

1078 BELL (1997: 158); MURNANE (1982: 574-575).

1079 So auch PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 82) und WENTE (*WLRL* 79).

1080 S. Kapitel 5.4.2.

1081 S. z.B. Kapitel 5.4.4, 5.4.8 und 5.4.9.

hüllten Gottes“ auf seinem tragbaren Schrein ist mit Amun von Luxor verbunden: In der Ptolemäerzeit wird der „verhüllte Gott“ ausdrücklich als *Jmn-Jp.t n d3m.t* bezeichnet.<sup>1082</sup>

Es ist somit davon auszugehen, daß der Halt der Dekadenfest-Prozession im Luxortempel der Zusammenkunft von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Jp.t* diene, ohne daß der Verlauf oder Ort dieser Zusammenkunft genauer präzisiert werden kann. Ausgestattet mit den lebenserneuernden Kräften des *Jmn-Jp.t* – und in den Texten der Spät- und Ptolemäerzeit deshalb auch so bezeichnet – setzte Amun-Re *nzw-ntr.w* dann seinen Weg vom Luxortempel aus in Richtung Westen fort.

Abschließend sei daran erinnert, daß der Luxortempel ebenso wie der Kleine Tempel von Medinet Habu in der Ptolemäerzeit als Kultort der Achtheit von Hermopolis angesehen wurde. So wie der Kleine Tempel in den ptolemäerzeitlichen Quellen die „Duat der Achtheit“ genannt wurde, so galt Luxor als der Ort, an dem die Achtheit von Hermopolis erschaffen wurde.<sup>1083</sup> Bei beiden Tempeln wurde somit ihre ursprüngliche Kultfunktion, die darin bestand Urhügelstätten zu sein, in der Ptolemäerzeit mit dem Kult der Achtheit von Hermopolis verknüpft. Mehr noch, die beiden Kultanlagen ergänzten einander im Kult der Achtheit, indem einer als Ort der Entstehung der Achtheit galt und der andere als Ort, an dem sie ruhten – ihre Duat. Die Bedeutung der beiden Tempel als zunächst mit dem Urhügelmythos und später dann auch mit der Achtheit verknüpfte Kultstätten markierte nicht nur die besondere Verbundenheit beider Kultstätten, sondern bestimmte auch ihre Rolle als Stätten der Regeneration innerhalb des Dekadenfestes.

### 5.6.3 Der Kleine Tempel von Medinet Habu als Ziel der Dekadenfest-Prozession

Wie bereits mehrfach erwähnt, stellte die Überfahrt des Amun-Re von Luxor auf das thebanische Westufer zum Kleinen Tempel von Medinet Habu (*j3.t-3m.t* bzw. *d3m.t*) und der dort stattfindende Kult eine der entscheidenden Etappen, wenn nicht gar die bedeutsamste Episode der Dekadenfest-Prozession außerhalb des Karnaktempels dar.

Das Kultgeschehen innerhalb des Kleinen Tempels anlässlich des Dekadenfestes ist bereits in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich anhand seiner Strukturen, seines Bildprogramms und seiner Bezeichnungen erörtert worden. Danach handelt es sich bei dem Kleinen Tempel um ein Heiligtum mit zwei Kultbereichen – einen für Amun-Re und einen für den spezifischen Amun-Re des Kleinen Tempels *Jmn Dsr-s.t*. Beide wurden im Dekadenfest miteinander verknüpft (*Abb. 33*): Alle zehn Tage besuchte Amun-Re von Karnak aus den Kleinen Tempel und durchlief nacheinander beide Kultbereiche, wobei im zweiten Komplex – dem des *Jmn Dsr-s.t* – die entscheidenden Riten stattfanden. Es handelte sich hierbei um regenerative Vorgänge, die den Gott, den König und die Schöpfung erneuerten und stärkten.

<sup>1082</sup> S. Kapitel 5.3.

<sup>1083</sup> SETHE (1929: §§ 94, 99, 113, 122, 279); s. Kapitel 3.3.5.

Wenn auch die früheste Erwähnung des Dekadenfestes im Kleinen Tempel selbst erst in die 29. Dynastie datiert,<sup>1084</sup> läßt sich die Funktion des Heiligtums als eine Station des Dekadenfestes schon für das Neue Reichs plausibel machen.<sup>1085</sup> Die Quellen, die die Funktion des Kleinen Tempels innerhalb des Dekadenfestes *direkt* ansprechen stammen allerdings sämtliche erst aus der Spät- und Ptolemäerzeit. Diese Quellen sollen in der Folge vertiefend behandelt werden. In den genannten Texten wird der Kleine Tempel insbesondere als eine Opferkultstätte für die Achtheit von Hermopolis und Kematef genannt. Dieser Aspekt des Kultbaus wird in Kapitel 5.6.3.1 diskutiert. Eine besondere Quelle für das Dekadenfest ist das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak, dessen Inschriften und Bilder bisher das einzige Zeugnis für den gesamten Dekadenfestverlauf darstellen. Sie sind somit auch eine ausführliche Quelle für die Riten im Kleinen Tempel (Kapitel 5.6.3.2). Schließlich wird in den Texten und Darstellungen des Taharka-Gebäudes eine weitere Kultstätte im Gebiet von Medinet Habu genannt, die im Verlauf des Dekadenfestes angesteuert wurde. Diese Stätte wird als *j3.t-Wsjr* bezeichnet und die dort stattfindenden Riten bildeten vermutlich den Abschluß der Kulthandlungen im Rahmen des Dekadenfestes auf dem Westufer (Kapitel 5.6.3.3).

#### 5.6.3.1 Der Kleine Tempel als Kultstätte für die Achtheit und Kematef in der Spät- und Ptolemäerzeit

Die spät- und insbesondere die ptolemäer- und römerzeitlichen Quellen definieren die Riten, die im Rahmen des Dekadenfestes im Kleinen Tempel stattfanden, als Opferhandlungen, die Amun-Re – in seiner Form als *Jmn-Jp.t n d3m.t* – am Beginn einer jeden Dekade an diesem Ort für die Achtheit und Kematef vornahm.<sup>1086</sup>

Die Opferriten, die *Jmn-Jp.t* an der Stätte des Kleinen Tempels vollzog, dienten der Regeneration der Schöpfung und seiner selbst – dem grundsätzlichen Ziel aller kultischen Aktivität im Kleinen Tempel. Der Akt der Regeneration erfolgte durch den Opferkult für seine „göttlichen Ahnen“: Indem er für seine „Vorfahren“ die Achtheit und Kematef<sup>1087</sup> im Kleinen Tempel Opfer darbrachte, sicherte *Jmn-Jp.t* den Fortbestand der Schöpfung.<sup>1088</sup>

Der von dem Gott vollzogene Opferkult für seine „göttlichen Ahnen“ stellte nichts anderes als ein Opfer für die Schöpfung selbst dar. Die Achtheit symbolisierte als Verkörperung der Urelemente jene Materie, aus der die Schöpfung ihren Anfang nahm. Der „Ur-Amun“ Kematef nahm innerhalb der ägyptischen Schöpfungsvorstellungen, so wie sie in Theben in der Ptolemäerzeit entwickelt wurden, als „ältester aller Götter“<sup>1089</sup> die erste Position ein, in-

1084 Inschrift des Hakoris auf einer der Stützen im Umgang des Barkenraums des Kleinen Tempels (TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON 1981: 109 [2d-e], fig. 12 [2]).

1085 S. hierzu die ausführliche Diskussion der Datierung des Dekadenfestes in Kapitel 5.5.

1086 S. Kapitel 5.4, insbesondere 5.4.7-5.4.9.

1087 *Jmn-Jp.t n d3m.t* agiert an dieser Stelle in seiner Eigenschaft als „Erbe der Achtheit“ (s. die graphische Darstellung der genealogischen Organisation der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit in Abb. 37).

1088 COONEY (2000: 34-37); ASSMANN (1996: 401-403); TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 104-130, insb. 117); DORESSÉ (1979: 61-64).

1089 SETHE (1929: § 108).

dem er als die vor der Urzeit (verkörpert in der Achtheit) und dem Schöpfungsbeginn bereits existierende göttliche Ur-Kraft gedacht wurde, die der Entstehung von Achtheit und Schöpfung zugrunde lag. Damit regenerierte *Jmn-Jp.t* durch sein Opfer, das er im Kleinen Tempel im Rahmen des Dekadenfestes für seine „Ahnen“ die Achtheit und Kematef vollzog, die Schöpfung in Gestalt der die Urelemente verkörpernden Achtheit und des „ältesten aller Götter“ Kematef.

Der im Kleinen Tempel anlässlich des Dekadenfestes stattfindende Opferkult für die „göttlichen Ahnen“ wird häufig als Totenkult für die *toten* Götter-Vorfahren interpretiert.<sup>1090</sup> Die Achtheit und Kematef seien „Vertreter einer vergangenen Weltperiode [...], denen ebenso wie den toten Menschen gewisse Opfer gebracht werden“.<sup>1091</sup> Als „Götter der Vergangenheit, genauer: der Vorvergangenheit, des Plusquamperfekts, der wahrhaft und für immer vollendeten Vergangenheit, die als mythische Urzeit die Gründungen der Gegenwart hervorgebracht hat“, seien sie im Kleinen Tempel Empfänger eines „veritablen Totenkultes“ gewesen.<sup>1092</sup>

Zwar ist es zutreffend, daß der Achtheit, deren einzelne Glieder die Urelemente (und somit die Urzeit) verkörpern, und Kematef, dessen Name ihn als einen, „der seine Zeit vollendet hat“ beschreibt, eine zeitliche Komponente anhaftet, die beide mit der Vergangenheit verbindet. Aber aus dieser Feststellung sollte nicht – wie dies häufig geschieht – abgeleitet werden, daß es sich bei Achtheit und Kematef um „tote Götter-Vorfahren“ handelt.

Die im Zusammenhang mit den im Kleinen Tempel verehrten „göttlichen Ahnen“ verwendeten Attribute „tot“, „verstorben“ oder auch „vergangen“ beinhalten eine Endlichkeit, die ihrer göttlichen Natur widerspricht und sollten aus diesem Grund vermieden werden. In der ägyptischen Vorstellung waren die Schöpfung und das Geschaffene Alterungsprozessen und damit der Schwächung unterworfen und bedurften deshalb der ständigen Regeneration. Dies galt auch für Götter, wie z.B. den Sonnengott Re, der sich während seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt regenerierte, oder für den thebanischen Amun-Re, auf den z.B. im Rahmen des Opetfestes regenerative Kräfte wirkten. Die genannten Gottheiten sollten deshalb aber keinesfalls – wie im Falle von Achtheit und Kematef geschehen – mit dem Attribut „verstorben“ versehen werden. Die u.a. von SETHE und ASSMANN festgestellte, unbestreitbar vorhandene zeitliche Komponente von Achtheit und Kematef verorten diese zeitlich an den Beginn alles Existierenden – den Ursprung, die Schöpfung. Sie verkörpern die Urelemente (Achtheit) bzw. die dem Schöpfungsprozeß zugrundeliegende göttliche Ur-Kraft (Kematef). Aber diese Vergangenheit ist nach ägyptischen Verständnis zugleich Gegenwart (und Zukunft), indem sie beständig wiederholt werden muß, um so die Schöpfung zu erneuern und zu verjüngen und diese so dauerhaft zu machen. Das erste Mal der Schöpfung ist Vergangenheit, aber nicht im Sinne einer abgeschlossenen Zeitperiode, sondern als erstes Mal einer ewigen

---

1090 So u.a. ASSMANN (1996: 400-403, 428); TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 117); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 82); DORESSE (1979: 61); SETHE (1929: §§ 102, 106, 279).

1091 SETHE (1929: § 102).

1092 ASSMANN (1996: 400-401).



Über der Tür des Durchgangs in der Westwand befindet sich eine den gesamten Türsturz einnehmende Darstellung, in der einige der zentralen Dekadenfest-Riten, die in *j3.t-d3m.t* stattfanden, thematisiert werden. Die Darstellung auf dem Türsturz ist in drei nebeneinanderliegende Szenen unterteilt, von denen die mittlere – die zentrale Szene der Gesamtdarstellung – den größten Raum beansprucht. Die die zentrale Szene links und rechts flankierenden beiden Bilder sind noch einmal in jeweils drei Register unterteilt.<sup>1098</sup>

Die linke Szene bildet in drei Registern die in *j3.t-d3m.t* ankommende Prozession ab. Das erste Register zeigt den die Prozession anführenden König, der in seiner Hand einen Stab mit einem Tierbalg hält, einen sog. Anubis-Fetisch (Imiut)<sup>1099</sup>. Vor dem König sind eine Gottesgemahlin des Amun, die nicht identifiziert werden kann, und ein Priester des *Jwn-mw.t=f*, der eine Horus-Standarte trägt, abgebildet.<sup>1100</sup> Im zweiten und dritten Register ist die Reihe der die Prozession begleitenden Götterstandarten – u.a. Wepwawet, Thot und Min – dargestellt.

In den drei Registern der rechten Szene sind einige der Riten, die in *j3.t-d3m.t* stattfanden, gezeigt. Im oberen und unteren Register ist jeweils die Göttin Thebens *W3s.t* dargestellt, die in ihren Händen Pfeil und Bogen hält. Die Darstellung ist als eine Andeutung auf das Ritual des Bogenschießens auf die inneren und äußeren Feinde Ägyptens zu verstehen und stellt mithin ein Schutzritual dar,<sup>1101</sup> das die Dekadenfest-Riten in *j3.t-d3m.t* vermutlich begleitete.<sup>1102</sup> Das mittlere Register zeigt einen Priester mit einem Wedel aus *hdn*<sup>1103</sup> in der linken Hand, der das Ritual des „Entfernens der Fußspur“ (*jn.t-rd*) vollzieht, das abschließende Reinigungsritual im

1098 Da die Darstellung auf dem Türsturz im Taharka-Gebäude besonders in den seitlichen Szenen teilweise erhebliche Beschädigungen aufweist, wurde von GOYON (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 48, Fn. 1) für die Bearbeitung des Textes eine nahezu identische Darstellung aus dem Heiligtum des Osiris *hq3-d.t* in Karnak-Nord ergänzend herangezogen (Abb. 53).

Das Heiligtum des Osiris *hq3-d.t* wurde von Osorkon III. und Takelot III. in der 23. Dynastie errichtet und in der 25. Dynastie durch die Gottesgemahlinnen des Amun Schepenupet II. und Amenirdis erweitert (BARGUET 1962: 15; PM<sup>2</sup>II, 204-206, pl. VI/K [Lage innerhalb des Karnak-Bezirks] und pl. XVII/4 [Grundriß der Kapelle]).

1099 Gemäß der Untersuchungen von RÖBLER-KÖHLER zum Imiut (KÖHLER 1975; Zusammenfassung in KÖHLER 1980) stehen die Szenen, in denen das Imiut auftritt, in engem Zusammenhang mit dem Komplex der Erneuerung von Kraft und Leben. Dies gilt auch und insbesondere für die Regeneration der Macht und Stärke des ägyptischen Königs bzw. des Königums insgesamt (KÖHLER 1975: 363-382).

Das Imiut, das als heiliger Gegenstand von der 1. Dynastie bis in die römische Kaiserzeit belegt ist, ist eng mit dem Gott Anubis verbunden. RÖBLER-KÖHLER vermutet sogar eine Identität zwischen Imiut und Anubis. Das Imiut sei eine zweite Erscheinungsform des Anubis gewesen, die neben der des liegenden Schakals auftrat und in der Anubis an Prozessionen teilnahm – also eine Form von Anubis-Standarte.

1100 Rekonstruktion anhand der nahezu gleichartigen Darstellung aus dem Heiligtum des Osiris *hq3-d.t* (Abb. 53), da das erste Register der linken Szene auf dem Türsturz in Raum E des Taharka-Gebäudes starke Beschädigungen aufweist (Abb. 52).

1101 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 61-62).


Eine ausführlichere Darstellung des Motivs findet sich auf dem Türsturz des Durchgangs in der Ostwand in Raum E des Taharka-Gebäudes (Abb. 54; für die Diskussion der an dieser Stelle dargestellten Riten s. Kapitel 5.6.3.3).

1102 GOYON (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 51) interpretiert die unterschiedlichen Blickrichtungen der beiden Göttinnen dahingehend, daß es sich bei ihnen um Statuen gehandelt haben könnte, die jeweils rechts und links einer Tür aufgestellt waren, um so den Weg der Prozession schützend zu flankieren.

1103 Unidentifizierte, süß riechende Pflanze (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 50, Fn. 1).



Sanktuar nach Vollzug aller Kulthandlungen für den Gott.<sup>1104</sup> Auf seiner ausgestreckten rechten Hand hält der Priester ein Opfertablett in Form des *Jp.t*-Zeichens, ein Hinweis auf das Umlaufopfer (*wdb-jh.t*). Die abschließende Reinigung der Kultkammer und das Umlaufopfer markierten den Schlußpunkt der Kulthandlungen.<sup>1105</sup> Die Szene bezieht sich somit auf eine Phase des anlässlich des Dekadenfestes im Kleinen Tempel stattfindenden Opferrituals für die „göttlichen Ahnen“ Achttheit und Kematef, genauer: den Abschluß dieses Opferrituals.<sup>1106</sup>

Die zentrale Szene des Türsturzes zeigt die Iat-Hügelstätte von Jême (*j3.t-d3m.t*). Den oberen Abschluß der Darstellung bildet eine geflügelte Sonnenscheibe. Am unteren Ende der Darstellung erhebt sich der Iat-Hügel von Jême, identifizierbar durch die unter ihm verlaufende Inschriftenzeile, die den Namen der Stätte nennt:  *j3.t-d3m.t*.<sup>1107</sup> In der rechts von der Zentralszene verlaufenden Kolumne wird der Ort weiter präzisiert, indem er als der „große Eingang zur Höhle des Nun auf der Westseite des Himmels“ (*r'-wr nw tph.t-Nwn m jdb-jmn.t.t-p.t*) bezeichnet wird.<sup>1108</sup>

Der Hügel ruht auf zwei ausgestreckten Armen, deren Handflächen geöffnet sind. In der Beischrift werden die Arme als „Arm(e) des Geb“ (*rmn-Gb*)<sup>1109</sup> bezeichnet, während sie in der zum Vergleich herangezogenen nahezu identischen Darstellung aus dem Heiligtum des Osiris *hq3-d.t* als „Arm(e) des Horus“ (*rmn-Hr*)<sup>1110</sup> bezeichnet werden. In der Darstellung aus dem Taharka-Gebäude hat sich die Bezeichnung *rmn-Gb* lediglich neben dem linken Arm erhalten, in der Darstellung aus der Kapelle des Osiris *hq3-d.t* ist die Bezeichnung *rmn-Hr* nur noch neben dem rechten Arm erkennbar. GOYON vermutet, daß – in beiden Darstellungen – jeweils der linke Arm der des Geb und der rechte Arm der des Horus sei.<sup>1111</sup> Diese Vermutung ist jedoch mit KAPER abzulehnen, der darauf verweist, daß es kein weiteres Beispiel für eine derartige „Komposit-Paar von Armen“ gibt.<sup>1112</sup> Im älteren der beiden Heiligtümer – der Kapelle des Osiris *hq3-d.t* aus der 23. Dynastie – werden die Arme demzufolge Horus zugeschrieben, im jüngeren – dem Taharka-Gebäude aus der 25. Dynastie – werden sie als Arme des Geb angesehen. In letzterem Fall kann vermutet werden, daß sie stellvertretend für den Erdgott Geb stehen und es sich somit um eine Darstellung der Erde unter dem Iat-Hügel von Jême handelt, wobei die Erde hier als trennendes Element zwischen der Unterwelt und der oberirdischen Welt zu verstehen ist.<sup>1113</sup> Diese Erklärung entspricht der Bedeutung jener Orte,

1104 Für die Angabe weiterführender Literatur zum Ritus des *jn.t-rd* s. PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 50, Fn. 22).

1105 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 50, Fn. 25).

1106 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 51).

1107 *Abb. 52* (Zeile 32).

Zur Schreibung von *j3.t* s. PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 54, Fn. 91).

1108 *Abb. 52* (Kolumne 20).

Für die Diskussion dieser Bezeichnung s. Kapitel 3.5.

1109 *Abb. 52* (Zeile 8).

1110 *Abb. 53* (Zeile 21).

1111 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 53, Fn. 77).

1112 KAPER (1995: 181).

1113 KAPER (1995: 181, insb. Fn. 20).

die in Ägypten mit dem Terminus *j3.t* belegt wurden. Als Stätten, die in der ägyptischen Vorstellung mit der morgendlichen Wiedergeburt der Sonne nach ihrer nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt verbunden waren, stellten sie den Übergangsbereich zwischen Unterwelt und oberirdischer Welt dar.<sup>1114</sup>

Aus der Mitte des Iat-Hügels wächst eine Lotosblüte mit dem Falkengott Horus, der in der Beischrift den Titel *nb-dsr-c*<sup>1115</sup> trägt. Vor Horus ragt eine Maat-Feder aus dem Lotos. Bei dem Bild des Horus auf dem Lotos handelt es sich um die klassische Darstellung des „Sonnengottes auf der Blüte“, die bildliche Wiedergabe des am Morgen verjüngt auf einer Lotosblüte aus dem Urgewässer auftauchenden Sonnengottes Re, der hier als das „göttliche Kind“ Horus dargestellt ist.<sup>1116</sup> Im Taharka-Gebäude wird dieses klassische Regenerations-Motiv verknüpft mit der Stätte des Kleinen Tempels *j3.t-d3m.t*. Die Darstellung spricht den Kern der im Kleinen Tempel stattfindenden Riten, namentlich der Dekadenfest-Riten, an: Eines der wesentlichen Ziele des Dekadenfest-Kultes in *j3.t-d3m.t* war – wie bereits mehrfach festgestellt und nun in den Wanddarstellungen des Taharka-Gebäudes auch ausdrücklich gezeigt – die Regeneration des den Tempel im Rahmen des Dekadenfestes aufsuchenden Gottes Amun-Re. Der Akt der Regeneration wird in der Türsturz-Szene in Form der morgendlichen Wiedergeburt des Sonnengottes Re wiedergegeben. Die Zentralszene auf dem Türsturz der westlichen Tür von Raum E zeigt somit den durch die Dekadenfest-Riten regenerierten Amun-Re in Gestalt des jugendlichen Sonnengottes, seine durch das Dekadenfest in *j3.t-d3m.t* bewirkte Wiedergeburt als der jugendliche Sonnengott in Gestalt des Horus (*nb-dsr-c*), mit der zugleich auch die Ordnung der Welt (Maat) wiederhergestellt wurde.<sup>1117</sup>

Ziel der Dekadenfest-Riten in *j3.t-d3m.t* war aber nicht nur die Regeneration von Gott und Schöpfung, sondern – wie die Darstellung des Horus-Falken auf dem Lotos überdies zeigt – zugleich auch die Erneuerung und Bestätigung der Herrschermacht des ägyptischen Königs.<sup>1118</sup> Hierbei sollte nicht die Macht eines einzelnen Königs gestärkt werden, sondern das von den Göttern eingerichtete ägyptische Königtum insgesamt. Die Teilhabe des Königs an dem Kult für die Götter in *j3.t-d3m.t* erfolgte über den „königlichen Ka“, also den „göttlichen

---

Weitergehend setzt GOYON (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 50, Fn. 15) die „Arme des Geb“ in Verbindung zu einem archaischen Tempelgründungsritual und äußert die Vermutung, daß die Arme die Kontinuität des Gründungsaktes und die ihm innewohnende Schutzfunktion symbolisieren könnten.

1114 S. Kapitel 3.4.

1115 *Abb. 52* (Zeile 30); s. zum Vergleich auch die besser erhaltene Beischrift in der Darstellung aus der Kapelle des Osiris *hq3-d.t* (*Abb. 53* [Zeile 23]).

Zur Diskussion des Horus *nb-dsr-c* s. PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 50, Fn. 17).

1116 S. hierzu SCHLÖGL (1977) und S. MORENZ & SCHUBERT (1954).

Das Bild des aus dem Urgewässer auf einem Lotos auftauchenden Sonnengottes Re ist verknüpft mit dem Schöpfungsmythos der Achtheit von Hermopolis, als deren Verehrungsort der Kleine Tempel seit der Spätzeit galt. Nach der mit der Achtheit von Hermopolis verbundenen Kosmogonie, so wie sie in den thebanischen Texten der Ptolemäerzeit sichtbar wird, entstand der Sonnengott Re, der in diesem Weltentstehungsmythos die Rolle des Schöpfergottes einnahm, in einer Lotosblüte, die aus der Urmaterie auftauchte.

1117 COONEY (2000: 26-27, 34-36); FAZZINI (1988: 23); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 51).

1118 COONEY (2000: 27); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 51, 82).

Aspekt des Königs“, durch den dieser mit den Göttern und mit seinen königlichen Ahnen verbunden war und durch den seine Herrschaft legitimiert wurde.<sup>1119</sup>

Entsprechend ist der auf einem Lotos aus dem Iat-Hügel auftauchende Horus-Falke nicht nur als eine Darstellung des im Zuge des Dekadenfestes in *j3.t-d3m.t* verjüngten Amun-Re zu verstehen, sondern der mit dem ägyptischen Königtum verbundene Gott Horus steht hier überdies auch als Symbol für das durch die Dekadenfest-Riten ebenfalls gestärkte ägyptische Königtum. Der Text der Westwand spricht den König direkt in seiner Eigenschaft als Horus an.<sup>1120</sup> Als Gegenleistung für die von dem König im Rahmen des Dekadenfestes in *j3.t-d3m.t* für die Götter vollzogenen Riten erhält dieser bzw. das ägyptische Königtum Schutz vor allen Feinden und Verschwörern.<sup>1121</sup> Damit wird im Verlaufe des Dekadenfestes auch die Macht des ägyptischen Herrschers, mithin das ägyptische Königtum geschützt und so gestärkt.

Der Horus auf dem Lotos in der zentralen Szene der Türsturzdarstellung an der Westwand von Raum E wird von weiteren Darstellungen flankiert. Rechts des Horus-Falken kniet ein Priester, der den Titel eines *smr w<sup>c</sup>ty* („einzigster Freund“) trägt und eine Imiut-Standard in den Händen hält. Links des Horus-Falken sind ein *shm*-Zepter, Herrscherstab und Machtsymbol,<sup>1122</sup> und eine Standard der Göttin Mafdet abgebildet, die die Göttin in katzenartiger Gestalt auf einem *šms.t* zeigt. Bei dem *šms.t* handelte es sich um ein Hinrichtungsgesetz. Der Delinquent wurde mit dem Rücken an einen in der Erde befestigten Ast mit beweglicher Spitze gebunden und sein Kopf mit den Haaren an dem beweglichen Teil befestigt, so daß er beim Abschneiden hochschnellte. Mit diesem Hinrichtungsgesetz ist in ägyptischen Text und Darstellungen die katzengestaltige Göttin Mafdet verbunden. Es wird angenommen, daß die Mafdet auf eine tatsächlich existierende, aber bisher nicht zoologisch genau verifizierbare Katzenart zurückgeht, die Abfälle, Schlangen und eben auch die Köpfe von Hingerichteten am *šms.t* fraß. Für die Göttin Mafdet wird teilweise eine Funktion als „Schützerin des Re“ angenommen, teilweise wird sie auch als Schutzmacht für den König angesehen.<sup>1123</sup> Die angenommene Funktion der Mafdet als Unterstützerin des Sonnengottes und des Königs könnte ihr eine Rolle als Schutzmacht bei den Regenerationsriten für Gott und König innerhalb des Dekadenfestes in *j3.t-d3m.t* beschert haben.

Die Darstellungen und Texte der Westwand in Raum E des Taharka-Gebäudes bestätigen somit die bereits in den vorangegangenen Abschnitten getroffene Feststellung, der Dekadenfest-Kult im Kleinen Tempel habe der Regeneration von Schöpfung und Amun-Re gedient. Daneben wird in den Darstellungen noch ein weiterer Aspekt des Dekadenfest-Kultes im Kleinen Tempel sichtbar, nach dem dieser Kult auch die Stärkung des ägyptischen Königtums zum Ziel hatte.

1119 Grundlegend zum „königlichen Ka“ BELL (1985); s. des weiteren auch SCHWEITZER (1956: 48-51) und JACOBSON (1939: 57-58).

1120 Abb. 52 (Zeile 8-9); kommentierte Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 52-53, Fn. 57-58).

1121 Abb. 52 (Zeile 11); kommentierte Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 53, Fn. 65-66).

1122 BONNET (1971: 692-693); S. MORENZ (1960: 17-18); KEES (1956: 99).

1123 GRAEFE (1980); HELCK (1977b); s. ergänzend auch PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 50, Fn. 18).

5.6.3.3 Eine weitere Station in Medinet Habu: *j3.t-Wsjr*

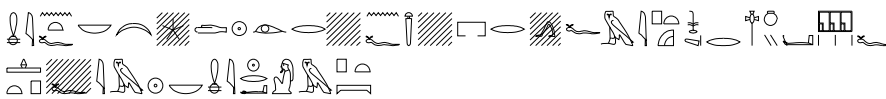
Ausweislich der Darstellungen und Texte der Ostwand in Raum E des Taharka-Gebäudes hatte die Dekadenfest-Prozession in Medinet Habu neben dem Kleinen Tempel ein weiteres Ziel, das als *j3.t-Wsjr* – Iat-Hügelstätte des Osiris<sup>1124</sup> – bezeichnet wird (Abb. 54).<sup>1125</sup>

Die Inschrift der Ostwand spricht von Riten, die der König ausführt



*hr-h3.t ntr-pn [m] h<sup>c</sup>=f r j3.t-d3m.t hft jy=f r htp m j3.t-Wsjr r gs Mw.t nb.t-p.t*

vor diesem Gott (während) seines Erscheinens in *j3.t-d3m.t*, wenn er kommt, um sich niederzulassen an der *j3.t*-Stätte des Osiris an der Seite der Mut, Herrin des Himmels,



*mj ntf nb-3bd jrj n=f tp [sw-md] pr=f m Jp.t-rs.t r nd hw.wt=f htp=f jm hrw nb mj R<sup>c</sup> m p.t*

wie er der Herr des Monats ist für den (gefeiert) wird der Beginn (der Dekade), wenn er aus dem Luxortempel herauskommt, um seine Tempel zu besuchen, in denen er jeden Tag ruht, wie Re im Himmel<sup>1126</sup>

Der gesamte Türsturz des Durchgangs in der Ostwand wird von einer Szene eingenommen, in deren Zentrum die Iat-Hügelstätte des Osiris steht. Die Darstellung zeigt den Hügel, in den der Name des Osiris eingeschrieben ist, und eine Akazie, die auf dem Hügel wächst.

Links des Hügel ist eine Gottesgemahlin des Amun dargestellt, deren Identität aufgrund des Fehlens einer Namens-Kartusche dahingestellt bleiben muß.<sup>1127</sup> Sie zielt mit Pfeil und Bogen auf vier links von ihr befindliche runde Scheiben, die untereinander angeordnet sind. In drei der Scheiben steckt bereits ein Pfeil. Nach den Beischriften symbolisieren die vier Scheiben die vier Himmelsrichtungen:



*hm.t-ntr šsp.n=s jwn.t stj r rsj mh.t jmn.t.t j3bt.t*

Die Gottesgemahlin, sie hat den Bogen genommen, (um) in Richtung Süden, Norden, Westen und Osten zu schießen.<sup>1128</sup>

1124 Zum Kult des Osiris in *j3.t-d3m.t* s. COONEY (2000: 27-29, 35-36); TOOLEY (1996: 173-174); ZIVIE (1982: 108-109); DORESSE (1979: 42-43); WILD (1963); SETHE (1929: § 107).

1125 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 61-65).

1126 Abb. 54 (Kolumne 18[unten]-22); kommentierte Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 65, Fn. 47-51).

1127 Zu der Diskussion, ob es sich bei der Gottesgemahlin um die Mutter des Taharka Akerek handeln könnte, s. PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 61, Fn. 2)

1128 Abb. 54 (Kolumne 1-4); kommentierte Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 64, Fn. 29).

Zugleich werden hiermit auch die wichtigsten Gebiete, die unter der Oberhoheit des ägyptischen Herrschers stehen, angesprochen: Ober- und Unterägypten, sowie Nubien, Asien und Libyen.<sup>1129</sup> Der Ritus diente somit der Abwehr der äußeren und inneren Feinde Ägyptens.

Rechts des Hügels ist der König (Taharka) beim Ritual des „Worfens der Bälle“ abgebildet. Hierbei wurden vier aus Lehm gefertigte Bälle, auf die die Namen von Gottheiten geschrieben waren, in die vier Himmelsrichtungen geworfen. Die Szene ist im Bereich der Bälle zwar weitgehend zerstört, aber der Text an der Ostwand nimmt ausdrücklich Bezug auf das Ritual:



*dd mdw nzw ds=f[h3<sup>c</sup>] bnn.wt 4 r rsj mh.t jmn.t.t j3b.t hr-h3.t ntr-pn*

Worte zu sprechen: Der König selbst (wirft) vier Bälle in Richtung Süden, Norden, Westen und Osten vor diesem Gott<sup>1130</sup>

Verlauf und Bedeutung des Ritus des „Worfens der Bälle“ lassen sich anhand von Spätzeit-Papyri erschließen.<sup>1131</sup> So waren auf dem Südball die Namen von Amun und Month, auf dem Nordball die von Schu und Tefnut, auf dem Westball die von Wadjet und Neith und auf dem Ostball die von Sachmet und Bastet eingeschrieben. Die Gottheiten sollten Ägypten vor den äußeren Feinden im Norden, Süden, Osten und Westen beschützen. Bei dem Ritual des „Worfens der Bälle“ handelt es sich um einen ursprünglich solaren Ritus, der hier aber mit Osiris verbunden ist, indem er an der Iat-Stätte des Osiris in *j3.t-d3m.t* zelebriert wird.<sup>1132</sup> Die Möglichkeit der Übertragung eines solaren Ritus auf Osiris läßt sich damit erklären, daß Re und Osiris in der Spätzeit „komplementäre Aspekte einer einzigen Gottheit“ bildeten.<sup>1133</sup>

Die Darstellungen auf dem Türsturz der Ostwand von Raum E des Taharka-Gebäudes zeigen somit den König und eine Gottesgemahlin des Amun, die im Verlauf des Dekadenfestes an der Iat-Stätte des Osiris in *j3.t-d3m.t* Schutzriten ausführten, die die Abwehr der äußeren und inneren Feinde Ägyptens zum Ziel hatten.

GOYON vermutet, daß der König im Anschluß an die Opferriten für die Achtheit und Kematef im Kleinen Tempel die Iat-Stätte des Osiris aufsuchte, es sich also bei *j3.t-Wsjr* um ein Osiris-Heiligtum gehandelt habe, das sich in unmittelbarer Nähe zum Kleinen Tempel befand („neighboring Osirian sanctuary“).<sup>1134</sup> Indiz für die Existenz eines solchen Baus könnte die Darstellung einer Opferszene für Osiris und Isis auf einem Steinblock sein, der zum Verschließen einer der Interkolumnien im Umgang des Kleinen Tempels in kuschitischer bzw.

1129 *Abb. 54* (Zeilen 6-9); kommentierte Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 64, Fn. 31).

1130 *Abb. 54* (Kolumne 18-19); kommentierte Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 65, Fn. 45-47).

1131 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 62-63, s. insb. Fn. 17-26 für die Angabe der spätzeitlichen Quellen).

1132 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 63).

1133 ASSMANN (1970: 10, Fn. 1), der für das Taharka-Gebäude insgesamt feststellt, daß sich in seinem Bildprogramm sowohl solare als auch osirianische Elemente vereinen.

Zu der Verbundenheit von Re und Osiris in der Spätzeit s. auch FINNESTAD (1997: 216); SPIEGEL (1975); BARTA (1973: 142); HORNING (1971: 85-87) und BONNET (1971: 574-575).

1134 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 51).

saitischer Zeit verwendet wurde.<sup>1135</sup> DERCHAIN hält es für möglich, daß dieser Stein ursprünglich zu einem Gebäude des Taharka gehörte, das dieser westlich des Kleinen Tempels habe errichten lassen.<sup>1136</sup> In Ermangelung archäologischer Hinweise sowohl auf die Lage als auch auf die mögliche architektonische Form der Iat-Stätte des Osiris in *j3.t-d3m.t*, kann mit hinreichender Sicherheit jedoch nur festgestellt werden, daß sie zum näheren Umfeld der Stätte des Kleinen Tempels *j3.t-d3m.t* gehörte, zu der sie in der oben zitierten Inschrift an der Ostwand ausdrücklich in Bezug gesetzt wird.

#### 5.6.4 Die Rückkehr nach Karnak

Die Riten an der Iat-Hügelstätte des Osiris in *j3.t-d3m.t* markierten den Schlußpunkt des Dekadenfest-Kultes auf dem Westufer Thebens und die Prozession kehrte zu ihrem Ausgangsort – dem Karnaktempel – zurück.<sup>1137</sup> Wieder auf dem Ostufer angekommen machte die Prozession vermutlich erneut im Luxortempel Station, wobei die Details dieses zweiten Aufenthaltes im Luxortempel in Ermangelung jeglicher Hinweise dahingestellt bleiben müssen. Der Weg der Prozession führte dann auf der Prozessionsstraße weiter nach Karnak. Bevor die Prozession den Tempelbezirk von Karnak erreichte, legte sie möglicherweise einen weiteren Halt im Heiligtum des Amun-Re *k3-mw.t=f* ein, das vor dem Mut-Bezirk von Karnak lag.<sup>1138</sup> Zumindest vermutet dies GOYON<sup>1139</sup> aufgrund der Nennung der Ortsbezeichnung *pr-hnw* in einer Textpassage an der Nordwand von Raum E im Taharka-Gebäude:



*jr.t [jh.t n pr-]hnw m hrw.w 2 n s<sup>c</sup>q-nt<sup>r</sup>*

Abhalten [der Riten von *pr-]hnw* am zweiten Tag des „göttlichen Wiedereintritts“<sup>1140</sup>

Der Terminus *pr-hnw* bezeichnet einen Ort vor dem Mut-Bezirk von Karnak,<sup>1141</sup> an dem das Heiligtum des Amun-Re *k3-mw.t=f* lag, das aus einem Haupttempel mit gegenüberliegender Barkenstation bestand.<sup>1142</sup>

Im Anschluß an den Halt am Heiligtum des Amun-Re *k3-mw.t=f* erfolgte die Rückkehr der Prozession in den Karnak-Bezirk über den zehnten Pylon (*Abb.48*). Ziel der Prozession war das Taharka-Gebäude am Heiligen See, wo die abschließenden Riten des Dekadenfestes stattfanden. Der Wiedereintritt des Amun-Re in seinen Tempel wurde begleitet von dem zwei Tage andauernden Fest des „göttlichen Wiedereintritts“ und einem sich daran anschließenden

1135 *MH* II fig. 20.

1136 DERCHAIN (1959: 26).

1137 Rekonstruktion des Rückweges nach PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 82-83).

1138 ARNOLD (1996: 113).

1139 PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 82, Fn. 28 mit Verweis auf 60, Fn. 63.

1140 *Abb. 55* (Zeile 38).

1141 OTTO (1952: 23).

1142 RICKE (1954); für die Lage des Heiligtums s. ARNOLD (1996: 113).

Ritus, der von GOYON als das „Zusammensetzen des *tz*-Untersatzes und das Aufstellen der vier Götter“<sup>1143</sup> bezeichnet wird.

#### 5.6.4.1 Das Fest des „göttlichen Wiedereintritts“

An der Nordwand von Raum E (*Abb. 51*) ist das Fest des „göttlichen Wiedereintritts“ ( $\overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}}$  *s<sup>c</sup>q-ntr*) dargestellt, das sich in drei Abschnitte unterteilen läßt (*Abb. 55* [Szene A–C]). Im einzelnen ist dies der Ritus des *hts-hb* in Szene A, die „Ankunft“ des Amun-Re *nb-ns.wt-t3.wj* in Szene B und die „Ankunft“ des Amun-Re *k3-mw.t=f* in Szene C.<sup>1144</sup>

Bei dem in Szene A dargestellten Ritual des *hts-hb* ( $\overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}}$ ) handelte es sich ursprünglich um die Abschlußzeremonie des Tempelgründungsrituals, in deren Verlauf der Tempel von dem König an den Gott übergeben wurde („Hausweihe“<sup>1145</sup>).<sup>1146</sup> Szene A zeigt den König mit einem *hts*-Objekt in seiner rechten Hand, das er in Richtung der in Szene B und Szene C dargestellten Götterschreine hält. In seiner linken Hand trägt der König den *mks*-Stab und die *hd*-Keule, die er üblicherweise auch bei der „Hausweihe“ in den Händen hält.<sup>1147</sup> Ebenso ist auch der der Szene beigeschriebene Text (*Abb. 55* [Zeile 2-7]) mit dem „Hausweihe“-Ritual, so wie es für den Kleinen Tempel von Medinet Habu (Thutmosis III.) und im Luxortempel (Amenophis III.) belegt ist, verbunden.<sup>1148</sup> Als Teil der Riten des „göttlichen Wiedereintritts“ in den Tempelbezirk von Karnak stellte *hts-hb* nicht mehr den ursprünglichen Tempelweiheritus dar, der nach der Errichtung eines neuen Kultbaus erfolgte, sondern war eine Zeremonie, mit der der Tempel (erneut) an den von seiner Prozession zurückkehrenden Amun-Re durch den König übergeben wurde. Der Gott war also bei seinem Wiedereintritt in den Karnaktempel nicht nur Gegenstand von Reinigungsriten, sondern ihm wurde darüber hinaus im *hts-hb*-Ritual der Tempel erneut zugewidmet, wodurch er den Tempel wieder in Besitz nahm.<sup>1149</sup> Im Gegenzug wurde der König durch Amun-Re, der hier sowohl in seinem Aspekt als der Reichsgott Amun-Re mit dem Epitheton *nb-ns.wt-t3.wj* als auch als Amun-Re *k3-mw.t=f* auftritt, als Herrscher über Ober- und Unterägypten bestätigt.<sup>1150</sup>

1143 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 65): „Assembly of the *Ts.t*-support and the elevation of the four gods“.

1144 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 55-60).

1145  $\overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}} \overline{\text{𓄏}}$  (*rdj.t pr nb=f*): „Geben des Hauses an seinen Herrn“.

1146 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 56, Fn. 9).

1147 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 55); ebenso COONEY (2000: 28).

1148 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 55, Fn. 7 und 56, Fn. 10).


Im Kleinen Tempel von Medinet Habu findet sich der „Hausweihe“-Text an der südlichen Außenwand des Barkenraums (*Abb. 25*). Die erste Aufnahme des Textes erfolgte durch DÜMICHEN (1867-1869/II: 36). Eine weitere Bearbeitung des Textes legte BARGUET (1959) vor, der in seine Überlegungen auch den Paralleltex aus dem Luxor-Tempel einbezog. S. des weiteren eine Untersuchung SETHES (1967) über *Das alte Ritual zur Stiftung von Königsstatuen bei der Einweihung eines Tempels*, das er in Bezug zu dem „Hausweihe“-Ritual setzt.

1149 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 55-56).

1150 *Abb. 55* (Zeile 3-5); für die Übersetzung s. PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 65, Fn. 45-47).

In den beiden anderen Szenen der Nordwand ist jeweils eine Prozession mit einem tragbaren Götterschrein in ihrer Mitte abgebildet. GOYON deutet Szene B als „Ankunft des Amun-Re *nb-ns.wt-ḥ.wj*“, die ausweislich des Textes dieser Szene am ersten Tag des Festes des „göttlichen Wiedereintritts“ stattfand,<sup>1151</sup> und Szene C als „Ankunft des Amun-Re *k3-mw.t=f*“, die am zweiten Tag dieses Festes erfolgt sein soll.<sup>1152</sup> Hierbei stellt sich allerdings die Frage, ob wirklich in beiden Szenen die Ankunft einer realen Prozession abgebildet wird oder ob die Darstellung nicht viel eher dahingehend zu interpretieren ist, daß in Szene B die Ankunft des von der Dekadenfest-Prozession zurückkehrenden Amun-Re (*nb-ns.wt-ḥ.wj*) am ersten Tag des „göttlichen Wiedereintritts“ abgebildet wird, während Szene C als Anspielung auf den für das Dekadenfest bedeutsamen Aspekt des Amun-Re als Amun-Re *k3-mw.t=f* zu verstehen ist. Dieser Aspekt wäre dann im Rahmen der Feierlichkeiten des zweiten Tages des „göttlichen Wiedereintritts“ angesprochen worden.

#### 5.6.4.2 Der Ritus des „Zusammensetzens des *tz*-Untersatzes und das Aufstellen der vier Götter“

An der Südwand von Raum E (*Abb. 51*) sind die lebensgroßen Statuen von vier Gottheiten – Dedun, Soped, Sobek und Horus – dargestellt, die durch jeweils eine Inschriften-Kolumne getrennt sind (*Abb. 56*).<sup>1153</sup> In jeder der Szenen ist der gleiche Vorgang abgebildet. Die Statue des jeweiligen Gottes wird auf einem Untersatz aufgestellt, der die Form eines *tz*-Zeichens () hat. Getragen werden die Untersätze jeweils von einer Gottesgemahlin des Amun und einem Priester. In den Beischriften wird jede der Gottheiten einer bestimmten Region zugeordnet und damit mit einer bestimmten Himmelsrichtung verbunden: Dedun mit Nubien (Süden),<sup>1154</sup> Soped mit Asien (Osten),<sup>1155</sup> Sobek mit Libyen (Westen)<sup>1156</sup> und Horus mit Ober- und Unterägypten.<sup>1157</sup>

Die Zeremonie des „Aufstellens der vier Götter“ wird ebenso wie die Riten des Bogenschießens und des „Werfens der Bälle“ als ein Schutzritus interpretiert, der die abschließenden Riten des Dekadenfestes im Taharka-Gebäude begleitete. Jede der genannten Regionen außerhalb Ägyptens und zudem Ober- und Unterägypten selbst werden unter die Oberhoheit einer ägyptischen Gottheit gestellt, die jede wiederum eine „geographische Ausformung“ des Einen Gottes Amun darstellt.<sup>1158</sup> So wird Ägypten und damit die Macht des ägyptischen Königs vor äußerer wie vor innerer Bedrohung geschützt durch den Einen Gott Amun, der über die inner- wie die außerägyptische Welt gebietet.

1151 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 57-59).

1152 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 59-60).

1153 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 65-69).

1154 *Abb. 56* (Zeile 5).

1155 *Abb. 56* (Zeile 10).

1156 *Abb. 56* (Zeile 14).

1157 *Abb. 56* (Zeile 16).

1158 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 69).



### 5.6.5 Das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak als Ort der abschließenden Riten des Dekadenfestes

Nach Vollzug des „göttlichen Wiedereintritts“, in dessen Verlauf Amun-Re der Tempel durch den König erneut zugeeignet wurde, erreichte die Prozession ihre letzte Station, bevor der Gott in sein Allerheiligstes zurückkehrte. Im Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak (Abb. 44 [29]) fanden – zumindest in der Zeit des Taharka – die abschließenden Riten des Dekadenfestes statt. Ausführliche und zugleich einzige Quelle für diese Riten sind die Darstellungen und Texte in den unterirdischen Räumen A bis D sowie F, die in Kapitel 5.6.5.1 vorgestellt werden. In den Bildern und Inschriften der genannten Räume wird der Kultverlauf im Taharka-Gebäude in seinen wesentlichen Zügen sichtbar, wie dies PARKER, LECLANT & GOYON<sup>1159</sup> und in jüngerer Zeit COONEY<sup>1160</sup> im Rahmen ihrer Untersuchungen zeigen konnten. Die von PARKER, LECLANT & GOYON sowie von COONEY aufgestellten Thesen werden in Kapitel 5.6.5.2 dargestellt. Des weiteren werden die möglichen Beziehungen zwischen dem Taharka-Gebäude und den in seinem Umfeld liegenden Gewässern aufgezeigt (5.6.5.3). Im Anschluß daran wird die Existenz eines möglichen Vorgängerbaus erörtert (5.6.5.4) sowie die Frage diskutiert, ob das Taharka-Gebäude als Ersatzkultstätte für die Riten von *j3.t-d3m.t* gedient haben könnte (5.6.5.5).

#### 5.6.5.1 Das Bild- und Textprogramm der Räume im unteren Teil des Taharka-Gebäudes

Über Vorhof und Rampe gelangte Amun-Re in Gestalt seiner Kultstatue in den offenen Sonnenhof des Taharka-Gebäudes, von dessen südwestlicher Ecke die Treppe A in die unterirdischen Kammern des Gebäudes führte (Abb. 51).<sup>1161</sup>

##### *Treppe A und Vorraum B*

An den Seitenwänden von Treppe A haben sich Teile der einstigen Darstellungen und Texte erhalten. Die Fragmente konnten als Auszüge aus der Sonnenlitanei identifiziert werden, die in 75 Anrufungen die 74 Manifestationen (*hpr.w*) des Sonnengottes Re aufzählt.<sup>1162</sup> In Bild- und Textprogramm von Treppenraum A sind die solaren von den osirianischen Formen des Re geschieden: die solaren Formen sind an der Westwand plaziert, die osirianischen Formen an der Ostwand.<sup>1163</sup> Auf die Treppe folgt Vorraum B, an dessen Wänden sich der große Hymnus der Sonnenlitanei befindet.<sup>1164</sup>

1159 PARKER, LECLANT & GOYON (1979).

1160 COONEY (2000).

1161 Bei den sog. unterirdischen Kammern des Taharka-Gebäudes handelt es sich tatsächlich um fast ebenerdig gelegene Räume (Abb. 50a), die aber aufgrund der Konzeption des Gebäudes, das sich in einen – teilweise offenen – Oberbau und einen – abgeschlossenen, nur über den Oberbau zu erreichenden – Unterbau unterteilt, dem unterirdischen Bereich des Gebäudes zuzuordnen sind. Dementsprechend werden diese Räume häufig auch als Krypten bezeichnet (COONEY 2000: 19, insb. Fn. 33; GEBLER-LÖHR 1983: 170; PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 3-4).

1162 Grundlegend zur Sonnenlitanei HORNING (1975b; 1976); s. auch die Angabe weiterführender Literatur bei COONEY (2000: Fn. 39) und PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 30, Fn. 1).

1163 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 30-35, pls. 12A+B, 14, 15A-C); COONEY (2000: 20, fig. 2).

*Raum C*

In Raum C, von GOYON als „Kapelle von Heliopolis“ bezeichnet, sind neben Teilen der Inschriften auf den Türpfosten<sup>1165</sup> lediglich eine Szene der Südwand erhalten, die den König (Taharka) beim Opfer vor der Neunheit von Heliopolis und einem weiteren Gott (Re?) zeigt.<sup>1166</sup>

*Raum D*

Die Darstellungen an den Wänden von Raum D zeigen den König bei der Anbetung sowohl der auf- wie der untergehenden Sonne. Die Szenen der West- und der Nordwand beziehen sich auf den Untergang der Sonne, die Szenen der Ost- und der Südwand auf ihren Aufgang. Die Darstellungen und Inschriften in Raum D stehen somit „in kosmischer Korrelation“.<sup>1167</sup>

An der Westwand sind auf der linken Seite der Wand kniende Personen – laut Beischrift die Götter des Westens – im Anbetungsgestus abgebildet, die sich der auf der rechten Seite dargestellten Nachtbarke des Sonnengottes zuwenden. Mithin ist an der Westwand die Anbetung der untergehenden Sonne durch die Götter des Westens dargestellt.<sup>1168</sup> Der links und rechts der Barkendarstellung stehende Text handelt von dem Eintritt der Barke des Re in den westlichen Horizont und die Duat.<sup>1169</sup>

An der Nordwand von Raum D ist auf der linken Seite der König beim abendlichen Opfer für die untergehende Sonne gezeigt.<sup>1170</sup> Auf der rechten Seite der Wand ist der kniende König abgebildet, der die Barke des Sonnengottes am Abend anbetet. Bei dem über und neben der Barke des Re verlaufenden Text handelt es sich um einen Hymnus zum Sonnenuntergang, der von dem König rezitiert wird.<sup>1171</sup>

Die Darstellungen und Texte der Ostwand von Raum D haben die nächtliche Reise des Re in der Duat, die Ankündigung der Wiedergeburt der Sonne durch die heiligen Paviane in der sechsten Stunde der Nacht und schließlich die Wiedergeburt der Sonne am Morgen zum Thema.<sup>1172</sup> Bei dem Text, der an der Ostwand auf beiden Seiten der Tür angebracht ist, han-

Zur Vereinbarkeit von solaren und osirianischen Elementen in der Spätzeit, da in dieser Zeit Re und Osiris als komplementäre Aspekte einer Gottheit aufgefaßt worden seien, s. ASSMANN (1970: 10, Fn. 1).

1164 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 31-33, pls. 12C, 13, 15D).

1165 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 35-36, pl. 16B+C).

1166 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 36, pl. 17); COONEY (2000: 21, fig. 2).

1167 ASSMANN (1970: 8-10); für eine Übersicht der Szenen in Raum D s. ASSMANN (1983b: 91-92).

1168 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 40-41, pl. 19); COONEY (2000: 22-23).

Die Szene ist zwar nur noch im unteren Teil erhalten und weist auch in diesem Bereich erhebliche Beschädigungen auf, die erhaltenen Überreste erlauben jedoch die Identifikation der Nachtbarke und der knienden Götter des Westens. Ergänzend werden bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 40, Fn. 4 und 10) für die Rekonstruktion der Darstellung Parallelszenen aus anderen Kultbauten herangezogen, wie z.B. eine entsprechende Darstellung aus Raum 19 des Millionenjahrhauses Ramses' III. in Medinet Habu (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 16A = *MH* VI pl. 422C, 4-8).

1169 Text weitgehend rekonstruiert mit Hilfe entsprechender Paralleltexthe, die ebenfalls teilweise aus Medinet Habu stammen (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 41, Fn. 10, 11 und 13).

1170 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 41-42, pl. 20A).

1171 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 42-46, pl. 20B); s. ergänzend zu den Darstellungen und Texten der Nordwand COONEY (2000: 23).

1172 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 46-48, pl. 21); COONEY (2000: 25-26).

delt es sich um den sog. Hymnus der Paviane, in dem die nächtliche Fahrt der Sonne durch die Duat und ihre morgendliche Wiedergeburt angesprochen werden.<sup>1173</sup> Auf dem Türsturz ist die Wiedergeburt der Sonne entsprechend des hermopolitanischen Schöpfungsmythos<sup>1174</sup> wiedergegeben: Heh und Hehet heben den wiedergeborenen Sonnengott, der vielleicht in der Gestalt eines Kindes dargestellt war,<sup>1175</sup> empor. Der anschließende Aufstieg des Sonnengottes an den Himmel erfolgte durch seine Transformation vom Kind(?) in einen geflügelten Skarabäus, wie er am oberen Abschluß der Türsturz-Szene abgebildet ist.

