

Die Konstruktion sakralen Raums in der Grabarchitektur des Neuen Reichs

Jan Assmann, Heidelberg

1. Geheimnis und Gedächtnis

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Archäologie, der die Beiträge dieses Heftes gewidmet sind, trifft in das Zentrum eines Projekts, mit dem sich das Heidelberger Ägyptologische Institut mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Max-Planck-Gesellschaft sowie neuerdings der Reinhold-und-Gisela-Häcker-Stiftung seit mehreren Jahrzehnten beschäftigt. Es sei mir daher erlaubt, zu diesem Thema nicht nach neuen Beispielen Ausschau zu halten, sondern auf die Ergebnisse dieses Projektes zurückzugreifen, auch wenn ich damit nur Bekanntes wiederhole und überdies nicht nur aus eigenen Beiträgen,¹ sondern auch den Beiträgen anderer Mitarbeiter an diesem Projekt schöpfe.²

Wie in anderen Kulturen auch, erfüllt im Alten Ägypten das Grab zunächst zwei Funktionen: den Leichnam zu bergen und den Ort der Bestattung zu markieren. Aus der ersten Funktion entwickeln sich die unterirdischen Gänge, Schächte und Kammern für Sarg und Beigaben, aus der zweiten die oberirdischen Konstruktionen, von denen hier nur, stellvertretend für das weite Feld der ägyptischen Grabarchitektur, die lange Zeit exklusiv königlichen Formen, Pyramide und Totentempel, erwähnt seien. In der Geschichte dieser Entwicklung, die für königliche und nicht-königliche (d.h. nach ägyptologischem Sprachgebrauch: „private“) Grabanlagen getrennt, aber mit vielfältigen Überschneidungen und Beeinflussungen verläuft, spiegeln sich eine Reihe mehr oder weniger tiefgreifender religiöser Wandlungen. Für die ägyptische Totenreligion ist die Geschichte der Grabarchitektur naturgemäß eine Quelle allerersten Ranges. Die Totenreligion aber nimmt in der ägyptischen Religion insgesamt einen Rang ein, der in anderen Religionen kaum eine Parallele haben dürfte. Daher gehören die Gräber auch in Ägypten zu den bedeutendsten

¹ J. Assmann, „Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privatgrabes im Neuen Reich“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 40 (1984) 277-290; ders., „Priorität und Interesse. Das Problem der Ramessidischen Beamtengräber“, in: J. Assmann – G. Burkard – V. Davies (Hgg.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology* (1987) 31-42; ders., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (2001) 256-268.

² F. Kampff-Seyfried, *Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, 2 Bde., *Theben* 13 (1996); K. J. Seyfried, „Entwicklung in der Grabarchitektur des Neuen Reichs als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der Ramessidenzeit“, in: *Problems and Priorities* (wie Anm.1) 219-254; ders., „Kammern, Nischen und Passagen in Felsgräbern des Neuen Reiches“, in: H. Guksch – D. Polz (Hgg.), *Stationen* (1998) 387-406.

kulturellen Schöpfungen und Ausdrucksträgern. Das gilt zwar für nicht-königliche ebenso wie für königliche Grabanlagen, aber nicht für die Gräber des einfachen Volkes, der Grundschrift der ägyptischen Gesellschaft. Die religiösen Wandlungen, von denen hier die Rede sein soll, lassen sich vor allem an den monumentalen Grabanlagen der Oberschicht ablesen.

a) *Geheimnis und Heiligkeit*

Die beiden Grundfunktionen des ägyptischen Grabes möchte ich die „Geheimnisfunktion“ und die „Gedächtnisfunktion“ nennen. Alles, was mit dem Leichnam und seiner Aufbewahrung zusammenhängt, ist in Ägypten mit den Begriffen der Verborgenheit, Abgeschiedenheit, Unzugänglichkeit und des Geheimnisses verbunden. Die ägyptische Vorstellung vom Leichnam bildet nun aber den Ausgangspunkt und das innerste Zentrum der Ideen nicht nur des Geheimnisses, sondern des Heiligen überhaupt. Das klingt zunächst befremdlich, wird aber vielleicht plausibler, wenn man an die ungeheure Bedeutung des Totenkults in Ägypten denkt mit Mumifizierung, Totengericht, Mundöffnung, Opferkult und allem, was sonst an Ritualen und Zeremonien mit dem Tod verbunden ist.³ Das Leben ist nach ägyptischer Vorstellung mit dem physischen Tod nicht zu Ende, sondern geht in eine andere Form über, für die die Erhaltung des Leichnams und seine rituelle Versorgung zentral wichtig sind. Alle Ängste vor dem endgültigen Tod konzentrieren sich auf den Leichnam. Die Gefahren, vor denen es ihn zu schützen gilt, personifizieren sich in dem Gott Seth, dem Mörder des Osiris, der den Leichnam in zahllosen Gestalten bedroht. Angesichts dieser Bedrohung wird der zu schützende Leichnam zum Inbegriff des Heiligen, und die Rituale gewinnen einen stark apotropäischen Charakter. Im Kult des Gottes Osiris werden dieselben Riten und Vorstellungen auf die Götterwelt übertragen. In der Spätzeit hat jeder größere Tempel sein Osirisgrab und seinen heiligen Bezirk, das sog. Abaton. Das ist ein Gelände, das allerstrengsten Zugänglichkeitsbeschränkungen unterliegt. Niemand darf es betreten, nicht einmal Vögel lassen sich darauf nieder. In seinem Umkreis ist alles laute Reden, Musik und Gesang verboten, auf weiten Abstand darf nicht gefischt und gejagt werden.⁴ Die bei weitem eindrucksvollsten Festlichkeiten bildeten die Osiris-Mysterien, der Totenkult des gestorbenen Gottes – die Beweinung, Einbalsamierung, Verklärung, Bestattung, Versorgung seines göttlichen Leichnams und die Thronbesteigung seines Sohnes Horus.⁵

Dieselbe apotropäische Grund-Struktur, die die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen als die antagonistische Spannung zwischen Leben und Tod interpretiert, wird nun früh auch auf den Kosmos insgesamt übertragen. Auch der Sonnengott ruht als Leichnam in der Welttiefe. In Gestalt des „Ba“, der Freiseele, umkreist er die Welt, um sich allnächtlich mit seinem Leichnam – seinem „Geheimnis“, wie die Texte das umschreiben – zu vereinigen.⁶ Dieser mitternächtliche Vorgang ist das Weltgeheimnis schlechthin. Der Leichnam des Sonnengottes wird

³ S. hierzu mein Buch *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) und J. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt* (2001).