Gegenstand der Szenen der vierten Wand in Raum D – der Südwand – ist die Anbetung der aufgehenden Sonne durch den König. Auf der linken Seite der Südwand ist der König dargestellt beim „Morgengruß“ für die aufgehende Sonne: Der König und acht hinter ihm abgebildete Paviane erheben ihre Hände im Anbetungsgestus in Richtung der Tür in der Südwand, die zurück in Raum C führt. Bei dem zu der Darstellung gehörenden Text, von dem sich Reste im Bereich der Tür und hinter dem König erhalten haben, handelt es sich um einen Hymnus an die aufgehende Sonne.<sup>1176</sup> Die rechte Szene der Südwand zeigt den König beim „morgendliche Opfer“ für Re. Die Darstellung wird begleitet von einer zehnzeiligen Inschrift.<sup>1177</sup>

#### *Raum E*

Wie bereits oben ausführlich dargestellt hat das Bild- und Textprogramm von Raum E die Riten des Dekadenfestes, die außerhalb des Taharka-Gebäudes – wie z.B. an der Stätte des Kleinen Tempels in *j3.t-d3m.t* – stattfanden, zum Gegenstand.

#### *Raum F*

Die Raumfolge des unterirdischen Teils des Taharka-Gebäudes endet in Raum F. Raum F wird von GOYON als „Kapelle der Bas des Amun und seiner Vereinigung mit Re“ bezeichnet. Er weist von allen Räumen des unterirdischen Bereichs die schwersten Beschädigungen auf. An der Westwand des Raums befand sich eine aus 24 Kolumnen bestehende Inschrift, bei der es sich um einen Hymnus an Amun handelt. Mithilfe einer jüngeren Parallelversion aus dem Hibis-Tempel in der Oase Charga aus der Zeit Darius' I. konnte der Text der Westwand weitgehend rekonstruiert werden.<sup>1178</sup> Der Hymnus beginnt an der rechten Seite der Wand mit der

1173 Vertiefend zum Hymnus der Paviane COONEY (2000: Fn. 79).

1174 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 47, Fn. 30).

Für den mit der Stadt Hermopolis und der Achtheit verbundenen Schöpfungsmythos s. Kapitel 3.3.2.

1175 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 47, Fn. 32).

1176 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 37-38, pl. 18A); COONEY (2000: 23-24).

1177 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 38-40, pl. 18B); COONEY (2000: 24-25).

GOYON (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 38) definiert die Inschrift dieser Szene als Hymnus. ASSMANN (1983b: 92-93) dagegen lehnt die Klassifikation des Textes als Hymnus ab, da dieser keinen Sprecher habe, und sieht stattdessen in ihm einen „beschreibenden Text, der vom Wissen des in die ‚Mysterien‘ des Sonnenlaufs eingeweihten Königs als Priester des Sonnengottes handelt“ und die hymnische Anbetung des Sonnengottes begleite.

1178 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 69-73, pl. 27); COONEY (2000: 30-31).

S. insbesondere COONEY (2000: Fn. 107+108) für die Angabe weiterführender Literatur zu diesem Amunhymnus und der Parallelversion aus dem Hibis-Tempel.

Nennung der Namen von Amun<sup>1179</sup> und wird links der Tür in der Westwand mit einem „Morgenlied“ für Amun<sup>1180</sup> fortgesetzt. Die stark beschädigten Figuren an der Nord- und Südwand von Raum F zeigen die zehn Ba des Amun. Jeder Ba des Gottes ist menschengestaltig dargestellt mit einem *p.t*-Zeichen über ihm und von Inschriftenzeilen und -kolumnen gerahmt. Die Ba blicken in Richtung der östlichen Rückwand von Raum F.<sup>1181</sup> Die Szenen und Texte dieser Rückwand sind nahezu vollständig zerstört, GOYON vermutet eine Darstellung des Königs vor Amun.<sup>1182</sup>

#### 5.6.5.2 Verlauf und Bedeutung der Dekadenfest-Riten im Taharka-Gebäude<sup>1183</sup>

Im unterirdischen Teil des Taharka-Gebäudes wurde Amun-Re in Gestalt seines Kultbildes zum Abschluß des Dekadenfestes einem regenerierenden Ritus unterzogen (*Abb. 51*). Die Regeneration des Gottes war verbunden mit dem Zyklus des abendlichen Untergangs des Sonnengottes Re, seiner nächtlichen Fahrt durch die Duat und seiner morgendlicher Wiedergeburt. Dieser Zyklus wurde im Rahmen der Dekadenfest-Riten im unterirdischen Teil des Taharka-Gebäudes nachvollzogen, in dessen Text- und Bildprogramm die verschiedenen Phasen des nächtlichen Sonnenlaufes dargestellt sind.<sup>1184</sup>

Der Weg der Prozession führte über Treppe A und den sich anschließenden Vorraum B in die unterirdischen Räume des Taharka-Gebäudes. GOYON interpretiert den Verlauf der Dekadenfestriten im Taharka-Gebäude folgendermaßen:<sup>1185</sup> Nach seiner Rückkehr aus Theben-West nahm Amun(-Re) während des Betretens des Taharka-Gebäudes einen „osirianischen Aspekt“ an. Nach der Ansicht GOYONS läßt dies die Trennung der osirianischen und solaren Aspekte des Re an den die Treppe A flankierenden Wänden vermuten. Während seines Abstiegs, der begleitet wurde von den Texten und Darstellungen der Sonnenlitanei, genauer von den auf der Ostwand von Raum A angebrachten osirianischen Formen des Re, wurde der Gott dann zu der untergehenden Sonne (Atum). In dieser Form wurde er in Raum B begrüßt durch den großen Hymnus der Sonnenlitanei. Über Raum C, dessen verbliebene Darstellungen den

1179 Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 70-71).

1180 Übersetzung bei PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 71-73).

1181 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 73-79, pls. 28+29); COONEY (2000: 31-33).

Die Rekonstruktion der stark beschädigten Darstellungen der Süd- und Nordwand erfolgte anhand entsprechender Szenen der Krypta des Tempels der Opet in Karnak und des Hibis-Tempels (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 73, Fn. 1+2); COONEY (2000: 31, Fn. 112+113).

1182 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 79, pl. 30).

1183 Rekonstruktion und Interpretation des Kultverlaufs nach GOYON in PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 81-84).

1184 GEBLER-LÖHR (1983: 169): „Versucht man, die komplexen mythologischen Zusammenhänge der an den Wänden aufgezeichneten und im Bild dargestellten Liturgie dieses Heiligtums auf eine einfache Formel zu bringen, so ergibt sich folgende Grundvorstellung: die Vereinigung des universellen Schöpfergottes Amun über die göttlichen Erscheinungsformen als Atum (= untergehende Sonne), Osiris (= Nachtsonne) und Chepre (= aufgehende Sonne) mit dem gleichfalls universellen Sonnen- und Schöpfergott Re (= Tagsonne). Anders gesagt: Es handelt sich offenbar um die Aufspaltung des synkretistischen Gottes Amun-Re in die verschiedenen Phasen des nächtlichen Sonnenlaufes, die von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang durch verschiedene göttliche Erscheinungsformen verkörpert von ihm durchzogen werden.“

1185 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 82-84).

König beim Opfer vor der Neunheit von Heliopolis zeigen, gelangte die Prozession schließlich in Raum D, in dem die Nachtfahrt der Sonne durch die Unterwelt zelebriert wurde. Die Darstellungen und Inschriften der West- und der Nordwand beziehen sich auf den Untergang der Sonne am Abend. Entlang dieser Darstellungen führte der Weg des Gottes weiter durch die Tür in der Ostwand, deren Text- und Bildprogramm u.a. die nächtliche Fahrt der Sonne durch die Duat zum Thema hat, in Raum E, der den Kultverlauf unterbrach, da in ihm Riten dargestellt sind, die offensichtlich außerhalb des Taharka-Gebäudes stattfanden.<sup>1186</sup> Raum F, der letzte der unterirdischen Räume des Taharka-Gebäudes, ist ausweislich seiner Darstellungen und Inschriften der Ort der Vereinigung von Amun mit seinen zehn Bas, die als Manifestationen der allumfassenden Macht und Schöpfungskraft des Amun gedeutet werden.<sup>1187</sup> Durch die Vereinigung mit seinen Bas, so GOYON, vereinigte sich Amun zugleich mit Re und wurde in der Folge wiedergeboren als Chepre (Morgensonne).<sup>1188</sup>

Der Rückweg des in seiner göttlichen Macht regenerierten Amun-Re führte erneut durch Raum D, den der Gott durch die Tür in seiner Ostwand betrat. Auf dem Türsturz ist die Geburt des Sonnengottes am Morgen in Gestalt eines Kindes(?), das von Heh und Hehet emporgehoben wird, dargestellt. An der Südwand des Raumes ist der König gezeigt, der die aufgehende Sonne anbetet. Mit der Wiedergeburt des Re im Osten und dem morgendlichen Gruß und Opfer für den wiedergeborenen Re durch den König ist der Zyklus der Nachtfahrt des Sonnengottes vollendet und die Regeneration des mit ihm verbundenen Amun. Unter diesem Blickwinkel ist es Amun, der in Gestalt der aufgehenden Sonne in den Darstellungen von Raum D durch den König angebetet wird. Im Anschluß an die Rückkehr aus den unterirdischen Räumen erschien Amun-Re – sein Kultbild – vermutlich im offenen Säulenhof des Oberbaus des Taharka-Gebäudes, wo er den Strahlen der Sonne ausgesetzt war und seine Vereinigung mit der Sonnenscheibe zelebriert werden konnte.

### 5.6.5.3 Die Verbindung des Taharka-Gebäudes zu den ihn umgebenden Gewässern

Im unmittelbaren Umfeld des Taharka-Gebäudes liegen zwei Gewässer, die durch Treppen mit diesem verbunden waren (*Abb. 50b*). Bei diesen Gewässern handelt es sich zum einen um den Heiligen See von Karnak, an dessen Nord-West-Ecke das Taharka-Gebäude errichtet wurde. Von einem Durchgang in der Südseite des Vorhofs des Taharka-Gebäudes führte eine Treppe hinab zum Heiligen See. Eine weitere gedeckte Treppe führte von dem an der Ostseite des Vorhofs gelegenen Eingang in östlicher Richtung hinab bis zum Wasserspiegel, der das zweite mit dem Taharka-Bau verbundene Gewässer darstellte.<sup>1189</sup> Bereits GOYON vermutete

1186 Es ist anzunehmen, daß in Raum E selbst kein „aktiver“ Kult im Sinne der in den Wandbildern dargestellten Riten stattfand (so auch GOYON in PARKER, LECLANT & GOYON 1979: 83, Fn. 39). Man könnte sich allenfalls eine Art von „Gedächtnis-Kult“ an diesem Ort vorstellen, in dessen Verlauf an die in *j3.t-d3m.t* stattfindenden Dekadenfest-Riten erinnert wurde, wodurch diese eine Form von Bekräftigung oder Bestätigung erfahren haben könnten.

1187 ASSMANN (1983a: 203-211, insb. 207); PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 79, 83).

1188 Zustimmend hierzu COONEY (2000: 33).

1189 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 8-10).

eine Verbindung zwischen den beiden Gewässern und dem Urgewässer Nun und damit mit dem regenerativen Kult für Amun-Re im Taharka-Gebäude.<sup>1190</sup>

Im Rahmen ihrer Untersuchungen zu den Heiligen Seen Ägyptens hat BEATRICE GEBLER-LÖHR diese Überlegung GOYONS aufgegriffen und bestätigt.<sup>1191</sup> Sie kommt zu dem Ergebnis, daß der Tempelsee das Urgewässer Nun in seiner Funktion als „Fahrbahn der Sonnenbarke“ und als Ort der „Verwandlung und Neugeburt des Sonnengottes“ vorgestellt haben könnte.<sup>1192</sup> Weiter vermutet GEBLER-LÖHR bezüglich des sich in östlicher Richtung vor dem Taharka-Gebäude erstreckenden Treppenbaus, der zum Wasserspiegel hinabführte, er markiere innerhalb der Architektur des Taharka-Gebäudes den „Ort des Sonnenaufgangs am Osthimmel“, an dem der Sonnengott aus dem Nun auftauchte.<sup>1193</sup>

#### 5.6.5.4 Ein Vorgängerbau des Taharka-Gebäudes

Wie die vorangegangene Darstellung von Funktion und Bedeutung der einzelnen Stationen des Dekadenfestes deutlich gezeigt hat, kommt dem Taharka-Gebäude eine Schlüsselrolle innerhalb der Dekadenfest-Prozession zu. Zum einen war es ausweislich seines eigenen Bildprogramms eine wichtige Station der Prozession, zum anderen bieten die Reliefs die einzige Quelle für den Gesamtverlauf der Prozession und sind zudem auch der einzige Beleg für die Funktion des Taharka-Gebäudes als Ort der Abschlußriten des Dekadenfestes.

Es stellt sich nun die Frage, ob es bereits in früherer Zeit einen dem Taharka-Gebäude vergleichbaren Kultbau am Heiligen See von Karnak gegeben haben könnte, der dessen Funktion als Station des Dekadenfestes in älterer Zeit innehatte.

Im Rahmen der Untersuchungen des Taharka-Gebäudes durch PARKER, LECLANT und GOYON ergaben sich tatsächlich Hinweise auf einen Vorgängerbau aus der Zeit des Schabaka, eines der Vorgänger Taharkas. So fanden sich Steine aus einem ehemaligen Kultbau Schabakas, die im Taharka-Gebäude wiederverbaut wurden.<sup>1194</sup> Aufgrund der im thebanischen Raum häufig zu belegenden Situation, daß Taharka Bauprojekte von Schabaka fertigstellen ließ bzw. usurpierte,<sup>1195</sup> spricht in der Tat einiges für die Vermutung, daß bereits in der Zeit Schabakas ein Gebäude am Heiligen See von Karnak existierte, das möglicherweise als letzte Station der Dekadenfest-Prozession diente.

---

Die in östlicher Richtung vom Taharka-Bau abgehende Treppenkonstruktion zum Wasserspiegel wurde früher fälschlich als Nilometer interpretiert (PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 10, Fn. 33 und 81, Fn. 14).

1190 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 81).

1191 GEBLER-LÖHR (1983: 167-174).

1192 GEBLER-LÖHR (1983: 171).

1193 GEBLER-LÖHR (1983: 172).

1194 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 5-8, 80); LECLANT (1965: 77-78).

1195 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 80); LECLANT (1965: 345-348).

Auch im Kleinen Tempel von Medinet Habu wurden die Erweiterungsbauten der Kuschitenzeit (Saal und Pylon [Abb. 13b]) von Schabaka veranlaßt und später von Taharka fertiggestellt oder zumindest usurpiert worden (s. Kapitel 1.6.2).

GOYON geht in seinen Vermutungen bezüglich eines Vorgängerbaus des Taharka-Gebäudes aber noch weiter. Er weist darauf hin, daß die im Bildprogramm des Taharka-Gebäudes dargestellten Kultszenen teilweise auf wesentlich ältere Traditionen zurückgingen, die zumindest bis in die Zeit des Neuen Reichs zurückreichen würden. Hierbei verweist er insbesondere auf den „Ritus des „Zusammensetzens des *tz*-Untersatzes und das Aufstellen der vier Götter“ (Abb. 56), der sich bereits in den Reliefs der südlichen Räume des Karnaktempels aus der Zeit Hatschepsuts findet.<sup>1196</sup>

Ergänzend sei hier auch an die Darstellung des *Iat*-Hügels von *d3m.t* auf dem Türsturz in der Westwand von Raum E erinnert (Abb. 52), der an die Bezeichnung der Stätte des Kleinen Tempels als *Iat*-Stätte, die bereits für die 18. Dynastie belegt ist, anschließt.

Des weiteren spricht auch die Art, wie die Kuschitendynastie bei der Fortführung älterer ägyptischer Kulte vorgeht, für die Vermutung, daß der Bau des Kuschiten Taharka auf einen älteren Bau vergleichbarer Funktion zurückgeht. Die Kuschitenkönige traten als Bewahrer bzw. Erneuerer der altägyptischen Kulte auf und man kann deshalb mit einiger Sicherheit annehmen, daß die Kuschiten mit ihrem Bau die Tradition eines älteren Kultbaus an dieser Stelle fortsetzten, der bereits in früherer Zeit als letzte Station des Dekadenfestes gedient hatte.

#### 5.6.5.5 Das Taharka-Gebäude als Ersatz-Kultstätte für die Riten von *j3.t-d3m.t*

Nach einem Vorschlag TRAUNECKERS könnten sowohl das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak als auch die im Nord-Osten des Karnakbezirks gelegene Kapelle des Osiris *hq3-d.t* als Ersatz-Kultstätten („cultes de substitutions“) für die im Rahmen des Dekadenfestes eigentlich in *j3.t-d3m.t* – also an der Stätte des Kleinen Tempels von Medinet Habu – stattfindenden Riten gedient haben.<sup>1197</sup> In beiden Heiligtümern finden sich Darstellungen, die sich auf die alle zehn Tage im Rahmen des Dekadenfestes in *j3.t-d3m.t* stattfindenden Riten beziehen und einander in auffälliger Weise gleichen.<sup>1198</sup> Folgte man TRAUNECKER in seinen Überlegungen, würde dies bedeuten, daß das Dekadenfest mit der Errichtung des Taharka-Gebäudes in der 25. Dynastie nur noch innerhalb des Bezirks des Karnaktempels stattgefunden haben müßte. Dagegen lassen sich einige Einwände vorbringen.

Zunächst einmal bedeutet die Darstellung der Riten von *j3.t-d3m.t* im Taharka-Gebäude nicht zwingend, daß diese Riten auch an dieser Stelle stattgefunden haben müssen. Die Darstellung einer Ritualszene an einer bestimmten Wand innerhalb eines Heiligtums ist nicht immer als ein Hinweis darauf zu interpretieren, daß der abgebildete Ritus an dieser Stelle

1196 PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 80 und 86, Fn. 60).

1197 TRAUNECKER (1982: 351-352); TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON (1981: 133-134, 140-142, 145-146); zustimmend hierzu FAZZINI (1988: 23-24) und COONEY (2000: 37).

1198 S. Abb. 52 (Darstellung auf dem Türsturz in der Westwand von Raum E im Taharka-Gebäude) und Abb. 53 (Darstellung in der Kapelle des Osiris *hq3-d* in Karnak-Nord).

auch tatsächlich stattgefunden haben muß.<sup>1199</sup> Gerade im vorliegenden Fall der Abbildungen des Taharka-Gebäudes ist zudem zu berücksichtigen, daß die Darstellungen dieses Baus auch dem Zweck gedient haben dürften, seinen Erbauer Taharka als einen „wahren ägyptischen König“ beim Vollzug des Kultes vor den Göttern zu präsentieren und deshalb auch die beiden wichtigsten Episoden des Dekadenfestes zeigen: die Riten, die im Taharka-Gebäude selbst stattfanden (Räume A, B, C, D, F) und die Riten an der Iat-Stätte des Kleinen Tempels von Medinet Habu (Raum E).

Ein gewichtiges Argument gegen die Verlegung der Dekadenfestriten von *j3.t-d3m.t* in den Bezirk des Karnaktempels ist die Stätte dieser Riten selbst: Der Kleine Tempel wurde von der Kuschitenzeit an bis in die römische Kaiserzeit erweitert. Dies widerspricht der Möglichkeit, der Kleinen Tempel könnte als Station der Dekadenfest-Prozession bereits in der 25. Dynastie aufgegeben worden sein.

Hinzu kommt, daß gerade Bewegung innerhalb des Prozessionskultes wichtig war: Indem der Gott sich aus seinem Allerheiligsten fortbewegte und seinen Tempel verließ, wurde er – wenn auch verborgen in seinem Schrein – für die Außenwelt sichtbar. Durch den Besuch anderer Heiligtümer trat der Gott „in Kontakt“ mit anderen Göttern. So wurden die innenweltlichen Beziehungen ägyptischer Religion sichtbar gemacht. Bewegung ist ein essentielles Element der ägyptischen Religion. Die Welt und die Schöpfung, Leben und Tod haben keinen Anfang und kein Ende, sondern entstehen, vergehen und entstehen erneut innerhalb sich wiederholender Zyklen. Die Dekadenfest-Prozession ist zutiefst mit den ägyptischen Schöpfungsmythen und Vorstellungen der ewigen Regeneration der Schöpfung, der Götter und des Königtums verbunden. Gerade für diese Prozession erscheint es mir deshalb ausgeschlossen, zu vermuten, sie sei nicht mehr tatsächlich ausgeführt worden, sondern habe im wesentlichen – zumindest hinsichtlich der Überfahrt zum Kleinen Tempel von Medinet Habu, die ja immerhin für die gesamte Prozession von nicht unerheblicher Bedeutung war – nur noch an den Wänden und innerhalb der Räume des Taharka-Gebäudes stattgefunden.

Zudem: Die Darstellungen im Taharka-Gebäude, die sich auf die Riten an der Stätte des Kleinen Tempels (*j3.t-d3m.t*) beziehen, betonen vor allem die Bedeutung, die das Dekadenfest für die Regeneration des Königtums hat. Damit demonstriert Taharka zum einen seine Rolle innerhalb des Dekadenfestes und zum anderen und vor allem, daß das Dekadenfest der Erneuerung des Königtums und damit auch der Bestätigung seines Königsamtes diene.<sup>1200</sup> Taharka stellte also im Rahmen der außerhalb des Taharka-Gebäudes stattfindenden Dekadenfest-Riten v.a. die Riten dar, die von besonderer Bedeutung für ihn als König waren – eben die Regeneration des Königtums im Kleinen Tempel. Dies – und nicht die mögliche Verlegung der Riten von Medinet Habu an den Ersatzkultort Taharka-Gebäude, wie von TRAUNECKER vermutet – bietet eine Erklärung, warum auch die Riten von *j3.t-d3m.t* im Dekorationsprogramm

---

1199 Die in der Ägyptologie diskutierten Thesen bzgl. der Verbundenheit von Wandrelief und Raumfunktion, die im wesentlichen auf ARNOLD (1962) zurückgehen, wurden bereits in Kapitel 2.2.2 vorgestellt und eingehend diskutiert.

1200 Zusammenfassend hierzu PARKER, LECLANT & GOYON (1979: 84).



des Taharka-Gebäudes eine Rolle spielen und nicht nur die Dekadenfest-Riten, die an Ort und Stelle des Taharka-Gebäudes selbst stattgefunden haben.

Abschließend sei nochmals auf die Rolle der Kuschiten als „Bewahrer des Ägyptertums“ verwiesen. Gerade für diese Zeit steht deshalb eine „Verschlankung“ einer für den Kult des Amun-Re und die Schöpfungsvorstellungen der Ägypter so erheblichen Prozession, wie des Dekadenfestes, nicht zu erwarten. Im Gegenteil ist zu vermuten, daß die Kuschiten besonderen Wert auf die „korrekte“ Ausführung der althergebrachten Riten legten. Dies erklärt ihre starke Bauaktivität am Kleinen Tempel und dies widerspricht der Möglichkeit, in der Kuschitenzeit könnte die Dekadenfest-Prozession nicht in ihrem vollen Umfang auch tatsächlich ausgeführt worden sein.

## 5.7 Zusammenfassung

Medinet Habu, der Ort, an dem der Kleine Tempel errichtet wurde, war der südwestliche Eckpunkt der thebanischen Kulttopographie, die im Nordwesten durch Deir el-Bahari mit den Tempelbauten von Mentuhotep II., Hatschepsut und Thutmosis III., im Nordosten durch den Karnaktempel und im Südosten durch den Luxortempel begrenzt wurde.<sup>1201</sup> Karnak, Luxor, Medinet Habu und Deir el-Bahari bildeten die Eckpunkte eines „Kultvierecks“ (Abb. 48), die an diesen Orten für Amun-Re errichteten Kultbauten waren Gegenstand fortgesetzter Bautätigkeit und Nutzung von der Zeit des Neuen Reichs bis in die griechisch-römische Epoche.<sup>1202</sup>

Die vier Eckpunkte der thebanischen Kultlandschaft, genauer: die an ihnen errichteten Kultbauten, waren durch Prozessionen miteinander verbunden. So führte das alljährliche Talfest Amun-Re von Karnak nach Deir el-Bahari, wo insbesondere ein Heiligtum der Hathor Ziel der Prozession gewesen zu sein scheint, und weiter zu den westthebanischen Millionenjahrhäusern. Das mit dem Königs kult sowohl für den lebenden wie für den verstorbenen König verbundene Talfest war auch ein allgemeines thebanisches „Totenfest“.

Das ebenfalls einmal im Jahr stattfindende Opetfest verband den Karnak- mit dem Luxortempel, der wie der Kleine Tempel von Medinet Habu als Urhügelstätte galt. Im Verlauf der Riten des Opetfestes wurden im Luxortempel Schöpfung und Gott regeneriert und damit verbunden das „göttliche Königtum“ bestätigt und gestärkt. Der die Regeneration „antreibende“ Faktor war dabei der Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t*, der wie der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t*, eine lokale Ausformung des Amun-Re *k3-mw.t=f* darstellte und in

---

1201 CABROL (2001: pl. 4).

1202 Die Kultgeschichte der vier Orte reicht vermutlich noch weiter bis in das Mittlere Reich zurück. So wurden bereits im Mittleren Reich im Gebiet des späteren Karnak-Tempels Kultbauten errichtet (u.a. die „Chapelle Blanche“ von Sesostri I.) und Mentuhotep II. ließ in Deir el-Bahari neben seinem Tempel vermutlich auch noch ein Heiligtum für Hathor erbauen. Auch für den Luxortempel und den Kleinen Tempel von Medinet Habu lassen sich Hinweise auf Vorgängerbauten aus dem Mittleren Reich finden.

dem dessen Fähigkeit zur Selbsterzeugung und der daraus resultierenden beständigen Selbstregeneration zum Ausdruck kam.

Ein drittes großes Prozessionsfest – das Dekadenfest – hatte schließlich den Kleinen Tempel in Medinet Habu zum Ziel. Am Beginn einer jeden Dekade zog Amun-Re von Karnak zum Luxortempel und dann weiter über den Nil auf das thebanische Westufer, um dort die Iat-Stätte des Kleinen Tempels (*j3.t-t3m.t* bzw. *d3m.t*) zu besuchen. Im Anschluß daran kehrte die Prozession in den Karnak-Bezirk zurück.

Aufschluß über Verlauf und Bedeutung des Dekadenfestes geben zahlreiche Quellen, die jedoch sämtliche erst in die Zeit nach dem Ende des Neuen Reichs datieren. Der überwiegende Teil der Belege für das Dekadenfest stammt aus der Spät- und vor allem der Ptolemäerzeit. Der früheste Beleg, der das Kultgebiet Medinet Habu ausdrücklich in Verbindung bringt mit Riten, die zu Beginn der Dekade stattfanden, stammt aus der Dritten Zwischenzeit: In zwei Texten der 21. Dynastie wird ein alle zehn Tage stattfindender Opferkult im Kleinen Tempel von Medinet Habu genannt sowie eine damit verbundene Prozession des Amun von Luxor nach Medinet Habu zum Millionenjahrhaus Ramses' III. Für die Zeit vor der 21. Dynastie fehlt es dagegen an eindeutigen inschriftlichen Belegen für das Dekadenfest. Nur einige wenige Texte aus der Zeit des Neuen Reichs enthalten vage Hinweise auf eine vom Luxortempel aus in Richtung Westen führende Prozession, die zu Beginn jeder Dekade erfolgte. Dennoch kann mit hinreichender Sicherheit davon ausgegangen werden, daß das Dekadenfest älteren Ursprungs war und bereits zur Zeit des Neuen Reichs eine regelmäßige Einrichtung darstellte. Das wohl überzeugendste Argument hierfür ist die Existenz des Kleinen Tempels selbst, der den Zielpunkt der Dekadenfest-Prozession in Theben-West darstellte und bereits unter Hatschepsut und Thutmosis III. in der 18. Dynastie errichtet wurde und dessen Kernbereich, also der Bereich, in dem die entscheidenden Kultvorgänge im Kleinen Tempel stattfanden, bis in die römische Kaiserzeit unverändert blieb und regelmäßig restauriert wurde. Des weiteren ist ein Tor-Durchgang im ersten Säulenhof des Luxortempels, den Ramses II. errichten ließ, ein deutlicher Hinweis auf eine Prozession, die in der 19. Dynastie regelmäßig den Luxortempel in Richtung Westen verließ. Daß es sich bei dieser Prozession nicht – oder zumindest nicht nur – um die *alljährliche* Opetfest-Prozession handelte, belegt eine Inschrift Ramses' III., die ein westlich des Luxortempels gelegenes Stationsheiligtum nennt, in dem Amun-Re jeweils *am Beginn einer Dekade* ruhte.

Die Quellen der Spät- und Ptolemäerzeit, die ein wesentlich deutlicheres Bild von Verlauf und Bedeutung des Dekadenfestes zeichnen als die spärlichen Hinweise aus der Zeit des Neuen Reichs, können zur Rekonstruktion einzelner Abläufe des Dekadenfestes in der Zeit des Neuen Reichs herangezogen werden. Dies ist zulässig, da ein Großteil dieser Quellen aus der Kuschiten-, Saiten- und Ptolemäerzeit stammt, und somit aus Epochen, in denen die Kultur Ägyptens von verstärkten Rückgriffen auf ältere Traditionen geprägt war. Somit kann davon ausgegangen werden, daß der Verlauf des Dekadenfestes bereits im Neuen Reich der Prozession, so wie sie in den Quellen der Spät- und Ptolemäerzeit sichtbar wird, entsprach.

Allerdings müssen Einschränkungen hinsichtlich der Einzelheiten des Kultverlaufs gemacht werden. Dies gilt insbesondere für den Kult im Kleinen Tempel. Der Kleine Tempel galt seit dem Neuen Reich als Urhügelstätte und der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* stellte eine Lokalform des Amun-Re *k3-mw.t=f* dar. Erst später wurde der Kult im Kleinen Tempel auch mit der Achtheit von Hermopolis und dem „Ur-Amun“ Kematef verbunden. Der Kult im Kleinen Tempel erfuhr also Modifikationen im Laufe seiner Nutzungszeit, wobei jedoch stets der Grundtenor des Heiligtums als eine Stätte der Schöpfung und der Regeneration gewahrt blieb.

Wichtigste Etappe des Dekadenfestes – außerhalb des Karnak-Bezirks – war offensichtlich die Überfahrt des Amun-Re von Luxor (*Jp.t-rs.t*) nach Medinet Habu und die dort sich an der Stätte des kleinen Tempels (*j3.t-d3m.t*) anschließenden Riten. Dies lassen zumindest die Quellen vermuten, die in ihrer überwiegenden Mehrzahl ausschließlich diese Etappe ansprechen und das Dekadenfest damit auf diesen Abschnitt reduzieren. Ebenso vereint auch das seit der Saitenzeit für das Dekadenfest verwendete Prozessionsbild des Amun-Re, von DORESSE als Bild des „verhüllten Gottes auf seinem Schrein“ bezeichnet, in seinem seit der Ptolemäerzeit zu belegenden Namen diese beiden Stationen: *Jmn-Jp.t n d3m.t*.

Ausgangsort der Prozession war der Karnaktempel, der Sitz des Amun-Re in Theben. Von hier aus zog der Gott in großer Prozession, die von dem König angeführt wurde, zum Luxortempel. Die Funktion des Luxortempels als Station des Dekadenfestes ergibt sich vor allem daraus, daß in den spätzeitlichen Dekadenfest-Texten der am Beginn einer jeden Dekade nach Medinet Habu zum Kleinen Tempel ziehende Amun-Re ausdrücklich mit dem Luxortempel in Verbindung gesetzt wird durch seine Bezeichnung als *Jmn-n-Jp.t* (privater Brief der 21. Dynastie), *Jmn-Rc hntj Jp.t=f* (Hakorinschrift am Kleinen Tempel) und als *Jmn-Jp.t n d3m.t* (Ptolemäerzeit). Darüber hinaus geben die Quellen jedoch keinerlei Aufschluß über den Ablauf des Besuchs der Dekadenfest-Prozession im Luxortempel. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang, sich die generelle Bedeutung des Luxortempels zu vergegenwärtigen, der als Urhügelstätte galt und in dem beim alljährlichen Opetfest sich Schöpfung und Gott regenerierten und zugleich der König – in seinem Aspekt als Vertreter des „göttlichen Königtums“ – erneut in sein Amt eingesetzt und damit in seiner Herrschermacht erneuert und bestärkt wurde. Der Schluß liegt nahe, daß auch der im Rahmen des Dekadenfestes stattfindende Besuch des Amun-Re im Luxortempel in Zusammenhang mit der Funktion des Luxortempels als Stätte der Regeneration steht. Mit seinem Aufenthalt im Luxortempel, der sich möglicherweise auf den ersten Säulenhof beschränkte, revitalisierte Amun-Re die regenerativen Vorgänge, die beim Opetfest stattfanden und wurde so zu *Jmn-Jp.t*, dem Amun des Luxortempels, der lokalen Form des zur Selbstregeneration befähigten Amun-Re *k3-mw.t=f* an diesem Ort.

Die nächste Station des Dekadenfestes war der Kleine Tempel von Medinet Habu. Der Kult im Kleinen Tempel war auf das engste mit den ägyptischen Schöpfungsmythen verbunden und der Tempel war während der gesamten Zeit seiner Nutzung ein Ort der Regeneration

für Schöpfung, Amun-Re und „göttliches Königtum“. Er galt, wie der Luxortempel, seit der Zeit seiner Errichtung im Neuen Reich als Urhügelstätte und der in ihm verehrte Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* stellte, ebenfalls wie der Amun des Luxortempels, eine Lokalform des Amun-Re *k3-mw.t=f* dar. In der Spätzeit wurde der Kult im Kleinen Tempel auf die Achtheit von Hermopolis ausgedehnt und in der Ptolemäerzeit zusätzlich auch auf den „Ur-Amun“ Kematef. Entsprechend der Vorstellungen dieser Zeit ruhten die Achtheit und Kematef an der Stätte des Kleinen Tempels in ihrer Duat, wo sie am Beginn einer jeden Dekade Opfer von *Jmn-Jp.t n d3m.t* empfangen.

Die Tatsache, daß zu verschiedenen Zeiten im Kleinen Tempel verschiedene Motive im Vordergrund des Kultes standen (Urhügel und Amun-Re *k3-mw.t=f* im Neuen Reich und Achtheit und Kematef ab der Spätzeit), blieb natürlich nicht ohne Auswirkung auf das Kultgeschehen im Kleinen Tempel. So erfolgte der Vorgang der Regeneration im Neuen Reich vermutlich in Form einer irgendwie gearteten Verbindung zwischen dem den Kleinen Tempel aufsuchenden Amun-Re und *Jmn-Dsr-s.t*, die im Verlauf des Dekadenfest-Kultes im Kleinen Tempel (vermutlich in der Hauptkultbildkammer Q des *Jmn-Dsr-s.t*) zustande kam und bei der die lebenserneuernden Kräfte des letzteren auf ersteren übergingen. In der späteren Zeit wurde die Regeneration von Schöpfung und Gott durch Opfer bewirkt, die Amun-Re in Gestalt des *Jmn-Jp.t n d3m.t* für die Achtheit und Kematef im Kleinen Tempel darbrachte. Mit diesem Opfer regenerierte der Gott zugleich die Schöpfung, in Form der die Urelemente verkörpernden Achtheit, sowie sich selbst, in seiner Urform als Kematef. Das die regenerativen Kräfte im Kleinen Tempel befördernde Element war in allen Zeiten *Jmn-Dsr-s.t*, im Neuen Reich zu identifizieren mit Amun-Re *k3-mw.t=f* und ausweislich der Texte der Ptolemäerzeit gleichzusetzen mit dem „Ur-Amun“ Kematef. Es ist deshalb davon auszugehen, daß die die Regeneration bewirkenden Opfer für Achtheit und Kematef in der Spät- und Ptolemäerzeit an demselben Ort erfolgten, an dem im Neuen Reich vermutlich die die Regeneration bewirkende Verbindung von Amun-Re und *Jmn-Dsr-s.t* stattfand – in der Kultbildkammer Q des *Jmn-Dsr-s.t*, der Hauptkultbildkammer des Kleinen Tempels.

An die Regenerationsriten im Kleinen Tempel schlossen sich Schutzriten an, die an einem nicht genauer zu lokalisierenden Ort im unmittelbaren Umfeld des Kleinen Tempels stattfanden – der Iat-Hügelstätte des Osiris (*j3.t-Wsjr*) in *j3.t-d3m.t*.

Über den Luxortempel und einen möglichen weiteren Halt im *K3-mw.t=f*-Heiligtum vor dem Mut-Tempel von Karnak gelangte die Prozession über den zehnten Pylon wieder zurück in den Karnak-Bezirk. Hier fanden, nachdem Amun-Re bei seiner Rückkehr im Rahmen des zweitägigen Festes des „göttlichen Wiedereintritts“ erneut der Tempel durch den König zugeeignet worden war, die Abschlußriten des Dekadenfestes im Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak statt, in deren Verlauf die Vereinigung von Amun und Re kultisch zelebriert wurde. Hierzu wurde in den unterirdischen Räumen des Taharka-Gebäudes die nächtliche Fahrt des Sonnengottes in der Duat nachvollzogen. Im letzten der unterirdischen Räume des Taharka-Gebäudes verband sich Amun mit seinen zehn Bas, Manifestationen seiner

göttlichen Macht und Potenz, und wurde aus dieser Verbindung in Gestalt des jugendlichen Sonnengottes am Morgen wiedergeboren. So erneuert und gestärkt trat Amun-Re den Rückweg durch die unterirdischen Räume an, um sich dann unter freiem Himmel mit der Sonnenscheibe zu vereinen. Damit endete das Dekadenfest und das Prozessionsbild des Amun-Re kehrte in sein „Allerheiligstes“ im Karnaktempel zurück.

## 6 Zusammenfassung und Schlußbetrachtungen

### 6.1 Der Kleine Tempel von Medinet Habu – eine heilige Stätte der Regeneration für Schöpfung, Gott und König im Westen Thebens

Der Kleine Tempel von Medinet Habu war ein auf das engste mit den ägyptischen Schöpfungsmythen verbundenes Heiligtum für Amun-Re. Der in dem Tempel stattfindende Kult diente der zyklischen Regeneration sowohl des Gottes als auch der Schöpfung insgesamt und im Verbund mit diesen beiden der Erneuerung des „göttlichen Königtums“, mithin der Bestätigung und Stärkung des ägyptischen Königs in seiner Funktion als Herrscher über Ägypten.

Die grundsätzliche Ausrichtung des Kleinen Tempels als Regenerationsstätte blieb während der Zeit seiner Nutzung als aktive Kultstätte, die vom Neuen Reich bis in die römische Kaiserzeit andauerte, konstant. Dies wird vor allem an dem Kernbau des Tempels deutlich, dessen Gestalt in dem gesamten genannten Zeitraum in nahezu unveränderter Form erhalten blieb (*Abb. 33+36*). Dieser Kernbau, der in der 18. Dynastie zunächst unter Hatschepsut errichtet und dann von ihrem Nachfolger Thutmosis III. übernommen und modifiziert wurde, bestand aus einem Barkenraum mit Umgang sowie einem dahinterliegenden Sechs-Kammer-Komplex. In der 20. Dynastie wurde der Kleine Tempel in die Strukturen des äußeren Millionenjahrhausbezirks von Ramses III. in Medinet Habu integriert und erhielt erst in der 25. Dynastie wieder eine eigene, ihn gegen das Millionenjahrhaus abgrenzende Umfassung. Zeitgleich begann der Ausbau des Kleinen Tempels. Von der 25. Dynastie bis in die römische Kaiserzeit wurde das Heiligtum fortlaufend durch Anbauten in Richtung Osten erweitert. Diese Erweiterungen verlängerten jedoch lediglich den Weg, den die Prozession vom Eingang in den Tempel bis zu dessen Kernbereich zu nehmen hatte, während der Kernbereich selbst von den Aktivitäten der späteren Zeit so gut wie unberührt blieb – ein deutlicher Hinweis auf die Kontinuität des an diesem Ort stattfindenden Kultes.

Dessen ungeachtet war das Kultgeschehen im Kleinen Tempel jedoch offensichtlich auch gewissen Veränderungen unterworfen, wie sich am Bild- und Textprogramm des Tempels deutlich belegen läßt. Das aus der 18. Dynastie stammende Bildprogramm des Kernbereichs, das bis heute weitestgehend erhalten geblieben ist, zeigt den König vor Amun-Re. Der Gott tritt dabei in zwei Gestalten in Erscheinung, die auf zwei grundlegende Aspekte seiner göttlichen Natur verweisen – als der menschengestaltige, schreitende oder thronende Amun-Re *nzw-ntr.w* (*Abb. 23b+d+e*), der den zentralen Aspekt des Gottes als Götterkönig und Königsgott verkörpert, und als der ithyphallische Amun-Re *k3-mw.t=f* (*Abb. 23a+c+f*), der sich selbst erzeugende und regenerierende Gott. In einer Widmungsinschrift Thutmosis' III. wird der Kleine Tempel überdies als Urhügelstätte bezeichnet. Ausweislich des Bild- und Textprogramms der späteren Anbauten existierte im Kleinen Tempel dann ab der Spätzeit ein Opfer-

kult für die Achtheit von Hermopolis und den „Ur-Amun“ Kematef. Demnach wurden zu verschiedenen Zeiten verschiedene Motive im Kleinen Tempel verwendet, um seine immer gleiche kultische Grundfunktion als Stätte der Regeneration zu illustrieren. Markierten zu der Zeit der Errichtung des Kleinen Tempels im Neuen Reich seine Bezeichnung als Urhügelstätte und die Darstellung des zur Selbsterzeugung und -regeneration befähigten Amun-Re *k3-mw.t=f* in den Wandreliefs des Tempelkerns seine Funktion als Regenerationsstätte, so wurde der Regenerationskult im Kleinen Tempel dann in der Spät- und Ptolemäerzeit durch seine Funktion als (Opfer-)Kultstätte für die Achtheit von Hermopolis und Kematef bestimmt – kumulativ oder alternativ zu den ursprünglichen Motiven Urhügel und Amun-Re *k3-mw.t=f*. Sämtliche der genannten Bilder sprechen den Kleinen Tempel als einen Ort der (Wiederholung der) Schöpfung an. Urhügelstätte und die die Urelemente verkörpernde Achtheit stehen beide für den Uranfang, das „erste Mal“, den Beginn der Schöpfung, während Amun-Re *k3-mw.t=f* ebenso wie der „Ur-Amun“ Kematef zwei Aspekte des Amun darstellen, in denen der Gott als Schöpfer in Erscheinung tritt – zum einen als der sich selbst erzeugende und fortlaufend selbst erneuernde Amun-Re *k3-mw.t=f*, Verkörperung eines grundlegenden ägyptischen Schöpfungs- und Regenerationskonzeptes, zum anderen als der den Ursprung aller Schöpfung darstellende „Ur-Amun“ Kematef.

Sowohl Amun-Re *k3-mw.t=f* als auch Kematef können mit *Jmn-Dsr-s.t*, dem Amun des Kleinen Tempels, identifiziert werden. Genauer: *Jmn-Dsr-s.t*, der seit der Zeit der Errichtung des Kleinen Tempels in der 18. Dynastie an diesem Ort verehrte Amun des Kleinen Tempels, war eine lokale Manifestation des Amun-Re *k3-mw.t=f*, in dessen Gestalt er in den Wandreliefs des Kleinen Tempels sichtbar wird. In der Ptolemäerzeit wurde *Jmn-Dsr-s.t* dann mit dem „Ur-Amun“ Kematef gleichgesetzt, indem er wie dieser als „Vater der Väter der Achtheit“ bezeichnet wurde und damit innerhalb der thebanischen Kosmogonie der Ptolemäerzeit – wie Kematef – die Position des „ältesten aller Götter“ einnahm (Abb. 37).

Der Kleine Tempel gibt somit ein Beispiel dafür, wie Kulttraditionen in Ägypten über einen langen Zeitraum fortgeführt wurde: Unter Wahrung der Grundkonzeption des Kultes – hier Regeneration von Gott, Schöpfung und Königtum –, konnte der Kult im Detail erweitert bzw. auch neu gestaltet werden. Im vorliegenden Fall geschah dies durch die Variation der Motive, die innerhalb des Kleinen Tempels dessen Funktion als Regenerationsstätte ansprechen: Urhügelstätte im Neuen Reich und Achtheit in späterer Zeit.

Der Regenerationskult im Kleinen Tempel erfolgte im Verlauf einer alle zehn Tage stattfindenden Prozession, die Amun-Re (*nzw-ntr.w*) von Karnak über den Luxortempel nach Medinet Habu zum Kleinen Tempel führte – das sog. Dekadenfest. Der Kleine Tempel war Teil des Kultgebiets Medinet Habu, das den südwestlichen Eckpunkt der thebanischen Kulttopographie bildete. Graphisch läßt sich die thebanische Kultlandschaft als ein „Kultviereck“ darstellen, dessen Eckpunkte im Nordosten durch den Karnaktempel, im Südosten durch den Luxortempel, im Südwesten durch Medinet Habu und im Nordwesten durch Deir el-Bahari markiert wurden (Abb. 48). Die Kultbauten innerhalb dieses „Kultvierecks“, bei denen es sich

erwartungsgemäß in der überwiegenden Mehrzahl um Kultstätten für Amun-Re handelte, waren durch diverse Prozessionen miteinander verbunden, wie eben Karnak-, Luxor- und Kleiner Tempel durch das Dekadenfest.

Die entscheidenden Rituale des Regenerationskultes im Kleinen Tempel fanden im Kernbau des Heiligtums statt, der aus einem Barkenraum mit Umgang und einem dahinterliegenden Sechs-Kammer-Komplex besteht. Der Kernbau läßt sich in zwei Kultbereiche gliedern (*Abb. 33*): Der erste Kultbereich ist der des Amun-Re *nzw-ntr.w*, der den Tempel im Rahmen der Dekadenfest-Prozession besuchte. Sein Kultbereich erstreckte sich vom Barkenraum für die Barke des Gottes über den zentralen Opfertischsaal L und einen weiteren Opfertischsaal in Raum O bis in die Kultbildkammer des Gottes (Raum P). Seitlich von Raum L zweigt der zweite Kultbereich ab, der *Jmn-Dsr-s.t* zugeordnet werden kann. Er besteht ebenfalls aus einem Opfertischsaal (N) mit dahinterliegender Kultbildkammer (Q), an deren Rückwand *Jmn-Dsr-s.t* in Gestalt des ithyphallischen Amun-Re *k3-mw.t=f* in einer Doppeldarstellung sichtbar wird.

Ruft man sich die eingangs angeführten Motive, die im Laufe der Zeit den mit Schöpfung und Regeneration verbundenen Kult im Kleinen Tempel bestimmten, in Erinnerung und verbindet diese mit den soeben dargestellten strukturellen Gegebenheiten des Kleinen Tempels, so lassen sich für das Neue Reich und die Spätzeit die Kultverläufe im Kleinen Tempel relativ gut rekonstruieren.

Im Neuen Reich (*Abb. 33*) begann der Weg der Prozession durch den Kleinen Tempel im Barkenraum mit Umgang, wo die Barke des Amun-Re *nzw-ntr.w* für die Dauer der Prozessionsriten im Tempel abgestellt wurde. Der Weg des Gottes – seiner Statue – führte weiter in den hinter dem Barkenraum gelegenen Sechs-Kammer-Komplex, wo im zentralen Opfertischsaal L die Empfangsriten stattfanden. Bei diesen Riten handelte es sich vermutlich um Opferhandlungen, die zu der Zeit Thutmosis' III. in Gegenwart einer überlebensgroßen Doppelsitzstatue von König und Gott erfolgten, die im Zentrum von Raum L aufgestellt war. Hierdurch erlangte der König Teilhabe an den Opferriten in diesem Raum. Über einen zweiten Opfertischsaal (Raum O) gelangte die Statue des Amun-Re *nzw-ntr.w* in die Kultbildkammer des Gottes im Kleinen Tempel (Raum P), wo sie vermutlich einige Zeit verblieb und weitere Ritualhandlungen stattfanden, deren Verlauf und Bedeutung sich jedoch nicht aus den Wandbildern von Kultbildkammer P erschließen lassen, die die üblichen Szenen des Kultbildrituals zeigen. Es steht nicht zu erwarten, daß an der Statue anläßlich ihres vorübergehenden Aufenthaltes in „ihrer“ Kultbildkammer im Kleinen Tempel tatsächlich das vollständige (morgendliche und abendliche) Kultbildritual vollzogen wurde, denn im Mittelpunkt des Dekadenfestkultes stand nicht so sehr der Aufenthalt des Gottes in „seiner“ Kultbildkammer als vielmehr die sich daran anschließenden Geschehnisse im zweiten Bereich des Kleinen Tempels, im Kultbereich des *Jmn-Dsr-s.t*. Die Darstellungen des Kultbildrituals in Raum P sind insofern nur als ein Hinweis darauf zu verstehen, daß es sich bei diesem Raum um eine Kultbildkammer (für Amun-Re *nzw-ntr.*) handelt, wobei unter „Kultbildkammer“ in diesem Fall allge-



meiner ein Sanktuar zu verstehen ist, also ein Ort, an dem kultische Handlungen für einen Gott bzw. an dessen Statue vorgenommen wurden.

Im Anschluß an ihren Aufenthalt in Kultbildkammer P wurde die Statue des Gottes in den Kultbereich des *Jmn-Dsr-s.t* gebracht, in dessen Kultbildkammer Q – der Haupt-Kultbildkammer des Kleinen Tempels – die entscheidenden, den Regenerationsprozeß innerhalb des Dekadenfestes im Kleinen Tempel bewirkenden Kulthandlungen stattfanden. Für die Interpretation dieser Kulthandlungen kann eine von BELL für das Opetfest im Luxortempel entwickelte These herangezogen werden. Entsprechend der Überlegungen BELLS kam es während des Aufenthaltes von Amun-Re *nzw-ntr.w* im Luxortempel anläßlich des Opetfestes zu einer „rituellen Verschmelzung“ des Gottes mit dem Amun des Luxortempels *Jmn-Jp.t*, der ebenso wie *Jmn-Dsr-s.t* eine lokale Manifestation von Amun-Re *k3-mw.t=f* – Amun in seinem Aspekt als Schöpfer – darstellte. Hierdurch wurde Amun-Re in seinen Kräften regeneriert und mit ihm Schöpfung und Königtum. Entsprechend kann für das Dekadenfest und den Kleinen Tempel angenommen werden, daß auch die in der Kultbildkammer des *Jmn-Dsr-s.t* stattfindenden Riten eine temporäre Verbindung von *Jmn-Dsr-s.t* und Amun-Re *nzw-ntr.w* zum Ziel hatten, um so letzterem Zugang zu den regenerativen Kräften des ersteren zu verschaffen und dadurch die umfassende Regeneration von Gott, Schöpfung und Königtum zu bewirken. Tatsächlich wird man sich vorzustellen haben, daß sich Amun-Re *nzw-ntr.w* in Gestalt seiner Kultstatue in der Kultbildkammer des *Jmn-Dsr-s.t*, welcher in den Wandreliefs der Kultbildkammer zugegen war,<sup>1203</sup> eine gewisse Zeit aufhielt und daß während dieses Aufenthaltes bestimmte, die Vereinigung der beiden Götteraspekte bewirkende und begleitende Riten stattfanden, deren Form und Ablauf allerdings anhand des Bildprogramms der Kultbildkammer, welches die gewohnten Opfer- und Kultbildszenen zeigt, nicht erkennbar ist.

Der Weg der Prozession durch den Tempel hin zum Kernbereich und der weitere Kultverlauf im Kernbereich selbst dürfte in der Spät- und Ptolemäerzeit unverändert geblieben sein (*Abb. 36*). Daran änderten auch die bereits eingangs erwähnten Modifikationen nichts, die der Kult im Kleinen Tempel in späterer Zeit erfahren haben muß. In der Spät- und Ptolemäerzeit vollzog sich die Regeneration von Schöpfung, Gott und Königtum im Kleinen Tempel mittels eines Opferkultes. Im Zentrum des Dekadenfestkultes im Kleinen Tempel standen Opferhandlungen für die Achtheit von Hermopolis und den „Ur-Amun“ Kematef, als deren Duat der Kleine Tempel gedacht wurde. Amun-Re, der in den Texten der späteren Zeit unter Bezugnahme auf den Halt der Dekadenfestprozession im Luxortempel als *Jmn-(n)-Jp.t*, *Jmn-R<sup>c</sup> hntj Jp.t* oder auch *Jmn-Jp.t n d3m.t* bezeichnet wurde, brachte im Kleinen Tempel Opfer für Achtheit und Kematef dar, die innerhalb der in der Ptolemäerzeit entwickelten thebanischen Kosmogonie die Position seiner „Vorfahren“ einnahmen (*Abb. 37*). Bei den Adressaten des Opferkultes handelte es sich in beiden Fällen um mit der Schöpfung assoziierte göttliche Größen – in der Achtheit waren die vor dem Beginn der Schöpfung bereits bestehenden Ur-

1203 Für die Existenz eines Standbildes des Gottes in Kultbildkammer Q konnte HÖLSCHER bei seiner eingehenden Untersuchung des Kleinen Tempels keinerlei Hinweise finden.

elemente verkörpert, während Kematef in der thebanischen Kosmogonie der Ptolemäerzeit die erste Stelle einnahm und somit als Verkörperung der göttlichen Urkraft schlechthin angesehen wurde. Entsprechend stellten die Opfer für Achtheit und Kematef letztlich Opfer für die Schöpfung selbst dar, durch die diese regeneriert wurde und mit ihr Amun-Re und die Herrschermacht des ägyptischen Königs. Die den Regenerationsprozeß bewirkenden Opferhandlungen fanden vermutlich an derselben Stelle statt, wie die die Regeneration bewirkende Verbindung von Amun-Re *nzw-ntr.w* und *Jmn-Dsr-s.t* im Neuen Reich – in der Kultbildkammer des letzteren in Raum Q.

Das Dekadenfest, in dessen Rahmen der Regenerationskult im Kleinen Tempel erfolgte, wird explizit erst in spätzeitlichen Quellen erwähnt. Die früheste Nennung eines alle zehn Tage stattfindenden Opferkultes für den Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* datiert in die 21. Dynastie und findet sich in einer Widmungsinschrift von Pinodjem I. auf dem Sockel des Kleinen Tempels. In einem privaten Brief aus derselben Zeit wird das erste Mal eine alle zehn Tage stattfindende Prozession erwähnt, die Amun-Re von Luxor aus (*Jmn-n-Jp.t*) nach Medinet Habu führte; ausdrücklich genanntes Ziel der Prozession ist laut des Briefes das Millionenjahrhaus Ramses' III., das offensichtlich von der 20. bis in die 21. Dynastie neben dem Kleinen Tempel ein Ziel des Dekadenfestes war. Der Gesamtverlauf der Dekadenfest-Prozession, deren Weg von Karnak über Luxor nach Medinet Habu und dann wieder zurück nach Karnak führte, läßt sich nur aus einer einzigen Quelle erschließen. Ein von Taharka in der 25. Dynastie an der nordwestlichen Ecke des Heiligen Sees von Karnak errichtetes Gebäude spricht in seinem Bild- und Textprogramm die wesentlichen Stationen des Dekadenfestes an. Das Taharka-Gebäude bildete – zumindest in der 25. Dynastie – die letzte Station des Dekadenfestes, in der die abschließenden Riten der Prozession stattfanden. Die weitaus meisten Quellen für das Dekadenfest stammen aus der Ptolemäerzeit. Auch erst in dieser Zeit wird der mit dem Dekadenfest und dem Kleinen Tempel in der Spätzeit verbundene Schöpfungsmythos der Achtheit von Hermopolis ausformuliert. Ebenso ist die Figur des mit der Achtheit zusammen im Kleinen Tempel verehrten „Ur-Amun“ Kematef, der in diesem Schöpfungsmythos als der „älteste der Götter“ die göttliche Urkraft darstellt, erst für die Ptolemäerzeit zu belegen.