⁴ H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, *Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 56, 4 (1913).

⁵ S. hierzu J. Assmann, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) 307-312 mit Hinweisen auf weitere Literatur.

⁶ S. J. Assmann, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) 247-254.

mit Osiris gleichgesetzt, sodaß um Mitternacht sich Re und Osiris vereinigen, um aus dieser Vereinigung die Energie für einen neuen Tageslauf zu gewinnen. Ein Ritual, dessen Vorschrift uns erhalten ist, dient offenbar dem kultischen Mitvollzug dieser miternächtlichen Vereinigung. Ein Vermerk darin warnt ausdrücklich vor Verrat und Profanation: „Wer das nach außen trägt, stirbt eines gewaltsamen Todes. Denn es ist ein Großes Geheimnis. Re ist das und Osiris ist das“.⁷ Hier berühren wir offenbar das Geheimnis der Geheimnisse. Re und Osiris: das ist die Gleichsetzung von Sonnenlauf und Menschenschicksal, kosmischem Leben und menschlicher Unsterblichkeitssehnsucht. Re und Osiris sind genau die beiden Gottheiten, die den Todeszustand als Geheimnis durchlaufen und sich in dieser Phase allnächtlich vereinen. Das Geheimnis des einen besteht in seiner Regenerationsfähigkeit, in der Unaufhörlichkeit seines Wiedererscheinens in überwältigender Sichtbarkeit, das des anderen in seiner unwandelbaren Fortdauer in der absoluten Verborgenheit und Unsichtbarkeit der Unterwelt. In diesen semantischen Dimensionen bewegen sich die Assoziationen, die sich in der ägyptischen Vorstellungswelt mit der Aufbewahrung des Leichnams und den entsprechenden Bauformen der Grabarchitektur verbinden.

b) Gedächtnis und Gerechtigkeit

So wie die Begriffe des Geheimnisses und des Heiligen hängen in der ägyptischen Vorstellungswelt auch die Begriffe des Gedächtnisses und der Gerechtigkeit zusammen. Diesen semantischen Komplex aus Grabbaukunst, Gerechtigkeit, Gedächtnis und Unvergänglichkeit hat noch Hekataios von Abdera mit einer unvergleichlichen Präzision beschrieben, und man kann sich nur wundern, wie es möglich ist, daß ein Grieche im späten 4. Jahrhundert v. Chr. eine Vorstellungswelt so getreulich reproduzieren kann, die sich 2000 Jahre zuvor entwickelt hat:

Die Einheimischen geben der im Leben verbrachten Zeit einen ganz geringen Wert. Dagegen legen sie das größte Gewicht auf die Zeit nach ihrem Tode, während der man durch die Erinnerung an die Tugend im Gedächtnis bewahrt wird. Die Behausungen der Lebenden nennen sie „Absteigen“ (*katahysis*), da wir nur kurze Zeit in ihnen wohnten. Die Gräber der Verstorbenen bezeichnen sie als „ewige Häuser“ (*aidioi oikoi*), da sie die unendliche Zeit im Hades verbrachten. Entsprechend verwenden sie wenig Gedanken auf die Ausrüstung ihrer Häuser, wohingegen ihnen für die Gräber kein Aufwand zu hoch erscheint.⁸

Hekataios war aufgefallen, daß die Ägypter ihre Wohnhäuser aus luftgetrockneten Lehmziegeln bauen, dem billigsten und schlichtesten Baumaterial, das sich denken läßt. Auch der Königspalast ist aus diesem Material errichtet. Dagegen sind die Gräber aus Stein gebaut bzw. aus dem Fels herausgehauen. Das hat, wie er meint, seinen Grund in der ägyptischen Konstruktion der Zeit, und diese wiederum erwächst aus den ägyptischen Begriffen von Tod, Unsterblichkeit, Gedächtnis und Ewigkeit. Das Wissen um die Sterblichkeit des Menschen läßt die Lebenszeit für die Ägypter zu einem kurzen Augenblick zusammenschrumpfen, für den es nicht lohnt, sich auf Erden aufwendig einzurichten. Dafür investieren sie alle geistigen

⁷ pSalt 825 xviii.1-2 ed. Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Égypte* (1965) I 153 ff., II 19.

⁸ Hekataios von Abdera, bei Diodor, *Bibl.Hist.* I 51.

und materiellen Mittel in die Ewigkeit oder besser die unendlich lange Zeit, während derer sie nach ihrem Tod wegen ihrer Tugend im Gedächtnis bewahrt bleiben. Wohnhäuser werden für die Lebenszeit, Gräber für die Ewigkeit errichtet. Die Ewigkeit aber ist eine Frage der Erinnerung, und diese wiederum hängt von der Tugend bzw. Gerechtigkeit ab, die man auf Erden geübt hat.

Für diese Einstellung lassen sich auch ältere ägyptische Texte heranziehen. So liest man etwa im Grab des Wesirs Amen-User aus der Zeit Thutmosis' III., über 1000 Jahre früher:

Ich errichtete mir ein vortreffliches Grab
in meiner Stadt der Zeitfülle.
ich stattete vorzüglich aus den Ort meiner Felsgrabanlage
in der Wüste der Ewigkeit.

Möge mein Name dauern auf ihm
im Munde der Lebenden,
indem die Erinnerung an mich gut ist bei den Menschen
nach den Jahren, die kommen werden.

Ein Weniges nur an Leben ist das Diesseits,
die Ewigkeit (aber) ist im Totenreich.⁹

Genau wie Hekataios begründet Amen-User die außerordentlichen Aufwendungen für die Grabanlage und für die Erinnerung der Nachwelt damit, daß die „auf Erden“ (*tp ʔ*) verbrachte Zeit nur „ein Weniges“ ist im Vergleich zu der „Ewigkeit“ (*dt*), die man im „Totenreich“ (*hrt ntr*) verbringt. Kurz ist das Leben im Diesseits im Vergleich zu der unabschbaren Fortdauer des Namens in der Erinnerung der Nachwelt. Auch Amen-User identifiziert wie Hekataios 1200 Jahre nach ihm die Unsterblichkeit mit dem Erinnertwerden aufgrund der Tugend. Die eigentlichen Investitionen gelten dem Gedächtnis; das Grab ist nur das Zeichen, der Außenhalt der Erinnerung, die sich an ein in Tugend und Gerechtigkeit geführtes Leben heftet.

Das ist der semantische Horizont, der sich mit den oberirdischen Teilen einer monumentalen Grabanlage und ihren zugänglichen Räumen verbindet, die Totenpriestern und Besuchern (unter den Bedingungen kultischer Reinheit) offenstanden und sich in ihren Bildern und Inschriften an die Nachwelt wendeten. In diesem Bereich geht es einerseits um die biographische Repräsentation des Grabherrn, die sein in Tugend und Gerechtigkeit geführtes Leben und die ihm dadurch zuteil gewordenen Ehren und Ämter darstellen soll, und andererseits um die Darstellung seiner kultischen Versorgung mit Opfergaben, die diese zumindest in effigie für alle Zeiten sicherstellen soll.

2. Die Konstruktion sakralen Raums in der königlichen Grabarchitektur

Zu den beiden Grundfunktionen des Grabes tritt nun bei den Königsgräbern im Übergang von der Frühzeit zum Alten Reich, d.h. in der 3. Dynastie (um 2700 v.Chr.) eine dritte: die Einbindung des Toten in die Götterwelt. Es ist dieser

⁹ E. Dziobek, *Die Denkmäler des Wesirs User-Amun* (1998) 78 f.

Gedanke, der sich in der Pyramide seine gültige Ausdrucksform schafft. Die Pyramide realisiert mit ihrer exakten Ausrichtung nach den Himmelsrichtungen und ihrer Betonung der vertikalen Achse den Gedanken des Himmelsaufstiegs und der Einbindung in den „Sonnenlauf“.¹⁰ Diese Bedeutung der Pyramidenform ergibt sich in aller Klarheit aus den „Pyramidentexten“, d. h. den kultischen Rezitationen im Rahmen der königlichen Balsamierungs-, Beisetzungs-, Verklärungs- und Opferversorgungsrituale, die ab König Unas (um 2350 v. Chr.) auf die Wände der unterirdischen Kammern geschrieben werden. Zum Königsgrab des Alten Reichs gehören typischerweise drei Komponenten, die sich nicht nur auf die Funktionen „Geheimnis“ und „Gedächtnis“ verteilen, sondern darüber hinaus auch auf je verschiedene Weise der dritten Funktion, der Einbindung in die Götterwelt, dienen: die Pyramide, die aus dem Grabhügel als der oberirdischen Markierung der Grabstätte entwickelt und zum Symbol des Himmelsaufstiegs und der Einbindung in Sonnenlauf und Sternenvelt ausgestaltet wurde, die unterirdischen Kammern, die zur Aufbewahrung des Leichnams dienen und durch die Beschriftung mit Totentexten den Toten in ununterbrochener Reichweite der Verklärungs- und Versorgungsriten halten und auf diese Weise in die Götterwelt einbinden sollen, und drittens die Tempelanlage, gegliedert in Taltempel, Aufweg und Pyramidentempel. Wir finden also zunächst eine vertikale Dreiteilung in Gestalt von Oberbau (Pyramide: Himmel), Tempelanlage (Erde) und Substruktionen (Unterwelt) und sodann eine horizontale Dreiteilung in Taltempel, Aufweg und Pyramide-mit-Tempel.

Der bei weitem dramatischste Wandel läßt sich im Alten Reich an der Entwicklung des Pyramidentempels beobachten. Diese Entwicklung setzt zu Beginn der 4. Dynastie neu ein, nachdem die Bauformen der 3. Dynastie nicht weitergeführt werden, und führt im Laufe von 100 Jahren in der 5. Dynastie zur Ausbildung einer klassischen Form, die dann bis zum Ende des Mittleren Reichs kaum verändert beibehalten wird. An dieser Entwicklung läßt sich die Herausbildung dessen, was in Ägypten als sakraler Raum gilt, am klarsten beobachten. Sakraler Raum bedeutet hier in erster Linie die Konstruktion verschiedener Raumzonen entlang einer Ost-West-Achse. Auch hier läßt sich wieder eine Dreiteilung beobachten: der breite Gang, der Altarhof, und die anschließenden Kulträume. Diesen liegt wiederum eine Zweiteilung zugrunde: Sie enthalten als Kultzentren einen Statuenraum mit 5 Statuenischen für den Statuenkult und einen auf eine Scheintür zuführenden Raum für die Darbringung des Totenopfers (Taf. 1,1). Die Prinzipien, die sich diesem Lay-out und seiner Entwicklung ablesen lassen, lauten Axialität, Ost-West-Orientierung und eine Innen-Außen-Gliederung in Form von Zonen abgestufter Zugänglichkeit. Jeder Vergleich mit der Privatgrabarchitektur des Alten Reichs und ihrer typischen Bauform des aufgemauerten „Mastaba“-Grabes zeigt sofort, daß sich hier nichts dergleichen beobachten läßt (Taf. 1,2). Da gibt es keine Axialität, wenig Ost-West-Orientierung (die wichtigere Achse ist Nord-Süd) und kaum Zonen abgestufter Zugänglichkeit von außen nach innen. Wenn es eine Entwicklung in der Privatgrabarchitektur des Alten Reiches gibt, dann läßt sie sich als Annäherung an königliche Bauformen verstehen. Der Pyramidentempel gilt als Modell sakraler Raumgestaltung und diese wiederum als höchstes, wenn auch nur wenigen und auch immer