Trotz des geradezu überwältigenden Übergewichts der spät- und ptolemäerzeitlichen Quellen für das Dekadenfest bei gleichzeitigem nahezu vollständigen Fehlen von inschriftlichen Belegen für die Zeit davor, gibt es eindeutige Hinweise auf die Existenz dieses Festes bereits im Neuen Reich. Das gewichtigste Indiz ist der Kleine Tempel selbst. Wie bereits dargestellt, wurde sein aus Barkenraum mit Umgang und dahinterliegendem Sechs-Kammerkomplex bestehender Kernbau, in dem die entscheidenden, den Dekadenfestkult im Kleinen Tempel bestimmenden Riten stattfanden, von Hatschepsut und Thutmosis III. in der 18. Dynastie errichtet und blieb bis zum Ende der Nutzung des Kleinen Tempels als Kultstätte für Amun-Re in der römischen Kaiserzeit unverändert erhalten – ein überzeugendes Argument

für die Kultkontinuität innerhalb des Kleinen Tempels und damit für das Bestehen des Dekadenfestes bereits in der 18. Dynastie.

Zwei weitere Anhaltspunkte dafür, daß das erst in den Quellen der Spätzeit explizit in Erscheinung tretende Dekadenfest älteren Ursprungs sein dürfte, stammen aus der 19. und der 20. Dynastie. Zunächst ließ in der 19. Dynastie Ramses II. den Luxortempel um einen Säulenhof mit Pylon erweitern, der seit dieser Zeit den Eingang in das Heiligtum bildete (*Abb. 45* [2]). Zusätzlich wurde in die Westseite des Hofes ein Durchgang eingefügt, der aufgrund seiner Ausgestaltung und der vor ihm errichteten Kolossalstatuen als weiterer offizieller Ein- und Ausgang in den Luxortempel gedeutet werden kann, der von Prozessionen genutzt worden sein dürfte, die den Luxortempel aus Richtung Westen betraten bzw. diesen in diese Richtung verließen. Daß es sich bei diesen Prozessionen nicht nur um die alljährliche Opetfest-Prozession gehandelt haben kann, die seit der Zeit Amenophis' III. sowohl den Hin- als auch den Rückweg zwischen Karnak- und Luxortempel auf dem Nil zurücklegte und sich demzufolge dem Luxortempel vom Nil her – also aus westlicher Richtung – näherte, belegt eine Inschrift aus der 20. Dynastie. Der Text einer Stele Ramses' III., die im Säulenhof des Luxortempels gefunden wurde, nennt einen alle zehn Tage stattfindenden Auszug des Amun-Re aus dem Luxortempel in ein westlich von diesem gelegenes Stationsheiligtum. Auch wenn der Stelentext keinen weiteren Aufschluß über Art und Inhalt der angeführten Prozession gibt, so ist doch anzunehmen, daß das genannte Stationsheiligtum nicht das eigentliche Prozessionsziel war, sondern nur ein Haltepunkt auf dem Weg der Prozession, der weiter in Richtung Westen verlief, vermutlich über den Nil und nach Medinet Habu. Die in der Stele erwähnte Prozession kann also sowohl aufgrund ihrer Richtung, die sie vom Luxortempel in Richtung Westen führte, als auch aufgrund des Dekaden-Rhythmus, in dem sie stattfand, mit dem Dekadenfest zumindest verglichen, wenn nicht gar gleichgesetzt werden.

Ein weiteres Argument dafür, daß das Dekadenfest älter ist, als dies die Quellenlage zunächst vermuten läßt, sind die Epochen, in die die hauptsächlichlichen Belege für das Dekadenfest zu datieren sind – die Kuschiten- und die Ptolemäerzeit. So wurde in der Kuschitenzeit am Heiligen See von Karnak das Taharka-Gebäude errichtet, dessen Reliefs und Inschriften die einzige Quelle für den Gesamtverlauf des Dekadenfestes darstellen. Aus der Ptolemäerzeit stammt die überwiegende Zahl der textlichen Belege für das Dekadenfest, wie überhaupt der mit dem Dekadenfest verbundene Schöpfungsmythos der Achtheit von Hermopolis erst in dieser Zeit schriftlich fixiert worden zu sein scheint. Sowohl die Kuschiten- als auch die Ptolemäerzeit sind stark geprägt von Rückgriffen auf ältere Traditionen der ägyptischen Kultur. Als sog. Fremdherrscher – so eine in der Ägyptologie weit verbreitete These – sahen sich gerade die Kuschiten- und Ptolemäerkönige in der Pflicht, dem Bild des „klassischen“ ägyptischen Herrschers zu genügen. Dies gilt insbesondere für die Funktion des ägyptischen Königs als oberster Kultherr. So traten Kuschiten und Ptolemäer in ganz Ägypten als Bewahrer des „Ägyptertums“ auf, indem sie alte Kulte fortführten bzw. diese wiederbelebten.

Dementsprechend steht zu erwarten, daß auch das Dekadenfest auf einer älteren Kulturtradition aufsetzte, die in der Kuschitenzeit mit neuem Leben erfüllt wurde. In dieser Zeit begann man mit der Erweiterung des Kleinen Tempels und ließ am Heiligen See von Karnak ein Gebäude speziell für die Abschlußriten des Dekadenfestes errichten, dessen Bildprogramm und Texte sich ausführlich mit dem Dekadenfest beschäftigen. Die Kuschitenkönige demonstrierten mit diesen Aktivitäten, daß sie den althergebrachten Dekadenfestkult in korrekter Art und Weise auszuführen in der Lage waren, so wie dies ihre „ägyptischen“ Vorgänger im Amt bereits im Neuen Reich getan hatten und vielleicht noch in einem größeren Maß als diese, wenn man den Ausbau des Kleinen Tempels betrachtet. Ähnliches läßt sich auch für die Ptolemäerzeit konstatieren, in der nicht nur der Kleine Tempel noch einmal erheblich erweitert wurde, sondern in der auch die überwiegende Mehrzahl der Texte mit Bezug zum Dekadenfest entstanden ist.

Allerdings gingen Kuschiten und Ptolemäer in unterschiedlicher Weise mit den vorgefundenen ägyptischen Bräuchen und Sitten um. So traten die Kuschiten eher als *Bewahrer* der älteren Traditionen in Erscheinung, während die Ptolemäer die ägyptischen Kulte nicht nur fortführten, sondern auch modifizierten – im Fall des Kleinen Tempels z.B. indem sie den dort stattfindenden Kult, der der Erneuerung von Schöpfung und Gott diente, mit einem Opferkult für die Achtheit von Hermopolis und Kematef verbanden. Eine Erklärung für die Divergenzen in der Vorgehensweise von Kuschiten und Ptolemäern liegt in ihrer unterschiedlichen Herkunft. Während die kuschitische Kultur seit der Zeit des Alten Reichs von der Kultur Ägyptens stark geprägt worden war, traten die aus dem hellenistischen Kulturkreis stammenden Ptolemäer den Ägyptern mit einem eigenen „kulturellen Inventar“ gegenüber und brachten so verstärkt eigene Impulse ein. Da hierbei die grundsätzliche Ausrichtung des Kultes gewahrt blieb, können die ptolemäerzeitlichen Quellen für die Rekonstruktion des Dekadenfestes in früherer Zeit ebenso wie die kuschitischen Quellen herangezogen werden.

## 6.2 Kleiner Tempel und Millionenjahrhaus von Ramses' III. – zwei Tempeltypen in Medinet Habu

Die Bedeutung und Funktion des Kleinen Tempels als eine heilige, mit Schöpfung und Regeneration verbundene Stätte blieb auch in der Zeit seiner vorübergehenden Integration in den äußeren Millionenjahrhausbezirk Ramses' III. unverändert bestehen. Mit der Einbeziehung des Heiligtums in die äußeren Strukturen des Millionenjahrhauses vergrößerte der König – Ramses III. – seine Teilhabe an dem im Kleinen Tempel stattfindenden (Regenerations-)Kult. Der Kleine Tempel war in architektonischer Hinsicht so sehr zu einem Teil des Millionenjahrhauses geworden, daß er von außen nicht mehr sichtbar war (vgl. die von HÖLSCHER rekonstruierte Frontansicht des Millionenjahrhauses in *Abb. 8*) und nur noch über den offiziellen Eingang in das Millionenjahrhaus – das östliche Hohe Tor – erreicht werden konnte (vgl. *Phase 6*). Dies hinderte jedoch nicht die Fortführung des aktiven Kultes im Kleinen Tempel, der nach wie vor das hauptsächliche Ziel des Dekadenfestes in Theben-West darstellte. Im

Gegenteil hätte die Nicht-Fortsetzung des aktiven Kultes im Kleinen Tempel nach seiner Einbeziehung in den Millionenjahrhausbezirk den Zweck diese Einbeziehung – Partizipation des Königs an dem im Kleinen Tempel stattfindenden Kult – geradezu konterkariert. Die Teilhabe am Kult im Kleinen Tempel wurde noch dadurch verstärkt, daß offensichtlich von der 20. bis in die 21. Dynastie zusätzlich zu dem Kleinen Tempel ein nicht näher identifizierbarer Ort im Millionenjahrhaus Ziel des Dekadenfestes war und somit der im Rahmen des Dekadenfestes erfolgende umfassende Regenerationskult weiter bis in das Millionenjahrhaus geleitet wurde.

Weder die geringere Größe des Kleinen Tempels im Vergleich zum Millionenjahrhaus, noch die Integration des kleineren in das größere Heiligtum sind so zu interpretieren, daß das Millionenjahrhaus das „bedeutendere Heiligtum“ für Amun-Re in Medinet Habu darstellte, so man sich denn überhaupt auf eine derartige Wertung einlassen möchte. Wenn es sich auch bei beiden Tempeln um Kultanlagen für Amun-Re handelt, so unterscheiden sie sich doch aufgrund ihrer spezifischen kultischen Funktionen erheblich voneinander. Wie bereits vorstehend festgestellt, diente der im Kleinen Tempel stattfindende Kult der Regeneration von Gott, Schöpfung und auch Königtum. Dagegen stand im Mittelpunkt des Kultes im Millionenjahrhaus der König, der das Millionenjahrhaus errichtet hatte. Oberster Kultherr im Millionenjahrhaus war zwar – wie im Kleinen Tempel – Amun-Re, der das Heiligtum einmal im Jahr im Rahmen des Talfestes besuchte. Aber neben diesen trat als weiterer Kultempfänger der König in Gestalt seines Barkenkultbildes *sšmw-hw*. In dieser Gestalt wurde der König mit dem Amun seines Millionenjahrhauses gleichgesetzt, einer spezifisch dem Millionenjahrhaus zuzuordnenden Form des Einen Gottes Amun, in der dieser in dem Heiligtum als anwesend gedacht wurde und die von Amun-Re, der den Tempel anlässlich der Talfest-Prozession aufsuchte, zu unterscheiden ist. Durch die Gleichsetzung von König(skultbild) und Amun des Millionenjahrhauses wurde der Königskult gleichsam auf eine götterweltliche Ebene gehoben. Wie in allen Millionenjahrhäusern war auch in den westthebanischen der Kult für den König an den Kult für den Hauptgott seines Standortes angeschlossen, der den Tempel in einer Prozession besuchte: Im Zusammenhang mit dem für Amun-Re im Millionenjahrhaus Ramses' III. anlässlich des Talfestes stattfindenden Regenerationskult wurde auch die Herrschaft des Königs gestärkt. Zu Lebzeiten des Königs diente der Kult der Bestätigung und Erneuerung seiner gegenwärtigen Herrschaft und nach dem Tod des Königs der Sicherung dieser Herrschaft „auf ewig“.

Im Vordergrund des Kultes im Kleinen Tempel stand dagegen eindeutig die Erneuerung von Schöpfung und Gott. Zwar war der König auch in den Kult im Kleinen Tempel involviert, dergestalt daß die in dem Heiligtum abgehaltenen Riten auch der Regeneration des „göttlichen Königtums“ dienten, allerdings nicht – wie in den Millionenjahrhäusern – konzentriert auf die „ewige Herrschaft“ eines bestimmten Königs, d.h. des Erbauers des Millionenjahrhauses, sondern in einem allgemeineren Sinne gültig für jeden ägyptischen König, der als ein Teil des ägyptischen Königtums insgesamt gedacht wurde. Dies erklärt das Bestreben zahlreicher ägyptischer Könige vom Neuen Reich bis in die römische Kaiserzeit sich am

Kleinen Tempel zu verewigen, sei es, daß sie den Kernbau aus der Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. restaurierten, sei es, daß sie den Tempel durch Erweiterungsbauten nahezu auf das Doppelte seines ursprünglichen Länge ausdehnten, oder sei es, daß sie sich auf die Anbringung von Inschriften bzw. ihrer Namenskartusche beschränkten. Der Kleine Tempel stand insofern auf einer Stufe mit dem Karnaktempel – dem Sitz des Amun-Re in Theben – und dem Luxortempel, der wie der Kleine Tempel eine Stätte der Regeneration für den Gott und die Schöpfung insgesamt darstellte.<sup>1204</sup> Wie diese beiden Tempelanlagen war der Kleine Tempel ein Reichstempel, ein zentrales Heiligtum für den Reichsgott Amun-Re. Zusammen mit dem Karnak- und dem Luxortempel bildete er ein „Kultdreieck“, dessen Eckpunkte die hauptsächlichlichen Stationen des Dekadenfestes darstellten, des umfassenden Regenerationsfestes in Theben, das zu Beginn einer jeden Dekade stattfand.

Die soeben ausgeführten Unterschiede zwischen Kleinem Tempel und Millionenjahrhaus erklären auch die unterschiedliche Entwicklung beider Tempelanlagen, insbesondere begründen sie, warum der Kleine Tempel – der Reichstempel – so viel länger als aktive Kultstätte genutzt und ab der Spätzeit sogar noch ausgebaut wurde. Dagegen ist die weitere Entwicklung des Millionenjahrhauses, das vor allem mit dem Kult für Ramses III. verbunden war, sehr bald geprägt von der Aufgabe des aktiven Kultes in seinem Amuntempel (zumindest in der Form, in der er im Neuen Reich stattgefunden haben dürfte) und der wachsenden Übersiedlung zunächst des äußeren und später dann auch zunehmend des inneren Millionenjahrhausbezirks. Die gegenläufige Entwicklung der beiden Kultbauten setzte vermutlich bereits zum Ende der 21. Dynastie ein. Hatte Pinodjem I. zunächst noch an *beiden* Tempelanlagen Widmungsinschriften anbringen lassen und damit ihre unverändert hohe Bedeutung als Heilige Stätten, in denen aktiver Kultbetrieb stattfand, demonstriert, so lassen zunehmende Zerstörungen der baulichen Strukturen im äußeren Millionenjahrhausbezirk zum Ende der 21. Dynastie und der Nachweis von insgesamt drei Siedlungsgeschichten in diesem Bereich für die Zeit von der 21. bis zur 24. Dynastie die beginnende Entwicklung des Millionenjahrhauskomplexes hin zu einem Siedlungsgebiet erkennen (*Phase 7*).

Die Besiedlung des Millionenjahrhausbezirks zeigt dabei eine zunehmend ungeplanter erscheinende Struktur, eine Tendenz, die sich bis in die römische Kaiserzeit hinein noch verstärkt. Damit steht die Bebauung der späteren Zeit in starkem Kontrast zu den ursprünglichen Wohnstrukturen innerhalb des Millionenjahrhausbezirks, die sich in gerader Linie entlang der Innenseiten der südlichen und nördlichen großen äußeren Umfassungsmauer der Anlage zogen und deren einzelne Einheiten sich in Größe und Raumaufteilung glichen. Aufgrund der Uniformität der Wohneinheiten wird davon ausgegangen, daß es sich bei ihnen um Unter-

---

1204 Entsprechend ließen die Kuschten, die als Restauratoren der alten Kulte auftraten, bei allen drei Tempelanlagen den Eingangsbereich neu gestalten. Vor dem Eingangspylon des Karnaktempels – heutiger zweiter Pylon – wurde ebenso wie vor dem des Luxortempels jeweils ein Kiosk errichtet (*Abb. 44 [7] und 46 [7a]*) angeführt. Mit diesen Kiosken und der ebenfalls in der Kuschtenzeit veranlaßten Wiedereinrichtung eines eigenen Eingangs in den Kleinen Tempel in Gestalt eines Pylons (*Abb. 13*) nahmen die Kuschten die drei zentralen Heiligtümer für Amun-Re in Theben in Besitz.

künfte für Angehörige des Tempels wie Priester oder Verwaltungsbeamte gehandelt hat, die innerhalb der Hierarchie des Tempels ähnliche Positionen eingenommen haben dürften. Die Besiedlungsstrukturen von der Dritten Zwischenzeit bis in die römische Kaiserzeit scheinen dagegen keinem bestimmten Ordnungsprinzip zu folgen, die Häuser gruppieren sich zumeist um kleinere verwinkelte Gäßchen. Zudem wird im Laufe der Zeit die bestehende Bebauung immer wieder niedergelegt und ersetzt. HÖLSCHER konnte bei seiner Untersuchung der Baugeschichte des Millionenjahrhauses insgesamt acht Siedlungsschichten in der Zeit vom Tode Ramses' III. bis in die römische Kaiserzeit nachweisen. Hinzu kommen zwei weitere Siedlungsschichten aus koptischer Zeit. Damit entspricht die Bebauung der späteren Zeiten eher dem Bild einer sich unter natürlichen Gegebenheiten entwickelnden Siedlung, die sich dem wachsenden Bedarf an Wohnraum anpaßt und deren Bevölkerungsbild von Fluktuation geprägt ist. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß Größe und Strukturen der einzelnen Bauten zunehmend variieren, was auf eine mehrschichtige Sozialstruktur der Bewohner schließen läßt, wie sie in einer natürlich gewachsenen Siedlung zu erwarten ist. Aus der klar strukturierten Tempelsiedlung des Millionenjahrhauses der Ramessidenzeit, in der Angehörige des Tempels mit ihren Familien wohnten, wurde so über die Zeit eine „normale“ Siedlung. Begünstigt wurde das Wachstum der Siedlung sicherlich durch die massive äußere Umfassung des ehemaligen Millionenjahrhausbezirks, deren einstige Ausmaße – und damit verbundene Schutzwirkung für die innerhalb dieser Mauer wohnenden Menschen – bis heute an ihren Überresten erkennbar ist. Diente diese Massivität ursprünglich weniger der Abwehr realer Feinde, sondern war vielmehr Ausdruck der architektonischen Umsetzung des Konzeptes „Götterfestung“, so erfüllte die große äußere Umfassung in späterer Zeit wohl tatsächlich eine Schutzfunktion.

Gegen die immer ausufernder werdenden Besiedlungsstrukturen des Millionenjahrhauses grenzte den Kleinen Tempel bereits seit der 25. Dynastie wieder eine eigene Umfassung ab. Zusätzlich erhielt der Kleinen Tempel in der 30. Dynastie eine zweite, äußere Umfassung. Das Gebiet zwischen äußerer und innerer Umfassung nahm eine zu dem Kleinen Tempel gehörende Siedlung ein (*Phase 9*). Sämtliche der genannten baulichen Maßnahmen demonstrierten die unverändert hohe Bedeutung des Kleinen Tempels als eine aktive Kultstätte für Amun-Re bis in die römische Kaiserzeit. Der aktive Kult im Millionenjahrhaus dürfte dagegen mit der Anlage von Gräbern unter den Bodenplatten des hinteren Bereichs des Amuntempels, die spätestens ab der 23. Dynastie erfolgte, zum Erliegen gekommen sein (*Phase 8* und *Abb. 40b*). Hier sind insbesondere zwei Gräber zu nennen. Zum einen Grab Nr. 23, das unter Kammer G eingetieft wurde, bei der es sich um die Haupt-Kultbildkammer des Millionenjahrhauses handelte, insofern als dies der Ort war, an dem der Kult für den den Tempel im Rahmen des Talfestes besuchenden Amun-Re stattfand, der oberste Kultherr im Millionenjahrhaus war. Ein weiteres Grab (Nr. 21) befand sich unter den Bodenplatten von Raum 43, der zu den hinter dem Sanktuar liegenden insgesamt zehn Kammern gehört. Der Zugang zu diesem Grab war ausschließlich über das Sanktuar möglich. Es ist nicht vorstell-

bar, daß im Anschluß an die Anlage der beiden genannten Gräber noch aktiver Kult für Amun-Re in diesem Sanktuar stattfand, zumindest nicht mehr in der in der Ramessidenzeit üblichen Form.

### 6.3 Kleiner Tempel und Luxortempel – eine westliche und eine östliche Stätte der Regeneration in Theben

Wie bereits angesprochen, kann der Kleine Tempel von Medinet Habu seiner Bedeutung nach auf eine Stufe mit den beiden anderen großen Amun-Kultstätten in Theben – dem Karnak- und dem Luxortempel – gestellt werden. Zwar war der Kleine Tempel seiner Größe nach die kleinste der genannten drei Kultanlagen, doch belegen seine Funktion als Regenerationsstätte, ebenso wie seine ununterbrochene Nutzung und fortlaufende Erweiterung als Kultstätte vom Neuen Reich bis in die Zeit der Christianisierung Ägyptens zum Ende der römischen Kaiserzeit seine herausgehobene Position als eine Kultstätte für Amun-Re innerhalb Thebens.

Wenn auch Karnak-, Luxor- und Kleiner Tempel alle drei Reichstempel darstellten, also zentrale, über einen langen Zeitraum aktiv genutzte Kultstätten für Amun-Re in Theben, so hatte sie innerhalb des in Theben für Amun-Re stattfindenden Kultschauspiels unterschiedliche Funktionen inne. Während der Karnaktempel als Sitz des Amun-Re das Zentrum der thebanischen Kultlandschaft bildete, von dem aus der Gott in großen Prozessionen auszog, um andere thebanische Tempel zu besuchen, waren Luxortempel und Kleiner Tempel zwei dieser „Besuchstempel“. Entsprechend wurde der Standort des Kleinen Tempels mit Bezug auf seine Lage zum Karnaktempel als „Iat-Stätte des Westens“ bezeichnet, mithin der Kleine Tempel als westliches Heiligtum des Amun-Re klassifiziert, während der Luxortempel – wiederum mit Bezug auf den Karnaktempel – den Namen „südliche *Jp.t*“ erhielt.

Betrachtet man den Kleinen Tempel von Medinet Habu und den Luxortempel im Vergleich, so zeigt sich, daß beide Anlagen z.T. verblüffende Übereinstimmungen aufweisen, die weit darüber hinausgehen, daß sie Besuchstempel für Amun-Re waren.

In beiden Tempeln war Amun-Re in zwei seiner Aspekte (in den Wandreliefs und Inschriften erkennbar) anwesend: Zum einen war dies Amun-Re *nzw-ntr.w*, der zentrale Aspekt des Amun-Re als Reichsgott, der von Karnak aus die Tempel in Prozessionen besuchte. Zum anderen handelte es sich um den Amun des jeweiligen Tempels, d.i. die lokale Form des Amun, in der dieser im jeweiligen Tempel anwesend war. Sowohl der Amun des Kleinen Tempels *Jmn-Dsr-s.t* als auch der des Luxortempels *Jmn-Jp.t* stellten lokale Manifestationen von Amun-Re *k3-mw.t=f* dar.

Des weiteren galten beide Heiligtümer ausweislich ihrer Inschriften im Neuen Reich als Urhügelstätten und seit der Spätzeit als mit der Achtheit von Hermopolis verbundene Kultstätten. In den Texten der Ptolemäerzeit wird der Luxortempel als Ort der Erschaffung der Acht und der Kleine Tempel als ihre Duat bezeichnet. Beide Heiligtümer weisen damit deutliche Bezüge zu den ägyptischen Schöpfungsmythen auf. Sie galten als Stätten der Regenera-



tion, der in ihnen stattfindende Kult hatte die zyklische Erneuerung von Amun, Schöpfung und „göttlichem Königtum“ – letzteres gilt in besonderem Maße für den Kult im Luxortempel – zum Ziel.

Der Regenerationskult fand in beiden Tempeln im Rahmen von großen Prozessionsfesten statt. So war der Luxortempel Ziel des alljährlichen Opetfestes und der Kleine Tempel die westliche Zielstation des alle zehn Tage stattfindenden Dekadenfestes. Eine weitere Station des Dekadenfestes war der Luxortempel, den die Prozession unmittelbar vor ihrer Fahrt über den Nil nach Medinet Habu ein erstes Mal aufsuchte und ein zweites Mal, wenn sie von Medinet Habu zurückkehrte. Die Details des Aufenthaltes der Dekadenfest-Prozession sind nicht belegt, es steht aber zu vermuten, daß der Aufenthalt der Prozession in der allgemeinen Funktion des Luxortempels als eine Stätte des Ersten Males und der Regeneration begründet war.

Wie ihre vergleichbaren Funktionen im Kult für Amun-Re erwarten lassen, zeigen Kleiner Tempel und Luxortempel in ihren räumlichen Strukturen große Übereinstimmung. Wenn auch die Feststellung struktureller Verwandtschaft zwischen den beiden Heiligtümern schon aufgrund ihrer stark divergierenden Größe auf den ersten Blick zu überraschen vermag, so läßt sich bei näherem Hinsehen eine vergleichbare Grundstruktur bei beiden Bauten erkennen. Beide Heiligtümer unterteilten sich in ihrem Kern in zwei Kultbereiche, von denen einer Amun-Re *nzw-ntr.w* zugeordnet werden kann, der den Tempel in einer Prozession besuchte, und der andere der Kultbereich des Amun des jeweiligen Tempels war (Abb. 33 + 45). Der Kultbereich des Amun-Re *nzw-ntr.w* begann dabei jeweils am Eingang in den Tempel und führte entlang der zentralen Kultachse des Tempels bis zu dem Sanktuar des Gottes im jeweiligen Tempel: Im Luxortempel war dies das Barkensanktuar des Amun-Re *nzw-ntr.w*, in dem die Kultstatue des Gottes in ihrer Prozessionsbarke abgestellt wurde (Abb. 45 [5g]); im Kleinen Tempel war dies die seitlich zur Tempelachse liegende Kultbildkammer P, in der die Kultstatue des Gottes abgestellt wurde, während seine Prozessionsbarke in dem weiter vorne liegenden Barkenraum verblieb (Abb. 33). Seitlich von dem ersten Kultbereich zweigt in beiden Tempelanlagen der Kultkomplex des Amun des Tempels ab: Im Luxortempel bestand dieser aus einer größeren Raumgruppe (Abb. 45 [6]), in deren Zentrum sich die Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t* befand (Abb. 45 [6d]), während der Kultbereich des *Jmn-Dsr-s.t* im Kleinen Tempel aus nur zwei Räumen bestand – dem Opfertischsaal N und der Kultbildkammer Q (Abb. 33). Zwar verfügt der Luxortempel über Raumkomplexe, für die sich im Kleinen Tempel keine Entsprechung finden lassen, wie den ersten Säulensaal mit den sich anschließenden Räumen für die Barken von Mut und Chons (Abb. 45 [5a-d]), den zweiten Säulensaal mit seinen sich anschließenden Seitenkammern (Abb. 45 [5e]), dem BELL eine Funktion im Königs-kult zuordnet, sowie den in ost-westlicher Richtung verlaufenden Säulensaal vor der Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t* (Abb. 45 [6c]). Dies steht aber einer grundsätzlich vorhandenen strukturellen Übereinstimmung zwischen Kleinem Tempel und Luxortempel nicht entgegen. Wichtig ist vielmehr, daß beide Anlagen sich in zwei Kultkomplexe jeweils für Amun-Re

*nzw-ntr.w* und den Amun des jeweiligen Tempels gliedern lassen, die im Kult miteinander verbunden wurden.

Entsprechend der Abfolge ihrer zwei Kultbereiche läßt sich der Kultverlauf in den beiden Tempelanlagen rekonstruieren: In der ersten Phase des Kultverlaufs erreichte die Prozession des Amun-Re *nzw-ntr.w* den Luxortempel bzw. den Kleinen Tempel und durchlief entlang der zentralen Tempelachse den ersten Kultbereich bis zu dessen Zielpunkt, den die Kultbildkammer des Amun-Re *nzw-ntr.w* (im Kleinen Tempel) bzw. sein Barkensanktuar (im Luxortempel) bildete. Danach änderte sich die Richtung des Kultverlaufs: Im seitlich zu der zentralen Tempelachse gelegenen Kultbereich des *Jmn-Dsr-s.t* bzw. des *Jmn-Jp.t* – in der Kultbildkammer des Gottes – fanden die entscheidenden, die Regeneration bewirkenden Riten statt.

Die vorstehend aufgeführten, augenfälligen Übereinstimmungen zwischen Kleinem Tempel und Luxortempel erlauben den Schluß, daß beide Tempelanlagen ihrer grundsätzlichen Konzeption nach innerhalb der thebanischen Kultlandschaft eine vergleichbare Funktion erfüllten. Beide waren sie Stätten der Regeneration – einmal auf der Ostseite und einmal auf der Westseite. Das bedeutet jedoch nicht, daß beide Tempel als identisch oder gar austauschbar in ihrer kultischen Funktion anzusehen sind. Dem widerspricht schon ihre Positionierung auf den gegenüberliegenden Seiten Thebens. Offensichtlich wurde es für erforderlich erachtet, eine heilige, mit den Schöpfungsmythen eng verbundene Stätte der Regeneration in Theben sowohl auf der Ostseite des Nils als auch gegenüberliegend auf der Westseite, deutlicher: im traditionell in Ägypten mit dem Jenseits verbundenen „Westen“, zu haben. In diesem Zusammenhang sei noch einmal daran erinnert, daß der Standort des Kleinen Tempels ausdrücklich als „Iat-Stätte des *Westens*“ bezeichnet wurde.

Die unterschiedliche Position der beiden Heiligtümer einmal im Osten und einmal im Westen Thebens könnte eine Erklärung bieten für die Divergenzen in ihrer Größe und Ausgestaltung und hier insbesondere dafür, daß das Element des Königskultes im Opetfest im Luxortempel sehr viel deutlicher hervortritt, als es dies im Dekadenfest im Kleinen Tempel tut. Es scheint so, daß der Opetfest-Kult im Luxortempel eine starke „diesseitige“ Komponente aufwies, in dem Sinne daß er ausgerichtet war auf die Erneuerung und den Fortbestand von Gott, Schöpfung und Herrschermacht in ihrem „*gegenwärtigen, lebendigen*“ *Ist-Zustand*. Insbesondere scheint der Kult im Luxortempel der Stärkung des *regierenden, lebenden* Königs gedient zu haben.<sup>1205</sup> Dagegen haftete dem Kult im Kleinen Tempel anscheinend ein eher – um in den oben gewählten Kategorien zu bleiben – „*jenseitiger*“ Charakter an und zwar im Sinne einer über die Gegenwart hinausgehenden *ewigen* Erneuerung der (ursprünglichen, gegenwärtigen wie zukünftigen) Gottespotenz, Schöpfung und auch Herrschermacht. Deshalb ist das Ziel des im Rahmen des Dekadenfestes im Kleinen Tempel stattfindenden Kultes wohl

---

1205 Vgl. hierzu BELL (1997: 157): „From et least the New Kingdom onward, Luxor Temple was the mythological power base of the *living* divine king and the foremost national shrine for his cultus.“ und ders. (1985: 280): „Luxor Temple thus seems to have been the mythological and theological power base of the *reigning* monarch from the New Kingdom onwards“.

am treffendsten mit der Formel „Regeneration für die Ewigkeit“ (für Amun-Re, Schöpfung und ägyptisches Königtum) beschrieben.


## Literaturverzeichnis

- ABD EL-RAZIK, MAHMUD. 1974. The Dedicatory and Building Texts of Ramesses II in Luxor Temple. I: The Texts, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 60, 142-160.
- . 1975. The Dedicatory and Building Texts of Ramesses II in Luxor Temple. II: The Interpretation, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 61, 125-136.
- ALTENMÜLLER, HARTWIG. 1975. Achttheit, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 56-57.
- ALLAM, SCHAFIK. 1963. *Beiträge zum Hathor-Kult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 4, Hildesheim.
- ALLEN, JAMES P. 1988. *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2, New Haven/Connecticut.
- ALY, MOHAMED, FOUAD ABD EL-HAMID & MICHEL DEWACHTER. 1967. *Le temple d'Amada. Cahier IV – Dessins, Index, Tables de concordances*, Kairo.
- ARNOLD, DIETER. 1962. *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches*, Münchner Ägyptologische Studien 2, Berlin.
- . 1971. *Grabung im Asasif 1963-1970. Band I: Das Grab des Jnj-jtj.f. Die Architektur*, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 4, Mainz.
- . 1974/I. *Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari, Band I: Architektur und Deutung*, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 8, Mainz.
- . 1974/II. *Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari, Band II: Die Wandreliefs des Sanktuars*, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 11, Mainz.
- . 1975a. Allerheiligstes, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 135-136.
- . 1975b/I-III. Deir el-Bahari I-III, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 1006-1025.
- . 1977. Rituale und Pyramidentempel, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 33, 1-14.
- . 1978. Vom Pyramidenbezirk zum „Haus für Millionen Jahre“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 34, 1-8.
- . 1994. *Lexikon der Baukunst*, Zürich.

- . 1996. *Die Tempel Ägyptens – Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*, Augsburg.
- . 2001. Holzdächer spätzeitlicher ägyptischer Tempel, in: MANFRED BIETAK (HG.), *Archaische griechische Tempel und Altägypten*, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 18, Wien, 107-115.
- ARNOLD, FELIX. 2004. Pharaonische Prozessionsstraßen. Mittel der Machtdarstellung unter Königin Hatschepsut, in: ERNST-LUDWIG SCHWANDNER & KLAUS RHEIDT (HG.), *Macht der Architektur – Architektur der Macht*, Diskussionen zur Archäologischen Bauforschung 8, Mainz, 13-23.
- ASSMANN, JAN. 1969. *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, Münchner Ägyptologische Studien 19, Berlin.
- . 1970. *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe, 7, Glücksstadt.
- . 1975. *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Die Bibliothek der Alten Welt (Reihe: Der Alte Orient), Zürich & München.
- . 1977. Harachte, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie II*, 956-961.
- . 1983a. *Re und Amun – Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. - 20. Dynastie*, Orbis Biblicus et Orientalis 51, Göttingen.
- . 1983b. Das Dekorationsprogramm der königlichen Sonnenheiligtümer des Neuen Reiches nach einer Fassung der Spätzeit, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 110, 91-98.
- . 1984a. *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz.
- . 1984b. Schöpfung, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie V*, 677-690.
- . 1984c. Schöpfergott, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie V*, 676-677.
- . 1991a. *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München.
- . 1991b. Das ägyptische Prozessionsfest, in: JAN ASSMANN & THEO SUNDERMEIER (HG.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1, Gütersloh, 105-122.

- . 1992. Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität, in: JÜRGEN OSING & ERLAND KOLDING NIELSEN (HG.), *The Heritage of Ancient Egypt (Studies in Honour of Erik Iversen)*, Kopenhagen, 9-25.
- . 1996. *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München & Wien.
- . 2006. Das Sendungsbewusstsein der Hatschepsut, in: GERALD MOERS, HEIKE BEHLMER, KATJA DEMUB & KAI WIDMAIER (HG.), *jn.t dr.w – Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 59-72.
- AUFRÈRE, SYDNEY, JEAN-CLAUDE GOLVIN & JEAN-CLAUDE GOYON. 1991. *L'Égypte restituée – Sites et temples de haute Égypte (1650 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.)*, Paris.
- BADAWY, ALEXANDRE. 1948. *Le dessin architectural chez les Anciens Égyptiens. Étude comparative des représentations égyptiennes de constructions*, Kairo.
- . 1968. *A History of Egyptian Architecture. The Empire (the New Kingdom). From the Eighteenth Dynasty to the End of the Twentieth Dynasty. 1580-1085 B.C.*, Berkeley & Los Angeles.
- BARGUET, PAUL. 1959. Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor, in: *Revue d'Égyptologie* 9, 1-22.
- . 1962. *Le temple d'Amon-Rê à Karnak – Essai d'Exégèse*, Kairo.
- . 1980a. Karnak, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 341-352.
- . 1980b. Luxor, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 1103-1107.
- BARTA, WINFRIED. 1973. *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, Münchner Ägyptologische Studien 28, München & Berlin.
- . 1980. Kult, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 839-848.
- . 1984. Re, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* V, 156-180.
- BAUKS, MICHAELA. 1997. Präfigurationen der hermopolitanischen Achtheit in den Sargtexten?, in: *Biblische Notizen* 88, 5-8.
- BEAUX, NATHALIE & JANUSZ KARKOWSKI. 1993. Le chapelle d'Hathor du temple d'Hatchepsout à Deir al-Bahari. Rapport préliminaire, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 93, 7-24.
- VON BECKERATH, JÜRGEN. 1984. *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Münchner Ägyptologische Studien 20, München & Berlin.

- . 1997. *Chronologie des pharaonischen Ägypten*, Münchner Ägyptologische Studien 46, Mainz.
- BELL, LANNY. 1985. Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, in: *Journal of Near Eastern Studies* 44, 251-294.
- . 1997. The New Kingdom „Divine“ Temple: The Example of Luxor, in: BYRONE E. SHAFER (HG.), *Temples of Ancient Egypt*, London & New York, 127-184.
- BIETAK, MANFRED. 1994/I. „Götterwohnung und Menschenwohnung“ – Die Entstehung eines Tempeltyps des Mittleren Reichs aus der zeitgenössischen Wohnarchitektur: Ein Vorbericht, in: ROLF GUNDLACH & MATTHIAS ROCHHOLZ (HG.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 37, Hildesheim, 13-22.
- . 1994/II. Kleine ägyptische Tempel und Wohnhäuser des späten Mittleren Reiches – Zur Genese eines beliebten Raumkonzeptes von Tempeln des Neuen Reiches, in: CATHÉRINE BERGER, GISÈLE BERG & NICOLAS GRIMAL (HG.), *Hommages à Jean Leclant. Volume 1 – Études pharaoniques*, Bibliothèque d'Étude 106/1, Kairo, 413-435.
- BONNET, HANS. 1939. Zum Verständnis des Synkretismus, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 75, 40-52.
- . <sup>2</sup>1971. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin & New York.
- BORCHARDT, LUDWIG. 1938. *Ägyptische Tempel mit Umgang*, Beiträge zur ägyptischen Bau- forschung und Altertumskunde 2, Kairo.
- BREASTED, J. H. 1954. *Geschichte Aegyptens* (Deutsch von Hermann Ranke), Zürich.
- BRINKS, JÜRGEN. 1980. Mastaba und Pyramidentempel – ein struktureller Vergleich, in: *Göttinger Miszellen* 39, 45-60.
- BRUNNER, HELLMUT. 1964. *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines alt- ägyptischen Mythos*, Ägyptologische Abhandlungen 10, Wiesbaden.
- . 1970a. Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit. in: *SAECULUM* 21, Heft 2-3, 151-161.
- . 1970b. Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln, in: ARNULF KUSCHKE & ERNST KUTSCH (HG.), *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970*, Tübingen, 27-34.
- . 1975. Archaismus, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 386-395.
- . 1977. *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 18, Mainz.

- DE BUCK, ADRIAAN. 1922. *De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvcl*, Leiden.
- . 1938. *The Egyptian Coffin Texts II. Texts of Spells 76-163*, Oriental Institute Publications 49, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- CABROL, AGNES. 2001. *Les vois processionnelles de Thèbes*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 97, Leuven.
- CAMINOS, RICARDO A. 1974/I. *The New-Kingdom Temples of Buhen – Volume I*, London.
- . 1974/II. *The New-Kingdom Temples of Buhen – Volume II*, London.
- CAPART, JEAN. 1925. *Thèbes. La gloire d'un grand passé*, Paris.
- ČERNÝ, JAROSLAV. 1939. *Late Ramesside Letters*, *Bibliotheca Aegyptiaca* IX, Bruxelles.
- . 1940. 'The Temple', , as an Abbreviated Name for the Temple of Medinet Habu, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 26, 127-130.
- . 1973. *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *Bibliothèque d'Étude* 50, Le Caire.
- CHAMPOLLION, JEAN FRANÇOIS. 1844. *Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices descriptives formes aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux par Champollion le Jeune*, Paris.
- CHAPPAZ, JEAN-LUC. 1993. Un cas particulier de corégence: Hatschepsout et Thoutmosis III, in: CHRISTIAN CANNUYER & JEAN-MARIE KRUCHTEN (HG.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte (Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès)*, Ath, Bruxelles & Mons, 87-110.
- CHRISTOPHE, LOUIS-A. 1950. La salle V du temple de Sethi Ier à Gournah, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 49, 117-180.
- ČLRL = ČERNÝ (1939).
- COONEY, KATHLYN M. 2000. The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake: Ritual Function and the Role of the King, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 37, 15-47.
- COUYAT, JULES & PIERRE MONTET. 1913. *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 34/1+2, Kairo.
- CT = DE BUCK (1938).
- CURTO, SILVIO. 1966. *Nubien – Geschichte einer rätselhaften Kultur*, München.
- DARESSY, GEORGES M. 1897. *Notice explicatif des Ruines de Médinet Habou*, Le Caire.
- . 1898. Notes et remarques, in: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 20, 72-86.



- . 1900. Comment fut introduit le naos du petit temple de Médinet Habou, in: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 22, 144-46.
- . 1902. Une trouvaille de bronzes à Mit Rahineh, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 3, 139-150.
- . 1908. Une nouvelle form d'Amon, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 9, 64-69.
- . 1926. Le voyage d'inspection de M. Grébaut en 1889, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 26, 1-22.
- DARNELL, JOHN C. 1994. Two Notes on Marginal Inscriptions at Medinet Habu, in: BETSY M. BRYAN & DAVID WARBURTON (HG.), *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*, San Antonio/Texas, 35-55.
- DAVID, ROSALIE A. 1973. *Religious Ritual at Abydos* (c. 1300 BC), Warminster.
- DERCHAIN, PHILIPPE. 1959. Une porte d'Antonin le Pieux et l'Osiris d'Erment à Médinet Habou, in: *Chronique d'Égypte* 34, 21-33.
- . 1962. Un manuel de géographie liturgique à Edfou, in: *Chronique d'Égypte* 37, 31-65.
- . 1966. Réflexions sur la décoration des pylônes, in: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 46, 17-24.
- . 1980. Kosmogonie, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 747-756.
- . 1993. Du temple cosmique au temple ludique, in: JAN QUAEGEBEUR (HG.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East (Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th April 1991)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 55, Leuven, 93-97.
- DOLINSKA, MONIKA. 1994. Some Remarks about the Function of the Thutmosis III Temple at Deir el-Bahari, in: ROLF GUNDLACH & MATTHIAS ROCHHOLZ (HG.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 37, Hildesheim, 33-45.
- DONADONI, SERGIO. 2000. *Theben. Heilige Stadt der Pharaonen*, München.
- DORESSE, MARIANNE. 1971. Le dieu voilé dans sa chasse et la fête du début de la décade (I), in: *Revue d'Égyptologie* 23, 113-136.
- . 1973. Le dieu voilé dans sa chasse et la fête du début de la décade (II), in: *Revue d'Égyptologie* 25, 92-135.
- . 1979. Le dieu voilé dans sa chasse et la fête du début de la décade (III), in: *Revue d'Égyptologie* 31, 36-65.

- DORMAN, PETER F. 1988. *The Monuments of Senenmut. Problems in Historical Methodology*, London & New York
- DREYER, GÜNTER. 1986. *Elephantine VIII. Der Tempel der Satet – Die Funde der Frühzeit und des Alten Reiches*, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 39, Mainz.
- DRIOTON, ÉTIENNE. 1940. Recueil de cryptographie monumentale, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 305-427.
- DÜMICHEN, JOHANNES. 1867-1869. *Historische Inschriften altägyptischer Denkmäler: in den Jahren 1863-1865 an Ort und Stelle gesammelt und mit erläuterndem Text herausgegeben*, 2 Bde, Leipzig.
- DZIOBEK, EBERHARD. *Denkmäler des Wesirs User-Amun*, Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens 18, Heidelberg.
- EDGERTON, WILLIAM F. 1933. *The Thutmosid Succession*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization No. 8, Chicago.
- . 1937. *Medinet Habu Graffiti. Facsimiles*, Oriental Institute Publications 36, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- EGBERTS, ARNO. 1995. Praxis und System. Die Beziehungen zwischen Liturgie und Tempeldekoration am Beispiel des Festes von Behedet, in: DIETER KURTH (HG.), *3. Ägyptologische Tempeltagung: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration (Hamburg, 1. - 5. Juni 1994)*, Ägypten und Altes Testament 33/1, Wiesbaden, 13-38.
- EGGEBRECHT, ARNE. 1966. Zur Bedeutung des Würfelhockers, in: SIEGFRIED LAUFFER (HG.), *Festgabe für Dr. Walter Will, Ehrensensator der Universität München, zum 70. Geburtstag am 12. November 1966*, Köln, Berlin, Bonn & München, 143-163.
- EIGNER, DIETHELM. 1984. *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 6 = Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie, 8, Wien.
- EL-ACHIERY, H., PAUL BARGUET & MICHEL DEWACHTER. 1967. *Le temple d'Amada. Cahier I – Architecture*, Kairo 1967.
- EMERY, WALTER B., H.S. SMITH & A. MILLARD. 1979. *The Fortress of Buhen. The Archaeological Report*, London.
- ENDRUWEIT, ALBRECHT. 2006. Varia Palatiana – Der Tempelpalast als Herrschaftsarchitektur, in: GERALD MOERS, HEIKE BEHLMER, KATJA DEMUB & KAI WIDMAIER (HG.), *jn.t dr.w – Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 145-177.

- ERMAN, ADOLF. 1900. Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 38, 19-41.
- ERMAN, ADOLF & HERMANN GRAPOW (HG.). <sup>2</sup>1957. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 6 Bände, Berlin & Leipzig.
- FAZZINI, RICHARD A. 1988. *Egypt Dynasty XXII-XXV*, Iconography of Religions XVI, 10, Leiden.
- FINNESTAD, RAGNHILD BJERRE. 1997. Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts, in: BYRONE E. SHAFER (Hg.), *Temples of Ancient Egypt*, London & New York, 185-237.
- FITZENREITER, MARTIN. 2003. Richtungsbezüge in ägyptischen Sakralanlagen – oder: Warum im ägyptischen Tempel das Sanktuar hinten links in der Ecke liegt (Teil 1), in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 31, 107-151.
- GABOLDE, LUC (avec la collaboration de MARC GABOLDE). 1989. Les temples «mémoireaux» de Thoutmosis II et Toutânkhamon, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 89, 127-178.
- GABOLDE, MARC. 1995. L'inondation sous les pieds d'Amon, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 95, 235-258.
- GARDINER, ALAN H. 1948. The First Two Pages of the Wörterbuch, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 34, 12-18.
- . 1952. Thutmosis III. Returns Thanks to Amun, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 38, 6-23.
- . 1961. *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford.
- GAUTHIER, HENRI. 1913. *Les temples immergés de la Nubie: Le temple d'Amada*, Kairo.
- GEBLER-LÖHR, BEATRIX. 1983. *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 21, Hildesheim.
- GITTON, MICHEL & JEAN LECLANT. 1977. Gottesgemahlin, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* II, 792-812.
- GOLVIN, JEAN-CLAUDE & JEAN-CLAUDE GOYON. 1987. *Les bâtisseurs de Karnak*, Paris.
- GOYON, JEAN-CLAUDE. 1972. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris.
- GRAEFE, ERHART. 1980. Mafdet, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 1132-1133.
- . 1993. Die Deutung der sogenannten „Opfergaben“ der Ritualszenen ägyptischer Tempel als „Schriftzeichen“, in: JAN QUAEGBEUR (HG.), *Ritual and Sacrifice in the*

- Ancient Near East (Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th April 1991)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 55, Leuven, 141-156.
- GRALLERT, SILKE. 2001. *Bauen - Stiften - Weißen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, 2 Bände (Text und Anhang), Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe, 18/1+2, Berlin.
- GRAPOW, HERMANN. 1915-17. *Religiöse Urkunden, nebst Übersetzung*, Leipzig.
- . 1967. Die Welt vor der Schöpfung (Ein Beitrag zur Religionsgeschichte) , in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67, 34-38.
- GUNDLACH, ROLF. 1982. Min, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie IV*, 136-140.
- . 1995. Das Dekorationsprogramm der Tempel von Abu Simbel und ihre kultische und königsideologische Funktion, in: DIETER KURTH (HG.), *3. Ägyptologische Tempeltagung: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration (Hamburg, 1. - 5. Juni 1994)*, Ägypten und Altes Testament 33/1, Wiesbaden, 47-71.
- GUTGESELL, MANFRED. 1989. *Arbeiter und Pharaonen. Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Alten Ägypten*, Hildesheim.
- GUTSCHMIDT, HOLGER. 1998. *Den ägyptischen Tempel als Kunstwerk begreifen: über Architekturbetrachtung und Architekturbetrachtung in der Ägyptologie*, Göttingen.
- HABACHI, LABIB. 1969. *Features of the Deification of Ramesses II*, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe, 5, Glücksstadt.
- HABACHI, LABIB & GERHARD HAENY. 1981. Zur Ausstattung des Tempels: Statuen – Reliefs – Inschriften, in: GERHARD HAENY (HG.), *Untersuchungen im Totentempel Amenophis' III.*, Beiträge zur Bauforschung 11, Wiesbaden.
- HAENY, GERHARD. 1967. Zum Hohen Tor von Medinet Habu, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 94, 71-78.
- . 1970. *Basilikale Anlagen in der ägyptischen Baukunst des Neuen Reiches*, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 9, Wiesbaden.
- . 1982. La fonction religieuse des „châteaux de millions d'années“, in: *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches* (tome II), Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (N° 595), Paris, 111-116.
- . 1994. Zur Funktion der „Häuser für Millionen Jahre“, in: ROLF GUNDLACH & MATTHIAS ROCHHOLZ (HG.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*

- (*Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992*), Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 37, Hildesheim, 101-106.
- . 1997. New Kingdom „Mortuary Temples“ and „Mansions of Millions of Years“, in: BYRONE E. SHAFER (HG.), *Temples of Ancient Egypt*, London & New York, 86-126.
- . 2001. Peripteraltempel in Ägypten – Tempel mit Umgang, in: MANFRED BIETAK (HG.), *Archaische griechische Tempel und Altägypten*, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 18, Wien, 89-106.
- HANNIG, RAINER. <sup>2</sup>1997. *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800 - 950 v. Chr.)*, 2. Auflage, Kulturgeschichte der Antiken Welt 64, Mainz.
- HARING, BEN. 1995. Die Opferprozessionsszenen in Medinet Habu und Abydos, in: DIETER KURTH (HG.), *3. Ägyptologische Tempeltagung: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration (Hamburg, 1. - 5. Juni 1994)*, Ägypten und Altes Testament 33/1, Wiesbaden, 73-89.
- . 1997. *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*, Ägyptologische Uitgaven XII, Leiden
- HAYES, WILLIAM C. 1962. Egypt: Internal Affairs from Thutmosis I to the Death of Amenophis III, in: *Cambridge Ancient History*<sup>2</sup>, Vol. II, Chap. IX, Part 1, Cambridge.
- HEINZ, SUSANNA CONSTANZE. 2001. *Die Feldzugsdarstellungen des Neuen Reiches. Eine Bildanalyse*, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 17, Wien.
- HELCK, WOLFGANG. 1961. *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches (Teil I). I. Die Eigentümer a) Die großen Tempel*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1960, Nr. 10, Wiesbaden.
- . 1977a. Gartenanlage, -bau, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie II*, 378-380.
- . 1977b. Hinrichtungsgesetz, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie II*, 1219.
- HÖLSCHER, UVO. 1910. *Das Hohe Tor von Medinet Habu – eine baugeschichtliche Untersuchung*, 12. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig.
- . 1934. *The Excavation of Medinet Habu – Volume I. General Plans and Views*, Oriental Institute Publications 21, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- . 1939. *The Excavation of Medinet Habu – Volume II. The Temples of the Eighteenth Dynasty*, Oriental Institute Publications 41, The University of Chicago, Chicago/Illinois.

- . 1941. *The Excavation of Medinet Habu – Volume III. The Mortuary Temple of Ramses III*, Part I, Oriental Institute Publications 54, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- . 1951. *The Excavation of Medinet Habu – Volume IV. The Mortuary Temple of Ramses III*, Part II, Oriental Institute Publications 55, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- . 1954. *The Excavation of Medinet Habu – Volume V. Post-Ramessid Remains*, Oriental Institute Publications 66, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- . 1958. *Die Wiedergewinnung von Medinet Habu*, Tübingen.
- HOFFMEIER, JAMES KARL. 1985. *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt - The Term *dsr*, with special Reference to Dynasties I-XX*, in: *Orbis Biblicus et Orientalis* 59, Göttingen.
- HORNUNG, ERIK. 1966. *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühne Menschheit*, Darmstadt.
- . 1971. *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt.
- . 1975a. *Dat*, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 994-995.
- . 1975b. *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei). Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil I: Text* (autographiert von ANDREAS BRODBECK), *Aegyptiaca Helvetica* 2, Basel & Genf.
- . 1976. *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei). Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil II: Übersetzung und Kommentar*, *Aegyptiaca Helvetica* 3, Basel & Genf.
- . 1977. *Verfall und Regeneration der Schöpfung*, in: ADOLF PORTMANN & RUDOLF RITSEMA (HG.), *Der Sinn des Unvollkommenen*, ERANOS-Jahrbuch 1977 (Vol. 46), Frankfurt.
- HUGONOT, JEAN-CLAUDE. 1989. *Le jardin dans l'Égypte ancienne*, Publications Universitaires Européennes, Série XXXVIII Archéologie, vol. 27, Frankfurt am Main, Bern, New York & Paris.
- JACOBSON, HELMUTH. 1939. *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, *Ägyptologische Forschungen* 8, Glücksstadt, Hamburg & New York.
- . 1980. *Kamutef*, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 308-309.
- JACQUET, JEAN. 1983. *Karnak-Nord V. Le trésor de Thoutmosis I<sup>er</sup> – Étude architecturale. Fascicule I: Texte et Fascicule II: Planches*, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire XXX/1+2, Kairo.

- JACQUET-GORDON, HELEN. 1988. *Karnak-Nord VI. Le trésor de Thoutmosis I<sup>er</sup> – La décoration. Fascicule I: Texte et Fascicule II: Planches*, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire XXXII/1+2, Kairo.
- JANSEN-WINKELN, KARL. 1992. Das Ende des Neuen Reiches, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 119, 22-37.
- . 1994a. Exozentrische Komposita als Relativphrasen im älteren Ägyptisch – Zum Verständnis der Konstruktion *nfr hr* „mit schönem Gesicht“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 121, 51-75.
- . 1994b. Der Beginn der libyschen Herrschaft in Ägypten, in: *Biblische Notizen* 71, 78-97.
- . 1995. Die Plünderung der Königsgräber des Neuen Reiches, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 122, 62-78.
- . 1997. Die thebanischen Gründer der 21. Dynastie, in: *Göttinger Miszellen* 157, 49-74.
- JANSSEN, JAC. J. 1979. The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom, in: EDWARD LIPINSKI (HG.), *State and Temple Economy in Ancient Near East II*, Orientalia Lovaniensia Analecta 6, Leuven, 505-515.
- JUNGE, FRIEDRICH. 1973. Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 29, 195-204.
- . 1978. Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltansicht der Hymnen des Neuen Reiches, in: GERNOT WIESSNER (HG.), *Synkretismusforschung – Theorie und Praxis*, Göttinger Orientforschungen (Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereichs Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen), Reihe: Grundlagen und Ergebnisse 1, Wiesbaden, 87-108.
- . 1994. Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth, in: HEIKE BEHLMER (HG.), *Quaerentes Scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, Göttingen, 83-101.
- JUNKER, HERMANN. 1929. *Giza I. Die Mastabas der IV. Dynastie auf dem Westfriedhof*, Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Denkschriften, 69. Band, 1. Abhandlung, Wien & Leipzig.
- KAISER, WERNER, GÜNTER DREYER et alii. 1980. Stadt und Tempel von Elephantine. Achter Grabungsbericht, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 36, 245-291.
- KALOS, MIKAËL, MONIQUE NELSON & CHRISTIAN LEBLANC. 1996. L'ensemble monumental dit „Chapelle de la reine blanche“, in: *MEMNONIA – Bulletin édité par l'association pour la sauvegarde du Ramesseum* 7, 69-82.

- KAPER, OLAF E. 1995. The Astronomical Ceiling of Deir El-Haggar, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 81, 175-195.
- KAPLONY, Peter. 1988. Gottespalast und Götterfestungen in der ägyptischen Frühzeit, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 88, 5-16.
- KEES, HERMANN. 1942. Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 78, 41-53.
- <sup>2</sup>1956. *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, Berlin.
- <sup>2</sup>1964. *Die Hohepriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopenzeit*, Probleme der Ägyptologie 4, Leiden.
- KEMP, BARRY. 1972. Temple and Town in Ancient Egypt, in: PETER J. UCKO ET ALII (HG.), *Man, Settlement and Urbanism*, 657-680.
- KESSLER, DIETER. 2003. Hermopolitanische Götterformen im Hibis-Tempel, in: NICOLE KLOTH, KARL MARTIN UND EVA PARDEY (HG.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*, Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 9, Hamburg, 211-223.
- KITCHEN, KENNETH A. 1968-1989. *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, vols. I-VII, Oxford.
- <sup>2</sup>1986. *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster.
- KÖHLER, URSULA. 1975. *Das Imiut. Untersuchungen zur Darstellung und Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols*, Göttinger Orientforschungen (Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereichs Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen), IV. Reihe: Ägypten, Bd. 4, Wiesbaden.
- <sup>2</sup>1980. Imiut, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 149-150.
- EL-KORDY, ZEINAB. 1983. Présentation des feuilles des arbres *išd*, *im*, et *b3q*, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 69, 269-286.
- KRI = KITCHEN (1968-1989).
- KURTH, DIETER. 1975. *Den Himmel stützen. Die «Tw3 pt»-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, Rites Égyptiens II, Bruxelles.
- <sup>2</sup>1983. Der ägyptische Tempel der griechisch-römischen Zeit, in: JAN ASSMANN & GÜNTER BURKHARD (HG.), *5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*, Heidelberg, 89-101.
- LACAU, PIERRE. 1941. Le plan du temple de Louxor, in: *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, Band 43/II, Paris, 77-92.



- LACAU, PIERRE & HENRI CHEVRIER. 1977. *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak I*, Kairo.
- . 1979. *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak II*, Kairo.
- LASKOWSKA-KUSZTAL, Ewa. 1984. *Deir el-Bahari III: Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*, Warschau.
- LD = LEPSIUS (1849-58).
- LD, *Text* = LEPSIUS (1897-1913).
- LEBLANC, CHRISTIAN. 1997. Quelques reflexions sur le programme iconographique et la fonction des temples de „millions d'années“, in: STEPHEN QUIRKE (HG.), *The Temple in Ancient Egypt*, London, 49-56.
- LECLANT, JEAN. 1965. *Recherches sur les monuments thébains de la XXV<sup>e</sup> dynastie dite éthiopienne*, Bibliothèque d'Étude 36, Kairo.
- LEITZ, CHRISTIAN. 2002/I-VII. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 7 Bände, Orientalia Lovaniensia Analecta 110-116, Leuven, Paris & Dudley/MA.
- LEPSIUS, KARL RICHARD. 1849-58. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 12 Bde. und Erg.bd., Berlin (Nachdruck Leipzig 1913).
- . 1856. *Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern*, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1856, Berlin (Nachdruck Bad Honnef 1982)
- . 1897-1913. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Text*, (Hg. von EDUARD NAVILLE), 5 Bde, Leipzig.
- LIPINSKA, JADWIGA. 1977. *Deir el-Bahari II: The Temple of Thutmosis III. Architecture*, Warschau.
- . 1984. *Deir el-Bahari IV: The Temple of Thutmosis III. Statuary and Votive Monuments*, Warschau.
- DER MANUELIAN, PETER. 1994. *Living in the Past: Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, Studies in Egyptology Series, London & New York.
- MARTIN, KARL. 1986. Urhügel, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie VI*, 873-875.
- MCDOWELL, ANDREA G. 2001. *Village Life in Ancient Egypt. Laundry Lists and Love Songs*, Oxford.
- Medinet Habu I-VIII = The Epigraphic Survey* (Hrsg.). 1930-1970. *Medinet Habu*, 8 vols, Oriental Institute Publications 8, 9, 23, 51, 83, 84, 93, 94, The University of Chicago, Chicago/Illinois.

- MEYER, CHRISTINE. 1989. Zur Verfolgung Hatschepsuts durch Thutmosis III., in: HARTWIG ALTENMÜLLER & RENATE GERMER (HG.), *Miscellanea Aegyptologica. Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*, Hamburg, 119-126.
- MH I = HÖLSCHER (1934).
- MH II = HÖLSCHER (1939).
- MH III = HÖLSCHER (1941).
- MH IV = HÖLSCHER (1951).
- MH V = HÖLSCHER (1954).
- MORENZ, LUDWIG D. 2003. Die thebanischen Potentaten und ihr Gott. Zur Konzeption des Gottes Amun und der (Vor-)Geschichte des Sakralzentrums Karnak in der XI. Dynastie, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130, 110-119.
- MORENZ, SIEGFRIED. 1950. Ägypten und die altorphanische Kosmogonie, in: SIEGFRIED MORENZ (HG.), *Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*, Leipzig, 64-111.
- . 1960. *Ägyptische Religion*, Die Religionen der Menschheit, Bd. 8, Stuttgart.
- MORENZ, SIEGFRIED & JOHANNES SCHUBERT. 1954. *Der Gott auf der Blume. Eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*, Ascona.
- MORKOT, ROBERT. 2003. Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty, in: JOHN TAIT (HG.), *'Never Had the Like Occurred': Egypt's View of its Past*, London, 79-99.
- MURNANE, WILLIAM J. 1982. Opetfest, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie IV*, 574-579.
- NAVILLE, EDOUARD. 1895-1908. *The Temple of Deir el-Bahari, Part I-VI*, Memoir of the Egypt Exploration Fund 13/14/16/19/27/29, London.
- . 1907. *The XIth Dynasty Temple at Deir el-Bahari, Part I*, Memoir of the Egypt Exploration Fund 28, London.
- NELSON, HAROLD H. 1941. *Key Plans Showing Locations of Theban Temple Decoration*, Oriental Institute Publications 56, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- . 1942. The Identity of Amon-Re of United-With-Eternity, in: *Journal of Near Eastern Studies* 1, 127-155.
- NEUREITER, SABINE. 1994. Eine neue Interpretation des Archaismus, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 21, 219-254.
- NIMS, CHARLES F. 1965. *Thebes of the Pharaohs. Pattern for Every City*, London.

- . 1966. The Date of the Dishonoring of Hatshepsut, in: *Festschrift Rudolf Anthes zum 70. Geburtstag, I. Teil = Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 93, 97-100.
- ORIENTAL INSTITUTE (1994) =  
*Reliefs and Inscriptions at Luxor-Temple – Volume I: The Festival Procession of Opet in the Colonnade Hall, with Translations of Texts, Commentary, and Glossary* (by The Epigraphic Survey, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1994), Oriental Institute Publications 112, The University of Chicago, Chicago/Illinois.
- OTTO, EBERHARD. 1952. *Topographie des thebanischen Gaaes*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 16, Berlin & Leipzig.
- . 1963. Eine Bauinschrift Ramses' III. in Luxor, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 90, 93-97. (Ergänzende Berichtigung in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 91 [1964], 140)
- . 1975. Amun, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 237-248.
- PAMMINGER, PETER. 1992. Amun und Luxor – Der Widder und das Kultbild, in: *Beiträge zur Sudanforschung* 5, 93-140.
- PARKER, RICHARD A., JEAN LECLANT & JEAN-CLAUDE GOYON. 1979. *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, Brown Egyptological Studies VIII, London.
- PARKER, RICHARD A. & LEONARD H. LESKO. 1988. The Khonsu Cosmogony, in: JOHN BAINES, T.G.H. JAMES, ANTHONY LEAHY & A.F. SHORE (HG.), *Pyramid Studies and other Essays presented to I.E.S. Edwards*, The Egypt Exploration Society, Occasional Publications 7, London, 168-175.
- PETRIE, WILLIAM M. FLINDERS. 1897. *Six Temples at Thebes 1896*, London.
- PEUST, CARSTEN & HEIKE STERNBERG-EL HOTABI. 2001. Das „Denkmal Memphitischer Theologie“, in: MANFRED DIETRICH ET ALII (HG.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Gütersloh, 166-175.
- PIANKOFF, ALEXANDRE. 1954. *The Tomb of Ramesses VI.*, 2 parts (Texts & Plates), Bollingen Series XL, Egyptian Religious Texts and Representations (prepared under the supervision of ALEXANDRE PIANKOFF), Vol. 1, New York.
- PORTER, BERTHA & ROSALIND L.B. MOSS. <sup>2</sup>1972. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. II. Theban Temples*, second edition, revised and augmented, Oxford.
- PM <sup>2</sup>II = PORTER & MOSS (<sup>2</sup>1972).

- REDFORD, DONALD B. 1967. *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty in Egypt: Seven Studies*, Toronto.
- REYMOND, E.A.E 1969. *The Mythical Origin of the Temple*, New York.
- RICKE, HERBERT. 1944. *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches I*, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 4, Zürich.
- . 1950. *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 5, Zürich.
- . 1954. *Das Kamutef-Heiligtum in Karnak*, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 3, Kairo.
- DE ROCHEMONTEIX, MAXENCE. 1894. Le temple égyptien, in: G. MASPERO (HG.), *Œuvres diverses*, Bibliothèque Égyptologique 3, Paris, 1-38.
- EL-SABBAN, SHERIF. 2000. *Temple Festival Calendars of Ancient Egypt*, Liverpool.
- SADEK, ASHRAF ISKANDER. 1987. *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 27, Hildesheim.
- EL-SAGHIR, MOHAMMED, JEAN-CLAUDE GOLVIN, MICHEL REDDÉ, HEGAZY EL-SAYED & GUY WAGNER. 1986. *Le camp romain de Louqsor*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 83, Kairo.
- SANDER-HANSEN, CONSTANTIN-EMIL. 1940. *Das Gottesweib des Amun*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historik-filologiske Skrifter, Bind I, Nr.1, Kopenhagen.
- SAUNERON, SERGE & JEAN YOYOTTE. 1959. La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, in : *Sources Orientales I (La naissance du monde)*, 17-91.
- SAUNERON, SERGE & HENRI STIERLIN. 1975. *Derniers temples d'Égypte – Edfou et Philae*, Chêne (Paris).
- SCHADEN, OTTO J. 1984. Report on the 1978 Season at Karnak, in: *Newsletter of the American Research Center in Egypt* 127, 44-64.
- SCHAEDEL, HERBERT D. 1936. *Die Listen des großen Papyrus Harris: ihre wirtschaftliche und politische Ausdeutung*, Leipziger Ägyptologische Studien 6, Glückstadt, Hamburg & New York.
- SCHENKEL, WOLFGANG. 1974. Amun-Re. Eine Sondierung zu Struktur und Genese altägyptischer synkretistischer Götter, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1, 275-288.
- . 1977. Götterschmelzung, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* II, 720-725.
- . 1980. Architektonische Struktur versus kultische Funktion: Zur Analyse altägyptischer Architektur, in: *Göttinger Miszellen* 39, 89-103.

- SCHLÖGL, HERMANN ALEXANDER. 1977. *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches*, Aegyptiaca Helvetica 5, Basel & Genf.
- . 1980. *Der Gott Tatenen – Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches*, Orbis Biblicus et Orientalis 29, Göttingen.
- SCHNEIDER, THOMAS. 1996. Lexikon der Pharaonen, München.
- SCHOTT, SIEGFRIED. 1950. *Altägyptische Festdaten*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1950, Nr. 10, Mainz & Wiesbaden.
- . 1953. *Das schöne Fest vom Wüstenale. Festbräuche einer Totenstadt*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1952, Nr. 11, Mainz & Wiesbaden.
- SCHWALLER DE LUBICZ, R.A. 1957. *Le Temple de l'homme. Apet du Sud à Louqsor*, Tomes I-III, Paris
- SCHWEITZER, URSULA. 1956. *Das Wesen des Ka im Diesseits und im Jenseits der alten Ägypter*, Ägyptologische Forschungen 19, Glückstadt, Hamburg & New York.
- SEIDEL, MATTHIAS. 1996. *Die königlichen Statuengruppen. Band I: Die Denkmäler vom Alten Reich bis zum Ende der 18. Dynastie*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 42. Hildesheim: Gerstenberg Verlag.
- SETHE, KURTH. 1896. Die Thronwirren unter den Nachfolgern König Thutmosis' I. Ihr Verlauf und ihre Bedeutung, in: DERS. (HG.), *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens* 1/I, Leipzig, 1-58.
- . 1927 und 1930. *Urkunden der 18. Dynastie. Historisch-Biographische Urkunden*, 4 Bände. Leipzig (unveränderter Nachdruck der zweiten verbesserten Auflage von 1927 und 1930, Berlin).
- . 1929. *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin.
- . 1932. *Das Hatschepsut-Problem noch einmal untersucht*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1932, phil.-hist. Klasse, Nr. 4, Berlin.
- . 1967. Das alte Ritual zur Stiftung von Königsstatuen bei der Einweihung eines Tempels, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 70, 51-56.
- SPENCER, PATRICIA. 1984. *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, London.
- SPiegel, JOACHIM. 1975. Versuche zur Verschmelzung von Re und Osiris, in: Wolfhart Westendorf (Hg.), *Göttinger Totenbuchstudien Beiträge zum 17. Kapitel*, Göttinger

- Orientforschungen (Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereichs Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen), IV. Reihe: Ägypten, Bd. 3, Wiesbaden, 129-181.
- SPIEGELBERG, M. WILHELM. 1895. *Correspondances du temps des rois-prêtres publiés avec autres fragments épistolaires de la bibliothèque nationale*, Paris.
- STADELMANN, RAINER. 1969. *Šwt-R<sup>c</sup>* als Kultstätten des Sonengottes im Neuen Reich, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 25, 159-178.
- . 1971. Das Grab im Tempelhof. Der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 27/1, 111-123.
- . 1973. Tempelpalast und Erscheinungsfenster in den Thebanischen Totentempeln, in: *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 29, 221-242.
- . 1978. Tempel und Tempelnamen in Theben-Ost und -West, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 34, 171-180.
- . 1979. Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 35, 303-321.
- . 1980. Medinet Habu, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 1255-1271.
- . 1986. Theben, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 465-473.
- . 1994. Royal Palaces of the Late New Kingdom in Thebes, in: BETSY M. BRYAN & DAVID WARBURTON (HG.), *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*, San Antonio/Texas, 309-316.
- STEINDORFF, GEORG. 1896. Haus und Tempel, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 34, 107-110.
- STEINDORFF, GEORG, HERBERT RICKE & HERMANN AUBIN. 1933. Der Orakeltempel in der Ammonsoase, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 69, 1-24.
- STRAUB-SEEGER, CHRISTINE. 1998. Amenophis III. in Medinet Habu, in: ROLF GUNDLACH & MATTHIAS ROCHHOLZ (HG.), *4. Ägyptologische Tempeltagung: Feste im Tempel (Köln, 10. - 12. Oktober 1996)*, Ägypten und Altes Testament 33,2, Wiesbaden, 143-153.
- TE VELDE, HERMAN. 1980. Iunmutef, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* III, 212-213.
- THISSEN, HEINZ JOSEF. 1989. *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu. Zeugnisse zu Tempel und Kult im ptolemäischen Ägypten*, Demotische Studien 10, Sommerhausen.
- . 1996. KMHΦ – ein verkannter Gott, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 153-160.

- TÖRÖK, LÁZLÓ. 1997. *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten 31, Leiden, New York & Köln.
- TOOLEY, ANGELA M.J. 1996. Osiris Bricks, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 82, 167-179.
- TRAUNECKER, CLAUDE. 1982. Un exemple de rite de substitution: une stèle de Nectanébo I<sup>er</sup>, in: *Cahiers de Karnak VII (1978-1981)*, Paris, 339-354.
- TRAUNECKER, CLAUDE, FRANÇOISE LE SAOUT & OLIVIER MASSON. 1981. *La chapelle d'Achôris à Karnak II – Texte*, Recherche sur les grandes civilisations (Synthèse n° 5), Paris.
- ULLMANN, MARTINA. 2002. *König für die Ewigkeit – Die Häuser der Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten*, Ägypten und Altes Testament 51, Wiesbaden.
- Urk. IV = SETHE (1927 und 30).
- Urk. V = GRAPOW (1915-17).
- VALBELLE, DOMINIQUE. 1975. Deir el-Medineh, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie I*, 1028-1034.
- . 1985. *Les ouvriers de la tombe*, Bibliothèque d'Étude 96, Paris.
- VANDIER, JACQUES. 1954. *Manuel d'archéologie égyptienne, Tome II: Les grands époques. L'architecture funéraire*, Paris.
- VAN SICLEN, CHARLES C. 1987. The Building History of the Thutmosid Temple at Amada and the Jubilees of Thutmosis IV., in: *Varia Aegyptiaca* 3/No.1, 53-66.
- WAINWRIGHT, GERALD AVERY. 1928. The Aniconic Form of Amon in the New Kingdom, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 28, 175-189.
- . 1934. Some Aspects of Amun, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 20, 139-153.
- . 1935. Amun's Meteorite & Omphaloi, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 71, 41-44.
- . 1943. Amûn's Sacred Object at Thebes, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 42, 183-185.
- . 1963. The Origins of Amun, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 49, 21-23.
- Wb. I-V = ERMAN & GRAPOW (<sup>2</sup>1957).
- WLRL = WENTE (1967).
- WEEKS, KENT R. (HG.). 2001. *Das Tal der Könige*, New York.

- WENTE, EDWARD F. 1967. *Late Ramesside Letters*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization No. 33, Chicago.
- WESTENDORF, WOLFHART. 1986. Urgott, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* VI, 870-872.
- WIEBACH, SILVIA. 1986. Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des thebanischen Talfestes, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 13, 264-291.
- WILD, HENRI. 1963. Deux statuettes d'Osiris conservées à Leningrad et à Genève, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 90, 133-144.
- WILDUNG, DIETRICH. 1975. Architektur, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 395-399.
- (HG). 1996. *Sudan. Antike Königreiche am Nil (Katalog zu einer Ausstellung des Institut du Monde Arabe Paris und der Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung München 1997)*, Tübingen.
- WINLOCK, HERBERT E. 1924a. The Tombs of the Kings of the Seventeenth Dynasty at Thebes, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 10, 217-277.
- . 1924b. The Metropolitan Museum of Art. The Egyptian Expedition 1923-1924, in: *Part II of the Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, December 1924*, New York
- . 1928. The Metropolitan Museum of Art. The Egyptian Expedition 1925-1927, in: *Section II of the Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, February 1928*, New York
- . 1929. Notes on the Reburial of Thutmosis I., in: *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 56-67.
- . 1932. The Metropolitan Museum of Art. The Egyptian Expedition 1930-1931, in: *Section II of the Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, March 1932*, New York
- . 1942. *Excavations at Deir el-Bahari 1911-1931*, New York
- WINTER, ERICH. 1968. *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 98. Band, Wien.
- DE WIT, CONSTANT. 1958. *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak I*, Bibliotheca Aegyptiaca XI, Brüssel.
- . 1968. *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak III. Traduction intégral des textes rituels – Essai d'interprétation*, Bibliotheca Aegyptiaca XIII, Brüssel.
- WOLF, WALTHER. 1931. *Das schöne Fest von Opet. Die Festzugsdarstellungen im großen Säulengange des Tempels von Luksor*, Leipzig.
- . 1971. *Das alte Ägypten*, München.



- WYSOCKI, ZYGMUNT. 1984. The Results of Research, Architectonic Studies and of Protective Work over the Northern Portico of the Middle Courtyard in the Hatschepsut Temple at Deir el-Bahari, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 40, 329-349.
- . 1986. The Temple of Queen Hatschepsut at Deir el-Bahari: Its Original Form, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 42, 212-228.
- . 1987. The Temple of Queen Hatschepsut at Deir el-Bahari – The Results of Architectural Research over the North Part of the Upper Terrace, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 43, 266-276.
- . 1992. The Temple of Queen Hatschepsut at Deir el-Bahari: The Rising of the Structure in View of Architectural Studies, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 48, 233-254.
- ŽABKAR, LOUIS V. 1968. *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization No. 34, Chicago.
- . 1975. Ba, in: WOLFGANG HELCK & WOLFHART WESTENDORF (HG.), *Lexikon der Ägyptologie* I, 588-590.
- ZANDEE, JAN. 1947. *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I* 350, Leiden.
- . 1973. Sargtexte, Spruch 76 (Coffin Texts II 1-17), in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 100, 60-71.
- . 1974. Sargtexte, Spruch 80 (Coffin Texts II 27 d - 43), in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 101, 62-79.
- ZEIDLER, JÜRGEN. 1994. Strukturanalyse spätägyptischer Grabarchitektur. Ein Beitrag zum Vergleich ägyptischer und hellenistischer Sepukralarchitektur, in: MARTINA MINAS & JÜRGEN ZEIDLER (HG.), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*, Aegyptiaca Treverensia 7, Mainz, 269- 288.
- Zivie, Christiane M. 1982. Recherches sur les textes ptolémaïques de Medinet Habou, in: *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches* (tome II), Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (N° 595), Paris, 101-109.

Teil 2:

Phasenpläne und Abbildungen

# Phasenpläne

## Verzeichnis der Phasenpläne

Die neun Phasenpläne illustrieren die wesentlichen Stufen der Entwicklung des Kultgebiets Medinet Habu vom Mittleren Reich bis in die römische Kaiserzeit. Die Pläne beruhen ausschließlich auf den Feststellungen UVO HÖLSCHERS<sup>1206</sup> und wurden unter Verwendung der von HÖLSCHER erstellten Abbildungen von der Verfasserin dieser Untersuchung gefertigt, wobei einige Modifikationen vorgenommen wurden.

- Phase 1: Mittleres Reich und frühes Neues Reich – „Älteste Kapelle“ und „Ältester Peripteros“
- Grundriß „Älteste Kapelle“ nach *MH II* fig. 2A
  - Lage „Älteste Kapelle“ nach *MH II* fig. 41A+B
- Phase 2: Die 18. Dynastie – Die Errichtung des Kleinen Tempels durch Hatschepsut und Thutmosis III.
- Grundriß Kleiner Tempel nach *MH II* fig. 40
  - Lage Kleinen Tempel nach *MH IV* fig. 1
- Phase 3: Die späte 18. Dynastie – Der Bau des Millionenjahrhauses von Eje
- Grundriß Millionenjahrhaus von Eje nach *MH II* fig. 94
  - Lage Millionenjahrhaus von Eje nach *MH IV* fig. 1
- Phase 4: Die Erweiterung des Millionenjahrhauses von Eje durch Haremhab
- Grundriß Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab nach *MH II* fig. 95
  - Lage Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab nach *MH IV* fig. 1
- Phase 5: Die 20. Dynastie – Erste Bauphase des Millionenjahrhauses von Ramses III.
- Grundriß Millionenjahrhäuser von Ramses III. (von Verf. modifiziert) und Eje/Haremhab nach *MH IV* fig. 1
  - Grundriß der ersten Version des Tempelpalastes nach *MH III* fig. 23
- Phase 6: Zweite Bauphase des Millionenjahrhauses von Ramses III.
- Grundriß Millionenjahrhäuser von Ramses III. und Eje/Haremhab nach *MH IV* fig. 1 (Umfassung Kleiner Tempel von Verf. modifiziert)
- Phase 7: Medinet Habu in der 21. bis 24. Dynastie
- Grundriß Millionenjahrhäuser von Ramses III. und Eje/Haremhab nach *MH IV* fig. 1 (von Verf. modifiziert)
  - Grundriß Grabkapellen hinter dem Millionenjahrhaus Ramses III. nach *MH IV* pl. 42
  - Grundriß und Lage des Haus des Butehamun nach *MH I* pl. 15
  - Entwicklung der westlichen großen äußeren Umfassungsmauer nach *MH I* pl. 15
  - Lage der Gräber und Besiedlungsstrukturen nach *MH I* pls. 4, 6, 10, 12, 14 und 15

---

<sup>1206</sup> *MH I* bis *MH V*

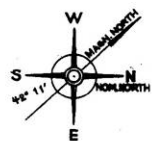
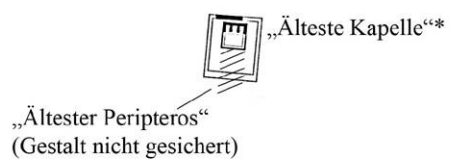
Phase 8: Medinet Habu in der 25. bis 26. Dynastie

- Grundriß Millionenjahrhäuser von Ramses III. und Eje/Haremhab nach *MH* IV fig. 1 (von Verf. modifiziert)
- Grundriß Kleiner Tempel nach *MH* II fig. 46 (Kuschitenzeit) und *MH* I pl. 6 (Vorbau der Saitenzeit)
- Grundriß der Kapellen der Gottesgemahlinnen nach *MH* V fig. 22; Lage nach *MH* I pl. 10
- Lage der Gräber und Besiedlungsstrukturen nach *MH* I pls. 4, 6, 10, 12, 14 und 15

Phase 9: Medinet Habu in griechisch-römischer Zeit

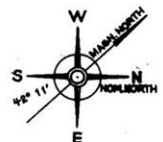
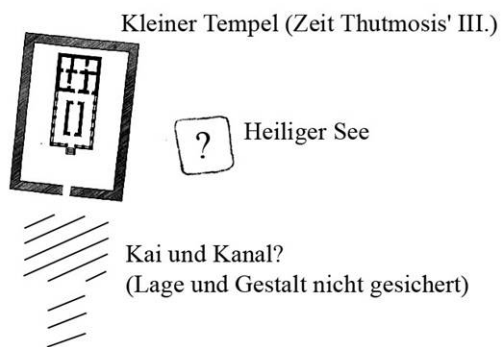
- Grundriß Millionenjahrhäuser von Ramses III. und Eje/Haremhab nach *MH* IV fig. 1 (von Verf. modifiziert)
- Grundriß Kleiner Tempel nach *MH* II fig. 52
- Lage der Gräber und Besiedlungsstrukturen nach *MH* I pls. 4, 6, 10, 12, 14 und 15

Mittleres Reich und frühes Neues Reich – „Älteste Kapelle“ und „Ältester Peripteros“



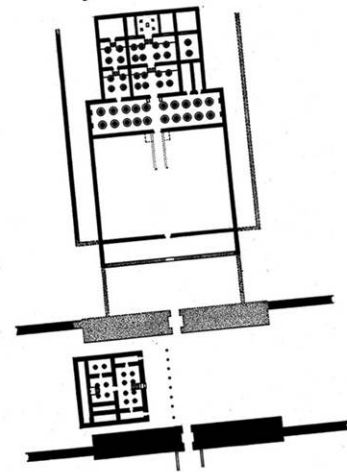
\* Das Heiligtum möglicherweise umgebende Siedlungsstrukturen sind nicht wiedergegeben.

Die 18. Dynastie – Die Errichtung des Kleinen Tempels durch Hatschepsut und Thutmosis III.

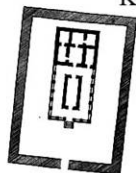


Die späte 18. Dynastie –  
Der Bau des Millionenjahrhauses von Eje

Millionenjahrhaus von Eje



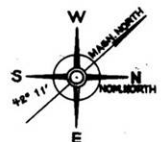
Kleiner Tempel (Zeit Thutmosis' III.)



? Heiliger See



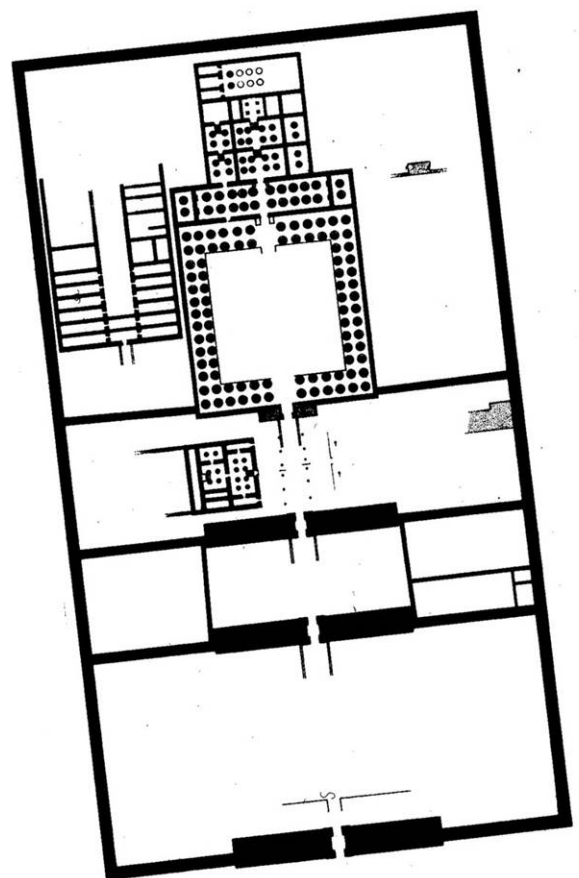
Kai und Kanal?  
(Lage und Gestalt nicht gesichert)





Die Erweiterung des Millionenjahrhauses von Eje durch Haremhab

Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab



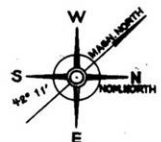
Kleiner Tempel (Zeit Thutmosis' III.)



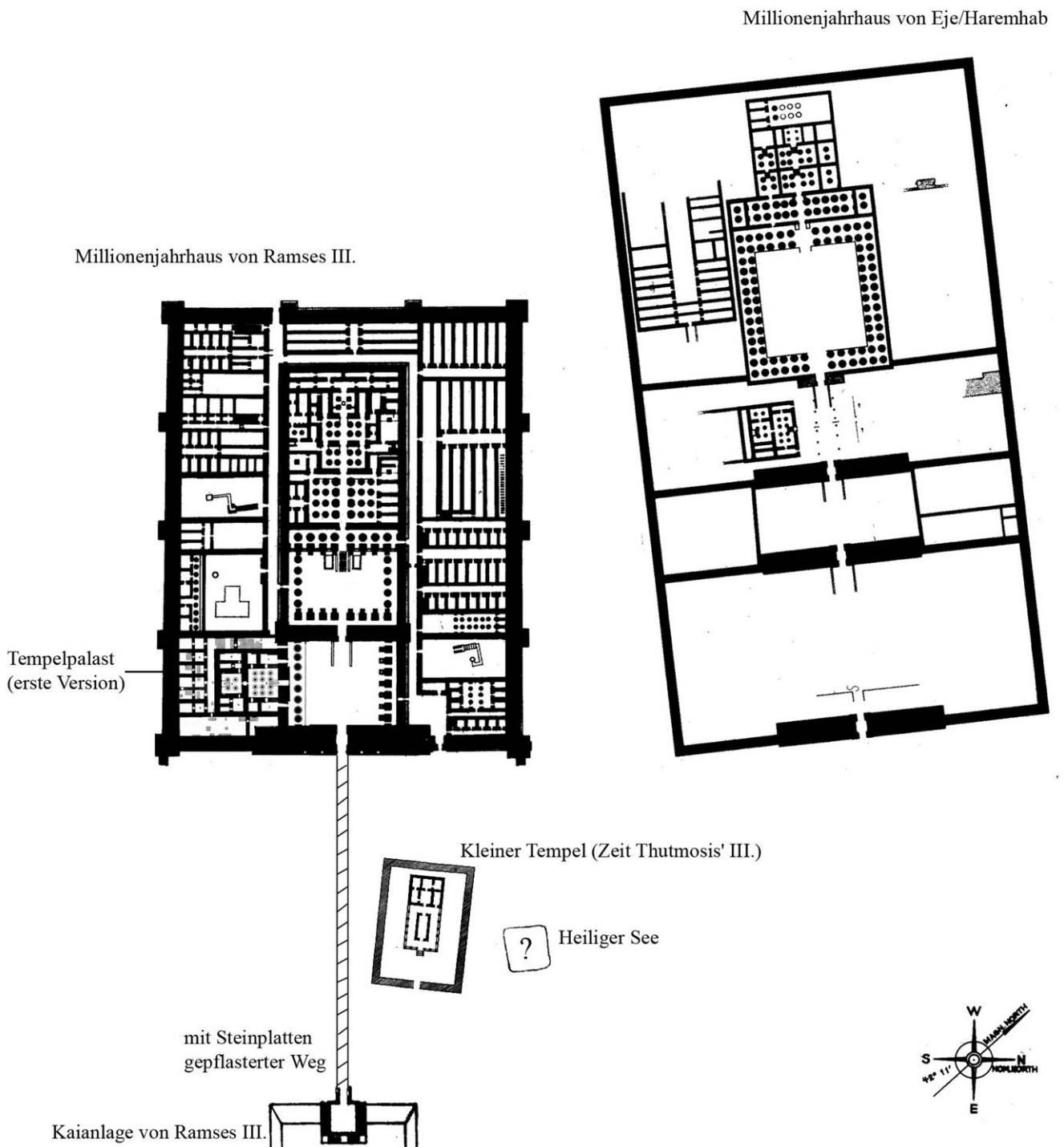
? Heiliger See



Kai und Kanal?  
(Lage und Gestalt nicht gesichert)

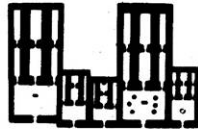


Die 20. Dynastie – Erste Bauphase des Millionenjahrhauses von Ramses III.

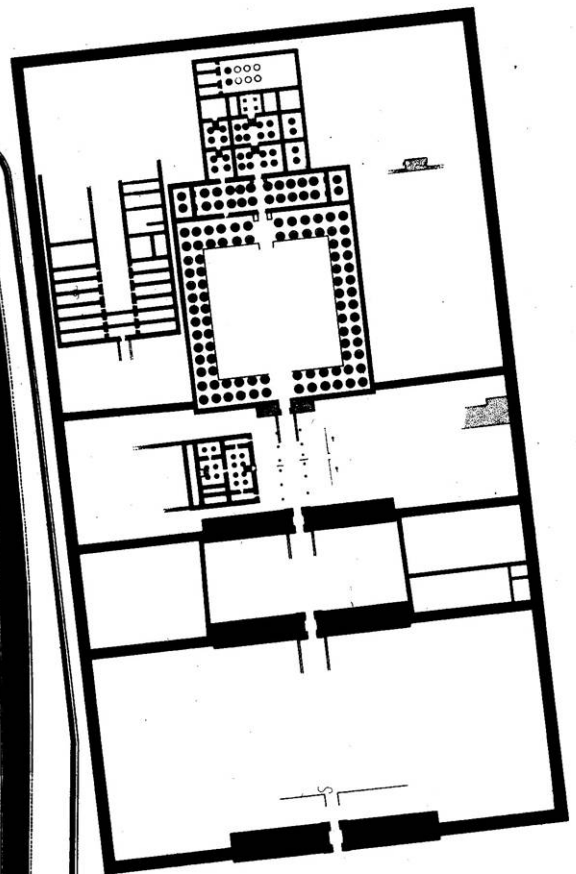


Zweite Bauphase des Millionenjahrhauses von Ramses III.

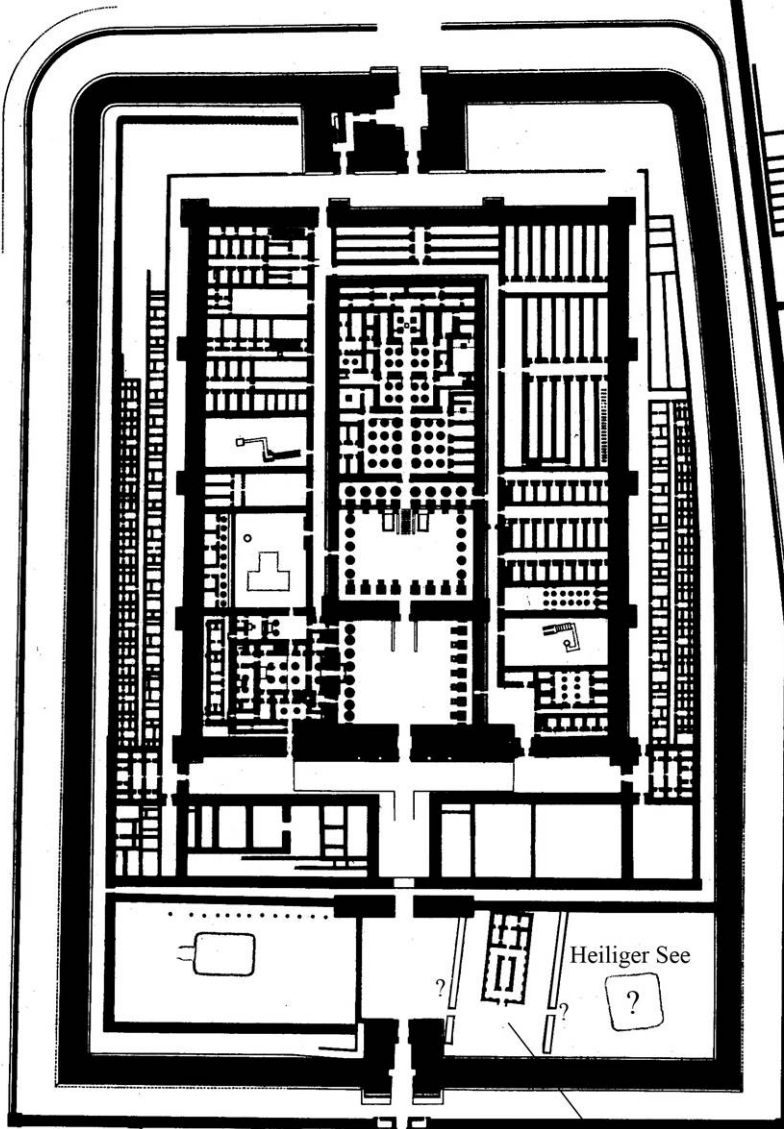
Grabkapellen der 20. Dynastie



Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab



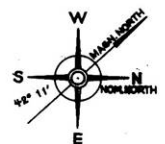
Millionenjahrhaus von Ramses III.



Kaianlage  
Millionenjahrhaus

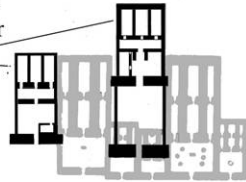


Kleiner Tempel  
(Existenz und Form der Umfassung nicht belegt;  
Rekonstruktionvorschlag von Verf. angelehnt an MH II fig. 45)



Medinet Habu in der 21. bis 24. Dynastie

Grabkapellen der 20. Dynastie  
(beschädigt zum Ende der 20. Dynastie;  
restauriert und erweitert  
um zwei Kapellen in der  
22.-25. Dynastie)



Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab  
(weitgehend zerstört zu Beginn der  
21. Dynastie)

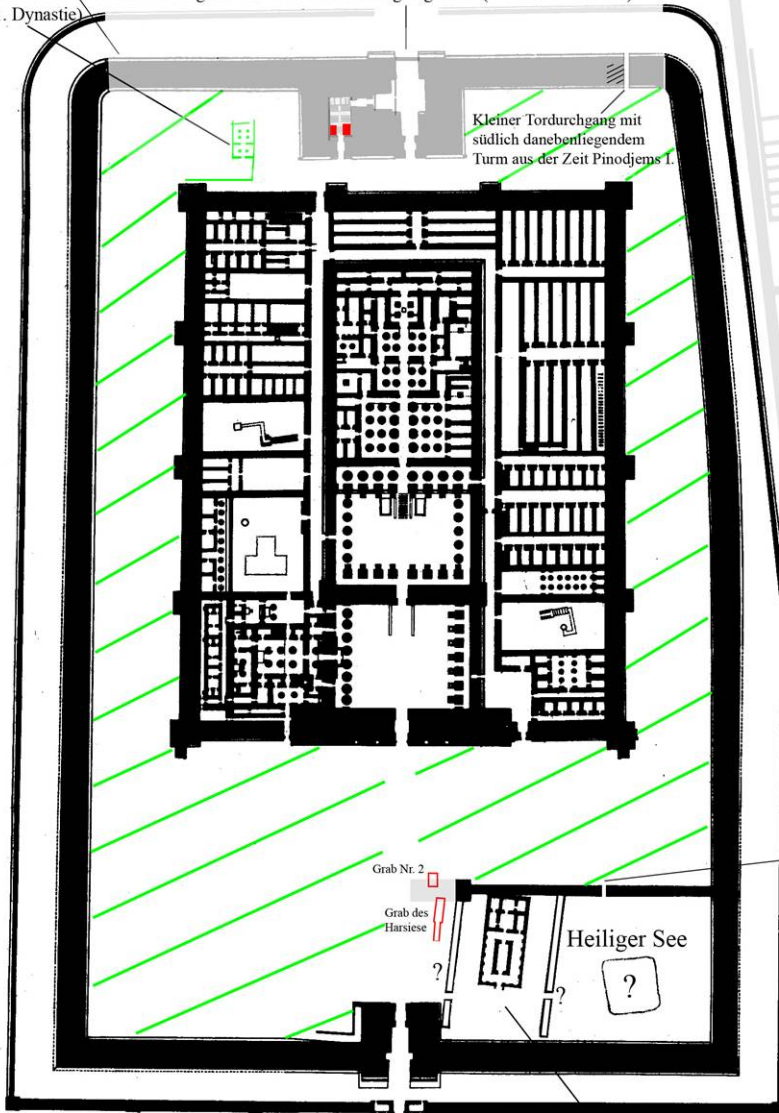


Westliche große äußere Umfassung zerstört zum Ende der 20. Dynastie,  
unter Pinodjem I. in verringertem Umfang wiederhergestellt, mehrfache  
Verstärkung ab der 22. Dynastie

endgültige Zerstörung und Verschluss des westlichen Hohen Tores vermutlich in der  
24. Dynastie; Südturm des westlichen Hohen Tores seit der 21. Dynastie verschlossen  
und in der Folgezeit als Ort für Bestattungen genutzt (Gräber Nr. 32 + 33)

Haus des  
Butehamun  
(21. Dynastie)

Kleiner Tordurchgang mit  
südlich danebenliegendem  
Turm aus der Zeit Pinodjems I.



Durchgang durch Ziegelmauer zu Kleinem Tempel  
(eingefügt vermutlich in der 24. Dynastie)

- zerstörte Bereiche
- modifizierte Bereiche
- Gräber der 21.-24. Dynastie
- 3 Siedlungsschichten im äußeren  
Millionenjahrhausbezirk  
(21.-24. Dynastie)

Millionenjahrhaus von Ramses III.

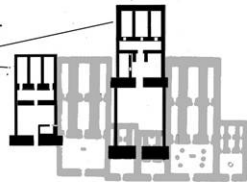


Kleiner Tempel  
(Existenz und Form der Umfassung nicht belegt;  
Rekonstruktionsvorschlag von Verf. angelehnt an *MH II* fig. 45)



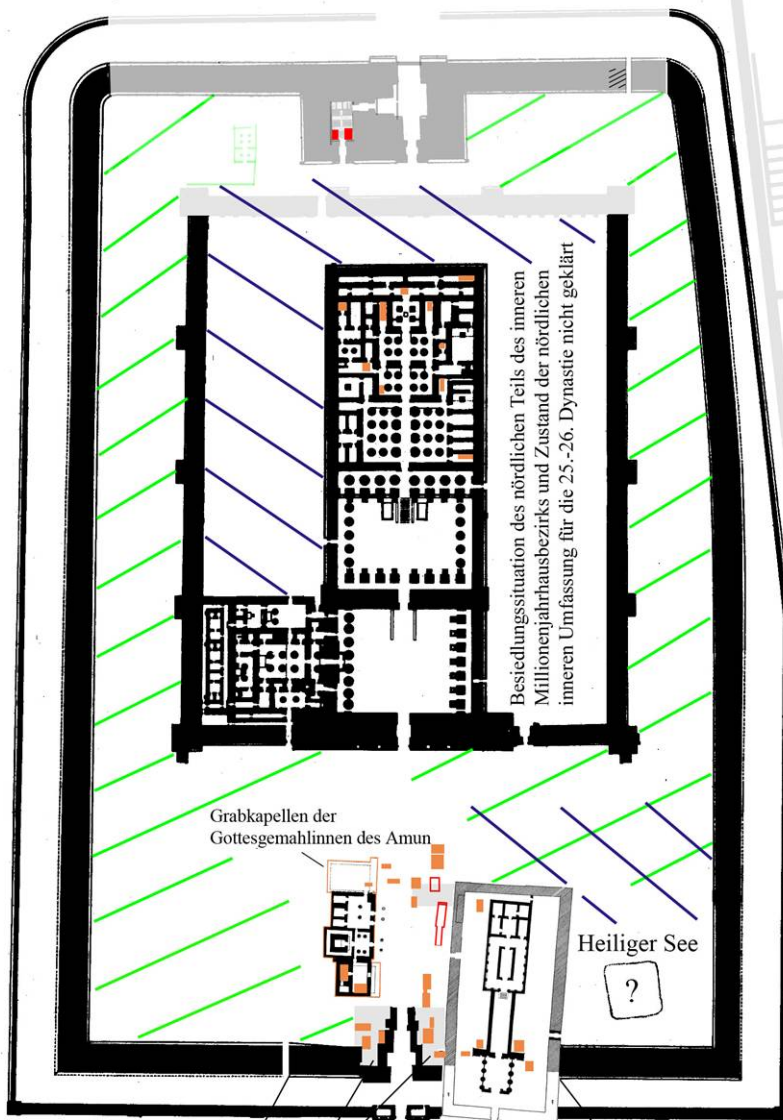
Medinet Habu in der 25. bis 26. Dynastie

Grabkapellen der 20. Dynastie  
(beschädigt zum Ende der 20. Dynastie;  
restauriert und erweitert  
um zwei Kapellen in der  
22.-25. Dynastie)



Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab  
(weitgehend zerstört zu Beginn der  
21. Dynastie)

Millionenjahrhaus von Ramses III.



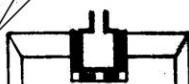
- zerstörte Bereiche
- modifizierte Bereiche
- Gräber der 21.-24. Dynastie
- Gräber der 25.-26. Dynastie (soweit datierbar)

Besiedlung der 21.-24. Dynastie  
3 Siedlungsschichten im äußeren  
Millionenjahrhausbezirk

Besiedlung der 25.-26. Dynastie  
Besiedlung im äußeren Millionenjahrhausbezirk  
teilweise ersetzt; zusätzlich teilweise Besiedlung  
des inneren Millionenjahrhausbezirks

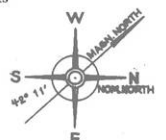
östlicher Eingang in den Siedlungsbereich des  
Millionenjahrhausbezirks (spätestens seit der  
25. Dynastie)

Ziegelanbauten des östlichen Hohen Tores  
vermutlich seit der 25. Dynastie zerstört



Kaianlage

Kleiner Tempel  
(nicht gesicherter Verlauf der Umfassung im Osten)



Medinet Habu in griechisch-römischer Zeit

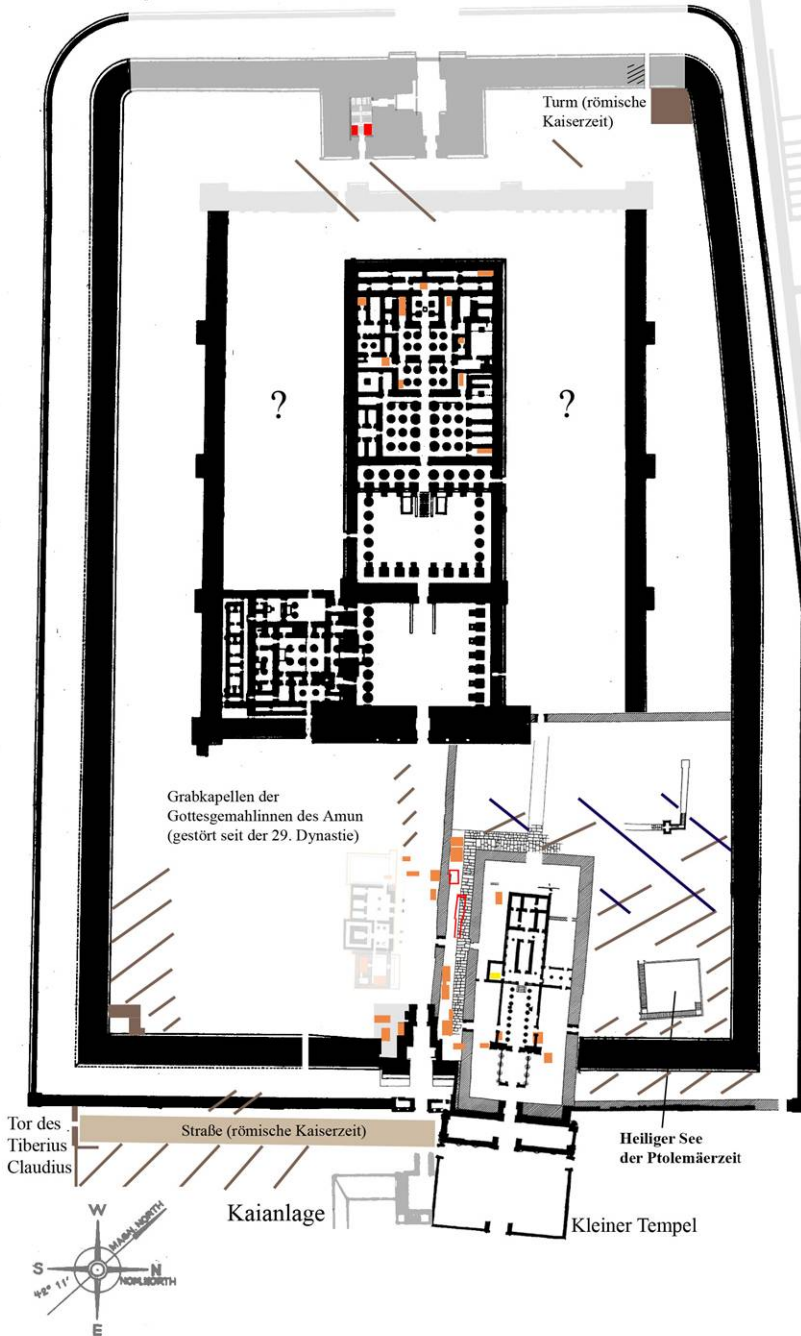
Grabkapellen der 20.-25. Dynastie (keine Belegung in der Zeit nach der 25. Dynastie mehr feststellbar)



Millionenjahrhaus von Eje/Haremhab (weitgehend zerstört zu Beginn der 21. Dynastie; Anlage von Gräbern in der römischen Kaiserzeit [3. Jh.]



Millionenjahrhaus von Ramses III.