¹⁰ Zur Symbolik der Pyramiden s. J. Assmann, *Ägypten: Eine Sinngeschichte* (1996) 72-74. Die wichtigsten neueren Monographien zu den ägyptischen Pyramiden sind: M. Lehner, *The Complete Pyramids. Solving the Ancient Mysteries* (1998); R. Stadelmann, *Die grossen Pyramiden von Giza* (1990); ders., *Die ägyptischen Pyramiden. Vom Ziegelbau zum Weltwunder* (1985) und M. Verner, *Die Pyramiden* (1997, dt. 1998).

nur teilweise zugestandenes Ziel der Grabarchitektur (Taf. 2,1). Die beiden wichtigsten Formen, die die private Grabarchitektur des Alten Reichs vom Pyramidentempel übernimmt, sind der Ost-West orientierte Scheintür-Raum und der Statuenschrein (anstelle der in einem abgeschlossenen Raum, dem „Serab“, oder frei in der Kultkammer aufgestellten Statue).

Im Mittleren Reich (ca. 2000-1750 v.Chr.) setzt sich für die monumentalen Privatgräber die Form des Felsgrabes durch. Dieser Übergang bedeutet einen weiteren Schritt in Richtung Sakralität. Die Anordnung der inneren Felsräume folgt den Prinzipien der königlichen Tempelarchitektur: Axialität und Distanzierung. Die Räume sind an einer Ost-West-Achse angeordnet und ein langer Korridor trennt die innere Kapelle von den äußeren Räumen. Am Ende der Kapelle befindet sich in der Regel ein Statuenschrein.

Die Architektur des Königsgrabes bestimmt offensichtlich die Dynamik in der Entwicklung der Privatgrabarchitektur. Dennoch bleibt die entscheidende Grenze zwischen beiden Bereichen strikt gewahrt. Damit bleibt den „Privatgräbern“ auch die dritte Funktion, die Einbindung in die Götterwelt, zunächst verschlossen. Bis zum Neuen Reich (ca. 1500-1100 v.Chr.) finden sich keine Pyramiden im Kontext von Privatgräbern. Bis dahin bleibt die Pyramide eine exklusiv königliche Bauform. Sie wird erst in dem Moment zur Verwendung durch nichtkönigliche Grabherren frei, als die königliche Grabarchitektur sich neue Ausdrucksformen für die dritte Funktion schafft. Im Neuen Reich bauen sich die Könige keine Pyramiden mehr, sondern legen sich Felsgräber an verborgenem Ort, im thebanischen „Tal der Könige“, an und Totentempel auf der Westseite von Theben, am Rand des Fruchtlands.¹¹ Damit sind nun die beiden Funktionen „Geheimnis“ (Felsgrab) und „Gedächtnis“ (Totentempel) räumlich weit voneinander getrennt. Die dritte Funktion aber, Einbindung in die Götterwelt, verbindet sich mit beiden Formen auf je verschiedene Weise. Das Felsgrab realisiert sie, indem es mit architektonischen und ikonographischen Mitteln die Nachtfahrt der Sonne durch die Unterwelt symbolisch nachbildet und so den König in den Sonnenlauf integriert. An die Stelle des Himmelsaufstiegs des Königs tritt also jetzt der Descensus der Sonne in die Unterwelt. Eine völlig neue Form der Einbindung in die Götterwelt aber wird in den Totentempeln verwirklicht. Hier geht es um die Einbindung des königlichen Totenkults in das wichtigste thebanische Gottesfest, das „schöne Fest vom Wüstental“. Der königliche Totentempel ist in erster Linie ein Stationstempel des Amun, den der Gott in Gestalt seiner Prozessionsbarke besucht, um während der Festzeit in ihm zu ruhen. Im Laufe des Neuen Reichs wird die immer länger werdende Kette der Totentempel auf diese Weise in das Festgeschehen einbezogen. An diese Zentralfunktion werden andere Funktionen angegliedert: der Totenkult des Vaters und Vorgängers, ein Sonnenheiligtum und natürlich der Totenkult des Königs selbst. Der wichtigste Aspekt eines Totentempels aber ist der eines Göttertempels, in dem der Gott während des Talfests ruht und in dem der König selbst den Gott verehrt.¹²

¹¹ S. hierzu E. Hornung, *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen* (1982).

¹² Zur Entwicklung der Totentempel im Neuen Reich s. R. Stadelmann, „Tempelpalast und Erscheinungsfenster in den Thebanischen Totentempeln“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 29 (1973) 221-242 sowie D. Arnold, „Vom Pyramidenbezirk zum Millionenjahrhaus“, *Mitteilungen DAI Kairo* 34 (1978) 1-8.