- zerstörte Bereiche
- modifizierte Bereiche
- Gräber der 21.-24. Dynastie
- Gräber der 25.-26. Dynastie
- Grab Nr. 7 aus der Ptolemäerzeit

**Besiedlung äußerer Millionenjahrhausbezirk**

- keine Hinweise auf Gebäudestrukturen aus der Zeit der 27.-30. Dynastie und der Ptolemäerzeit
- 3 Siedlungsschichten der römischen Kaiserzeit

**Besiedlung innerer Millionenjahrhausbezirk**

Zustand/Besiedlungssituation des inneren Millionenjahrhausbezirks einschließlich des Tempelpalastes und Amuntempels nicht geklärt; desgl. Zustand der inneren Umfassung

**Siedlung um Kleinen Tempel**

- Siedlungsschichten der 25.-30. Dynastie
- 3 Siedlungsschichten der römischen Kaiserzeit

**Siedlung südöstlich des Millionenjahrhausbezirks**

- 3 Siedlungsschichten der römischen Kaiserzeit

# Abbildungen

## Verzeichnis der Abbildungen

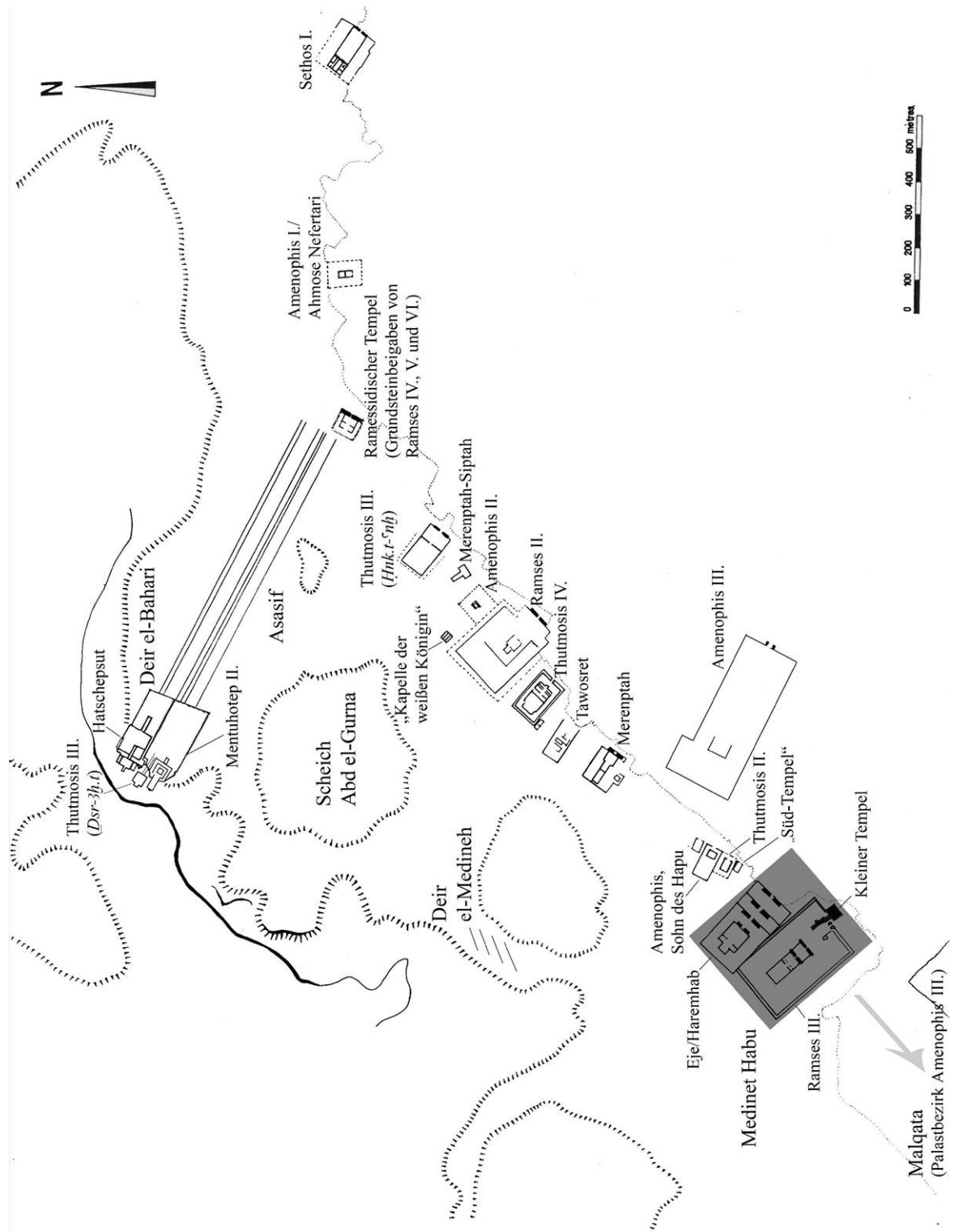
- Abb. 1 Theben-West
- Abb. 2 Luftbild Medinet Habu
- Abb. 3 Die „Älteste Kapelle“ von Medinet Habu
- Abb. 4 Der Kleine Tempel in der 18. Dynastie
- Abb. 5 Rekonstruktion Theben-West
- Abb. 6 Das Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab
- Abb. 7 Das Millionenjahrhaus von Ramses III.
- Abb. 8 Rekonstruktion des Millionenjahrhauses von Ramses III. – Frontalansicht
- Abb. 9 Die architektonische Einfassung des Kleinen Tempels in den Vorbereich des Millionenjahrhauses von Ramses III.
- Abb. 10 Besiedlungsstrukturen der 21. bis 25. Dynastie im Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.
- Abb. 11 Das Grab des Harsiese aus der 22. Dynastie
- Abb. 12 Besiedlungsstrukturen der 25.-26. Dynastie im Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.
- Abb. 13 Der Kleine Tempel in der Kuschitenzeit (25. Dynastie)
- Abb. 14 Der Kleine Tempel in der Saitenzeit (26. Dynastie)
- Abb. 15 Die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen des Amun
- Abb. 16 Der Kleine Tempel in der Ptolemäerzeit
- Abb. 17 Der Granitnaos in Raum P des Kleinen Tempels
- Abb. 18 Der nördlich des Kleinen Tempels gelegene Heilige See aus der Ptolemäerzeit
- Abb. 19 Besiedlungsstrukturen aus der römischen Kaiserzeit inner- und außerhalb des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III.
- Abb. 20 Der Kleine Tempel in der römischen Kaiserzeit
- Abb. 21 Das Bildprogramm in den hinteren sechs Kammern des Kleinen Tempels
- Abb. 22 Die Doppelstatue von Thutmosis III. und Amun-Re in Raum L
- Abb. 23 Das Bildprogramm in Raum N des Kleinen Tempels
- Abb. 24 Das Bildprogramm in Raum M des Kleinen Tempels



- Abb. 25 Das Bildprogramm im Barkenraum mit Umgang des Kleinen Tempels
- Abb. 26 Der Kernbau des Kleinen Tempels – Die Zuordnung einzelner Raumfunktionen nach HÖLSCHER (*MH II*) und ARNOLD (1962)
- Abb. 27 Das *K3-mw.t=f*-Heiligtum am Eingang des Mut-Bezirks in Karnak
- Abb. 28 Die „Kapelle der weißen Königin“
- Abb. 29 Das „Schatzhaus“ von Thutmosis I. in Karnak
- Abb. 30 Der Satetempel der 18. Dynastie von Elephantine
- Abb. 31 Der Horustempel von Buhen
- Abb. 32 Der Tempel von Amada
- Abb. 33 Raumfunktion und Kultverlauf im Kernbereich des Kleinen Tempels
- Abb. 34 Auszüge aus dem Bild- und Textprogramm des Kleinen Tempels von der Ramessiden- bis in die römische Kaiserzeit
- Abb. 35 Palast- und Tempelstrukturen im Vergleich
- Abb. 36 Der Kultverlauf im Kleinen Tempel in der römischen Kaiserzeit
- Abb. 37 Die genealogische Organisation der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit
- Abb. 38 *Darstellungen von Iat-Hügeln im Grab Ramses' VI. (entfällt aufgrund nicht erteilter Publikationsgenehmigung)*
- Abb. 39 Grundrisse verschiedener Millionenjahrhäuser in Theben-West
- Abb. 40 Die Struktur des Millionenjahrhauses von Ramses III.
- Abb. 41 Das östliche Hohe Tor des Millionenjahrhauses von Ramses III.
- Abb. 42 Die Festung von Buhen
- Abb. 43 *Die thebanische Kultlandschaft in der Zeit Thutmosis' III. (entfällt aufgrund nicht erteilter Publikationsgenehmigung)*
- Abb. 44 Der Amun-Bezirk in Karnak
- Abb. 45 Der Luxortempel zur Zeit Ramses' II.
- Abb. 46 Der Luxortempel in der römischen Kaiserzeit
- Abb. 47 Die Tempelbauten von Deir el-Bahari
- Abb. 48 Thebanische Prozessionswege
- Abb. 49 *Das Prozessionsbild des Jmn-Jp.t n d3m.t (entfällt aufgrund nicht erteilter Publikationsgenehmigung)*

- Abb. 50 Das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak
- Abb. 51 Der Kultverlauf in den „unterirdischen Räumen“ des Taharka-Gebäudes
- Abb. 52 Wandrelief in Raum E (Westwand) des Taharka-Gebäudes: Die Riten von *j3.t-d3m.t*
- Abb. 53 Wandrelief in der Kapelle des Osiris *hq3-d.t* in Karnak-Nord: Die Riten von *j3.t-d3m.t*
- Abb. 54 Wandrelief in Raum E (Ostwand) des Taharka-Gebäudes: Die Iat-Stätte des Osiris in *j3.t-d3m.t*
- Abb. 55 Wandrelief in Raum E (Nordwand) des Taharka-Gebäudes: Die Riten des „göttlichen Wiedereintritts“
- Abb. 56 Wandrelief in Raum E (Südwand) des Taharka-Gebäudes: Der Ritus des „Zusammensetzens des *tz*-Untersatzes und das Aufstellen der vier Götter“

Theben-West  
(nach GABOLDE 1989: fig. 3 und PM<sup>2</sup>II, plan 33)

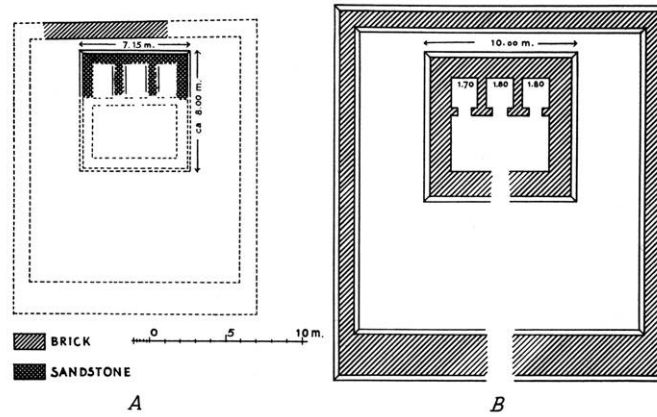


Luftbild Medinet Habu  
(WEEKS 2001: 96-97)

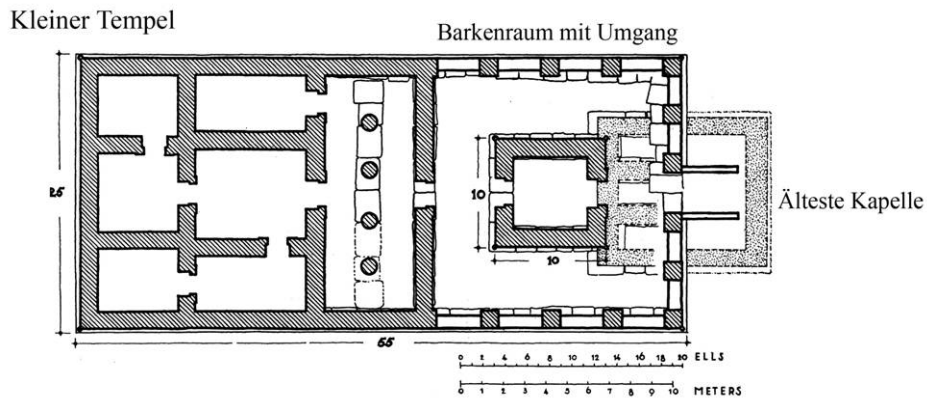


Kleiner Tempel

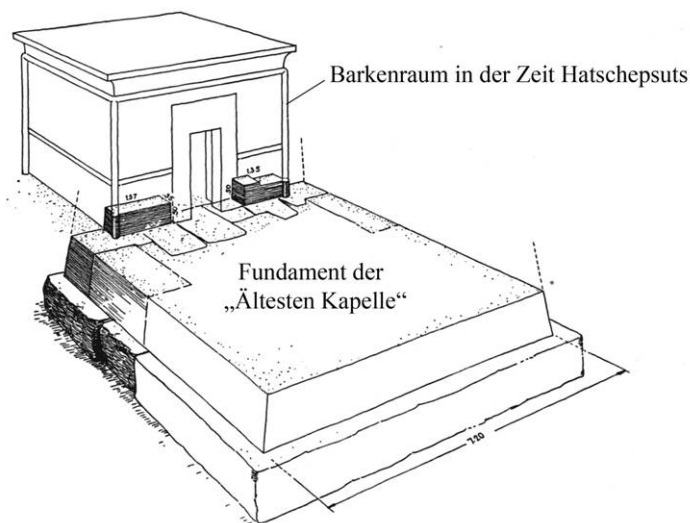
Die „Älteste Kapelle“ von Medinet Habu



- a. Die „Älteste Kapelle“ (A) und das auf dem „Thot-Berg“ über Gurna gelegene Dreikapellenheiligtum von Mentuhotep III. (B) (MH II fig. 2)

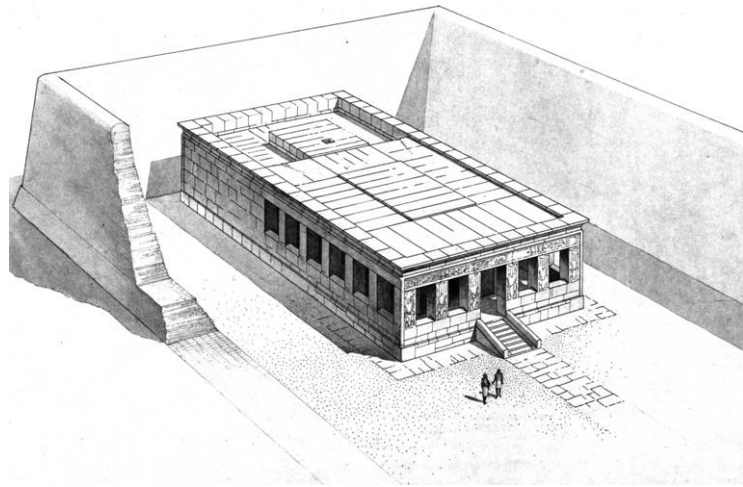


- b. Position der „Ältesten Kapelle“ unter dem Kleinen Tempel in der Zeit Hatschepsuts (nach MH II fig. 41B)

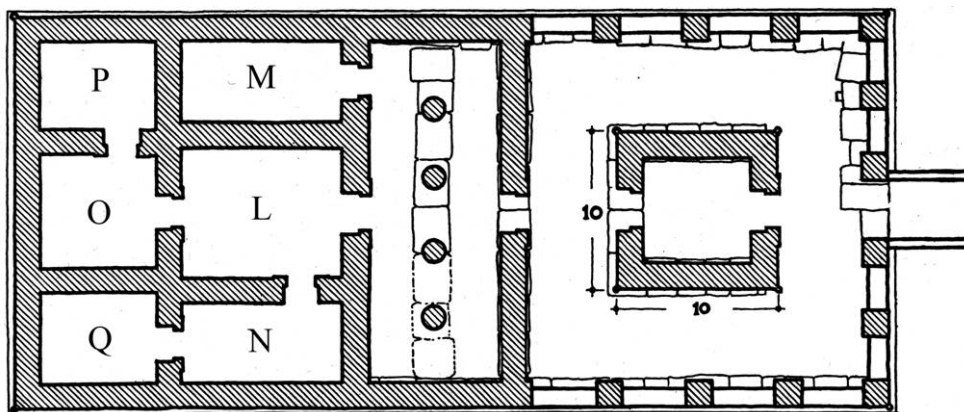


- c. Rekonstruktion des Barkenraums des Kleinen Tempels über den Fundamenten der „Ältesten Kapelle“ (nach MH II fig. 16)

### Der Kleine Tempel in der 18. Dynastie



a. Der Kleine Tempel in der 18. Dynastie (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH* II pl. 4)



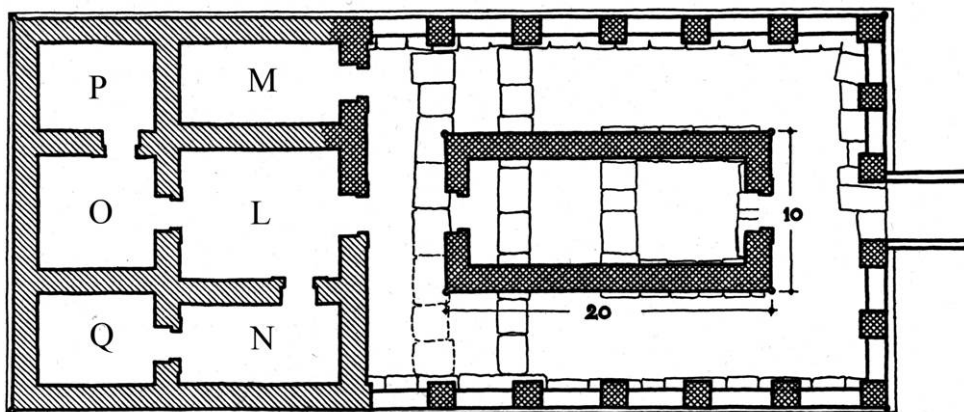
Sechs-Kammer-Komplex

Querhalle

Barkenraum mit Umgang

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 METERS

b. Der Kleine Tempel in der Zeit Hatschepsuts (nach *MH* II fig. 41B)



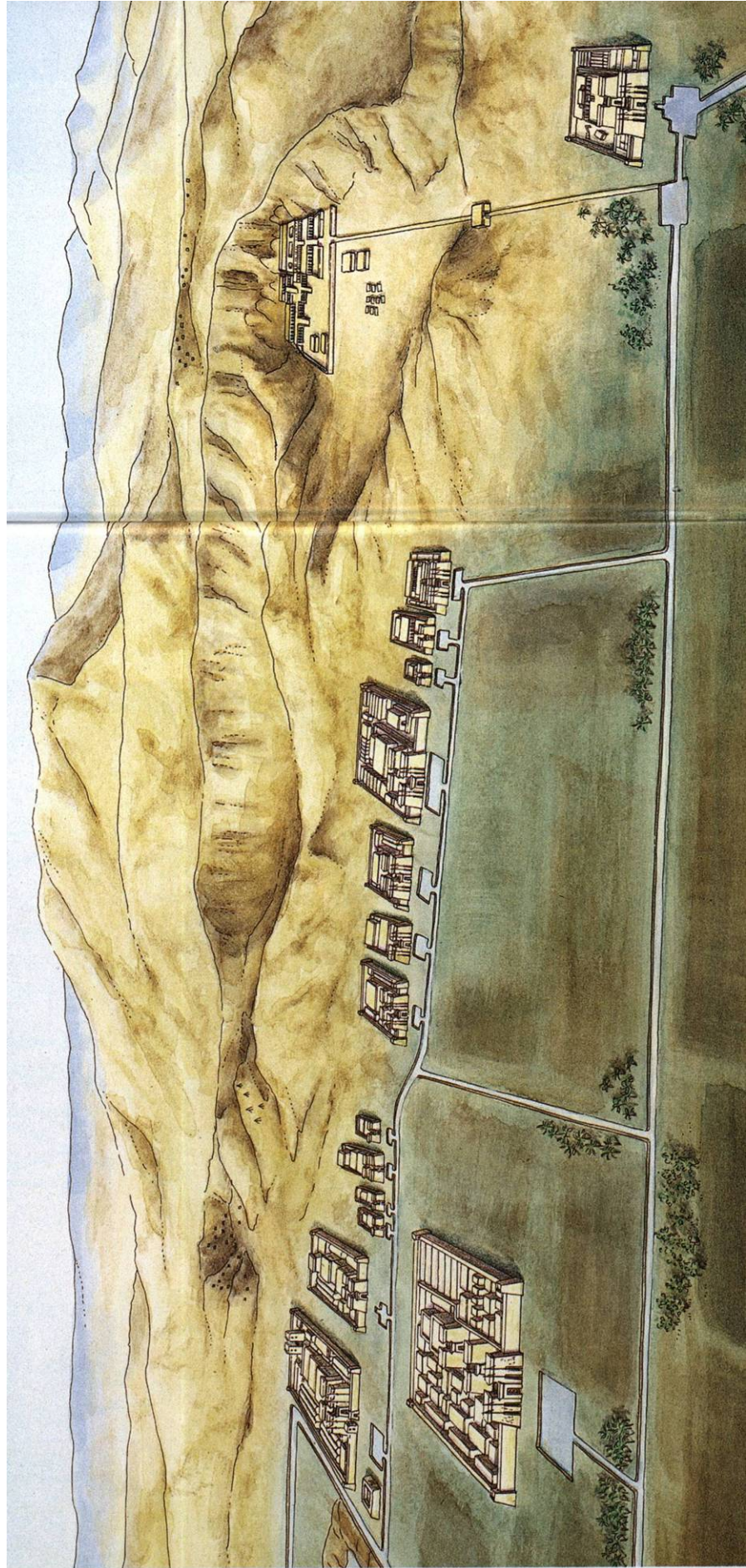
Sechs-Kammer-Komplex  
(Hatschepsut)

Barkenraum mit Umgang (Thutmosis III.)

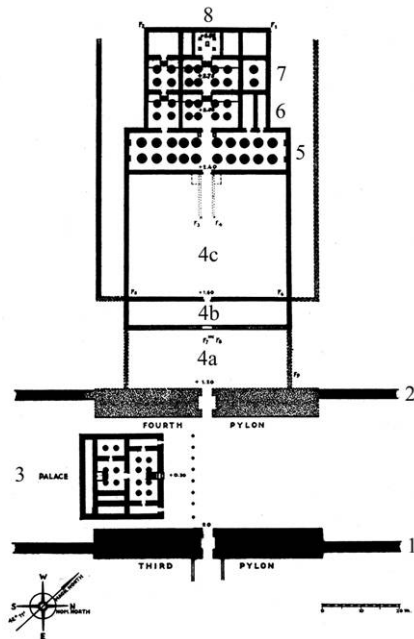
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 METERS

c. Der Kleine Tempel in der Zeit Thutmosis' III. (nach *MH* II fig. 41A)

Rekonstruktion Theben-West  
(WEEKS 2001: 54-55)

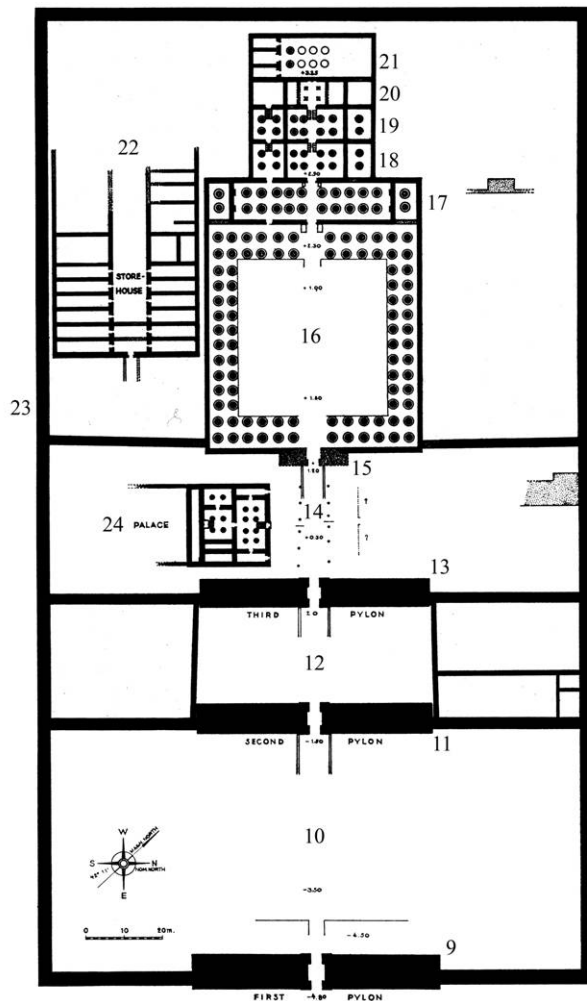


Das Millionenjahrhaus von Eje und Haremhab



- (1) Eingangspylon aus Ziegeln
- (2) Zweiter Ziegelpylon
- (3) Tempelpalast
- (4a-c) Tempelhöfe
- (5) Erste Säulenhalle
- (6) Zweite Säulenhalle
- (7) Dritte Säulenhalle
- (8) Sanktuar des Amun-Re

a. Das Millionenjahrhaus von Eje (nach *MH II* fig. 94)



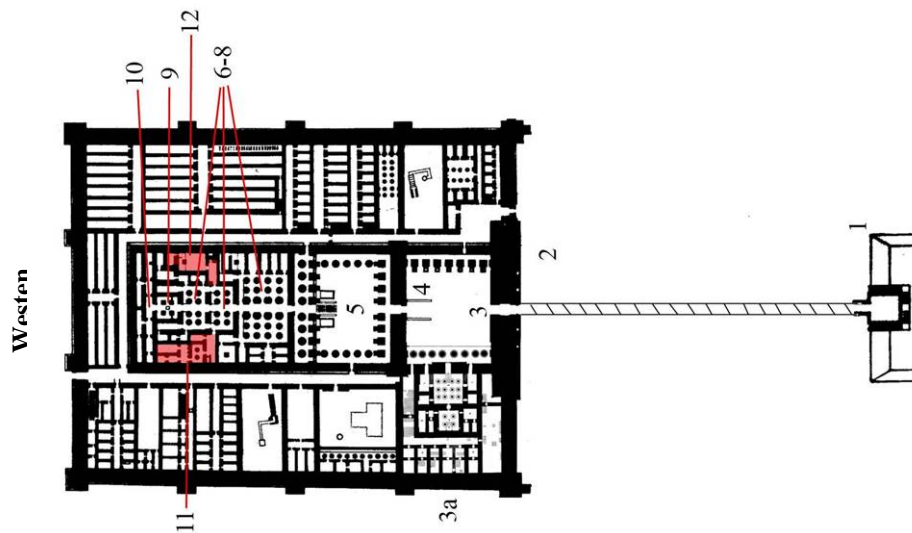
- (9) Eingangspylon aus Ziegeln
- (10) Erster Hof
- (11) Zweiter Ziegelpylon
- (12) Zweiter Hof
- (13) Dritter Ziegelpylon (= ehemaliger Eingangspylon von Eje)
- (14) Dritter Hof mit (24) Tempelpalast
- (15) Steintor (ersetzt ehemaligen zweiten Pylon aus der Zeit von Eje)
- (16) Säulenhof
- (17) Erste Säulenhalle (Eje)
- (18) Zweite Säulenhalle (Eje)
- (19) Dritte Säulenhalle (Eje)
- (20) Sanktuar des Amun-Re (Eje)
- (21) Säulensaal mit drei Kapellen auf der Südseite
- (22) Magazinbau
- (23) Große Umfassungsmauer aus Ziegeln

b. Das Millionenjahrhaus nach der Übernahme und Erweiterung durch Haremhab (nach *MH II* fig. 94)



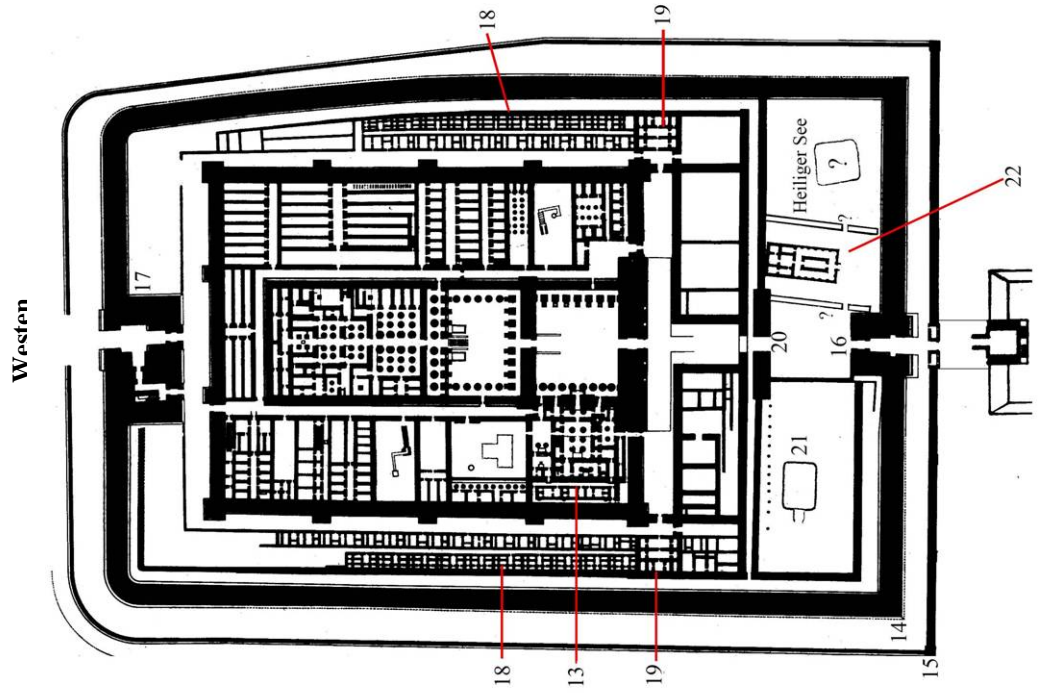
Das Millionenjahrhaus von Ramses III.

a. Das Millionenjahrhaus von Ramses III., 1. Bauphase (nach MH IV fig. 1)



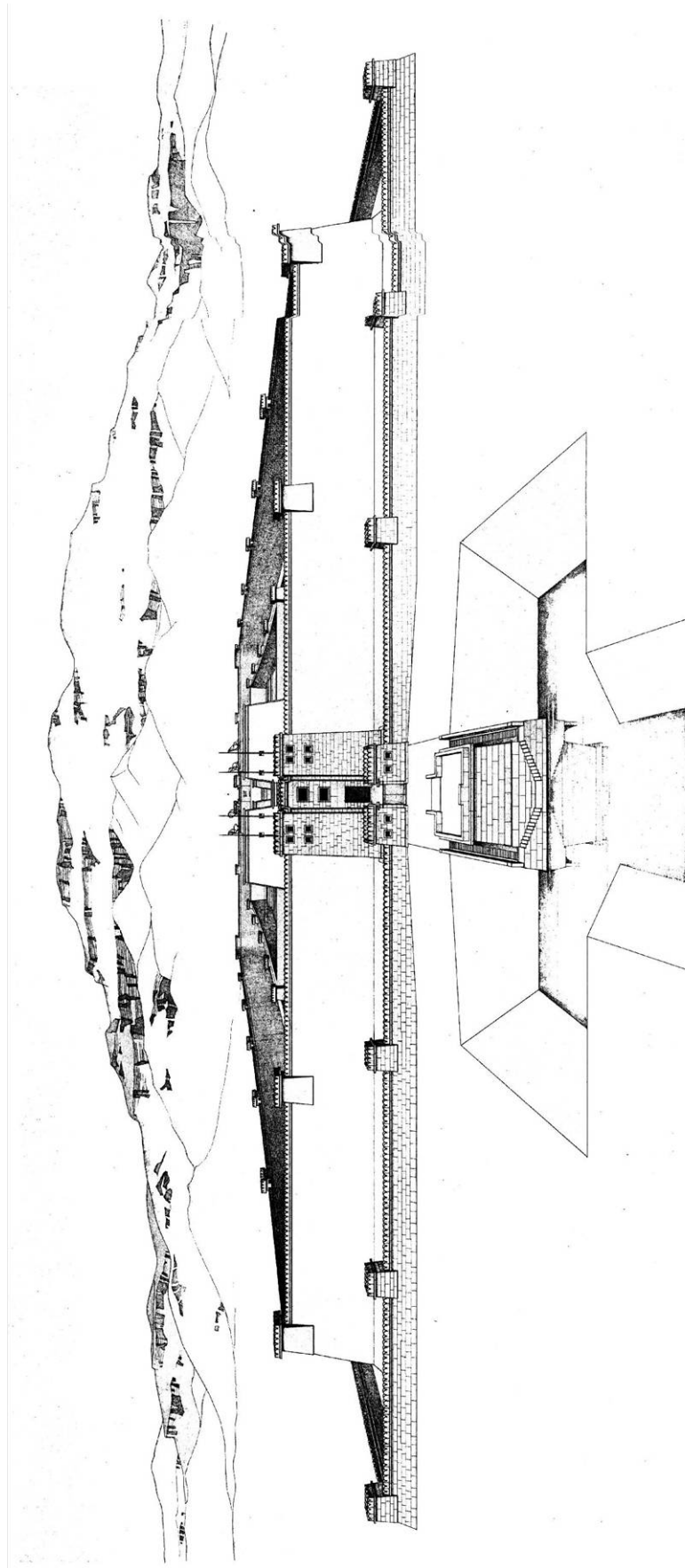
- (1) Kaianlage mit gepflastertem Aufweg
- (2) Großer Pylon
- (3) Erster Hof
- (3a) Tempelpalast (erste Version)
- (4) Zweiter Pylon
- (5) Zweiter Hof
- (6-8) Säulensäle
- (9) Barkenraum des Amun-Re
- (10) Sanktuar des Amun-Re (umgeben von weiteren Kammern)
- (11) Ptah-Sokar-Osiris-Trakt
- (12) Re-Harachte-Bereich

b. Das Millionenjahrhaus von Ramses III., 2. Bauphase (nach MH IV fig. 1)

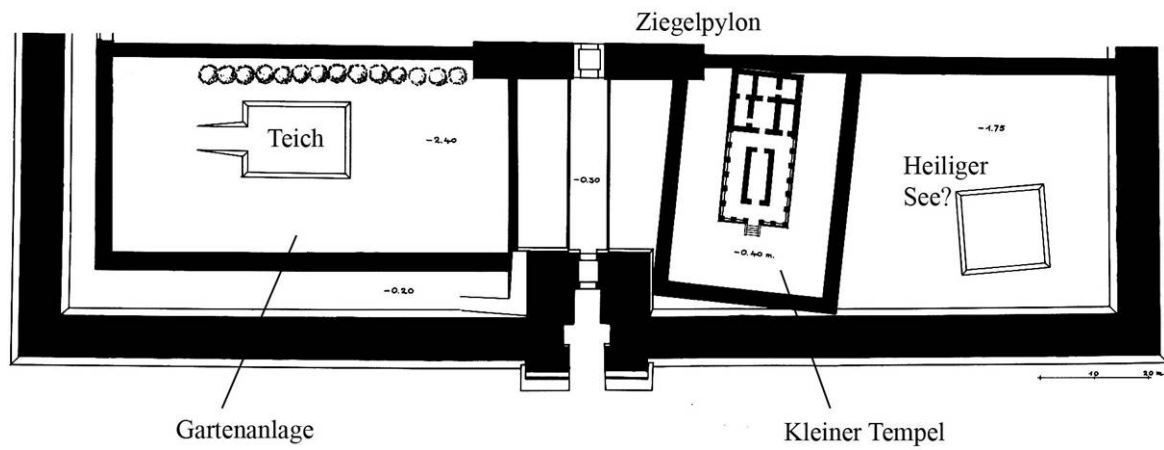


- (13) Tempelpalast (zweite Version)
- (14) Große äußere Umfassungsmauer
- (15) Vormauer
- (16) Östliches Hohes Tor
- (17) Westliches Hohes Tor
- (18) Priesterwohnungen
- (19) Verwaltungsgebäude
- (20) Ziegelmauer mit Pylon
- (21) Gartenanlage
- (22) Kleiner Tempel (Umfassung nicht geklärt; Rekonstruktionsvorschlag der Verf.)

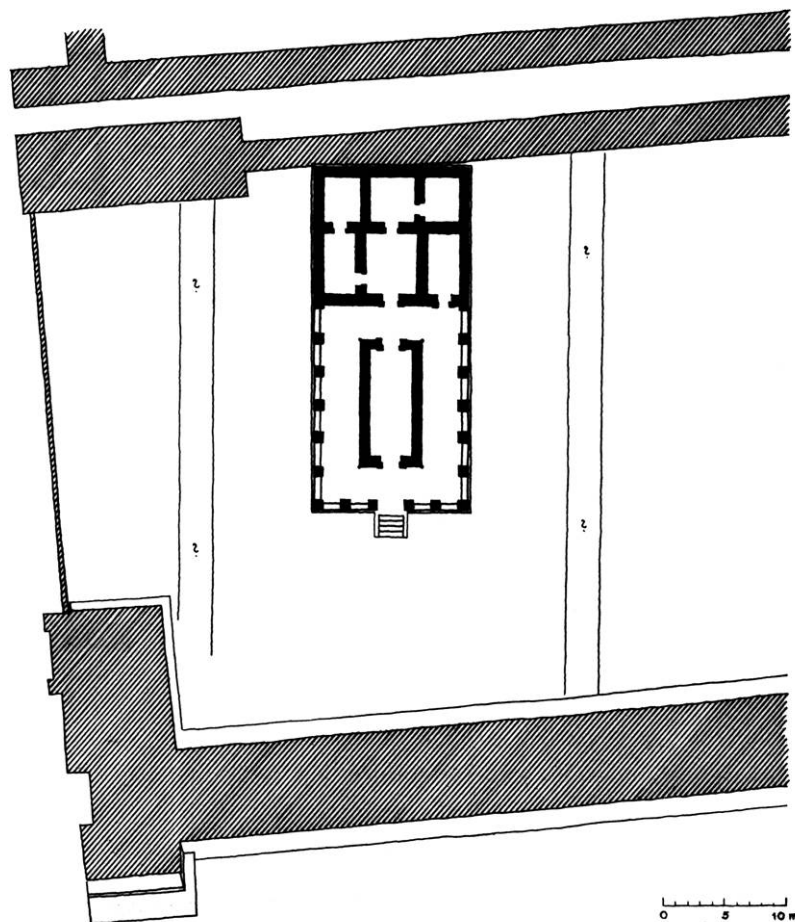
Rekonstruktion des Millionenjahrhauses von Ramses III. – Frontalansicht  
(MH IV pl. 2)



Die architektonische Einfassung des Kleinen Tempels in den Vorbereich des Millionenjahrhauses von Ramses III.

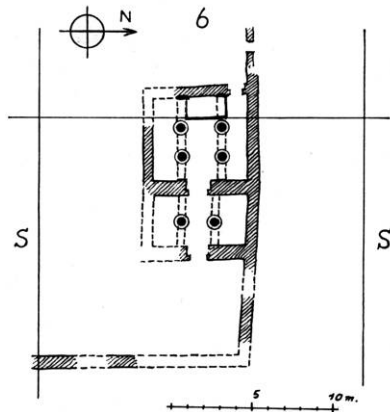


a. Der vordere Bereich des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III. – Gartenanlage und Kleiner Tempel (nach *MH IV* fig. 22)

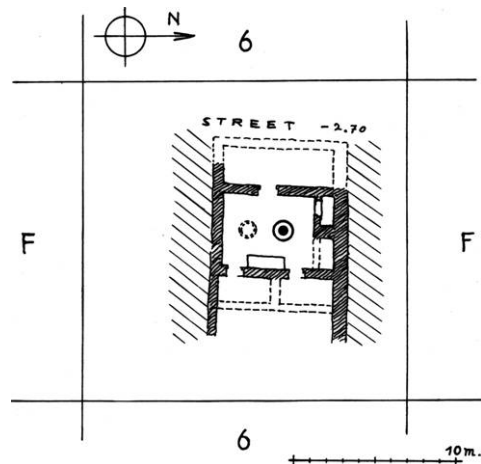


b. Die Umfassung des Kleinen Tempels innerhalb des Millionenjahrhausbezirks (alternativer Rekonstruktionsvorschlag von HÖLSCHER: *MH II* fig. 45)

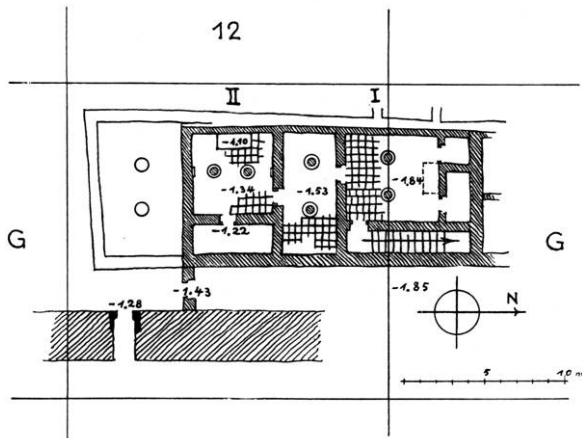
Besiedlungsstrukturen der 21. bis 25. Dynastie im Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.



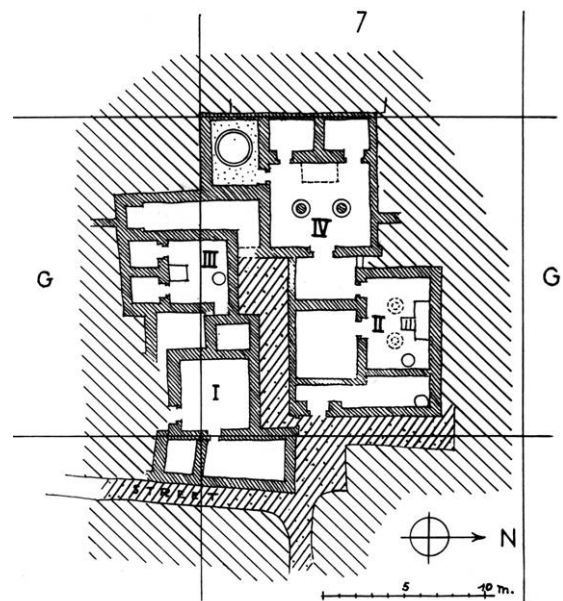
a. Das Haus des Butehamun  
(MH V fig. 3)



b. Haus der 22-24. Dynastie  
(MH V fig. 4)

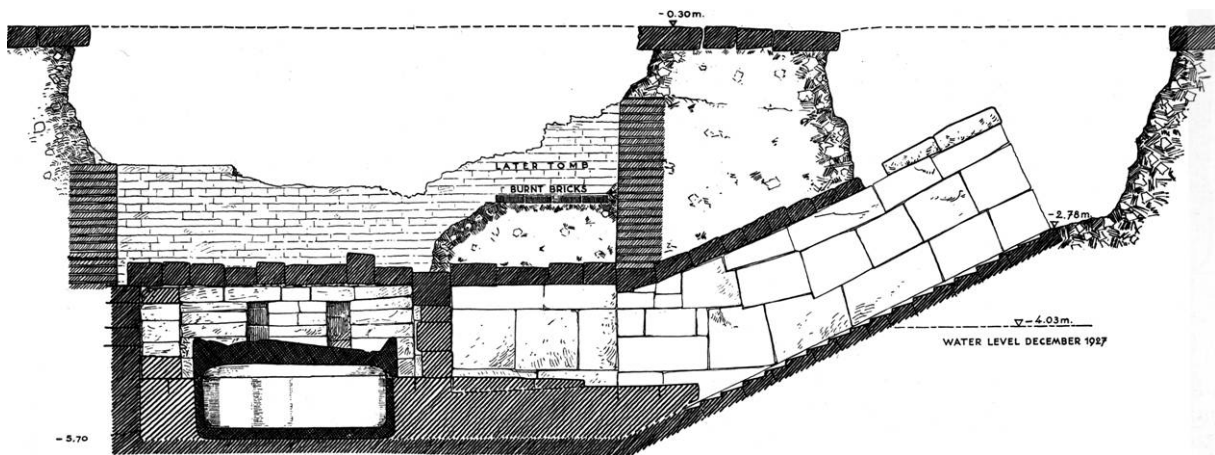
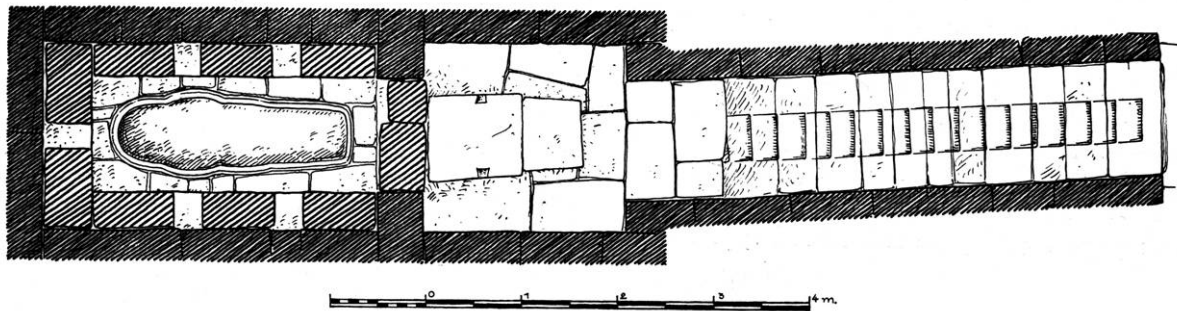


c. Haus der 22.-24. Dynastie  
(MH V fig. 5)

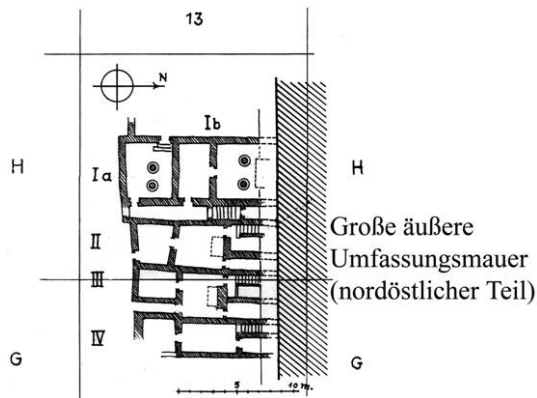


d. Häuser der 22.-25. Dynastie  
(MH V fig. 6)

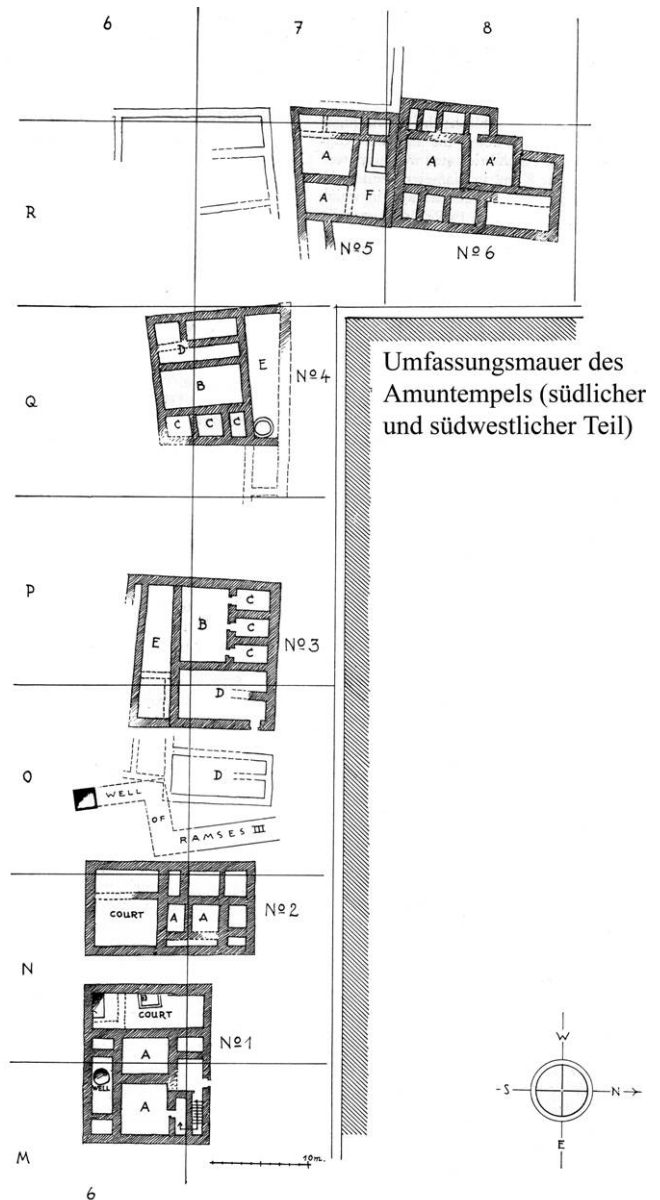
Das Grab des Harsiese aus der 22. Dynastie  
(*MH V pl. 9*)



Besiedlungsstrukturen der 25.-26. Dynastie im Millionenjahrhausbezirk von Ramses III.

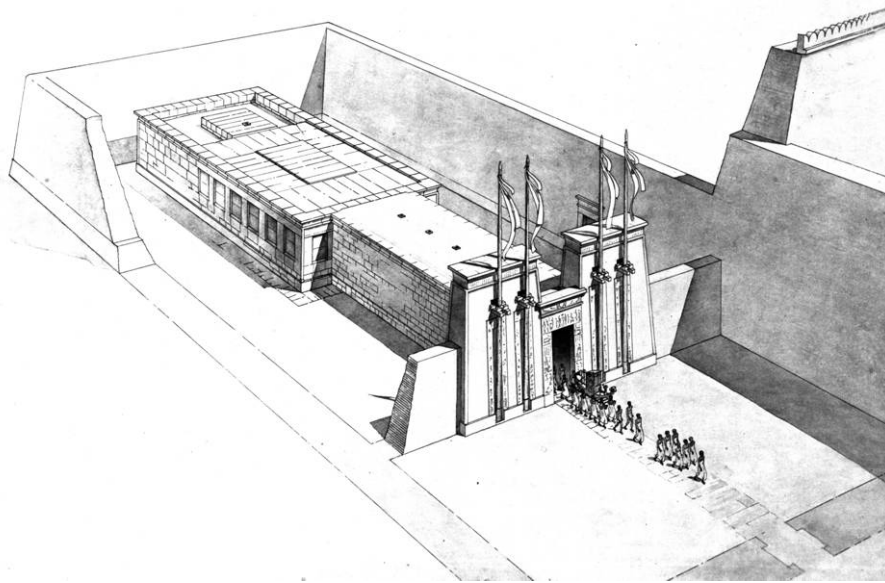


a. Kleinere Wohnhäuser der 25.-26. Dynastie im äußeren Millionenjahrhausbezirk von Ramses III. (MH V fig. 19)



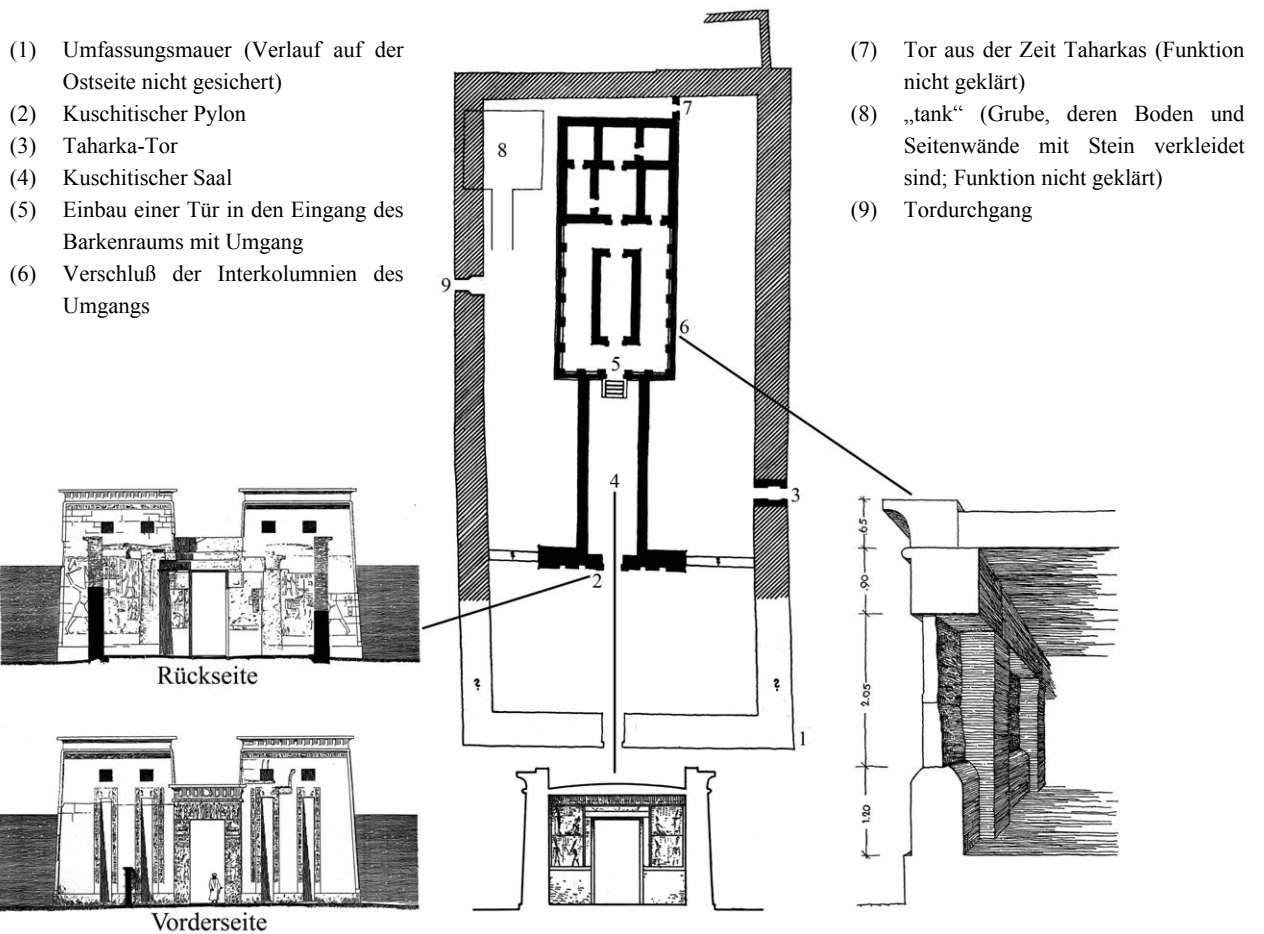
b. Größere Häuser der 25.-26. Dynastie im inneren Millionenjahrhausbezirk von Ramses III. (MH V fig. 20)

Der Kleine Tempel in der Kuschitenzeit (25. Dynastie)



a. Der Kleine Tempel in der 25. Dynastie (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH II* pl. 5)

b. Erweiterungen und Umbauten des Kleinen Tempels in der Kuschitenzeit (nach *MH II* fig. 46)



- (1) Umfassungsmauer (Verlauf auf der Ostseite nicht gesichert)
- (2) Kuschitischer Pylon
- (3) Taharka-Tor
- (4) Kuschitischer Saal
- (5) Einbau einer Tür in den Eingang des Barkenraums mit Umgang
- (6) Verschuß der Interkolumnien des Umgangs

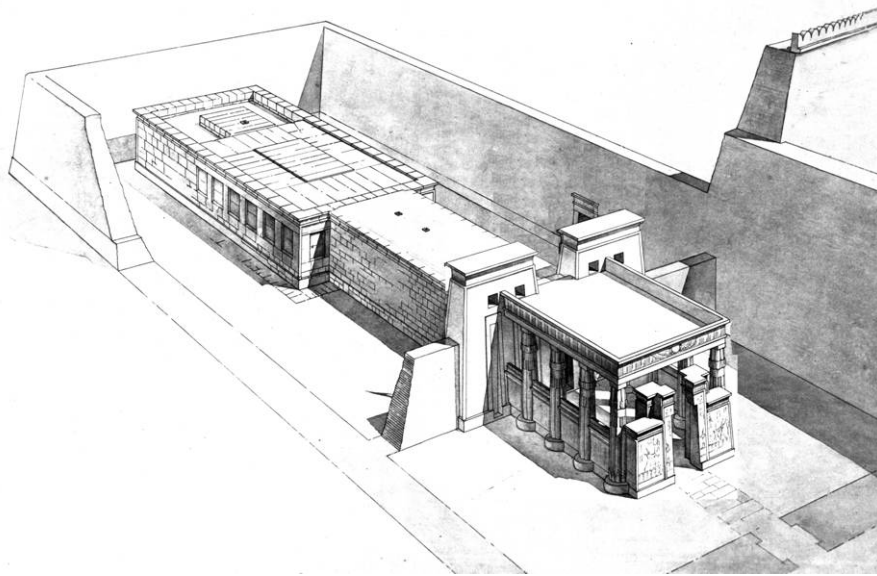
- (7) Tor aus der Zeit Taharkas (Funktion nicht geklärt)
- (8) „tank“ (Grube, deren Boden und Seitenwände mit Stein verkleidet sind; Funktion nicht geklärt)
- (9) Tordurchgang

c. Der kuschitische Pylon (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH I* pl. 18)

d. Der kuschitische Saal (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH II* fig. 47A)

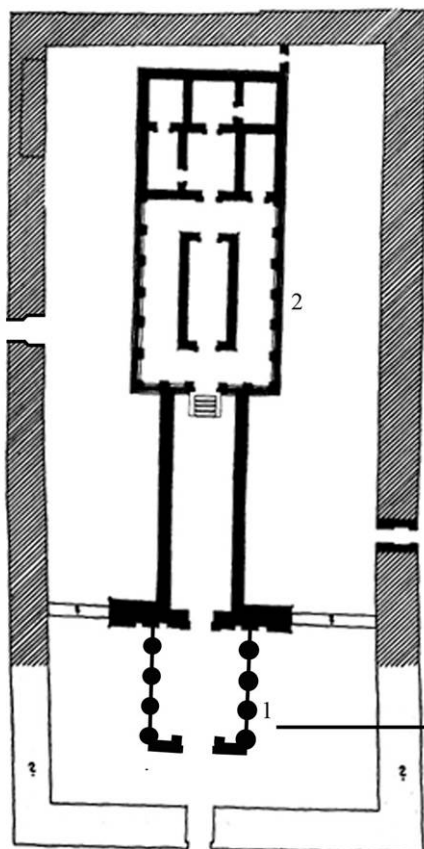
e. Der Verschuß der Interkolumnien des Umgangs (*MH II* fig. 19)