Nach dem Ende des Neuen Reichs wird eine vollkommen andere Form des Königsgrabes gefunden, die mit den älteren Formen allem Anschein nach nichts gemeinsam hat bis auf den Gedanken der Einbindung in die Götterwelt, der nun aber auf eine ganz neue Art realisiert wird. Von nun an legen sich die Könige ihr Grab im Tempelbezirk selbst an.¹³

Im Laufe seiner dreitausendjährigen Geschichte werden also für die Beisetzung der ägyptischen Könige drei Bauformen entwickelt, die äußerlich kaum etwas miteinander zu tun haben, aber alle drei auf ihre Weise den Gedanken der Einbindung in die Götterwelt verwirklichen: Pyramide und Pyramidentempel im Alten und Mittleren Reich (ca. 2750-1550 v.Chr.), Felsgrab und Totentempel im Neuen Reich (ca. 1550-1100 v.Chr.) und das Grab im Tempelhof im 1. Jahrtausend v.Chr. Im Rahmen dieser drei Epochen herrscht zwischen der königlichen und der privaten Grabarchitektur das Gesetz einer strikten Exklusivität. Im Alten und Mittleren Reich gibt es im Rahmen privater Grabarchitektur keine Pyramiden und Pyramidentempel, im Neuen Reich keine Felsgräber mit Sonnenlauf-Dekoration und keine Totentempel, und im 1. Jahrtausend keine Gräber im Tempelhof. Zwar gibt es innerhalb dieser Epochen ganz seltene und immer nur teilweise Ausnahmen,¹⁴ aber sie bestätigen durch ihren hohen Ausnahmeharakter nur die Regel und lassen sich nur im Rahmen dieser strikten Regelung in ihrer Bedeutung als Ausnahmen verstehen.

Damit ist die Richtung der Entwicklungsdynamik für die Privatgrabarchitektur eigentlich schon deutlich vorgezeichnet. Sie strebt nach dem, was den Königen vorbehalten ist, nach Einbindung in die Götterwelt. Zwar dürfen sich auch im Mittleren Reich die Privatleute noch keine Pyramiden bauen; das gilt selbst für die mächtigen Gaufürsten. Sie schreiben sich aber jetzt die „Pyramidentexte“ auf die Innenwände ihrer Särge und orientieren sich in der Anlage der zugänglichen Räume ihrer Felsgräber mehr oder weniger deutlich am Layout der Pyramidentempel. Entsprechendes gilt für das Neue Reich. Zwar sind die „Unterweltbücher“,¹⁵ die zur Dekoration der königlichen Felsgräber verwendet werden, um diese in eine symbolische Wiedergabe der Nachtfahrt der Sonne zu verwandeln, den Privatleuten vorbehalten, und die oberirdischen Kulträume realisieren nach wie vor die Gedächtnisfunktion, d. h. die biographische Präsentation des Grabherrn und seinen Opferritualen. Im Laufe des Neuen Reichs zeichnet sich jedoch in verschiedenen Formen ein höchst dramatischer und tiefgreifender Wandel ab, dessen sämtliche Symptome in dem einen Ziel konvergieren, den Grabherrn in die Götterwelt einzubinden und das Grab als einen Ort der Gottesnähe, einen Tempel auszugestalten. Das ist der Prozeß, der im Folgenden als „Sakralisierung“ beschrieben werden soll. Zwar bleibt im 1. Jahrtausend das Grab im Tempelhof den Königen und ihren Angehörigen vorbehalten. Doch schaffen sich die Privatleute im traditionellen, bis aufs Mittlere Reich zurückgehenden Institut der Tempelstatue ein Medium der Einbindung in die Götterwelt, das nun als Investition in die Ewigkeit und das Gedächtnis der Nachwelt während einiger Epochen wichtiger wird als das Grab.

¹³ R. Stadelmann, „Das Grab im Tempelhof“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 27 (1971) 111-123.

¹⁴ z.B. die Totentempel des Amenophis Sohn des Hapu in Medinet Habu und des Hohepriesters Nebwenenef in Dra Abu, I-Naga.

¹⁵ S. hierzu E. Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher* (1982); ders., *Altägyptische Jenseitsführer. Ein einführer Überblick* (1997).

3. Die Sakralisierung der privaten Grabarchitektur im Neuen Reich

a) Der Grabtyp der Vor-Amarnazeit

Das thebanische Felsgrab mit seinem typischen "T"-förmigen Grundriß führt das Felsgrab des Mittleren Reichs weiter und baut dessen Raumordnung im Sinne einer Dreigliederung aus: Querraum, Langraum, Kapelle (Taf. 2,2).¹⁶ Dies Grab beherbergt drei Kultziele: die Statue in der Kapelle, die Scheintür an der Süd- und die Stele an der Nordwand des Querraums. Scheintür und Statue gehen auf den Pyramidenkult des Alten Reichs zurück, während die Stele am eindeutigsten die Gedächtnisfunktion des Grabes zum Ausdruck bringt und meist eine Inschrift mit der biographischen Selbstpräsentation des Grabherrn trägt. Die Gedächtnisfunktion des Grabes wird also nach wie vor in die beiden Aspekte Selbstpräsentation und Kult (Statuenkult und Opferkult) aufgeteilt. Daneben tritt aber der Langraum, der aus dem Querraum tief in den Berg hineinführt, so auffallend hervor, daß wir ihm einen dritten Aspekt zuordnen müssen: den Aspekt des Übergangs vom Diesseits ins Jenseits, der jetzt, im Neuen Reich, offenbar eine so bedeutende Rolle spielt, daß er sich im Lay-out, vor allem aber in der Dekoration der Grabarchitektur ausprägt.¹⁷ Der Langraum ist regelmäßig mit Szenen dieses Übergangs dekoriert. Auf der Südwand findet sich das Beisetzungs-, auf der Nordwand das Mundöffnungsritual. Auch die Scheintür symbolisiert als „Schnittstelle“ zwischen Diesseits und Jenseits den Übergang zwischen der Ober- und der Unterwelt. Hier geht es aber vor allem um die Gegenrichtung, nicht von hier nach dort, sondern von dort nach hier, ins Diesseits, wohin der Tote zurückkehren soll zum Empfang des Totenopfers, und zwar nicht im Sinne des einmaligen Übergangs wie im Falle der im Langraum dargestellten Riten, sondern eines ständigen Grenzverkehrs. Dieser Gedanke eines Tag für Tag wiederholten Ein- und Ausgehens prägt auch die Ausgestaltung des Grabeingangs, wo auf der südlichen Wandung der Grabherr aus dem Grabe hervortretend dargestellt wird, oft mit einem Hymnus an den aufgehenden Sonnengott, und auf der nördlichen Wandung, wie er am Abend in das Grab zurückkehrt, mit einem Hymnus an Osiris oder den untergehenden Sonnengott.

Die Geheimnisfunktion des Grabes wird nach wie vor durch einen senkrechten Schacht realisiert, der vom Vorhof bzw. einem der inneren Räume aus zur Sarkammer herabführt und nach der Beisetzung verfüllt und versiegelt wird. Vor der Regierungszeit Amenophis' IV. begegnen nur höchst selten andere Lösungen wie Treppenabgänge (TT 96, das berühmte Grab des Sennefer aus der Zeit Thutmosis' IV.) oder Rampen („sloping passages“) (TT 93, das Grab des Qenamut aus der Zeit Amenophis' II.). Mit Amenophis III. beginnt sich jedoch diese Form in den Großgräbern der Zeit durchzusetzen.¹⁸

Der Sakralcharakter der Architektur prägt sich in diesem Grabtyp der Voramarnazeit vor allem in der Symmetrie der Raumgliederung und in der Form der Innen-Außen-Distanzierung aus. Das Grab hat vier Formen unterzubringen, in denen der Grabherr gegenwärtig ist und die daher Zentren von Heiligkeit darstellen. Eine, die

¹⁶ S. F. Kampp-Seyfried, *Die thebanische Nekropole* (wie Anm.2) sowie B. Engelmann-von Carnap, *Die Struktur des thebanischen Beamtenfriedhofs in der ersten Hälfte der 18. Dynastie. Analyse von Position, Grundrißgestaltung und Bildprogramm der Gräber* (1999).

¹⁷ Vgl. hierzu J. Assmann, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) 160 f.

¹⁸ S. für die Einzelheiten die in Anm. 1 und 2 genannten Arbeiten.

Mumie, gehört in die unzugängliche Geheimnis-Sphäre, die anderen drei, Statue, Scheintür und Stele, gehören in die zugängliche Gedächtnis-Sphäre. Der Grundriß dieser Sphäre basiert auf einer Innen-Außen-Gliederung in drei Zonen: die innerste Zone der Kapelle, die vermittelnde Übergangszone des Langraums und die äußere Zone mit Querhalle, Grabeingang und Terrasse bzw. Vorhof. Das Grab realisiert also zwei Gegensätze: den zwischen Geheimnis und Gedächtnis (bzw. Unzugänglichkeit und Zugänglichkeit) und den zwischen Innen und Außen.

Das neueste und auffälligste Element dieses Grabtyps gegenüber seinen Vorgängern bildet der Gedanke des Übergangs zwischen Innen und Außen bzw. Diesseits und Jenseits, der auf dreifache Weise realisiert wird: durch den Langraum mit seinen Darstellungen des Beisetzungs- und Mundöffnungsrituals, den Grabeingang mit seinen Darstellungen des aus- und eintretenden Grabherrn und schließlich die Scheintür, die, wie K. Brandt in ihrer Heidelberger Dissertation zeigen konnte, im Neuen Reich ihre Form ändert.¹⁹ Seit dem Alten Reich markiert die Scheintür die „Schnittstelle“ zwischen Diesseits und Jenseits, den Ort, an dem der Tote aus dem Jenseits heraustritt, um die Opfergaben in Empfang zu nehmen. Sie erhält jetzt einen doppelten Rahmen und dadurch eine Dreiteilung, in der dieser Gedanke des Übergangs von innen nach außen einen neuen Ausdruck findet. (Taf. 3,1) Die Beschriftung der äußeren Rahmenzeilen weist eine enge Analogie zur Beschriftung des Grabeingangs auf, wo sich, wie oben gezeigt, der Grabherr gern mit Hymnen an den Sonnengott und Osiris bzw. Atum darstellen läßt. Die innersten Rücksprünge der Scheintür schließlich, die „Pfosten“, enthalten Formeln, die den Grabherrn in die Versorgung der Horussöhne einbinden sollen. Die Horussöhne, wie Anubis Gottheiten der Einbalsamierung, stehen für die innerste Zone. Durch diese Innen-Außen-Differenzierung gewinnt die Scheintür eine räumliche Bedeutung, in der sich das Grab selbst abbildet. Man kann die Scheintür der 18. Dynastie geradezu als eine „mise en abîme“ (Selbstabbildung im Kleinen) des Grabes bezeichnen. Damit wird die Scheintür vollkommen klar und eindeutig als eine Flächenprojektion der in drei Zonen gegliederten Grabanlage ausgedeutet: Der äußere Rahmen entspricht dem Grabeingang mit Hof und (evtl.) Oberbauten, der innere Rahmen entspricht den zugänglichen Räumen der Grabkapelle (als „Schnittstelle“ zwischen Diesseits und Jenseits) und die Pfosten entsprechen der Sargkammer, in der die Horussöhne die Mumie des Toten bewachen. Die Scheintür realisiert in ihrer Gliederung und Beschriftung dieselbe dreizonige Außen-Innen-Semantik, die auch dem Grabgedanken der 18. Dynastie insgesamt zugrundeliegt. Im Rahmen dieser Semantik stehen die Götter Re für „Außen“, Tag und Oberwelt, und Osiris mit Anubis für „Innen“, Nacht und Unterwelt. Das Grab dient in seiner architektonischen Anlage und textlich-ikonographischen Dekoration nun neben seinen traditionellen Funktionen „Geheimnis“ und „Gedächtnis“ der Aufgabe, zwischen Innen und Außen, Nacht und Tag, Unterwelt und Oberwelt eine Verbindung herzustellen und einen allmorgendlich und allabendlich zu bewältigenden Übergang zu ermöglichen – eine Aufgabe, die sich im Rahmen der traditionellen Zweiteilung nicht unterbringen läßt und nun als eine dritte Funktion hinzutritt. Diese Ideen eines unaufhörlichen „Ein-und-Ausgehens“ und vor allem des „Herausgehens am Tage“ spielen nun in der Tat, was hier nicht im Einzelnen dargelegt werden kann, in den Grabinschriften und