Der Kleine Tempel in der Saitenzeit (26. Dynastie)



a. Der Kleine Tempel in der 26. Dynastie (Rekonstruktion Verf. nach *MH II* pls. 5 und 6)

b. Erweiterungen und Umbauten des Kleinen Tempels in der Saitenzeit (nach *MH II* fig. 46 und *MH I* pl. 6 [saitische Vorhalle])



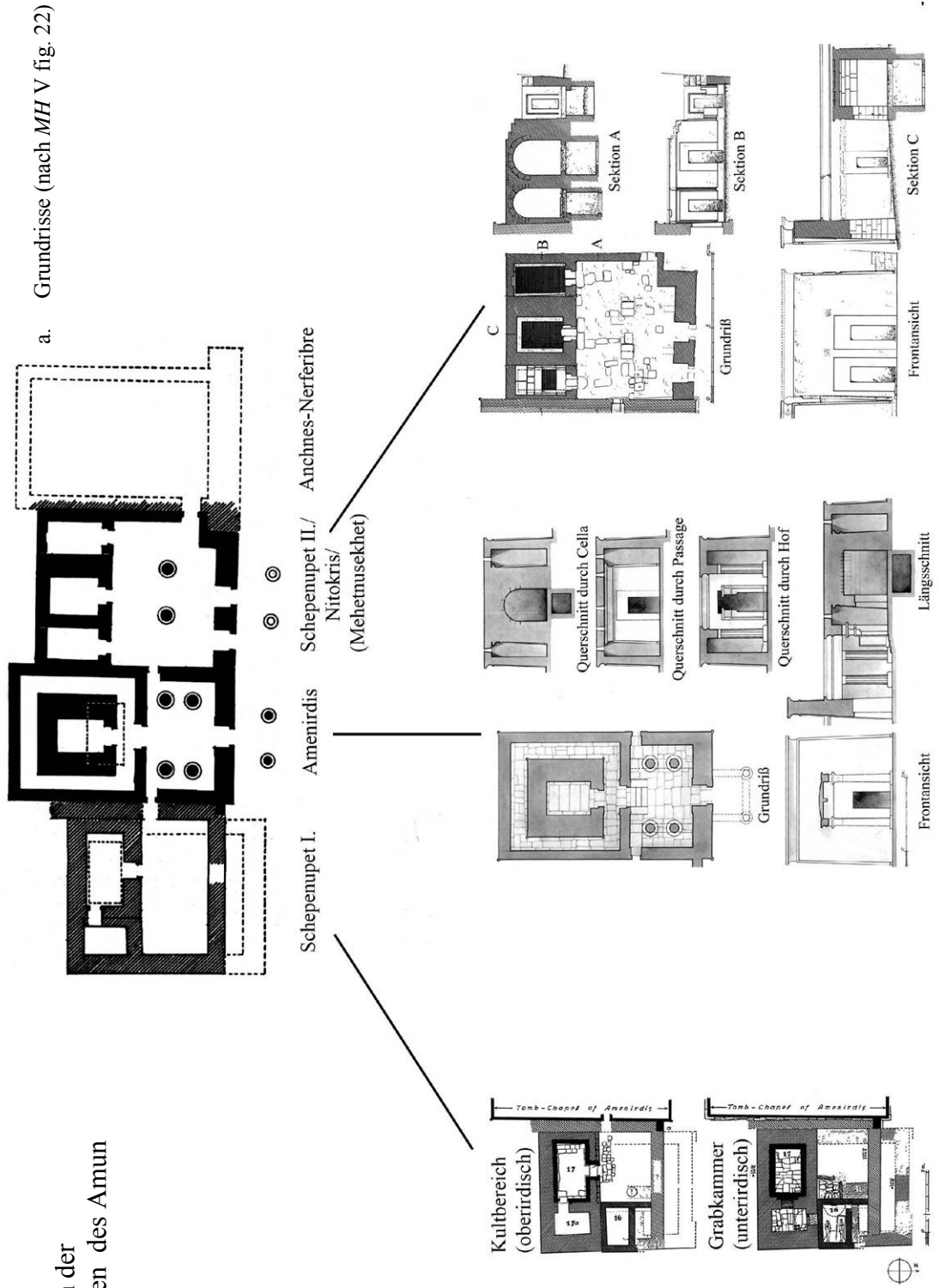
- (1) Saitische Vorhalle
- (2) Dekoration der verschlossenen Interkolumnien



c. Saitische Vorhalle vor dem kuschitischen Pylon (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH I* pl. 18)



Die Grabkapellen der  
Gottesgemahlinnen des Amun

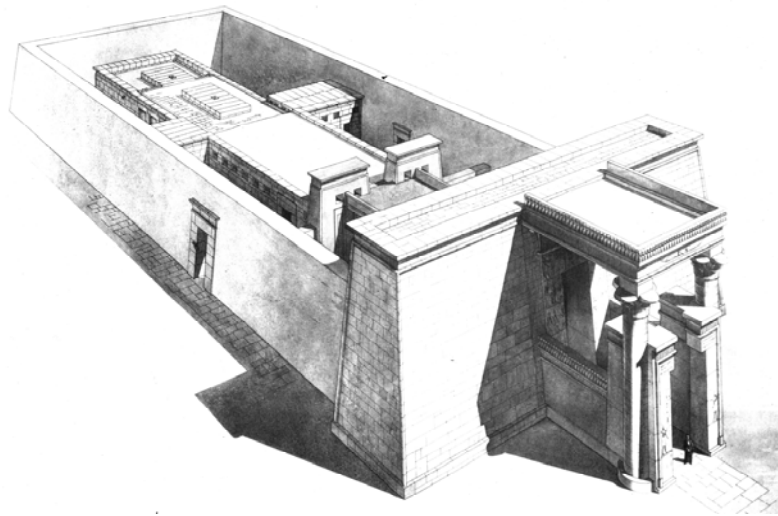


b. Grabkapelle von Schepenupet I.  
(MH V fig. 23)

c. Grabkapelle von Amenirdis  
(MH V pl. 2)

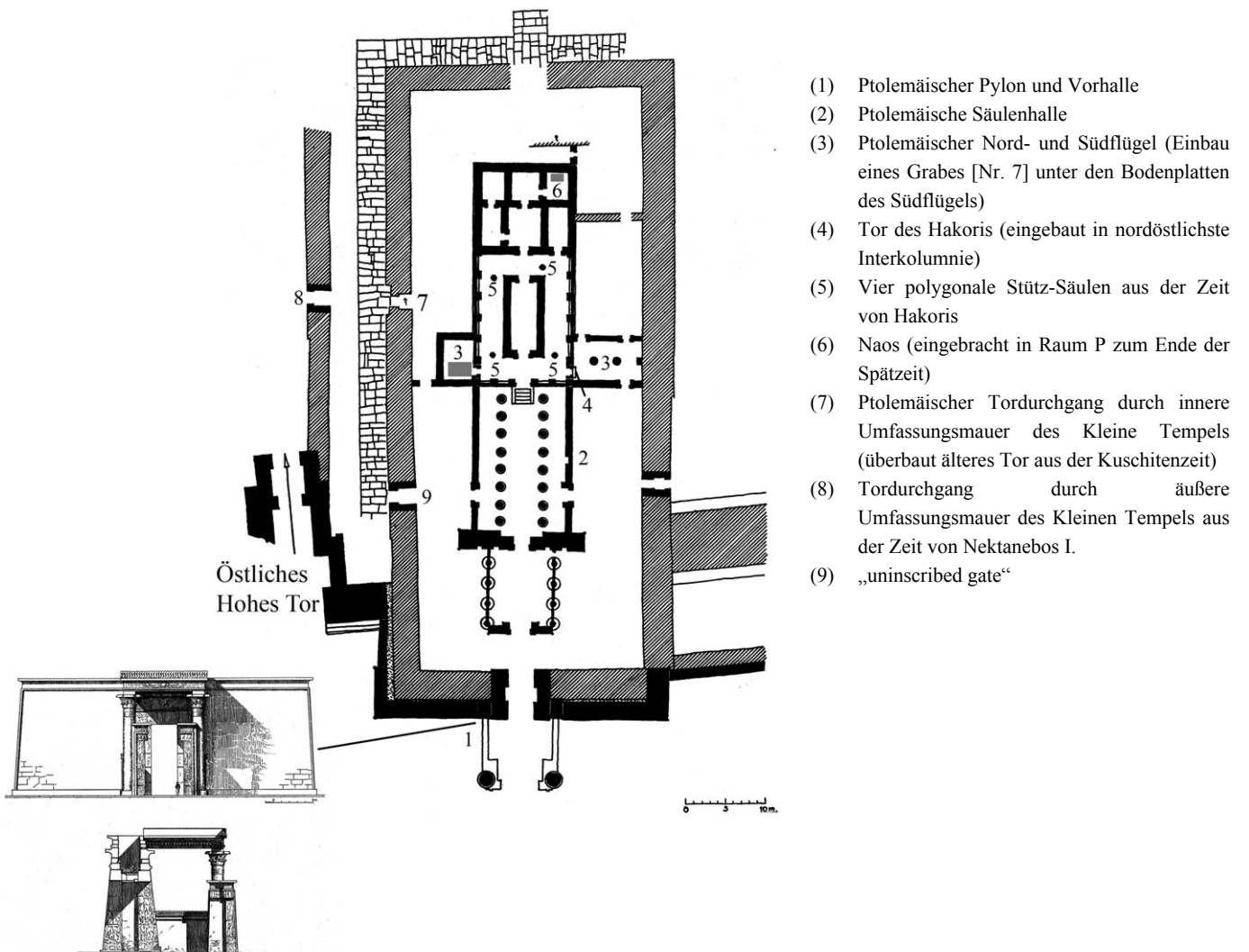
d. Grabkapelle von Schepenupet II,  
Nitokris und Mehethnosekhet  
(MH V fig. 28)

Der Kleine Tempel in der Ptolemäerzeit



a. Der Kleine Tempel in der Ptolemäerzeit (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH* II pl. 7)

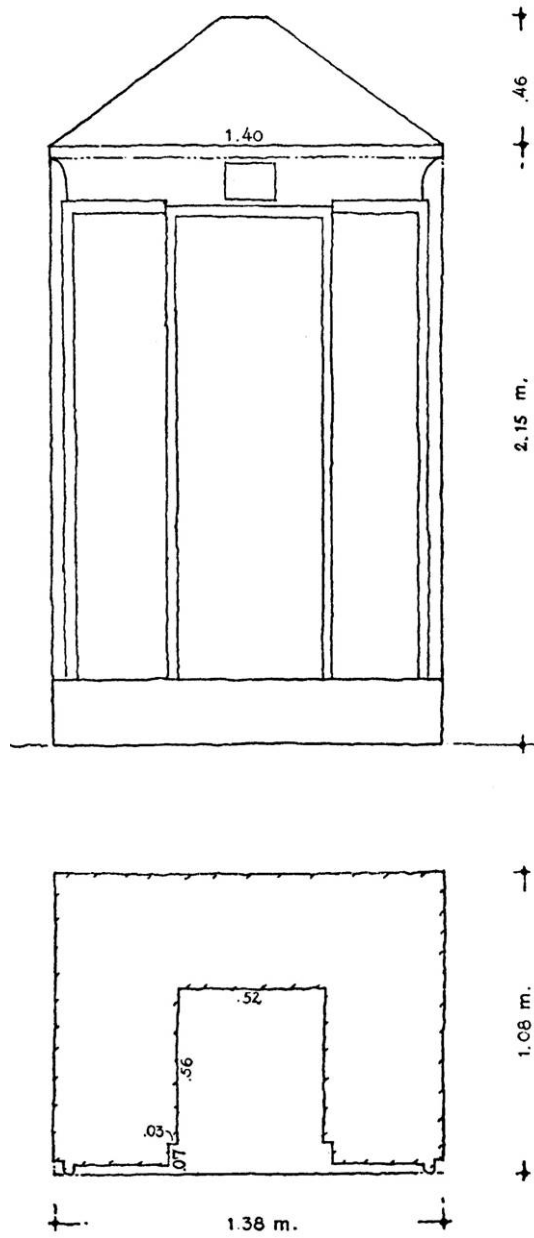
b. Erweiterungen und Umbauten des Kleinen Tempels bis in die Ptolemäerzeit (nach *MH* II fig. 48)



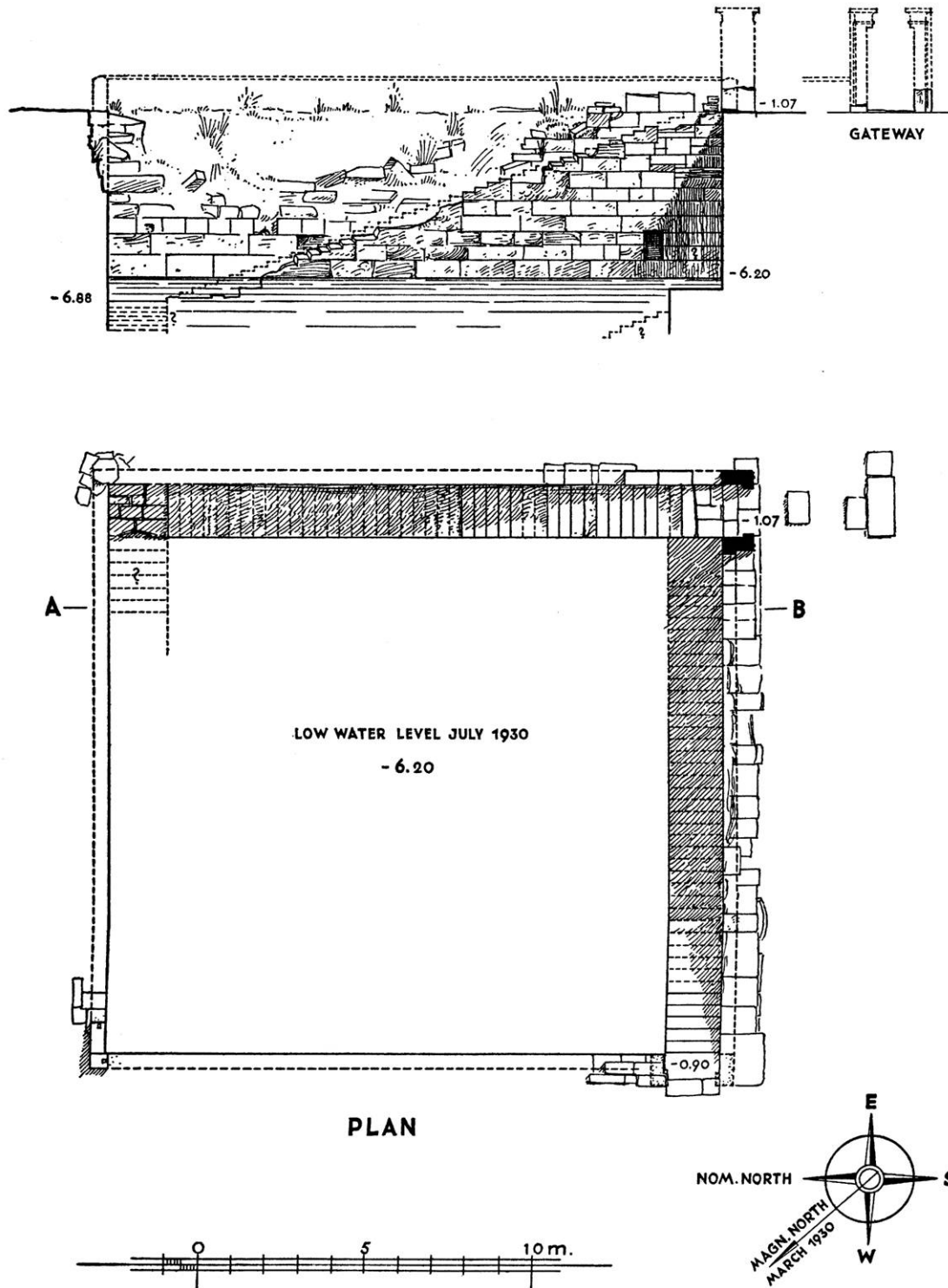
- (1) Ptolemäischer Pylon und Vorhalle
- (2) Ptolemäische Säulenhalle
- (3) Ptolemäischer Nord- und Südflügel (Einbau eines Grabes [Nr. 7] unter den Bodenplatten des Südflügels)
- (4) Tor des Hakoris (eingebaut in nordöstlichste Interkolumnie)
- (5) Vier polygonale Stütz-Säulen aus der Zeit von Hakoris
- (6) Naos (eingebracht in Raum P zum Ende der Spätzeit)
- (7) Ptolemäischer Tordurchgang durch innere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels (überbaut älteres Tor aus der Kuschitenzeit)
- (8) Tordurchgang durch äußere Umfassungsmauer des Kleinen Tempels aus der Zeit von Nektanebos I.
- (9) „uninscribed gate“

c. Ptolemäischer Pylon und Vorhalle (Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH* II fig. 49)

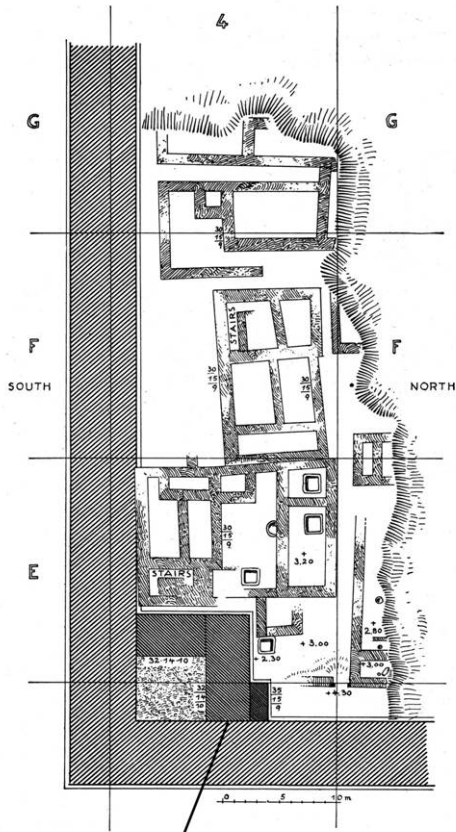
Der Granitnaos in Raum P des Kleinen Tempels  
(MH II fig. 15)



Der nördlich des Kleinen Tempel gelegene Heilige See aus der Ptolemäerzeit  
(MH II fig. 39)

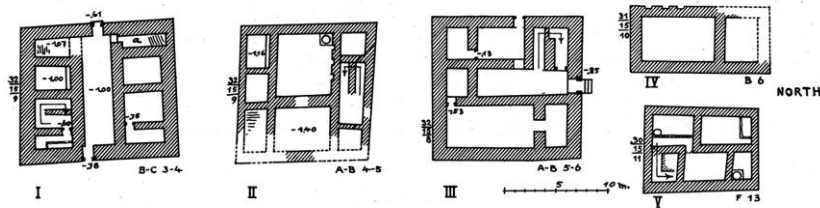


Besiedlungsstrukturen aus der römischen Kaiserzeit inner- und außerhalb des Millionenjahrhausbezirks von Ramses III.

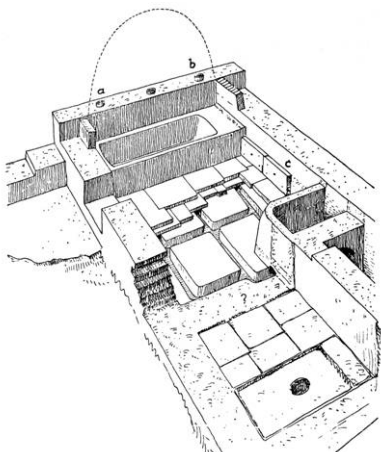


Turmbau aus der römischen Kaiserzeit

- a. Besiedlungsstrukturen aus der römischen Kaiserzeit in der südwestlichen Ecke des äußeren Millionenjahrhausbezirks (MH V fig. 43)



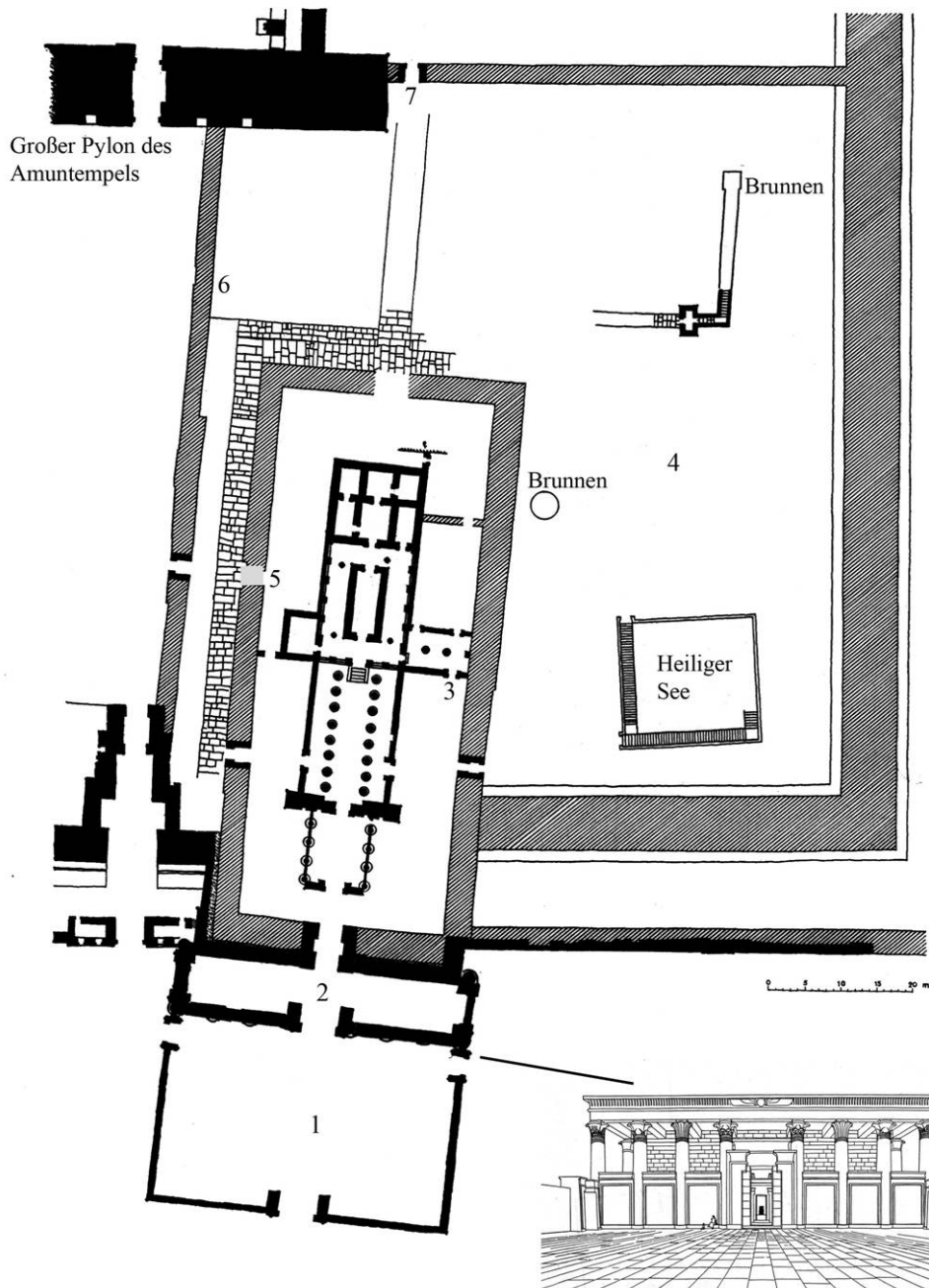
- b. Hausstrukturen aus der römischen Kaiserzeit (MH V fig. 42)



- c. Badezimmer mit Heizkanälen und Toilette in einem Haus der Siedlung, die in der römischen Kaiserzeit südöstlich vor der äußeren Umfassungsmauer entstand (MH V fig. 39)

Der Kleine Tempel in der römischen Kaiserzeit

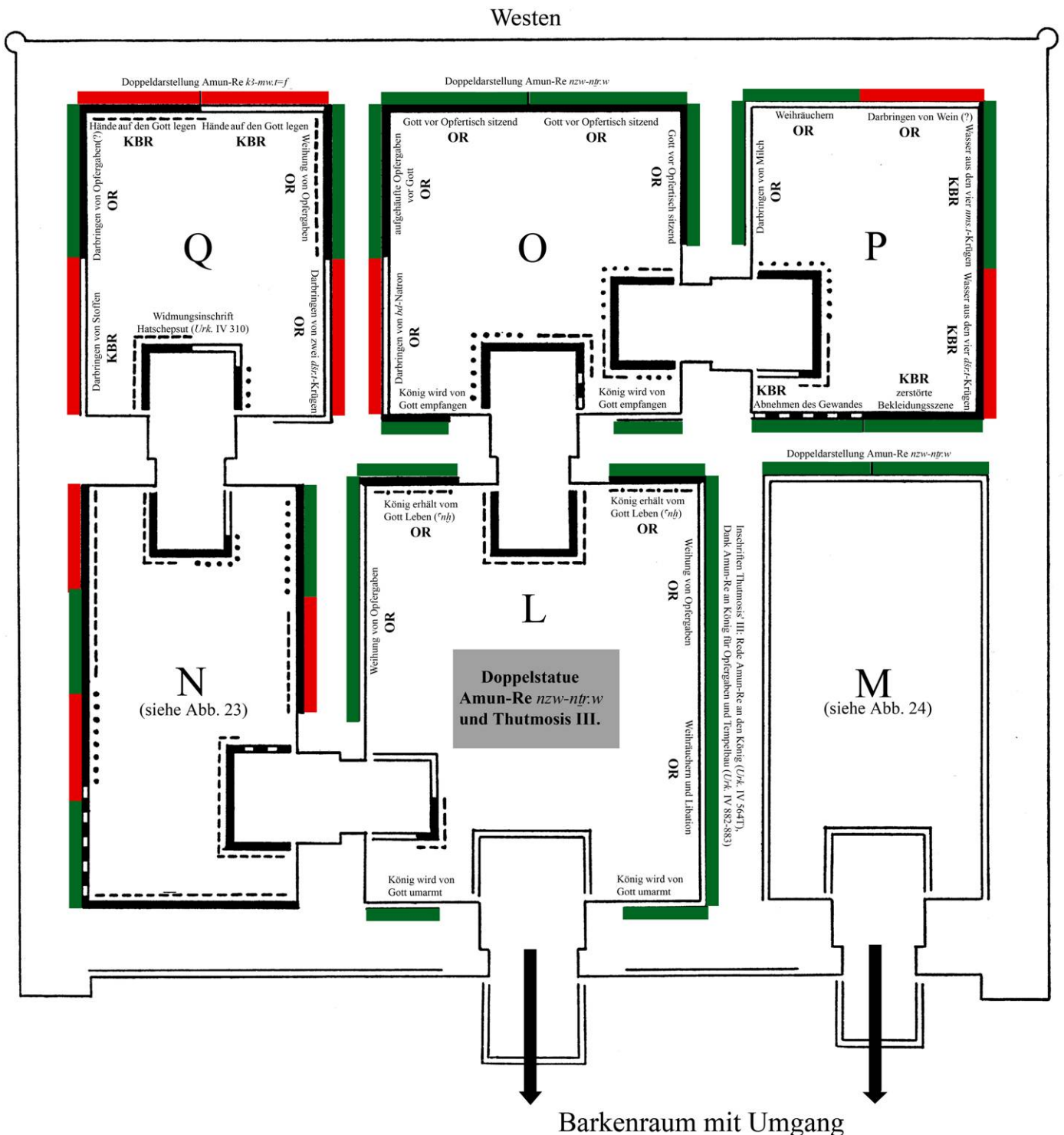
a. Der Kleine Tempel in der römischen Kaiserzeit (nach *MH II* fig. 52)



b. Die unvollendete Vorhalle  
(Rekonstruktionsvorschlag HÖLSCHER: *MH II* fig. 51)

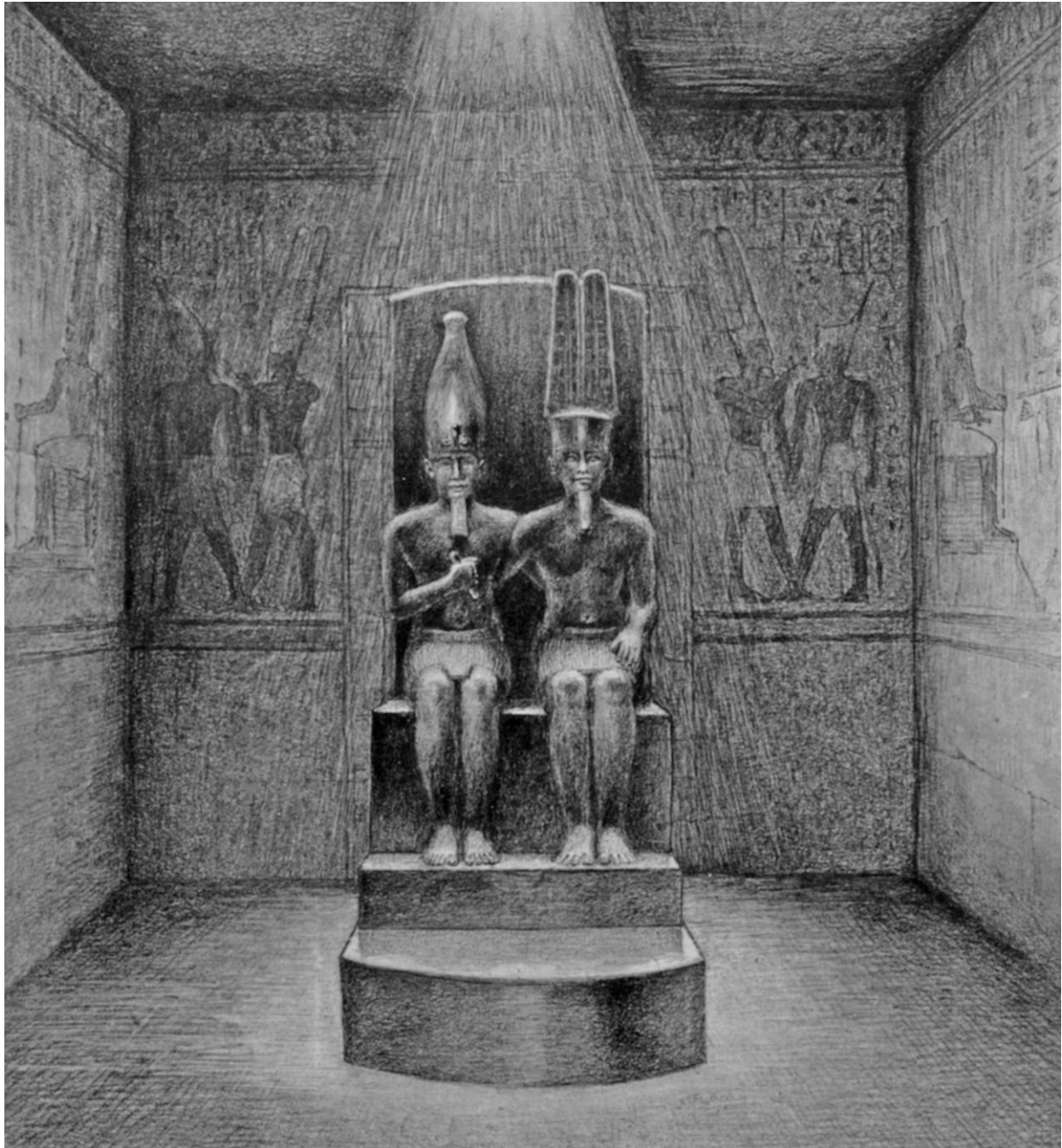
- (1) Römischer Vorhof
- (2) Römische Vorhalle
- (3) Inschriften aus der römischen Kaiserzeit
- (4) Häuserstrukturen aus der 25. Dynastie bis in die römische Kaiserzeit (zum Kleinen Tempel gehörende Tempelsiedlung, die sich zwischen seiner äußeren und inneren Umfassung entwickelte)
- (5) Innere Umfassungsmauer, in der römischen Kaiserzeit teilweise erneuert (dabei Überbau eines aus der Ptolemäerzeit stammenden Tordurchgangs)
- (6) Äußere Umfassungsmauer aus der Zeit Nektanebos' I., in der römischen Kaiserzeit teilweise erneuert
- (7) Tor des römischen Kaisers Domitian und gepflasterte Straße

Das Bildprogramm in den hinteren sechs Kammern des Kleinen Tempels (18. Dynastie)  
 (Grundriß nach MH II fig. 10; Bildprogramm entsprechend der Angaben von CHAMPOLLION 1844: 719;  
 LD, Text III 161-163; NELSON 1941: XXVII; ARNOLD 1962: 15-16, 47-48, 75 und PM<sup>2</sup>II, 470-472).



- Dekoration Hatschepsut
- Hatschepsuts Name geändert in
  - Thutmosis I.
  - Thutmosis II.
  - Thutmosis III.
- Dekoration Thutmosis III.
- Entwurf Hatschepsut, Ausführung/Fertigstellung Thutmosis III.
- Amun-Re *nzw-ntr:w*
- Amun-Re *k3-mw.t=f*
- OR** Opferritual
- KBR** Kultbildritual

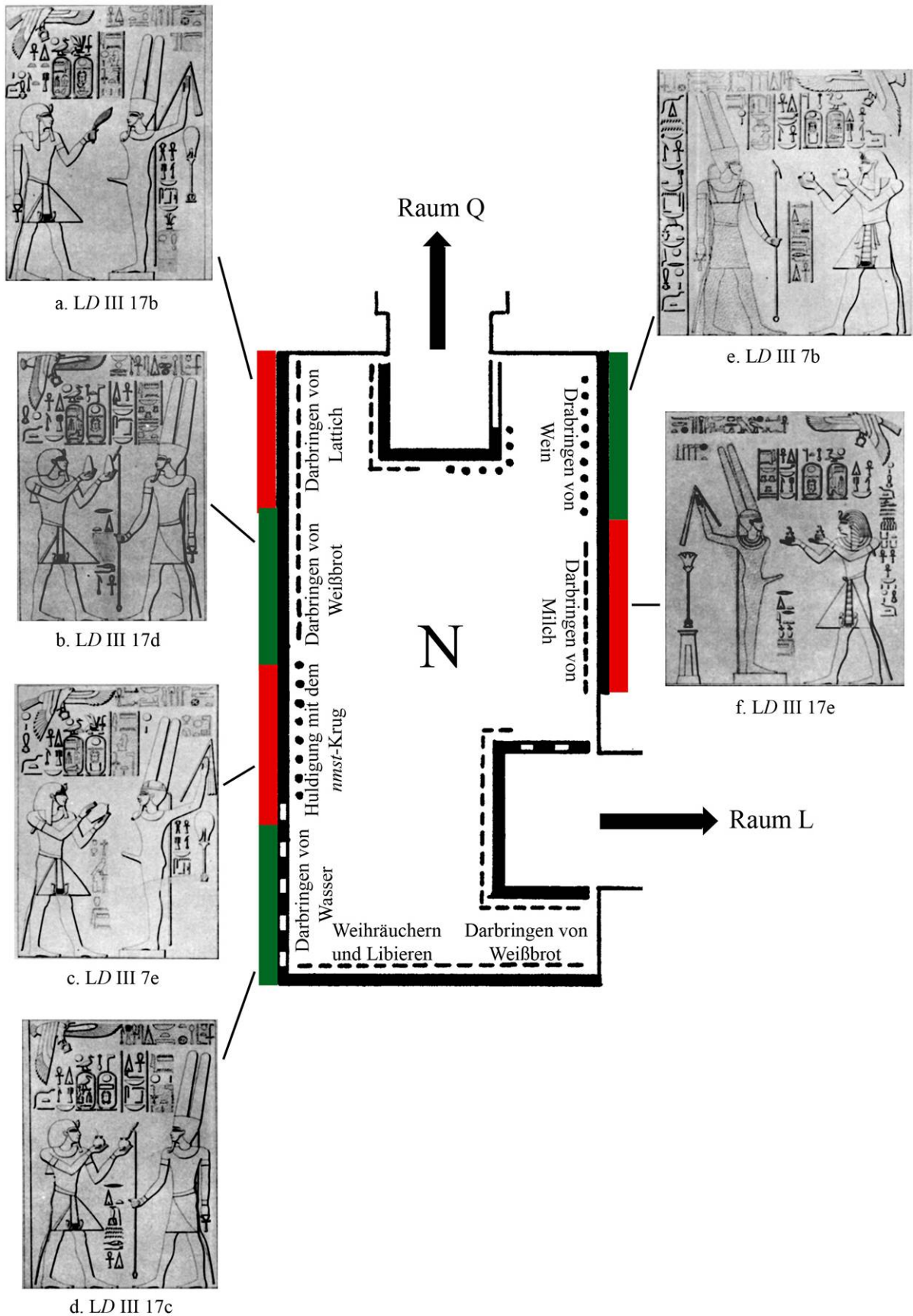
Die Doppelstatue von Thutmosis III. und Amun-Re in Raum L  
(Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH* II pl. 3)





### Das Bildprogramm in Raum N des Kleinen Tempels

(Grundriß = vergrößerter Ausschnitt aus Abb. 21; Bildprogramm entsprechend der Angaben von LD, Text III 161-162, ARNOLD 1962: 48 und PM<sup>2</sup>II, 470-471)



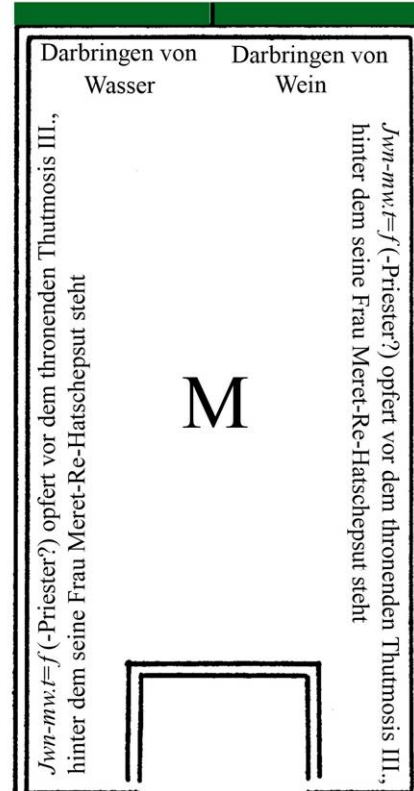
### Das Bildprogramm in Raum M des Kleinen Tempels

(Grundriß = vergrößerter Ausschnitt aus Abb. 21; Bildprogramm entsprechend der Angaben von LD, Text III 161, ARNOLD 1962: 75 und PM<sup>2</sup>II, 472)

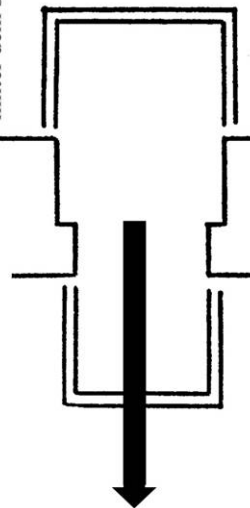


LD III 38b

Doppeldarstellung Amun-Re *nzw-ntr:w*



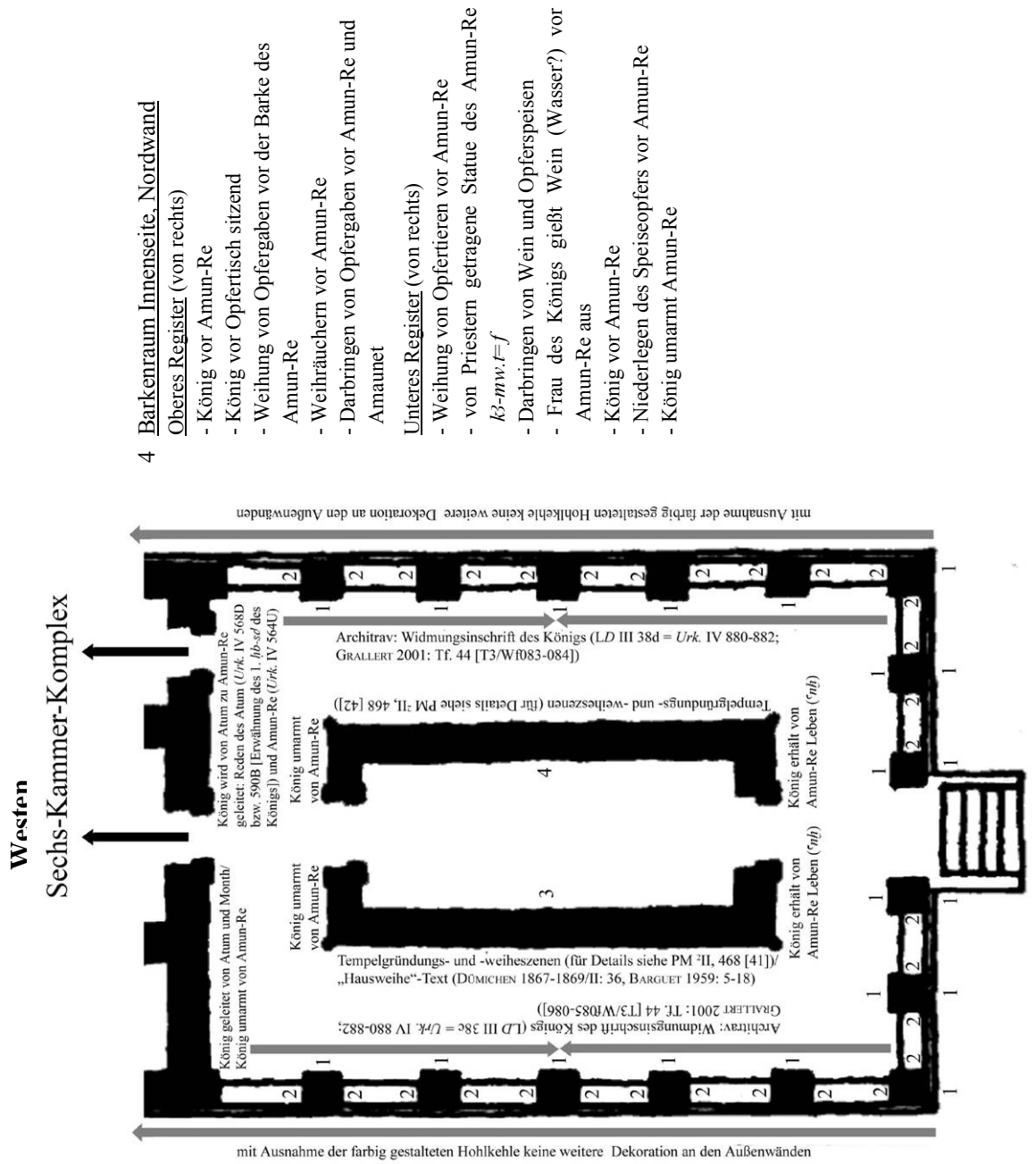
LD II 38a



Barkenraum mit Umgang

Das Bildprogramm im Barkenraum mit Umgang des Kleinen Tempels (18. Dynastie)

(Grundriß nach *MH II* fig. 40; Bildprogramm entsprechend der Angaben von *LD, Text III* 153-160, NELSON 1941: XXVII, ARNOLD 1962: 38-39 und *PM* <sup>2</sup>II, 466-470)

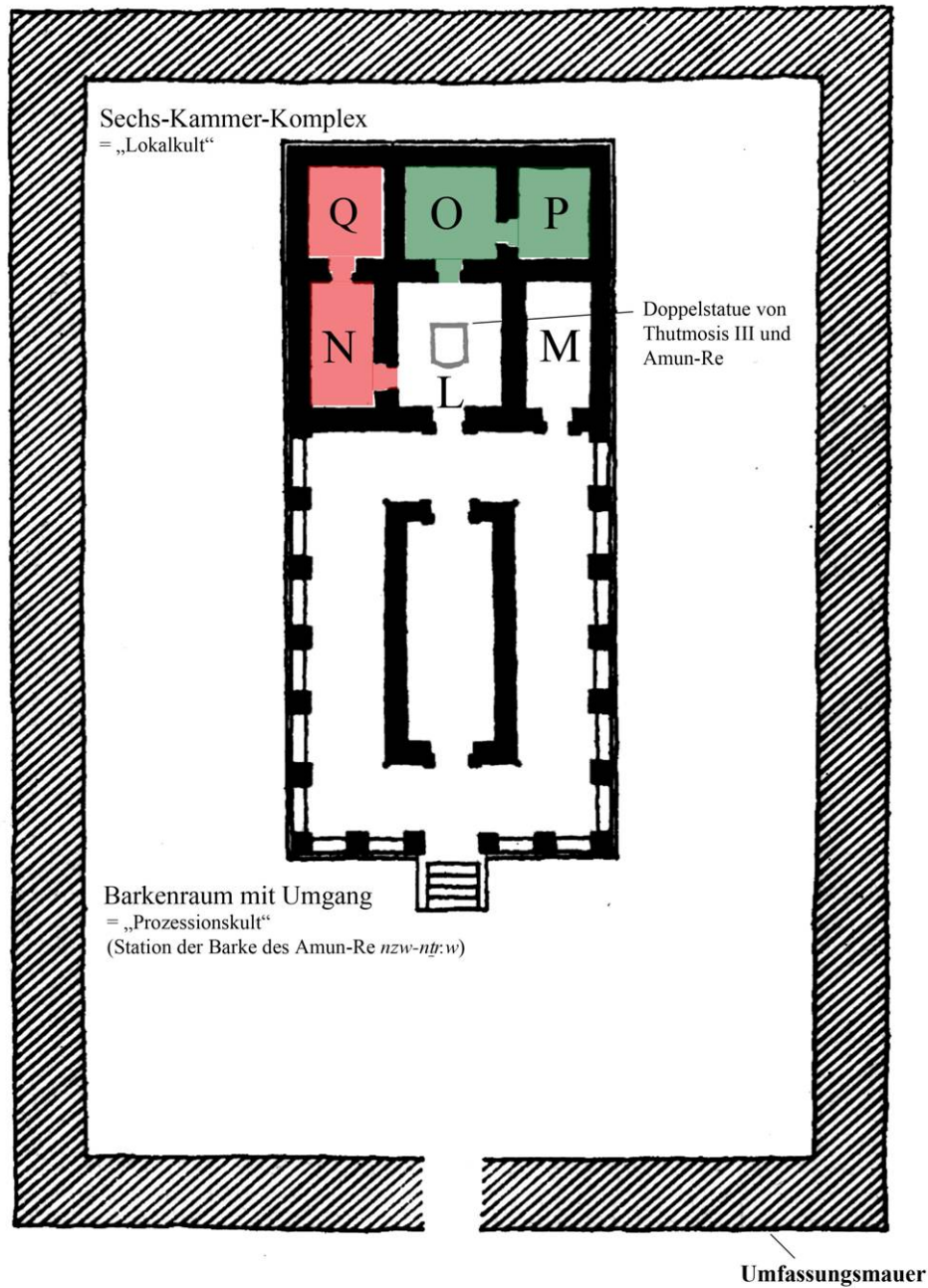


- 1 Außen- und Innenseiten der Pfeiler an der Front bzw. Innenseiten der Pfeiler an den Seiten: König\* vor Amun-Re\*\*
- 2 Seitenfläche der Pfeiler: Thutmosis III. vor weiteren Gottheiten; für Details siehe *LD, Text III* 154-155 und *PM* <sup>2</sup>II 467
- 3 Barkenraum Innenseite, Südwall
  - Oberes Register (von links)
    - König und seine Frau beim Einzug in den Tempel
    - Weihung von Opfertieren vor Amun-Re
    - Darbringen von Wein und Opfergaben vor der Barke des Amun-Re
    - Hände auf Amun-Re legen
    - Wasserspende aus *nms.t*-Krug vor Amun-Re
    - Lauf mit *hs*-Vasen
    - Weihräuchern und Libation vor Amun-Re
  - Unteres Register (von links)
    - Weihung von vier Opfertieren vor Amun-Re
    - Weihung von vier Kleidertruhen vor Amun-Re
    - König vor Amun-Re
    - Götterprozession/König wird von Atum und Hathor zum heiligen *isd*-Baum geleitet, auf dessen Blätter Amun-Re seinen Namen schreibt (*LD III* 37)

- 4 Barkenraum Innenseite, Nordwall
  - Oberes Register (von rechts)
    - König vor Amun-Re
    - König vor Opfertisch sitzend
    - Weihung von Opfergaben vor der Barke des Amun-Re
    - Weihräuchern vor Amun-Re
    - Darbringen von Opfergaben vor Amun-Re und Amaunet
  - Unteres Register (von rechts)
    - Weihung von Opfertieren vor Amun-Re
    - von Priestern getragene Statue des Amun-Re *k3-mw.f=f*
    - Darbringen von Wein und Opferspeisen
    - Frau des Königs gießt Wein (Wasser?) vor Amun-Re aus
    - König vor Amun-Re
    - Niederlegen des Speiseopfers vor Amun-Re
    - König umarmt Amun-Re

\* Die Reliefs im Barkenraum mit Umgang zeigen im Unterschied zum dahinterliegenden Sechs-Kammer-Komplex ausschließlich Thutmosis III.  
 \*\* Amun-Re ist im Barkenraum mit Umgang sowohl als der ithyphallische Amun-Re *k3-mw.f=f* als auch als der menschengestaltige Amun-Re *nzw-nfr.w* dargestellt.