¹⁹ K.-E. Brandt, *Die Scheintüren und Entablaturen in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches* (unveröffentlichtes Ms.).

Totentexten des Neuen Reichs eine absolut zentrale und dominierende Rolle.²⁰ Der ägyptische Titel des Totenbuchs lautet geradezu „Die Sprüche vom Herausgehen am Tage“. Dieser neue Leitgedanke des Totenglaubens prägt sich vor der Amarnazeit vor allem im Dekorationsprogramm des Grabes aus und bestimmt dann nach der Amarnazeit immer mehr auch die Grundrißgestaltung.

b) Die Neuerungen der Nach-Amarnazeit

Die Einführung der vertikalen Achse in die Grabdekoration

Das leitende Prinzip der Grabdekoration und Raumanlage in der Voramarnazeit ist, wie wir gesehen haben, die horizontale Achse Innen-Außen. Anhand dieser Achse gliedert sich das Grab in drei Zonen, wie sie sich modellhaft auch in der Scheintürdekoration ausprägen. Nach der Amarnazeit verschwindet die Scheintür aus der thebanischen Grabarchitektur und macht einer neuen Form Platz: der Scheintür-Stele. Hier wird in den Naos aus Rundstab und Hohlkehle, wie er vorher die Scheintür umrahmte, eine Stele hineingestellt. Während eine Tür zwischen Innen und Außen vermittelt, ist für die Stele die vertikale Achse charakteristisch. In der Tat ist die Dekoration dieser neuen Scheintür-Stelen nicht mehr nach dem Schema von Außen und Innen, sondern von Oben und Unten organisiert (Taf. 3,2). Die Stele hat jetzt meist zwei Bildfelder: Im oberen betet der Grabherr die Götter an, im unteren empfängt er selbst Totenkult. Wie bei der Scheintürdekoration geht es auch hier um den Empfang der Opfergaben: Auch die Scheintür-Stele markiert die Kultstelle zum Niederlegen des Totenopfers. Dabei kommt es aber jetzt weniger auf den Gedanken des Durchgangs und des Herauskommens an als auf den der Gottesnähe und der Analogie zwischen dem Totenkult, an dem der Grabherr als Objekt (Empfänger) teilnimmt und dem Götterkult, an dem er als Subjekt (Offiziant) beteiligt ist. Mit dem neuen Typ der Scheintür-Stele verschwindet auch der Gegensatz von Scheintür im Süden und Stele im Norden der Querhalle, der zum Grabtyp der Voramarnazeit gehört hatte.

Ausgehend von der neuen Scheintür- bzw. Stelenform beginnt sich die Oben-Unten-Achse nun als Prinzip der gesamten Grabdekoration durchzusetzen. In den meisten Gräbern des 13. und 12. Jhs. v. Chr., der Ramessidenzeit, finden wir die Szenen in zwei, seltener auch drei Bildstreifen übereinander angeordnet (Taf. 4,1). Dieses Prinzip der Wanddekoration stellt eine umwälzende Neuerung dar. In den älteren Gräbern wird die Wand regelmäßig von oben bis unten durch ein Bildfeld eingenommen, das zwar in mehrere „Register“ gegliedert, aber thematisch einheitlich ist. Die Register sind niemals unabhängig voneinander; die verschiedenen Szenen sind einem einheitlichen Thema untergeordnet und meist auch auf die übergreifende Figur des Grabherrn bezogen. Die Bildstreifen jedoch sind voneinander unabhängig. Oft laufen sie sogar über die Raumecken hinweg. Allerdings bestehen zwischen den Szenen im oberen und denen im unteren Bildstreifen dieselben semantischen Beziehungen, die sich auch auf den Scheintürstelen zwischen Oberszene und Unterszene beobachten lassen. Im oberen Bildstreifen finden wir den Grabherrn als Subjekt des Kults in Verehrung vor verschiedenen Gottheiten dargestellt, im unteren als Objekt des Kults beim Empfang von Opfergaben.

²⁰ S. hierzu J. Assmann, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) Kap. 9, 285-318.

Die Herkunft dieses neuen Prinzips der Grabdekoration aus der Stelendekoration läßt sich beweisen. Das Grab Nr. 41 eines Oberdomänenverwalters des Amun stammt aus der Übergangszeit zwischen der 18. und der 19. Dynastie, als die traditionelle Form des wandfüllenden Bildfelds bereits aufgegeben, aber die neue Form des Bildstreifens noch nicht gefunden war.²¹ Hier realisierte man die vertikale Achse, auf die es diesem Grabherrn offenbar sehr ankam, in Form von nicht weniger als fünf Scheintürstelen des neuen Typs, die sämtlich in Ober- und Unterszene gegliedert sind und den Grabherrn oben vor einer Gottheit und unten beim Empfang von Opfergaben darstellen, um dadurch den Parallelismus von Götterverehrung und Totenkult herauszustellen.