Der Kernbau des Kleinen Tempels (Grundriß nach *MH II* fig. 40) –  
 Die Zuordnung einzelner Raumfunktionen nach HÖLSCHER (*MH II*) und ARNOLD (1962)

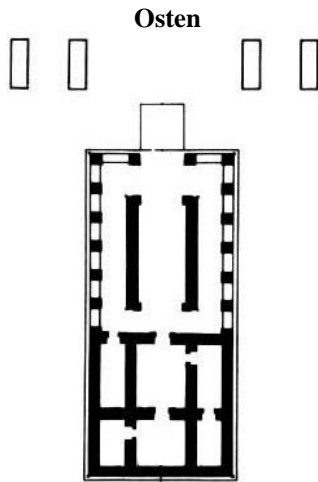


- Kultbereich Amun-Re *nzw-ntr:w*
  - O: Opfertischsaal (ARNOLD) bzw. Kultbildkammer (HÖLSCHER)
  - P: Kultbildkammer (ARNOLD) bzw. keine Angabe zu Funktion bei HÖLSCHER
- Kultbereich Amun-Re *k3-mw.t=f*
  - N: Opfertischsaal (ARNOLD) bzw. keine Angabe zu Funktion bei HÖLSCHER
  - Q: Kultbildkammer (ARNOLD + HÖLSCHER)

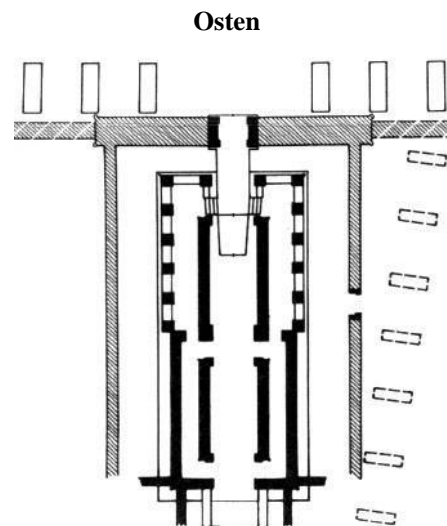
- L: zentraler Opfertischsaal (ARNOLD) bzw. „Raum der Doppelstatue“ (HÖLSCHER)
- M: ursprünglich Magazin, vermutlich in der Zeit Thutmosis' III. in Königskultkammer umgewandelt (HÖLSCHER) bzw. ursprünglich Reinigungskapelle, vermutlich im 4. Jh. v. Chr. in Königskultkammer umgewandelt (ARNOLD)

Das *K3-mw.t=f*-Heiligtum am Eingang des Mut-Bezirks in Karnak

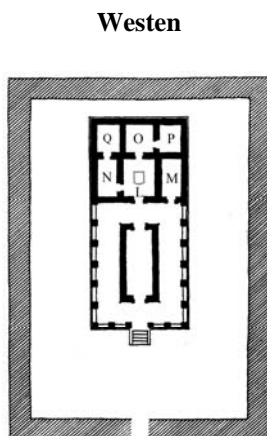
- a. 1. Bauphase des Stationsheiligtums  
(Rekonstruktion RICKE 1954: Plan 3)



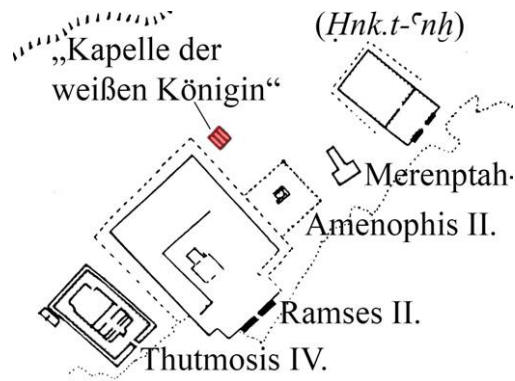
- b. 2. und 3. Bauphase des Stationsheiligtums  
(Rekonstruktion RICKE 1954: Plan 5)



- c. Grundriß Kleiner Tempel (nach *MH II* fig. 40)



### Die „Kapelle der weißen Königin“



a. Lage der Kapelle nordwestlich des Ramesseums (Ausschnitt aus Abb. 1)

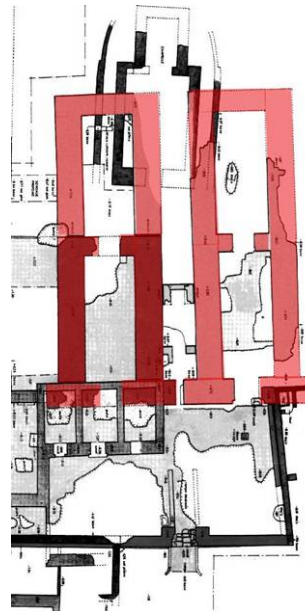
Westen



Umfassungsmauer  
Ramesseum

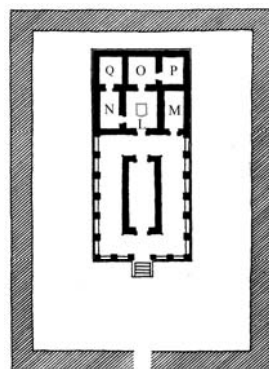
b. Früheste Rekonstruktion der „Kapelle der weißen Königin“ von PETRIE (1897: Pl. XXIII)

Westen



c. Revidierter Grundriß der „Kapelle der weißen Königin“ nach Grabung IFAO von 1994 (nach KALOS, NELSON & LEBLANC 1996: Pl. XVII)

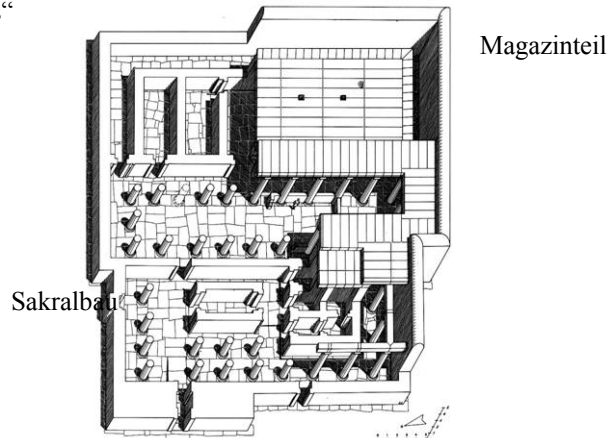
Westen



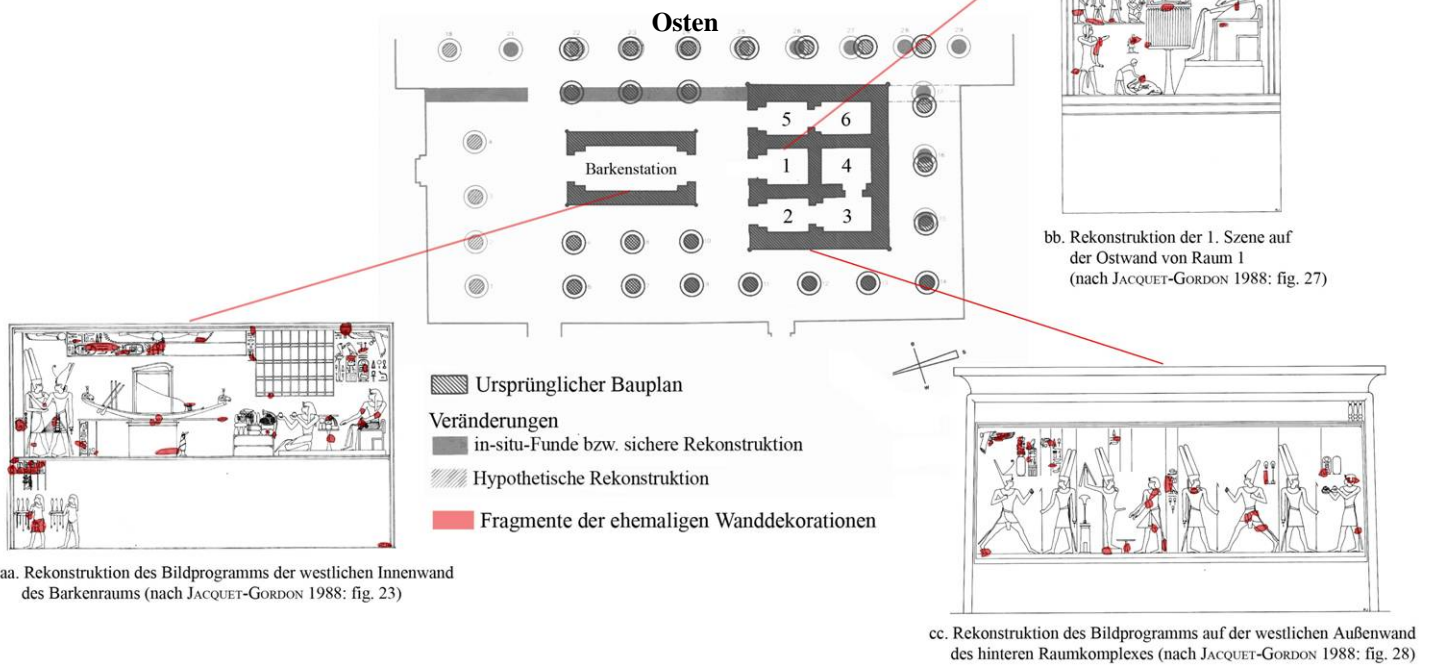
d. Grundriß Kleiner Tempel (nach MH II fig. 40)

Das „Schatzhaus“ von Thutmosis I. in Karnak

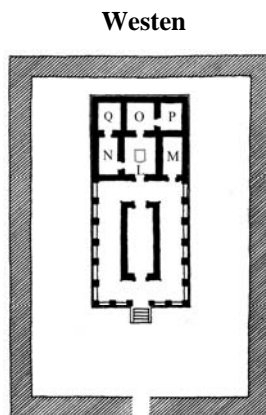
a. Rekonstruktion des „Schatzhauses“ von JACQUET (1983: fig. 27)



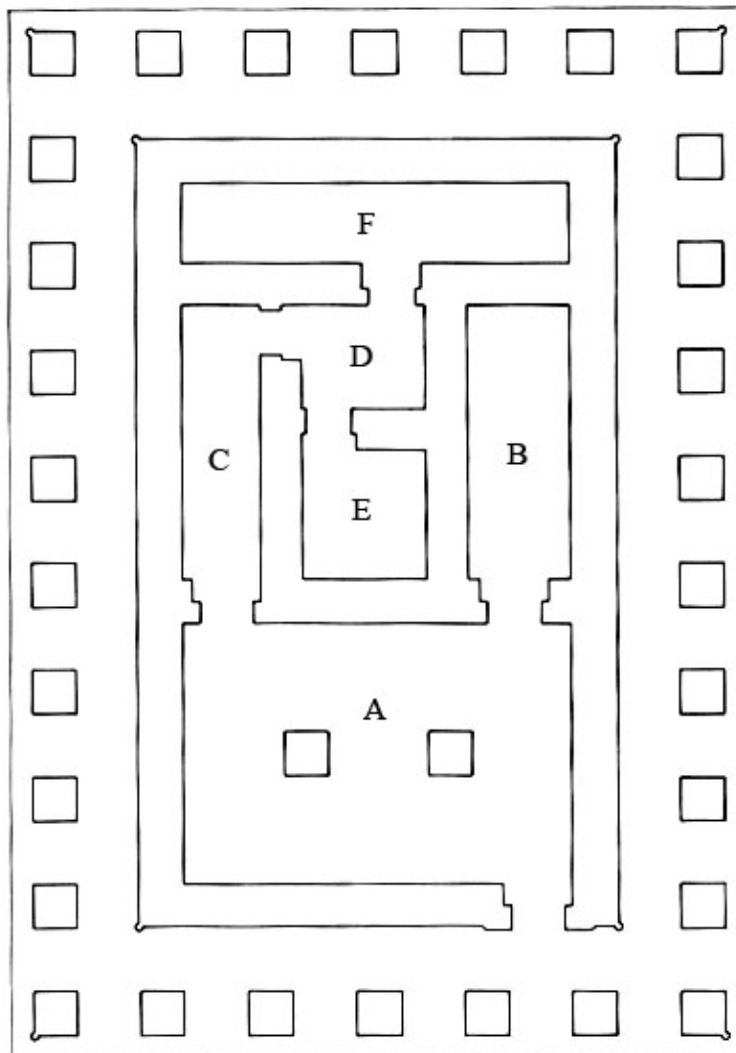
b. Raumstruktur und Auszüge aus dem Bildprogramm (Grundriß nach JACQUET 1983: pl. 61)



c. Grundriß Kleiner Tempel (nach MH II fig. 40)



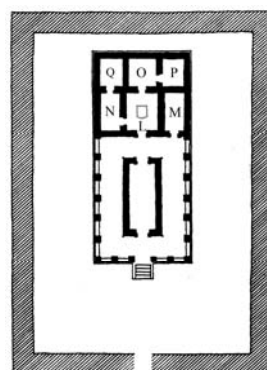
Der Satettempel der 18. Dynastie von Elephantine



- A: Barkenraum für Barke der Satet oder Erscheinungssaal
- B: Kultstätte für Amun-Re
- C: Opfertischsaal
- D: „Verbindungsraum“ zwischen C, E und F
- E: Kultbildkammer der Satet
- F: Doppelfunktion als „Saal der Götterneunheit“ und Sakristei

a. Raumstruktur (nach KAISER, DREYER et alii 1980: Abb. 3 [Grundriß] und S. 260 [Zuordnung der Raumfunktionen])

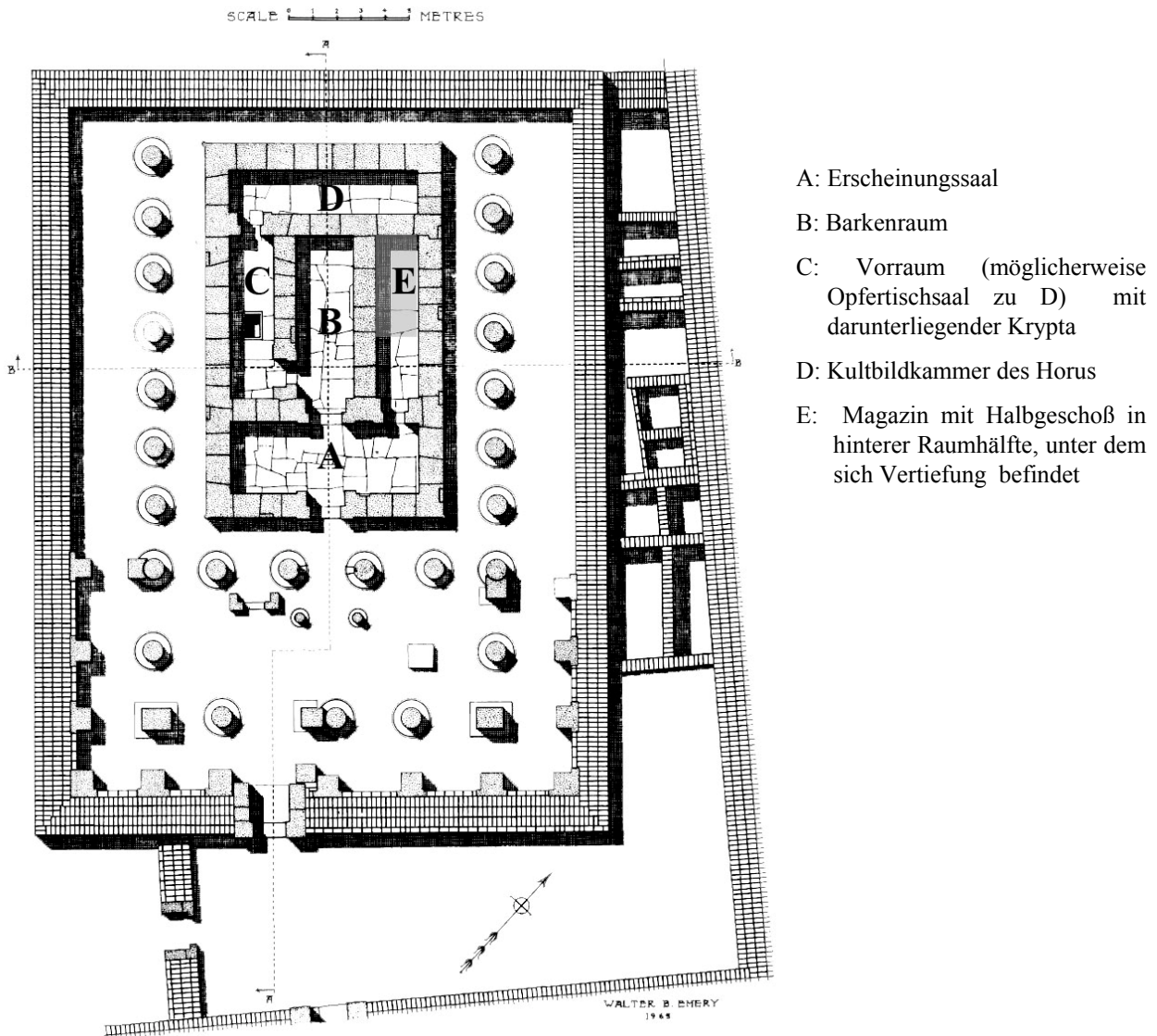
Westen



b. Grundriß Kleiner Tempel (nach MH II fig. 40)



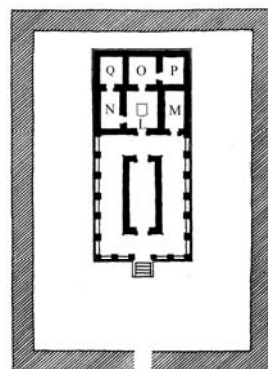
Der Horustempel von Buhen



- A: Erscheinungssaal
- B: Barkenraum
- C: Vorraum (möglicherweise Opfertischsaal zu D) mit darunterliegender Krypta
- D: Kultbildkammer des Horus
- E: Magazin mit Halbgeschoß in hinterer Raumhälfte, unter dem sich Vertiefung befindet

a. Raumstruktur ( Grundriß nach W.B. EMERY in CAMINOS 1974/I: pl. 9; Zuordnung der Raumfunktionen nach ARNOLD 1962: 13-14, 27, 99, 119-120)

Westen

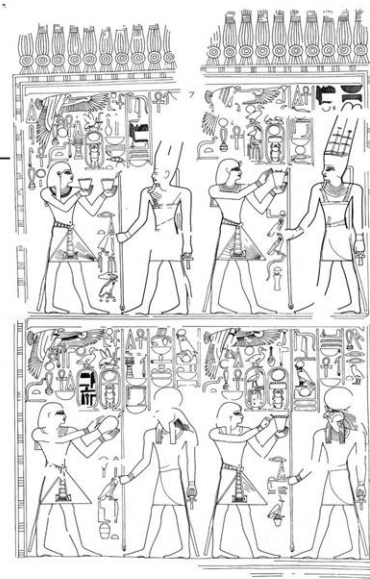


b. Grundriß Kleiner Tempel (nach MH II fig. 40)

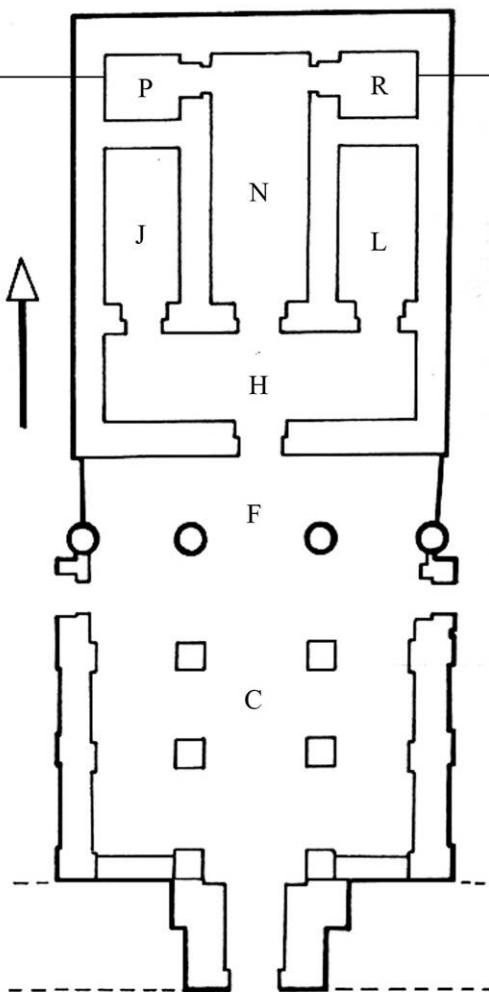
Der Tempel von Amada



Ausschnitt aus dem Bildprogramm von Raum P (ALY, ABD EL-HAMID & DEWACHTER 1967 : P6-10)



Ausschnitt aus dem Bildprogramm von Raum R (ALY, ABD EL-HAMID & DEWACHTER 1967 : R6-10)



C: „Festhof in (Gestalt?) einer Säulenhalle“

F: Vorhalle

H: Erscheinungssaal

J: Magazin(?)

L: Magazin(?)

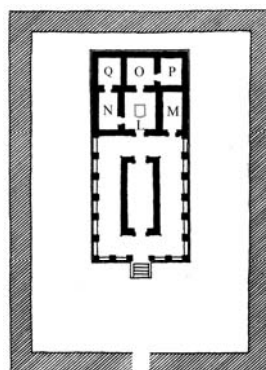
N: Opfertischsaal

P: Kultbildkammer 1

R: Kultbildkammer 2

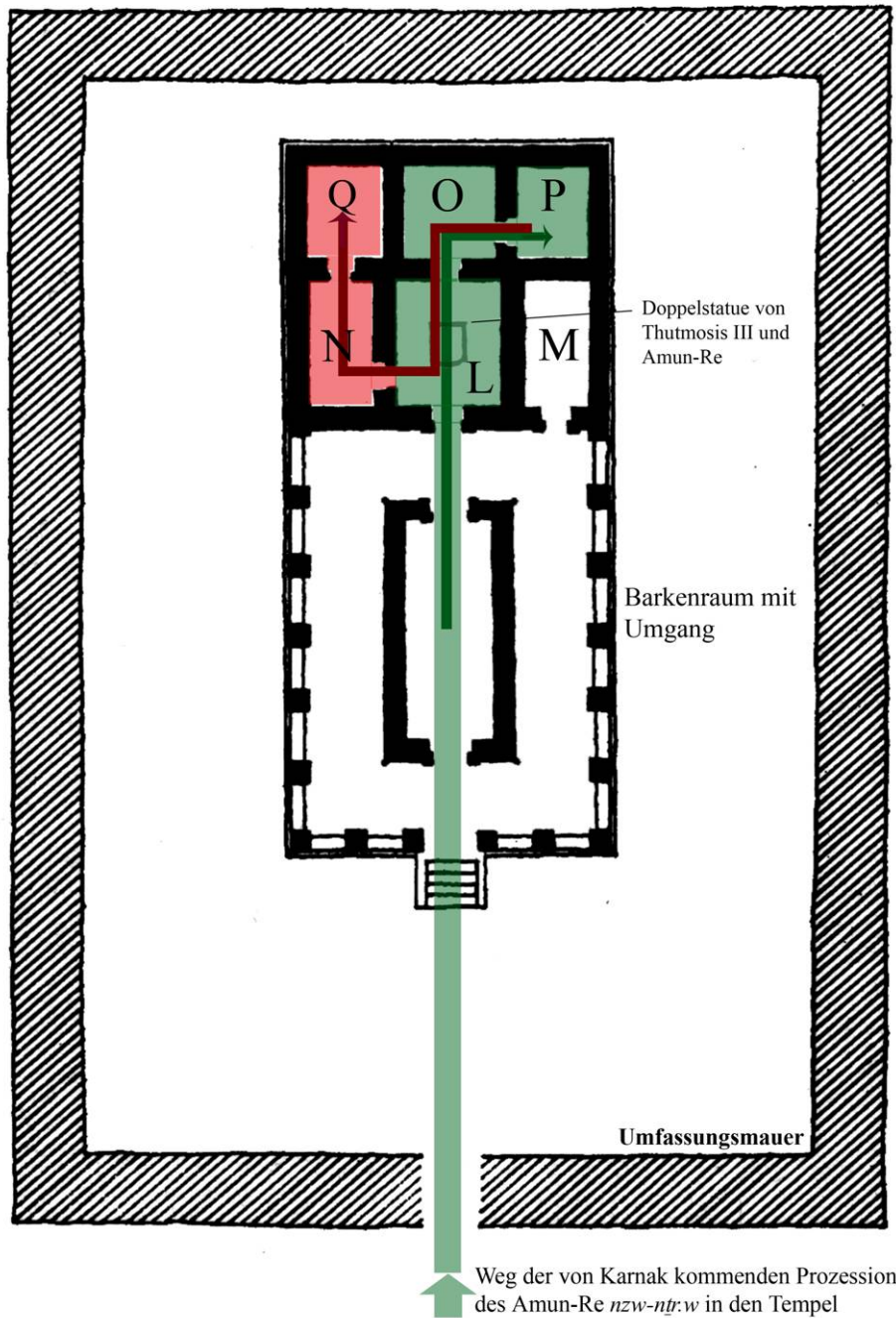
a. Raumstruktur (Grundriß nach ARNOLD 1962: Abb. 10; Bezeichnung der Räume nach ALY, ABD EL-HAMID & DEWACHTER 1967 : pl. 1; Zuordnung der Raumfunktionen nach ARNOLD 1962: 18-19, 51, 99, 111-112, 120-121)

Westen



b. Grundriß Kleiner Tempel (nach MH II fig. 40)

Raumfunktion und Kultverlauf im Kernbereich des Kleinen Tempels  
(Grundriß nach MH II fig. 40)



Kultbereich Amun-Re *nzw-ntr:w*

Barkenraum mit Umgang:  
Haltestation der Barke des Amun-Re *nzw-ntr:w*

L: zentraler Opfertischsaal  
- „Schnittstelle“ zwischen den beiden Kultbereichen des Tempels  
- Ort der Empfangsriten für Amun-Re *nzw-ntr:w*

O: Opfertischsaal zu P

P: Kultbildkammer

Kultbereich Amun-Re *k3-mw.t=f*

N: Opfertischsaal

Q: Kultbildkammer

M: „Raum des Königs“

Reinigungskapelle, möglicherweise Königskultkammer

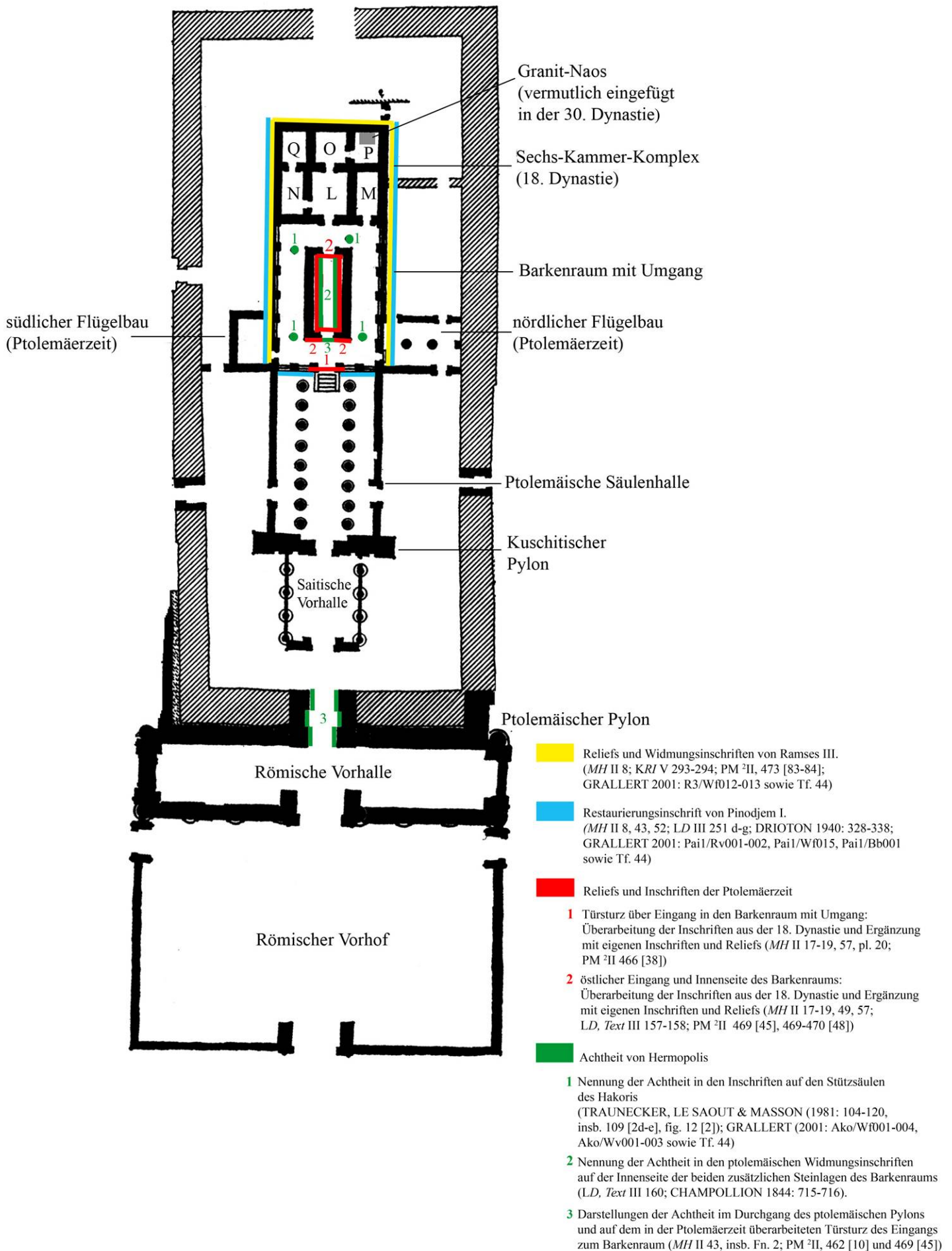
Kultverlauf im Kleinen Tempel

(= Weg des Amun-Re *nzw-ntr:w*)

„Stufe 1“

„Stufe 2“

Auszüge aus dem Bild- und Textprogramm des Kleinen Tempels von der Ramessiden- bis in die römische Kaiserzeit (Grundriß nach MH II fig 52)



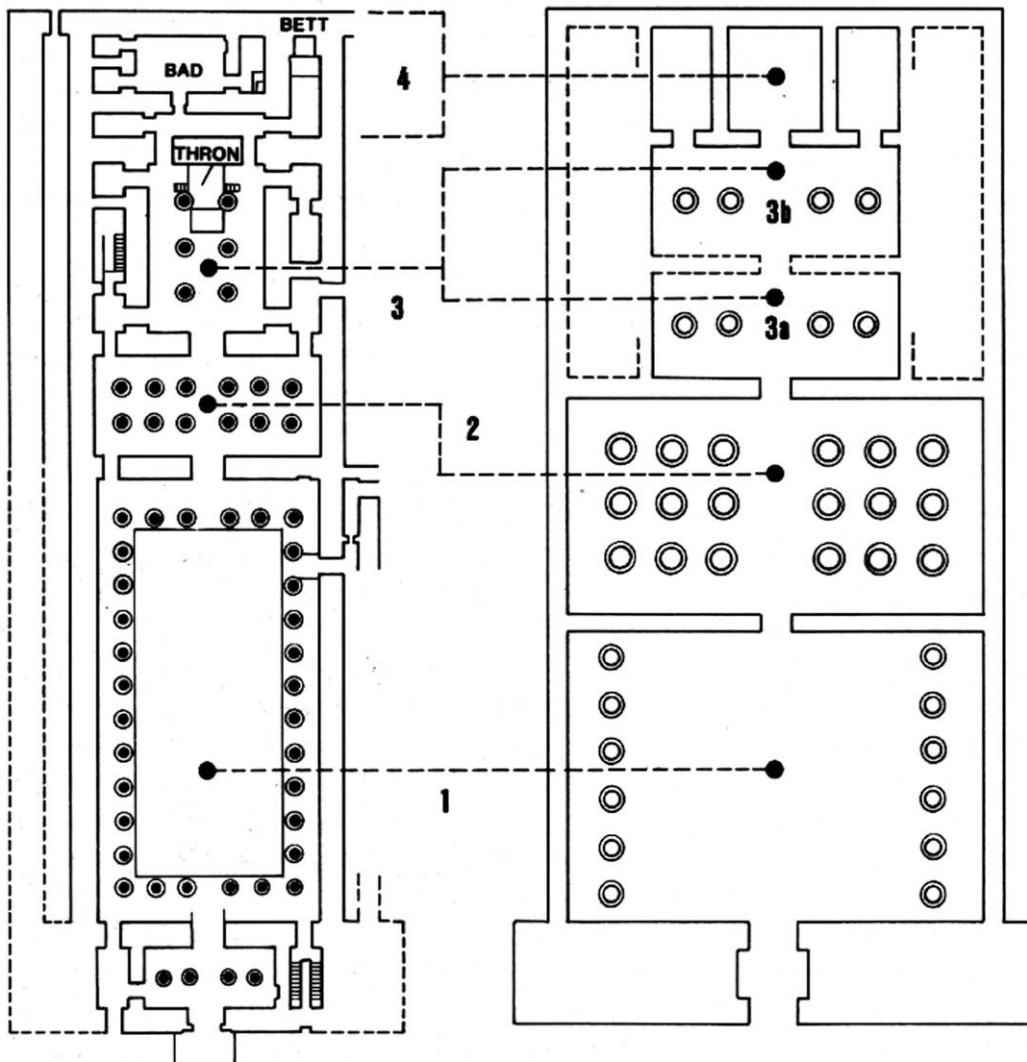
Palast- und Tempelstrukturen im Vergleich  
(ARNOLD 1996: 22)

**PALAST**

- 1 Hof
- 2 Säulensaal
- 3 Thronsaal
- 4 Wohnräume, Bad, Schlafrum

**TEMPEL**

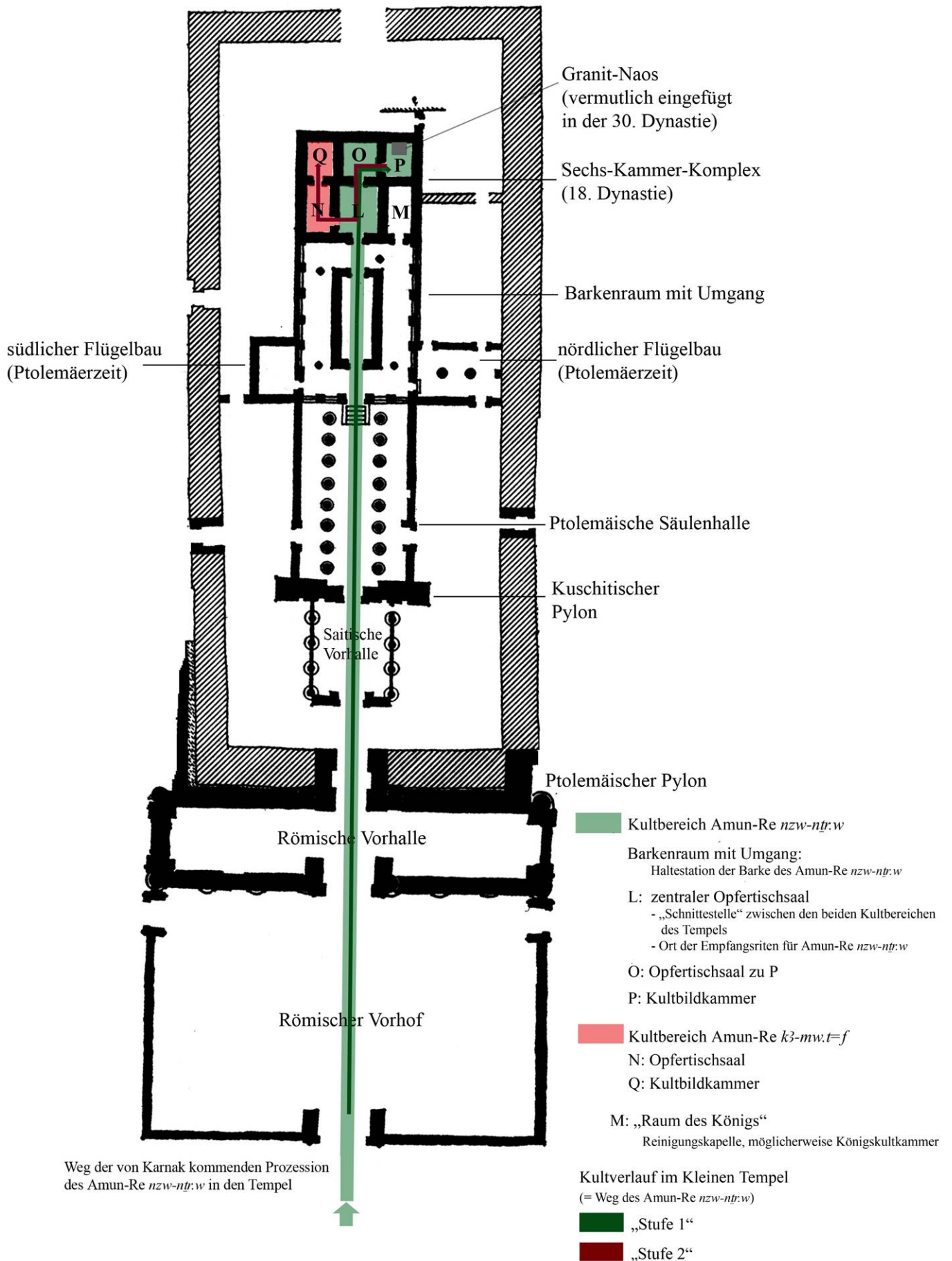
- 1 Hof
- 2 Erscheinungssaal
- 3 a Opfertischsaal
- 3 b Gastgöttersaal
- 4 Sanktuar



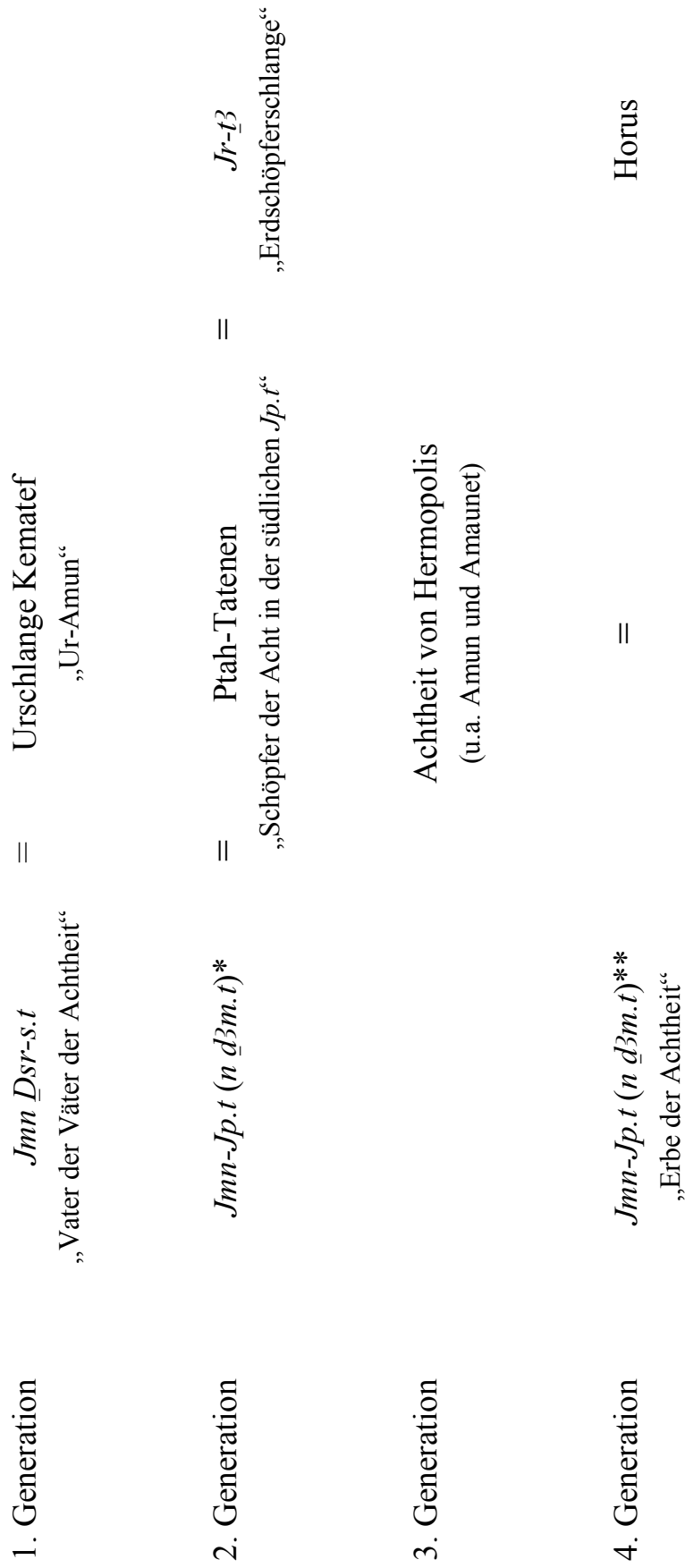
Palast des Merenptah in Memphis

Tempel (Schema)

Der Kultverlauf im Kleinen Tempel in der römischen Kaiserzeit  
(Grundriß nach MH II fig. 52)



Die genealogische Organisation der thebanischen Kosmogonie in der Ptolemäerzeit

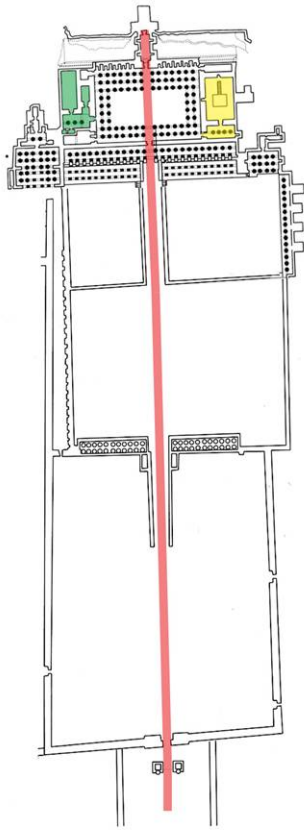


= wird gleichgesetzt mit

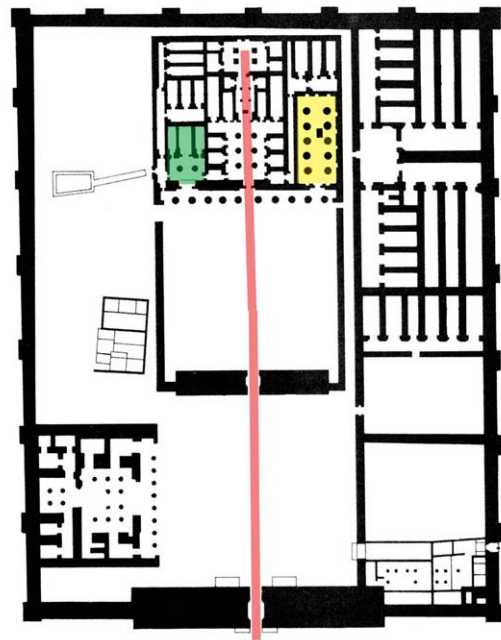
\* von SETHE (1929: § 115) als „Amenapet I.“ bezeichnet

\*\* von SETHE (1929: § 115) als „Amenapet II.“ bezeichnet

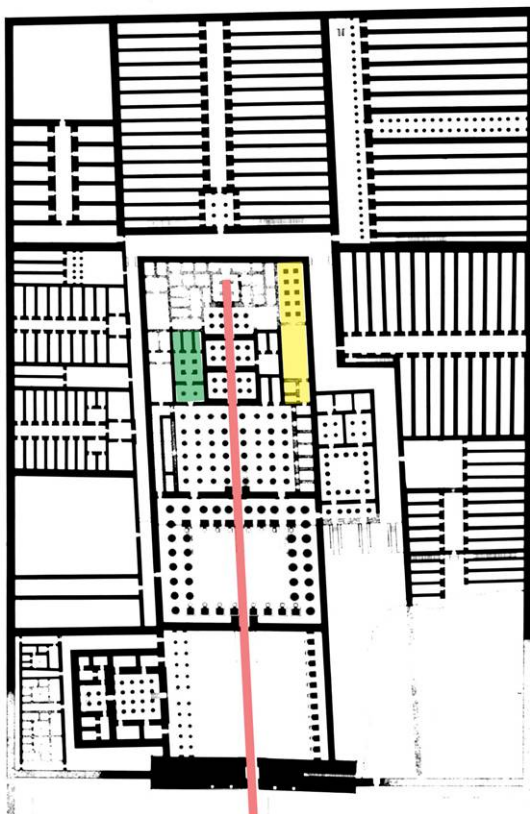
Grundrisse verschiedener Millionenjahrhäuser in Theben-West






a. Hatshepsut  
(Grundriß nach DONADONI 2000: Ausschnitt aus 156;  
Struktur der oberen Terrasse nach 150 )



b. Sethos I. (Grundriß nach WEEKS 2001: 76)

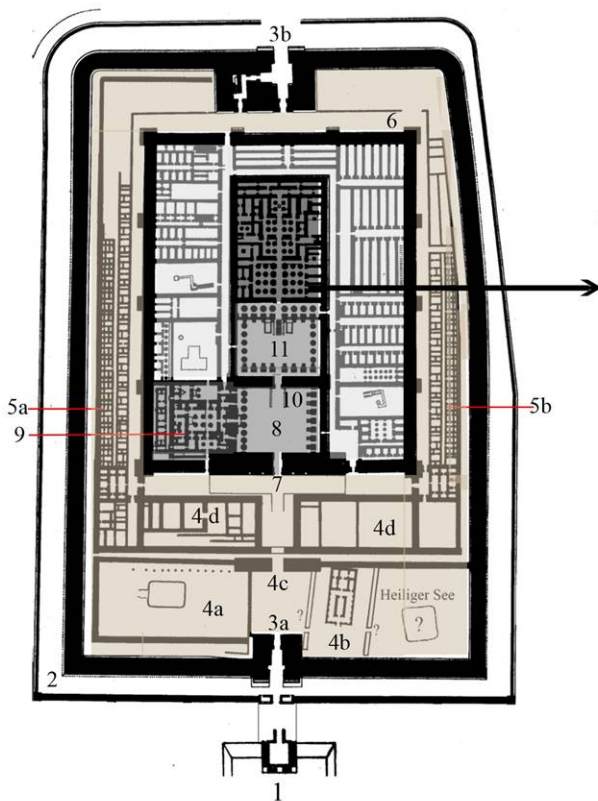


c. Ramses II. (nach MH III pl. 10)

-  Prozessionsachse und zentrales Sanktuar für Amun-Re
-  Königskultstätte
-  Re-Harachte-Bereich



Die Struktur des Millionenjahrhauses von Ramses III.



a. Der Gesamtkomplex (nach MH IV fig. 1)

(1) Kaianlage

- Äußerer Millionenjahrhausbezirk
- (2) große Umfassungsmauer und Vormauer
- (3a) Östliches Hohes Tor
- (3b) Westliches Hohes Tor
- (4a) Gartenanlage
- (4b) Kleiner Tempel (Umfassung nicht geklärt; Rekonstruktionsvorschlag der Verf.)
- (4c) Zieglmauer und -pylon
- (4d) Höfe, Stallungen
- (5a+b) Wohnbauten; am östlichen Abschluß größere Verwaltungsgebäude

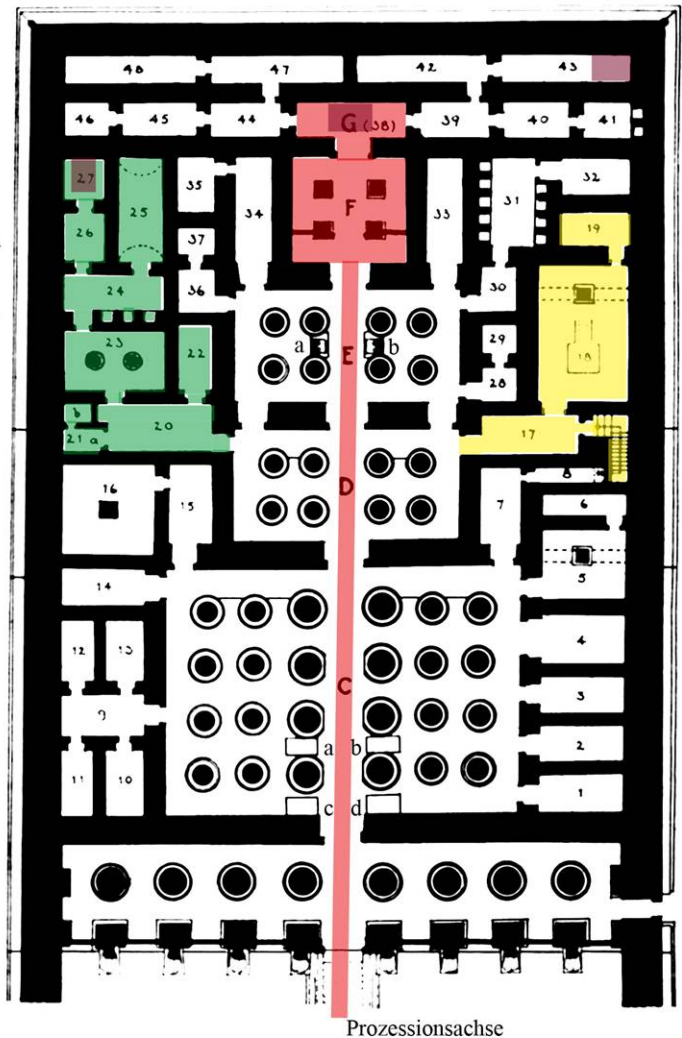
Innerer Millionenjahrhausbezirk

- (6) innere Umfassungsmauer mit turmartigen Vorsprüngen; im Innern Verwaltungsbauten, Magazine, Werkstätten und Brunnenhöfe

Amuntempel

- (7) Großer Pylon mit vier Flaggenmasten
- (8) Erster Hof
- (9) Tempelpalast (zweite Version)
- (10) Zweiter Pylon
- (11) Zweiter Hof

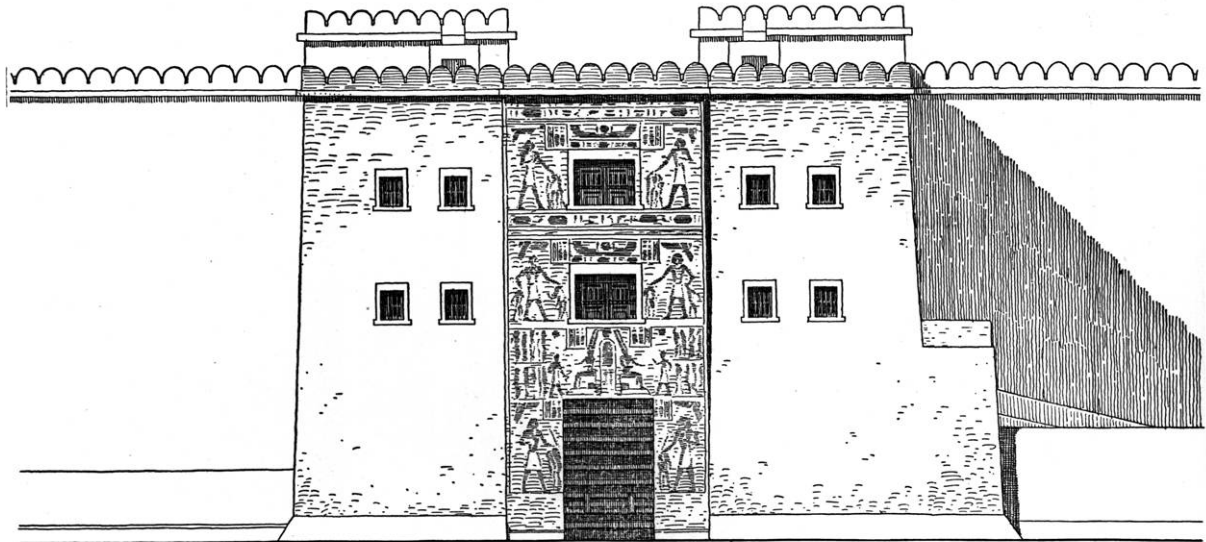
Tempelhaus



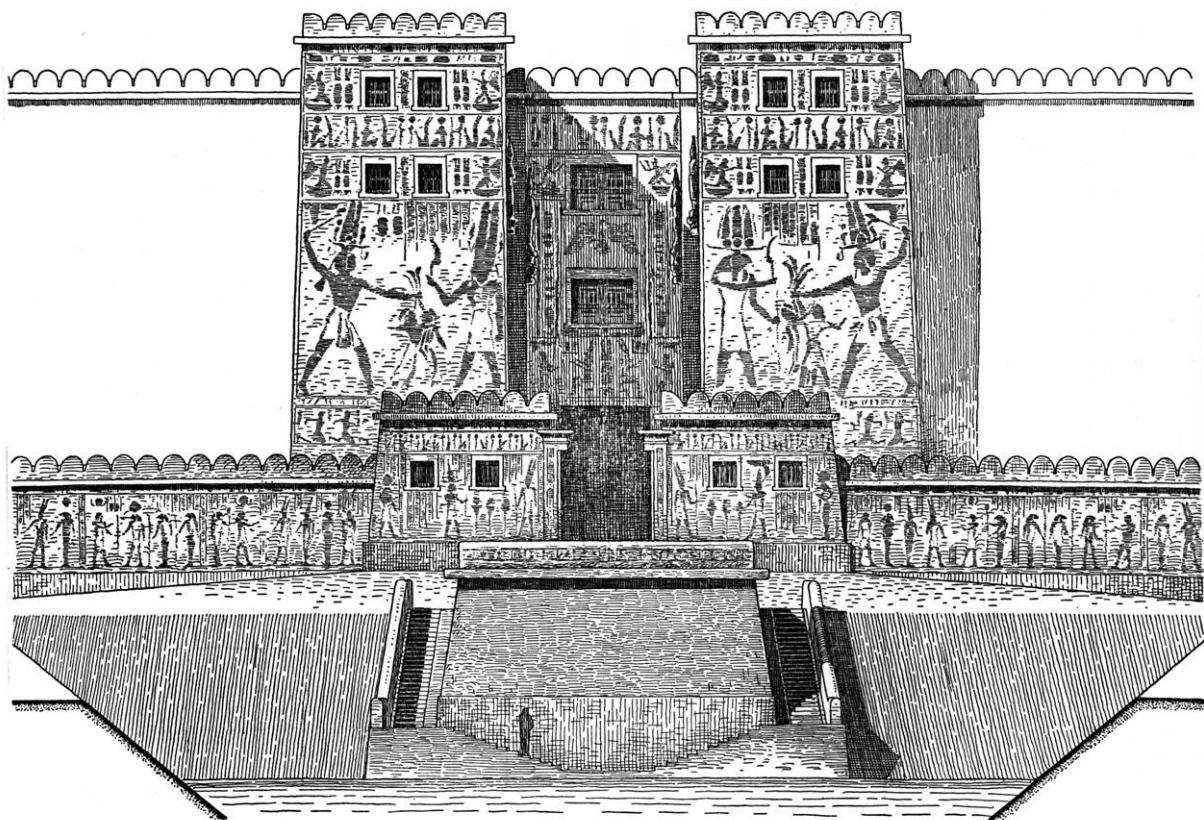
b. Das Tempelhaus (nach MH III fig. 5)

- (C) Erster Säulensaal („Erscheinungssaal“)
  - (a-d) Sockel (für Königsstatuen?)
  - (1) Kapelle des „lebenden Königs“ („Reinigungskapelle“?)
  - (2) Kapelle für Ptah
  - (3) Kapelle für Osiris
  - (4) Kapelle für Ptah-Sokar-Barke
  - (5-6) Schlachthaus
  - (7) Kapelle für die Prozessionsbarke (*sšmw-hw*) Ramses' III.
  - (9-13) Schatzhaus
  - (14) (Barken-)Kapelle für den „vergöttlichten Vater“ Ramses II.
  - (15-16) Barkenkapelle für Month
- (D) Zweiter Säulensaal
  - (17-19) Re-Harachte-Bereich (mit Treppe zum Dach)
  - (20-27) Ptah-Sokar-Osiris-Trakt
  - (25) Totenopferraum mit astronomischer Decke und Doppelscheintür (Osiris) an westlicher Rückwand
- (E) Dritter Säulensaal
  - (a+b) Doppelsitzstatuen von Ramses III. und Thot bzw. Maat
  - (33) Barkenkapelle für Chons
  - (34+35) Barkenkapelle für Mut
- (F) Barkenraum für Amun-Re
- (G) Querraum mit Doppelscheintür an der Westwand („Allerheiligstes“)
  - (39-48) Kammern
- Gräber
  - Grab Nr. 21 unter Raum 43 (23./25. Dynastie)
  - Grab Nr. 23 unter Raum G (undatiert)
  - Grab Nr. 24 unter Raum 27 (25. Dynastie)

Das östliche Hohe Tor des Millionenjahrhauses von Ramses III.  
(Rekonstruktion HÖLSCHER: *MH IV* pl. 6)

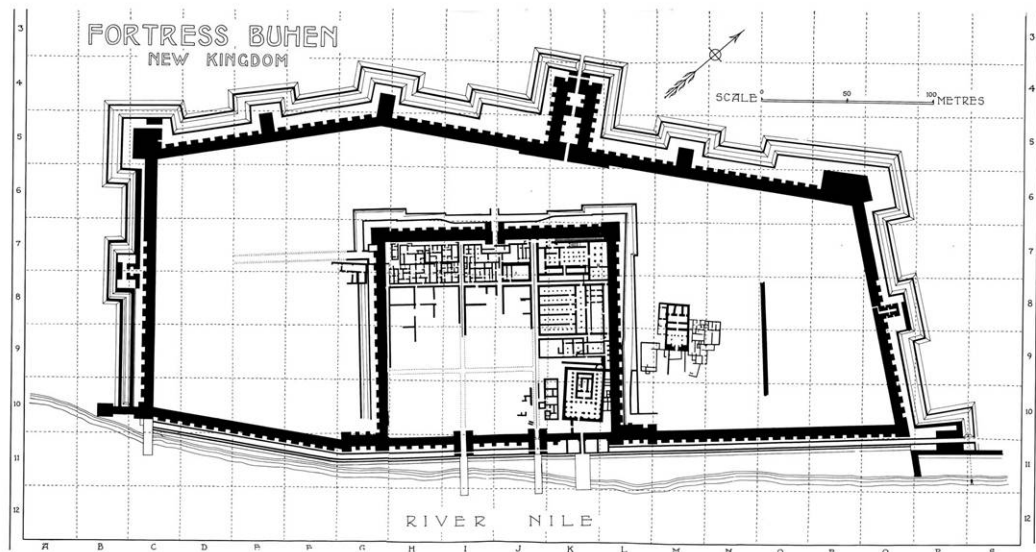


a. Westseite

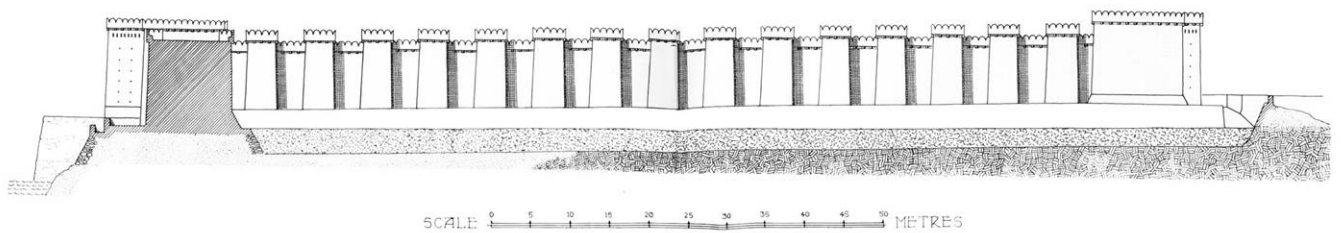


b. Ostseite

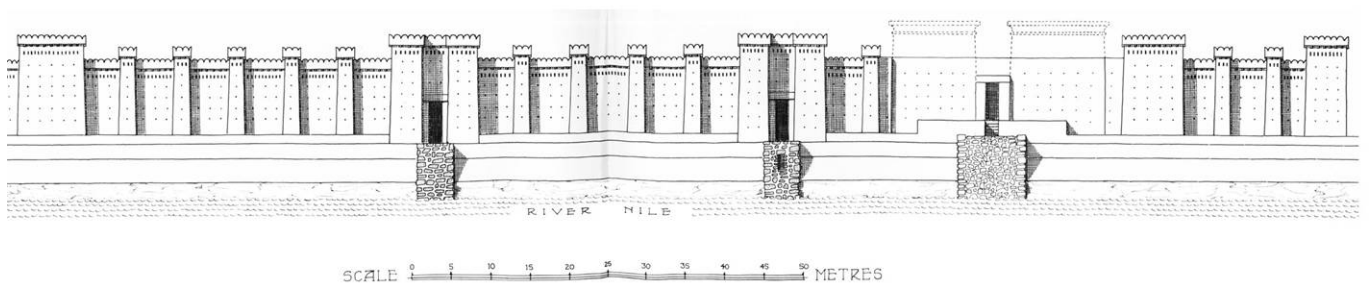
## Die Festung von Buhen



a. Grundriß Neues Reich (EMERY, SMITH & MILLARD 1979: pl. 4)



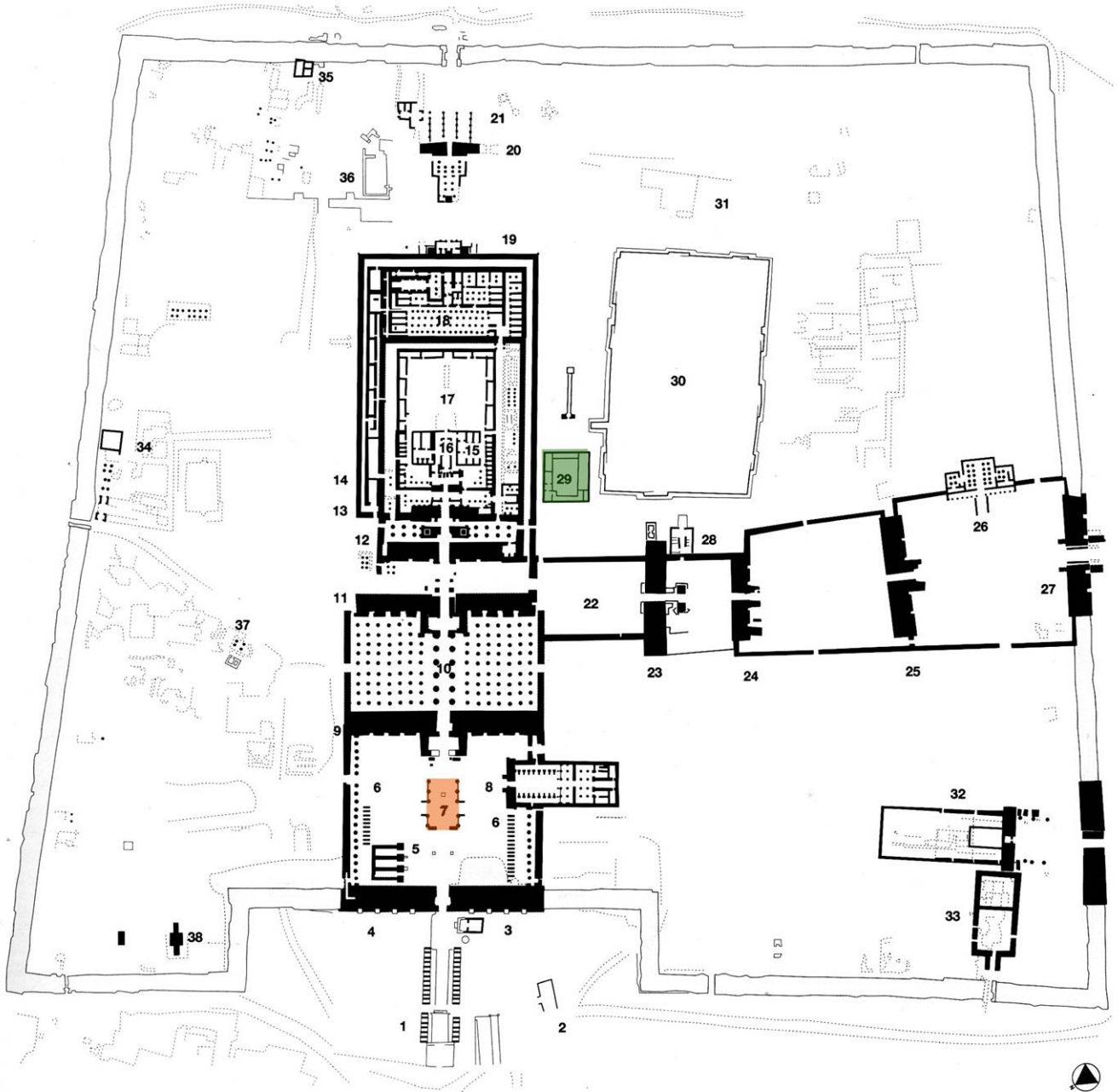
b. Befestigungsanlagen auf der Nordseite im Neuen Reich (EMERY, SMITH & MILLARD 1979: Ausschnitt aus pl. 12)



c. Befestigungsanlagen auf der Ostseite im Neuen Reich (EMERY, SMITH & MILLARD 1979: Ausschnitt aus pl. 12)

Der Amun-Bezirk in Karnak

(DONADONI 2000: 13 nach GOLVIN & GOYON 1987)



**Gesamtplan von Karnak**

- |                                  |                                     |   |                                    |  |
|----------------------------------|-------------------------------------|---|------------------------------------|--|
| 1. Kaiterrasse;                  | 9. II. Pylon;                       | 17. »Hof des Mittleren Reiches«;                                      | 23. VII. Pylon;                    | 32. Tempel des Chons;                            |
| 2. Kapelle des Achoris;          | 10. Großer Säulensaal;              | 18. Achmenu Thutmosis' III.;  | 24. VIII. Pylon;                   | 33. Tempel der Ipet;                             |
| 3. römische Kapelle;             | 11. III. Pylon;                     | 19. Obeliskenkapelle (Osttempel Thutmosis' III.);                     | 25. IX. Pylon;                     | 34. Tempel des Ptah;                             |
| 4. I. Pylon;                     | 12. IV. Pylon;                      | 20. Tempel des »Amun, der die Gebete erhört« (Osttempel Ramses' II.); | 26. Hebsted-Tempel Amenophis' II.; | 35. Tempel des »Osiris, des Herrn der Ewigkeit«; |
| 5. Barkenkapelle Sethos' II.;    | 13. V. Pylon;                       | 21. Säulenhalle des Taharqa;  | 27. X. Pylon;                      | 36. Osiris-Katakomben;                           |
| 6. Bubastidenhallen;             | 14. VI. Pylon;                      | 22. »Hof der Cachette«;   | 28. Seekapelle Thutmosis' III.;    | 37. Osiris-Kapellen;                             |
| 7. Kiosk des Taharqa;            | 15. Tempelmagazine und Opfer-räume; |   | 29. Seetempel des Taharqa;         | 38. Chapelle blanche (=Weiße Kapelle).           |
| 8. Stationstempel Ramses' III. ; | 16. Barkenschrein;                  |   | 30. Heiliger See;                  |  |
|                                  |                                     |   | 31. Priesterwohnungen;             |  |

Der Luxortempel zur Zeit Ramses' II.  
(Grundriß nach SCHWALLER DE LUBICZ 1957: pl. 14)

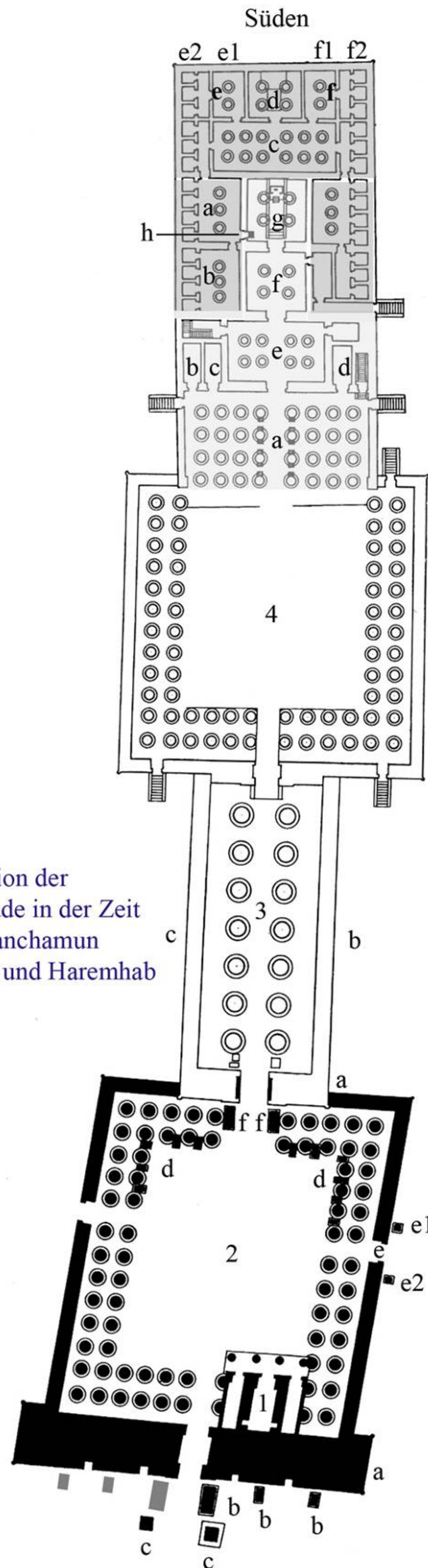
1. Bauphase  
Amenophis' III.

2. Bauphase  
Amenophis' III.

3. Bauphase  
Amenophis' III.

Ramses II.

Dekoration der  
Kolonnade in der Zeit  
von Tutanchamun  
bzw Eje und Haremhab



(6) Hinterer Tempelteil II

- (a) Raum mit Krönungsdarstellungen
- (b) Raum mit Darstellung der königlichen Geburtslegende
- (c) Zwölf-Säulensaal (Opfertischsaal)
- (d) Kultbildkammer des *Jmn-Jp.t*
- (e) Raumgruppe östlich der Kultbildkammer bestehend aus Opfertischsaal (e1) und (Neben-)Kultbildkammer (e2)
- (f) Raumgruppe östlich der Kultbildkammer bestehend aus Opfertischsaal (f1) und (Neben-)Kultbildkammer (f2)

(5) Hinterer Tempelteil I

- (a) Säulenhalle
- (b) „östlicher Barkenraum“ des Chons
- (c) Barkenraum der Mut
- (d) „westlicher Barkenraum“ des Chons
- (e) Acht-Säulensaal (nach BELL „Kammer des göttlichen Königs“)
- (f) Vier-Säulensaal (Opfertischsaal)
- (g) Barkenraum für Amun-Re
- (h) Durchgang in zweiten hinteren Tempelteil

(4) Säulenhof Amenophis' III.

(3) Kolonnade Amenophis' III.

- (a) Pylon
- (b) Darstellungen an den Westwänden: Opetfest-Prozession, Hinweg nach Luxor
- (c) Darstellungen an den Ostwänden: Opetfest-Prozession, Rückweg nach Karnak

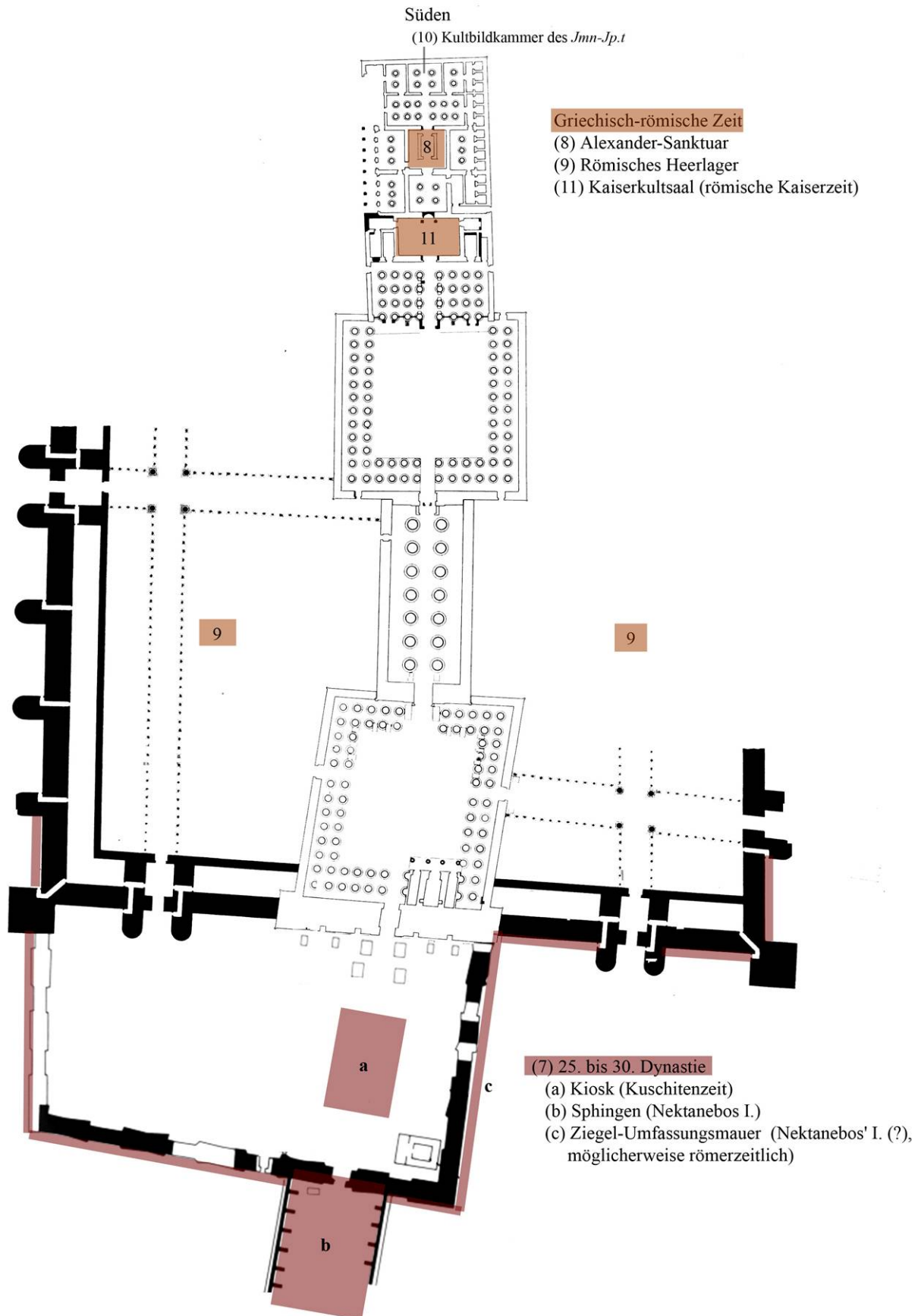
(2) Säulenhof Ramses' II.

- (a) Pylon mit
- (b) sechs Monumentalstatuen Ramses' II. (drei noch in-situ vorhanden [dunkler dargestellt])
- (c) Obelisk
- (d) Statuen Ramses' II. (zwischen den Säulen aufgestellt)
- (e) seitlicher Eingang mit zwei weiteren Kolossalstatuen Ramses' II (e1+e2)
- (f) zwei monumentale Sitzstatuen Ramses' II.

(1) Kapellenheiligtum aus der Zeit Hatshepsuts und Thutmosis' III.

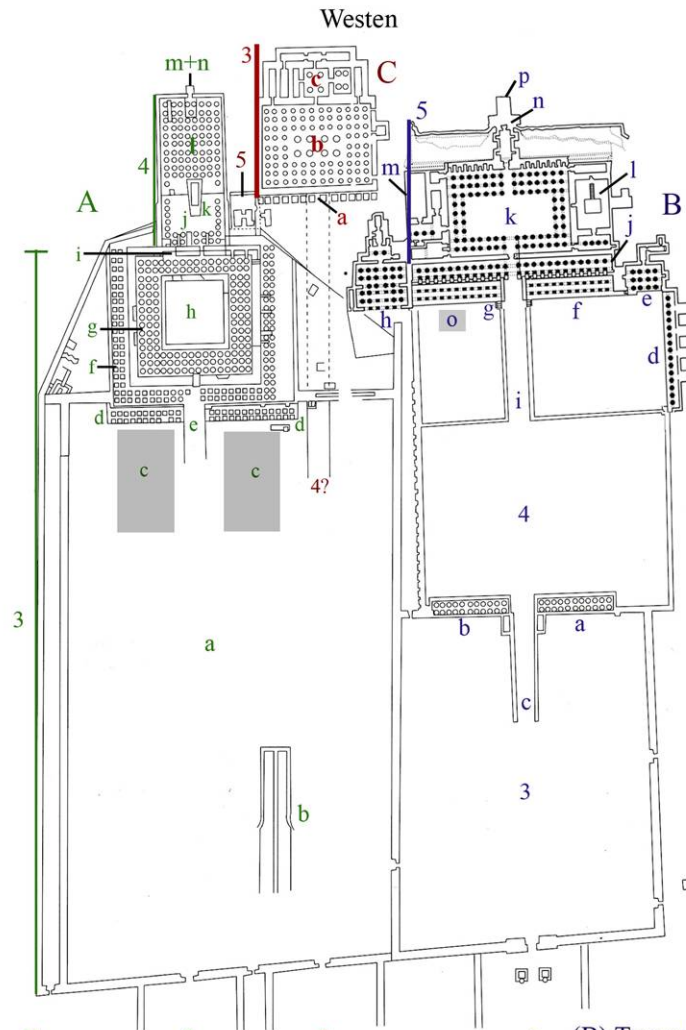
### Der Luxortempel in der römischen Kaiserzeit

(Grundriß nach SCHWALLER DE LUBICZ 1957: pl. 25, Bereich vor dem Pylon Ramses' II. nach PM<sup>2</sup>II, plan 29)



Die Tempelbauten von Deir el-Bahari

(Grundriß nach DONADONI 2000: 156 und 150 [Struktur der oberen Terrasse des Hatschepsut-Baus])



(A) Tempel Mentuhoteps II.

- (1) Taltempel
- (2) Aufweg
- (3) vorderer Tempelteil
  - (a) Vorhof mit pylonartig gestaltetem Eingang
  - (b) Bab el-Hosan: unfertig aufgegebenes Königsgrab(?) mit 150 m langem Korridor; in Grabkammer Fund einer Sitzstatue Mentuhoteps II.
  - (c) Hain mit 55 Tamariskenbüschen und 8 Sykomoren, unter/zwischen denen Königsstatuen standen
  - (d) Pfeilerhallen
  - (e) Rampe
  - (f) obere Pfeilerhalle (Kriegs- und Jagdszenen)
  - (g) Umgang um Kernbau mit oktagonalen Säulen
  - (h) massiver Kernbau (ca. 11 m hoch)
  - (i) sechs Statuenkapellen für Königsgemahlinnen/Hathor-Priesterinnen
- (4) hinterer Tempelteil
  - (j) offener Hof mit Säulenreihen
  - (k) Beginn des Korridors zum Königsgrab
  - (l) Säulenhalle (Opferszenen)
  - (m) Sanktuar für Amun-Re
  - (n) Speos

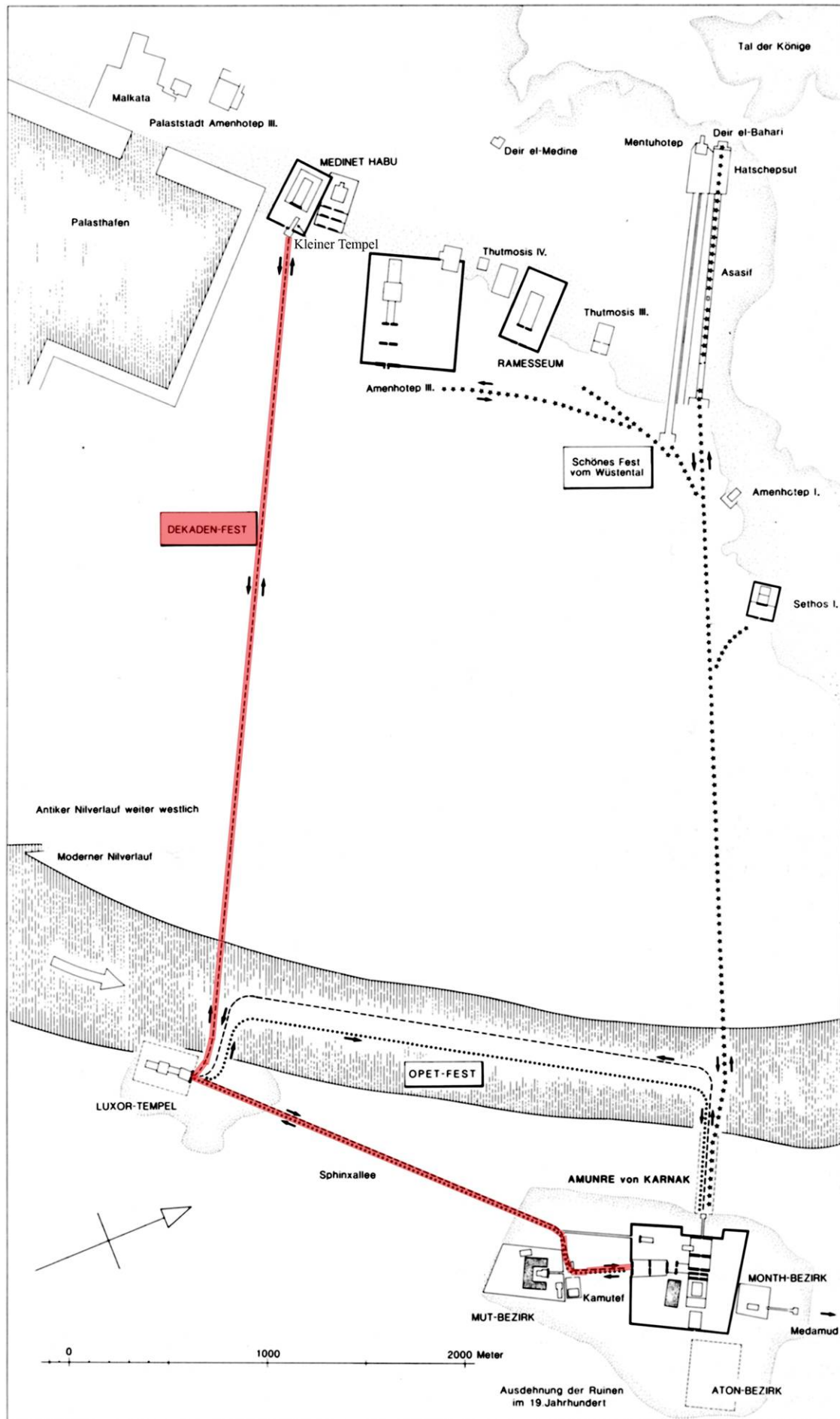
(C) Tempel Thutmosis' III.

- (1) Taltempel
- (2) Aufweg
- (3) „Haupttempel“
  - (a) Vorhalle
  - (b) Säulenhalle
  - (c) Götterkapellen (im Zentrum dreiräumiges Sanktuar für Amun-Re)
- (4) Barkenstation
- (5) Hathor-Heiligtum

(B) Tempel Hatschepsuts

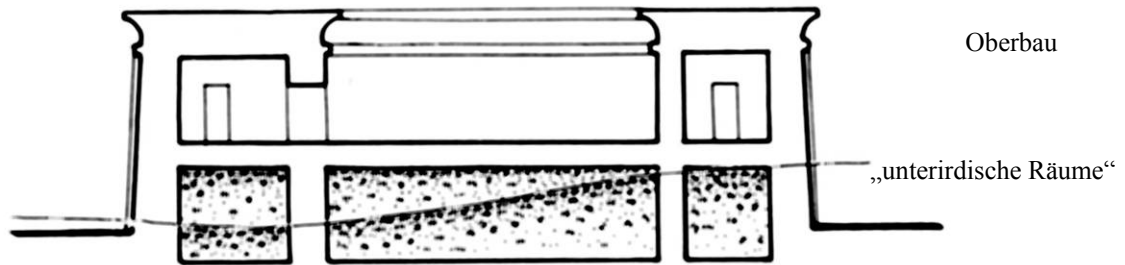
- (1) Taltempel
- (2) Aufweg
- (3) Vorhof
  - (a) nördliche untere Pfeilerhalle (u.a. Fisch- und Vogelfangszenen; Königin beim Opfer vor Amun-Re)
  - (b) südliche untere Pfeilerhalle (u.a. Darstellung des Transportes von zwei Obelisken)
  - (c) Rampe zur Unteren Terrasse
- (4) Untere Terrasse
  - (d) Nordhalle
  - (e) Anubis-Heiligtum
  - (f) Geburtshalle (Darstellung der Geburtslegende) und Krönungsszenen
  - (g) Punthalle
  - (h) Hathor-Heiligtum
  - (i) Rampe zur Oberen Terrasse
- (5) Obere Terrasse
  - (j) Pfeilerfront gebildet von Osiris-Pfeilern
  - (k) offener Säulenhof
  - (l) Re-Harachte-Heiligtum
  - (m) (Toten-)Kulträume für Hatschepsut und ihren Vater Thutmose I.
  - (n) Sanktuar für Amun-Re
- Ptolemäerzeit:
  - (o) Ziegelkapelle für Asklepios
  - (p) Kapelle für Amenophis, Sohn des Hapu, Imuthes (Imhotep) von Memphis und Hygiaia

Thebanische Prozessionswege  
(ARNOLD 1996: 110)

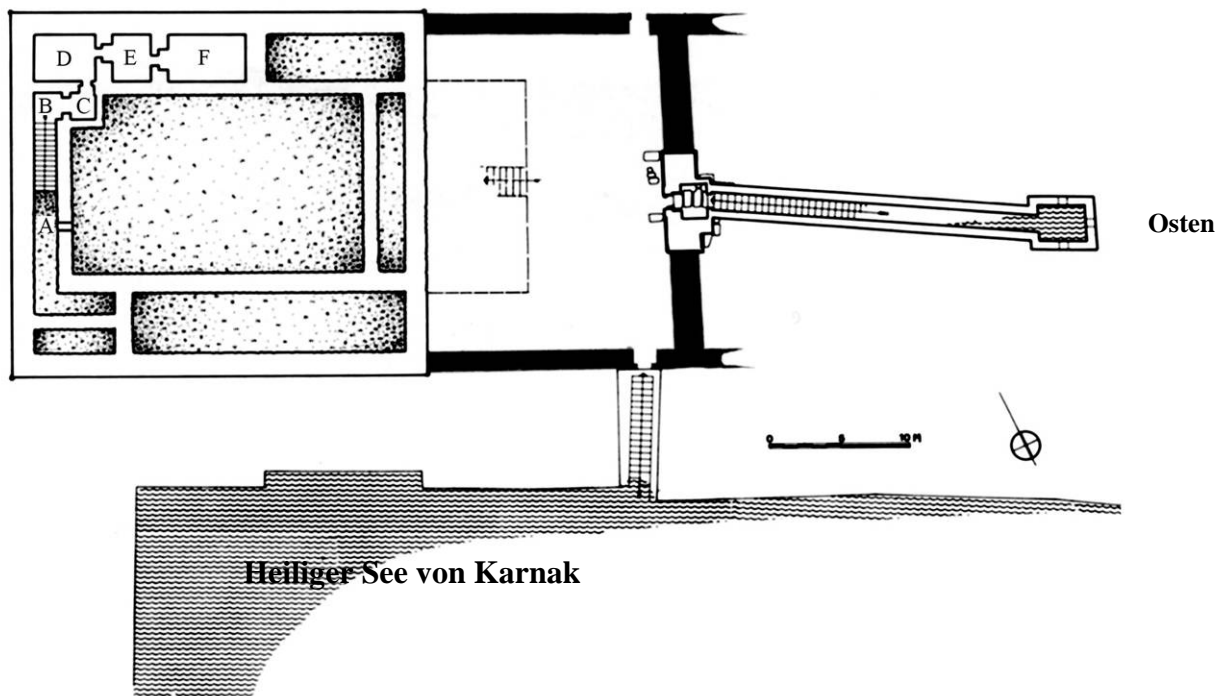




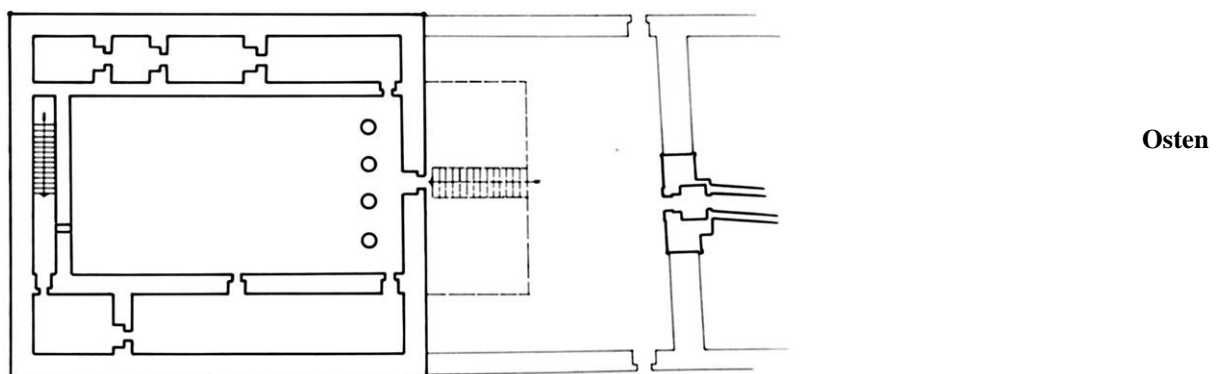
Das Taharka-Gebäude am Heiligen See von Karnak  
(nach PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 1)



a. Rekonstruktion der Seitenansicht des zweigeschossigen Gebäudes

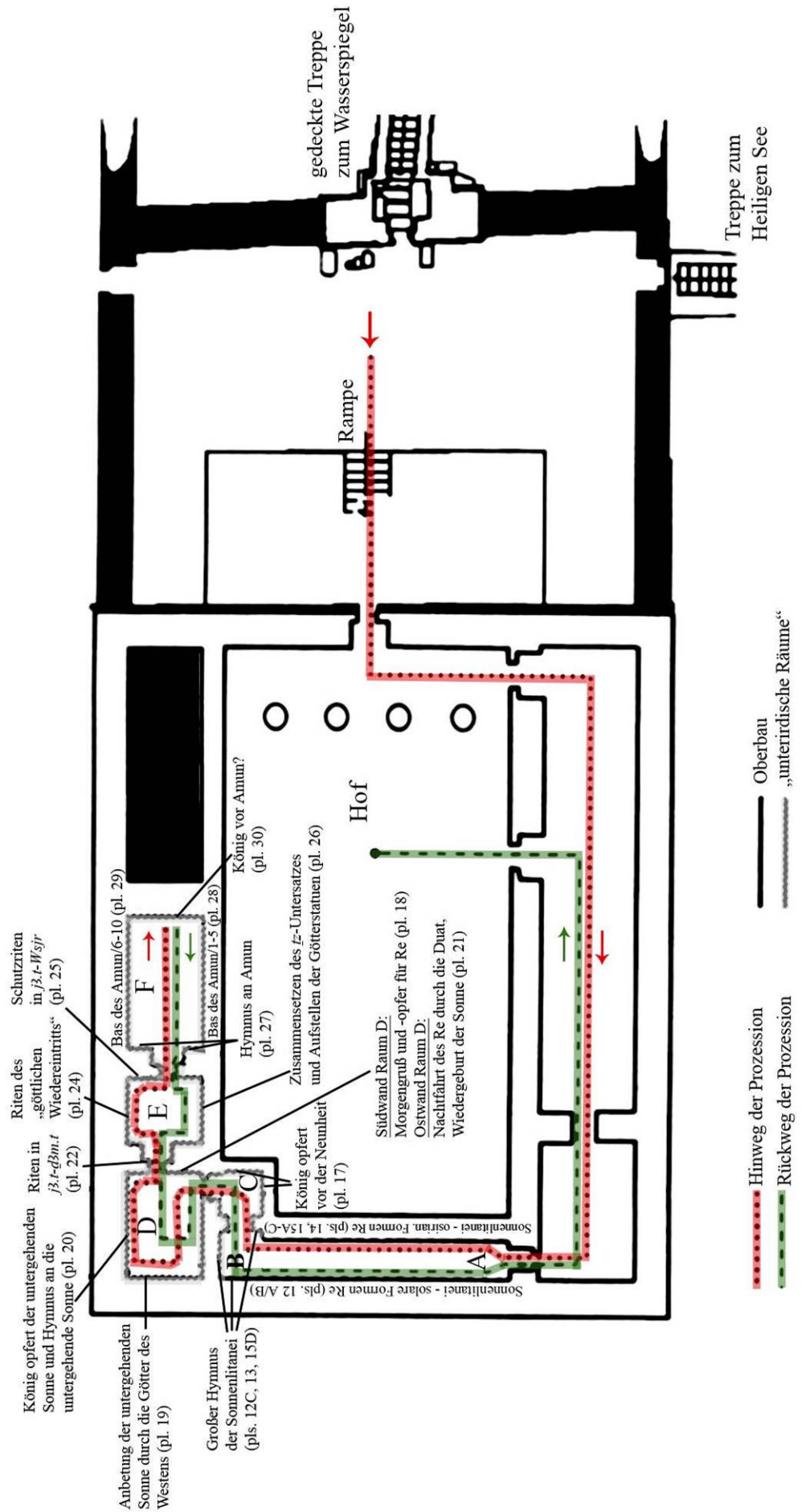


b. Rekonstruktion des Grundrisses und Plan der „unterirdischen Räume“

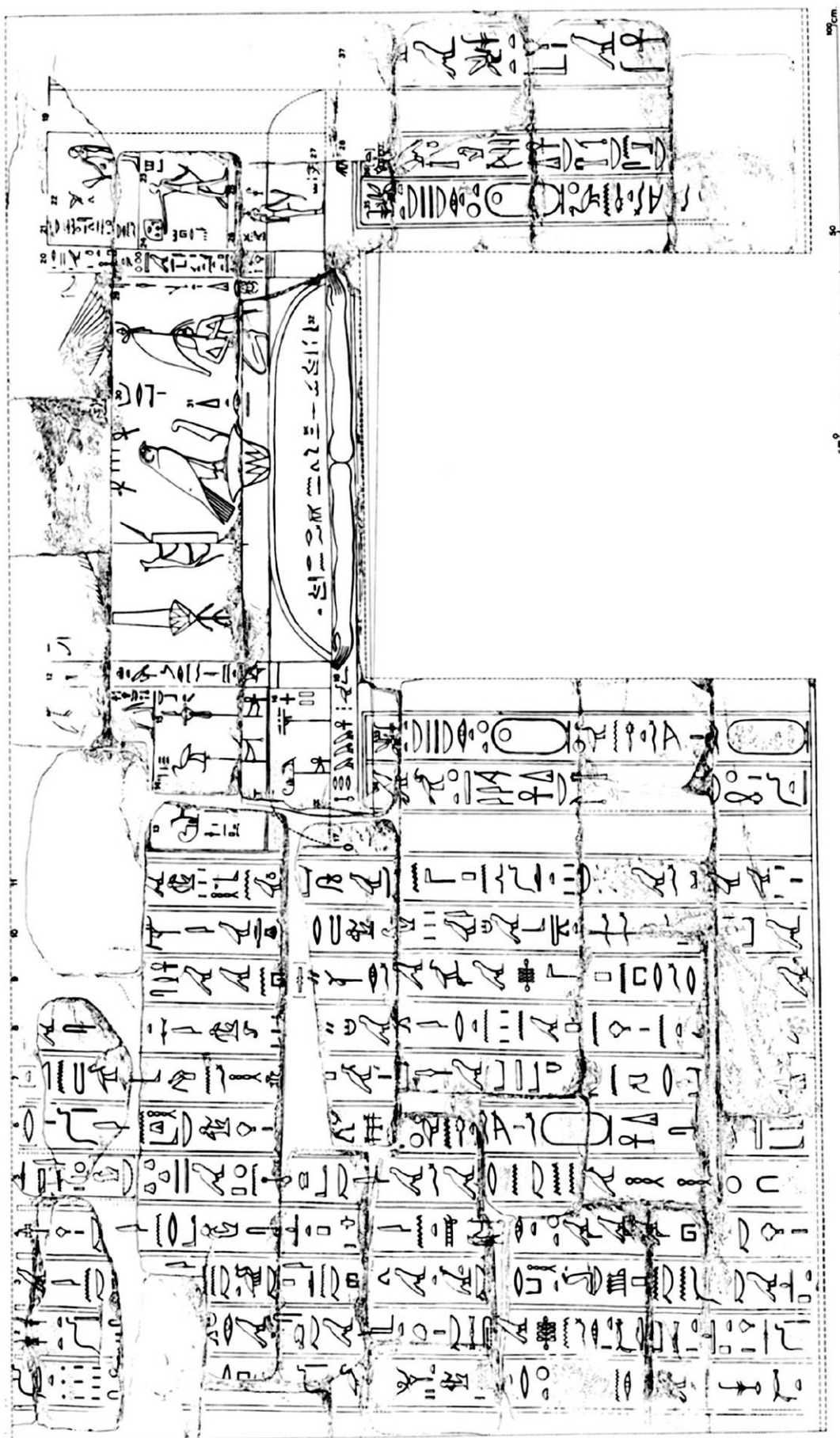


c. Hypothetische Rekonstruktion des Oberbaus

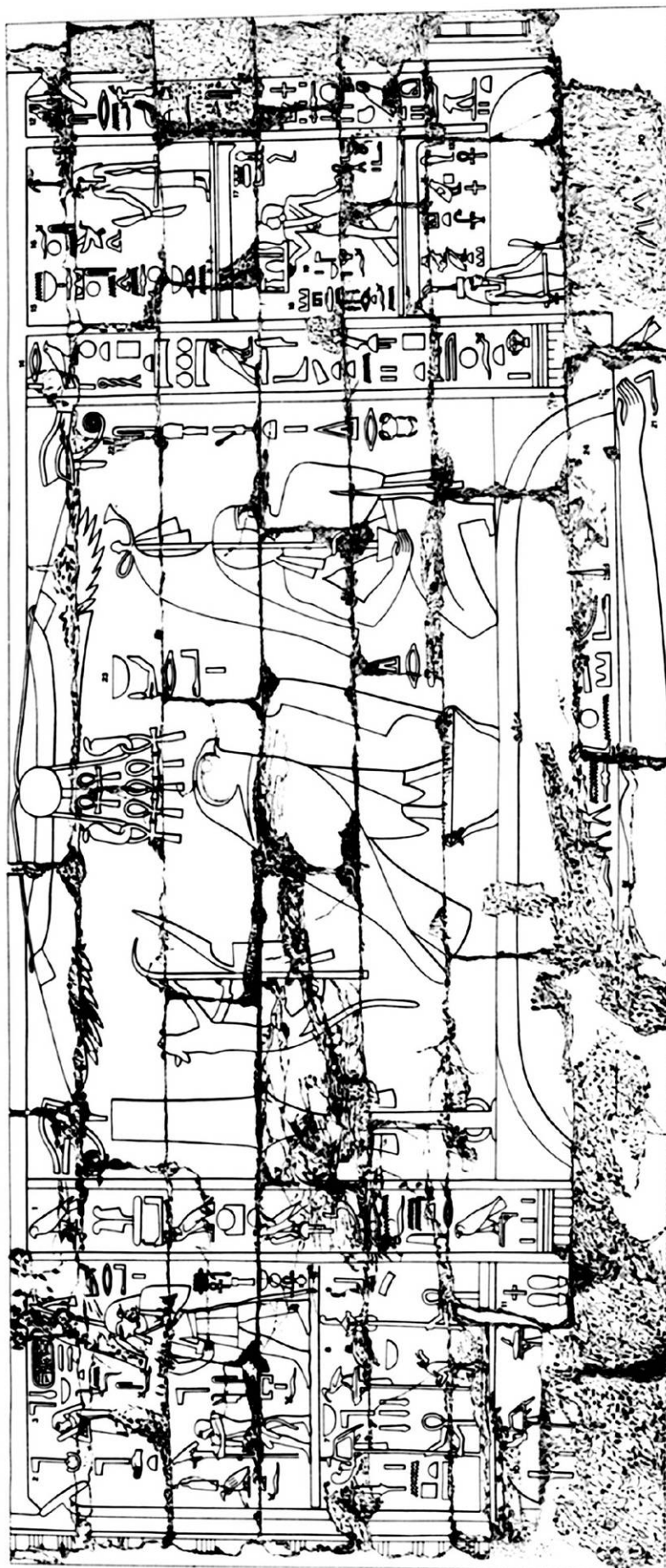
Der Kultverlauf in den „unterirdischen Räumen“ des Taharka-Gebäudes  
 (Bild- und Textprogramm nach PARKER, LECLANT & GOYON 1979 (pls.); Grundriß und Prozessionsverlauf nach COONEY 2000: fig. 1)



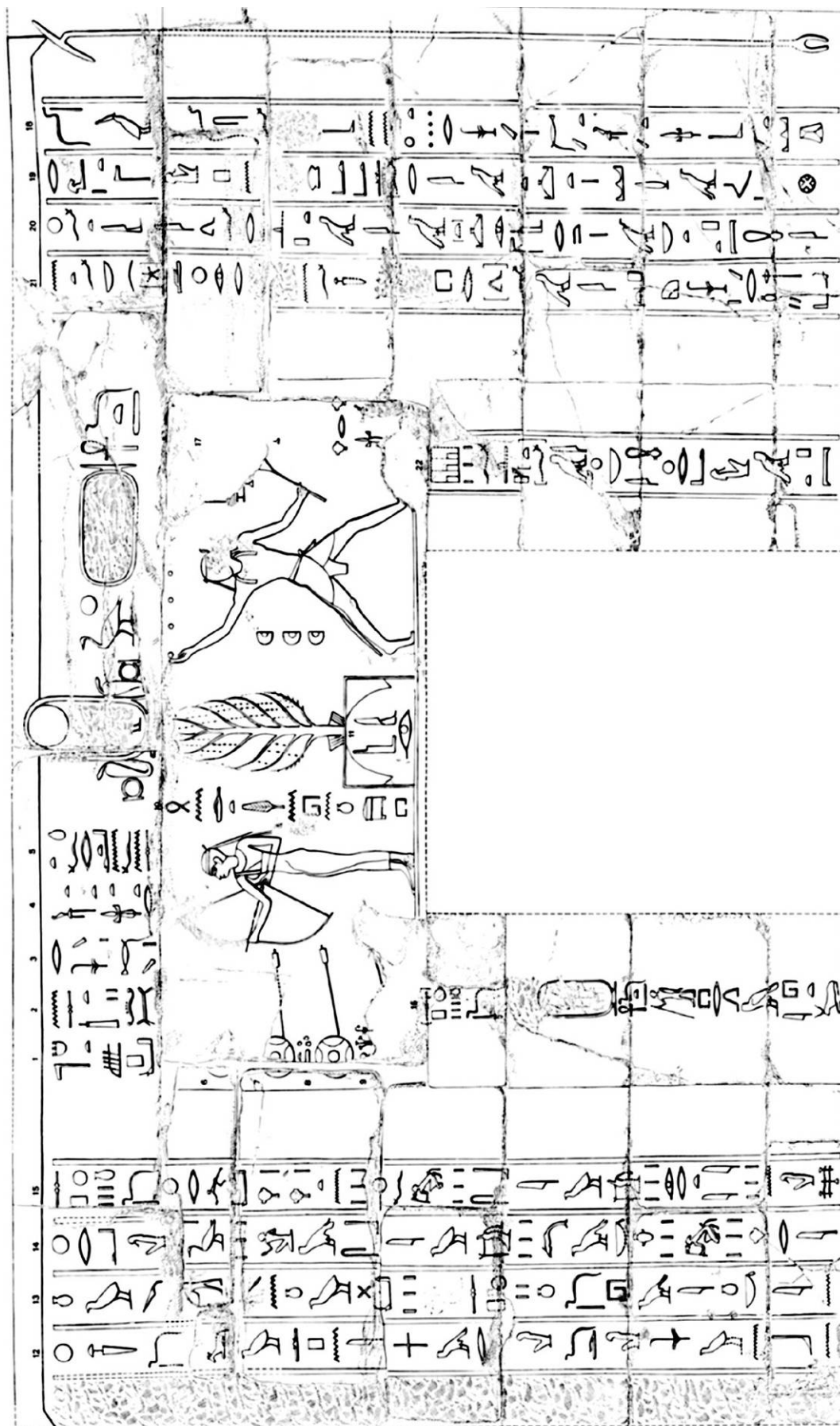
Wandrelief in Raum E (Westwand) des Taharka-Gebäudes: Die Riten von *ḥ.t-dm.t*  
(PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 22)



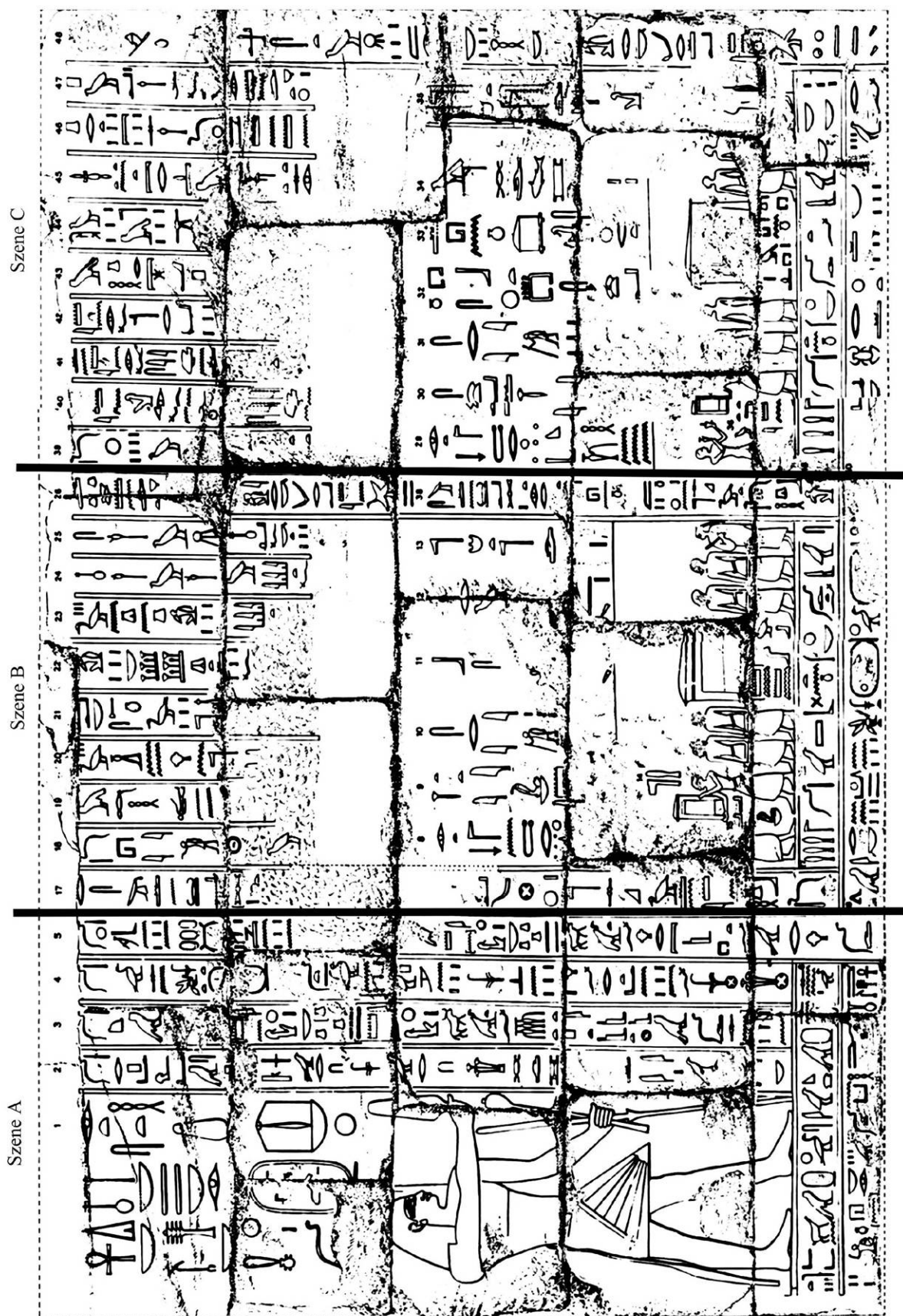
Wandrelief in der Kapelle des Osiris *ḥq3-d.t* in Karnak-Nord: Die Riten von *j3.t-d3m.t*  
(PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 23)



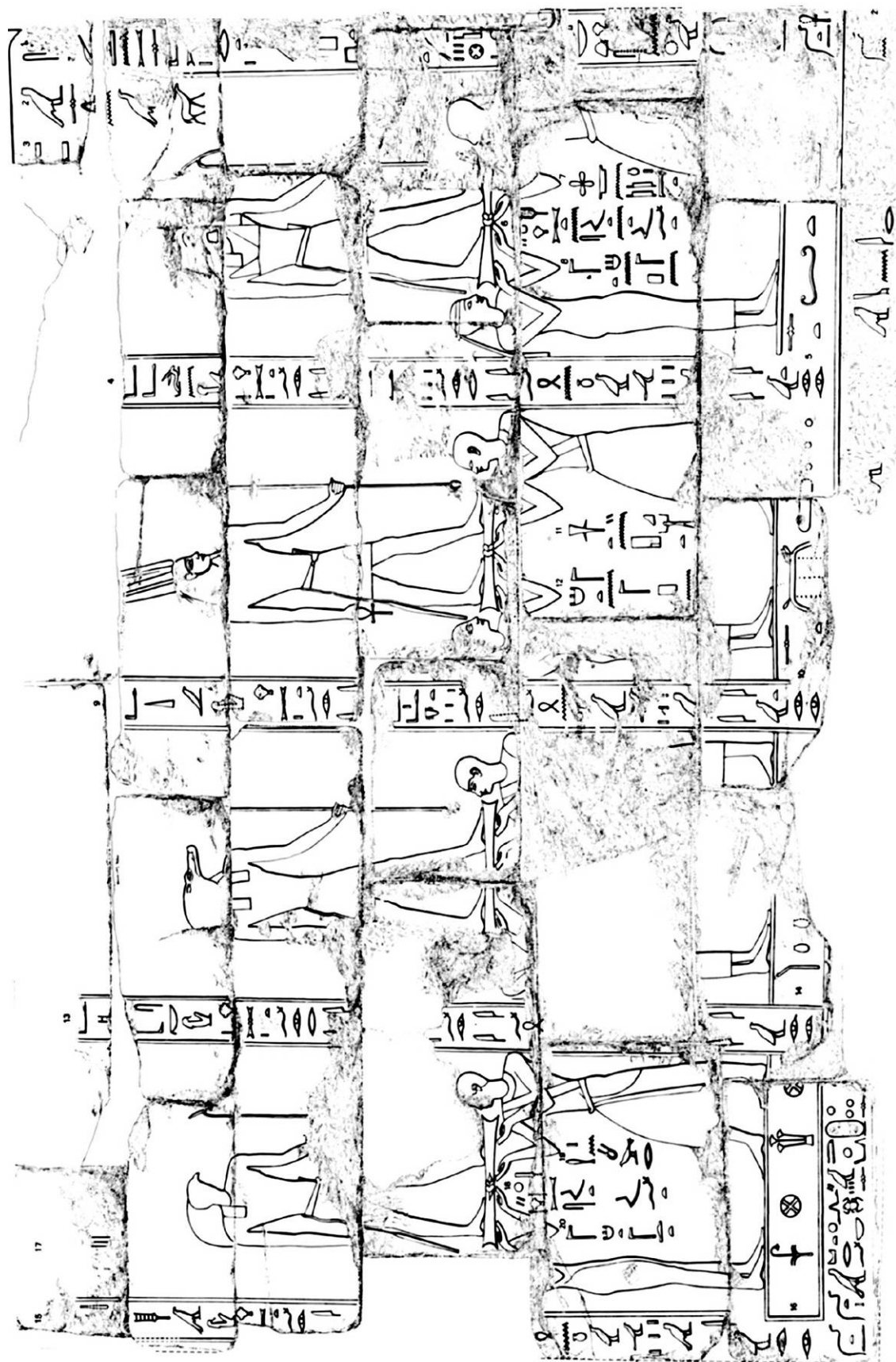
Wandrelief in Raum E (Ostwand) des Taharka-Gebäudes: Die Iat-Stätte des Osiris in j<sub>3</sub>.t-d<sub>3</sub>m.t  
(PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 25)



Wandrelief in Raum E (Nordwand) des Taharka-Gebäudes: Die Riten des „göttlichen Wiedereintritts“  
(PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 24)



Wandrelief in Raum E (Südwall) des Taharka-Gebäudes: Der Ritus des „Zusammensetzens des *tz*-Untersatzes und das Aufstellen der vier Götter“ (PARKER, LECLANT & GOYON 1979: pl. 26)



## Copyright-Hinweise

### *Phasenpläne 1-9*

Alle den Phasenplänen zugrundeliegenden Abbildungen stammen von Uvo HÖLSCHER<sup>1207</sup> und wurden von der Verfasserin verwendet mit freundlicher Genehmigung des Oriental Institute of the University of Chicago.

*Abb. 3a-c, 4a-c, 6a-b, 7a-b, 8, 9a-b, 10a-d, 11, 12a-b, 13a-e, 14a-c, 15a-d, 16a-c, 17, 18, 19a-c, 20a-b, 21 (Grundriß Sechs-Kammer-Komplex Kleiner Tempel), 22, 23 (Grundriß Raum N Kleiner Tempel), 24 (Grundriß Raum M Kleiner Tempel), 25, 26 (Grundriß Kernbau Kleiner Tempel), 27c, 28d, 29c, 30b, 31b, 32b, 33 (Grundriß Kernbau Kleiner Tempel), 34+36 (Grundriß Kleiner Tempel in griechisch-römischer Zeit), 39c, 40a-b, 41*

by Courtesy of the Oriental Institute of the University of Chicago

*Abb. 1 (Gabolde 1989), 28a, 29a-b, aa-cc*

reproduced with permission of the Institut Français d'Archéologie Orientale

*Abb. 1 (PM<sup>2</sup>II), 28a, 46 (Bereich vor Pylon Ramses' II.)*

Copyright: Griffith Institute, University of Oxford

*Abb. 2, 5, 39b*

by Courtesy of White Star Verlag, Wiesbaden

*Abb. 27 a-b*

by Courtesy of Schweizerisches Institut für Ägyptische Bauforschung und Altertumskunde in Kairo

*Abb. 28 c*

by Courtesy of the Association pour la Sauvegarde du Remesseum / MAFTO-CNRS. Architectural Survey by Mikaël Kalos.

*Abb. 30a*

by Courtesy of Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo

*Abb. 31a, 42 a-c*

by Courtesy of the Egypt Exploration Society

*Abb. 32 a (Grundriß des Tempels von Amada)*

by Courtesy of Institut für Ägyptologie München

*Abb. 32 (Ausschnitte aus dem Bildprogramm des Tempels von Amada)*

Copyright: Centre d'Études et de documentation sur l'ancienne Égypte

*Abb. 35, 48*

by Courtesy of Prof. Dr. Dieter Arnold, Metropolitan Museum of Art, New York

---

<sup>1207</sup> MH I bis MH V



*Abb. 39a, 44, 47*

by Courtesy of Hirmerverlag, München

*Abb. 45, 46*

by Courtesy of Éditions Caractères, Paris

*Abb. 50, 52, 53, 54, 55, 56*

by Courtesy of Brown University, Providence

*Abb. 51*

by Courtesy of the American Research Center in Egypt