Die Einführung der vertikalen Achse in die Grabdekoration steht vollkommen eindeutig im Dienste der bisher exklusiv königlichen Funktion der Grabanlage: der Einbindung des Grabherrn in die Götterwelt. Bis ins Neue Reich hinein wurden Götter in Privatgräbern nicht dargestellt. Eine erste Veränderung kündigt sich bereits in der Zeit der Hatschepsut und Thutmosis' III. an. In dieser Zeit, in der sich überhaupt vieles wandelt, bricht man mit der bis dahin streng beachteten Regel und läßt zwei Ausnahmen zu. Beide stehen im Kontext der Idee des Übergangs oder „Herausgehens am Tage“, die, wie wir gesehen haben, die große Neuerung der 18. Dynastie und den Leitgedanken des Totenglaubens im Neuen Reich darstellt. Die eine bildet die Szene der Verehrung des Osiris durch den Grabherrn, als Abschluß der Beisetzungsdarstellung auf der Südwand des Langraums. Hier geht es um den einmaligen Übergang vom Diesseits ins Jenseits. Die andere bildet die Verehrung des Sonnengottes, der aber nicht dargestellt, sondern im Licht gegenwärtig vorausgesetzt wird. Sie gehört zum Grabeingang und in den Kontext des täglichen Aus- und Eingehens zwischen Ober- und Unterwelt. Auch auf den Architraven von Durchgängen finden sich in Gräbern dieser Zeit Szenen dargestellt, die den Grabherrn in Verehrung von Gottheiten darstellen. Es handelt sich um den Sonnengott, Osiris und Anubis, also dieselben Gottheiten, die auch in den Rahmenzeilen der Scheintür erwähnt werden und für Oberwelt und Unterwelt, Außen und Innen stehen.

Warum hat man bis dahin Götter nicht im Grab dargestellt? Die Darstellung von Göttern steht immer in szenischem Zusammenhang. Götter werden nicht „an sich“ dargestellt, sondern in Beziehung auf eine Person, die sich ihnen im Rahmen einer kultischen Handlung nähert. Das bedeutet, daß Götter nur im Zusammenhang von Bauwerken dargestellt werden, die solchem kultischen Umgang dienen. Der Einzige, der zur Errichtung solcher Bauwerke legitimiert ist, ist der König, und so ist die Darstellung von Göttern normalerweise auf Tempel beschränkt, die der König errichtet. Wenn ein nichtköniglicher Grabherr in seinem Grab Götter darstellt, heißt das, daß er das Grab zu einem Tempel umdeutet, in dem er selbst mit den Göttern kultischen Umgang pflegt. Genau das ist die Tendenz, die sich mit den ersten Verehrungsszenen bereits in der 18. Dynastie andeutet und dann nach der Amarnazeit voll zum Durchbruch kommt und das ganze Dekorationsprogramm des ägyptischen Grabes von Grund auf verändert. Jetzt nimmt die Zahl der dargestellten Gottheiten drastisch zu, und sie finden sich überall im Grab, vorzugsweise aber in den oberen Bildstreifen dargestellt. Neben dem Sonnengott in seinen verschiedenen Formen und neben Osiris und Anubis treffen wir Ptah, Sachmet, Sokar, Thot, Isis, Horus, Hathor, das vergöttlichte Königspaar Amenophis I. und Ahmes-Nefertari

²¹ Das Grab des Amenemope (TT 41) in der thebanischen Nekropole (1991).

sowie viele andere Gottheiten. Im selben Zuge verschwinden bis auf wenige Ausnahmen die Szenen und Texte der biographischen Präsentation und damit der Gedächtnis-Aspekt aus dem Dekorationsprogramm. Den Grabherren dieser Zeit wird die Einbindung in die Götterwelt offenbar viel wichtiger als das Gedächtnis der Nachwelt. Mit dem Grab verbinden sie jetzt, nach der Dekoration zu schließen, vor allem die Idee eines Ortes, an dem der Grabherr die Götter verehrt und ihnen auf diese Weise nahe ist.

Die Einführung des gewundenen Abstiegs

Wir dürfen freilich nicht davon ausgehen, daß das Motiv der Einbindung in die Götterwelt dem privaten Totenglauben der früheren Zeit fremd gewesen wäre. Ganz im Gegenteil wird dieser ursprünglich königliche Gedanke nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs auf alle Menschen ausgedehnt. Er findet seinen Ausdruck jedoch nicht in der Grabdekoration, sondern ausschließlich in der Totenliteratur, und diese gehört in die Sargkammer und damit in die Geheimnissphäre des Grabes, die ja in besonderer Weise mit der Vorstellung des Heiligen verbunden ist. Was sich mit dem Übergang von der 18. zur 19. Dynastie ändert, läßt sich als eine Verschiebung zwischen den Sphären Geheimnis und Gedächtnis beschreiben. Themen, die vorher der unzugänglichen Geheimnissphäre vorbehalten waren, bestimmen jetzt das Dekorationsprogramm auch der zugänglichen Gedächtnissphäre. Mit dieser thematischen Verschiebung verändert sich auch die Architektur des Grabes, und zwar auf eine sehr einschneidende Weise. Der senkrechte, nach der Beisetzung blockierte und verfüllte Schacht, der bisher die Sphären von Geheimnis und Gedächtnis verbunden oder vielmehr getrennt hatte, macht nun einem abschüssigen, bequem begehbaren Gang Platz, der von einem der oberen Grabräume, immer im Südteil, ausgeht und nach mehreren Windungen in die Sargkammer oder einen Raum direkt davor führt; denn die Sargkammer selbst scheint nach der Beisetzung durch eine allerdings leicht zu entfernende Mauer blockiert worden zu sein. Diese Neuerung zeichnet sich schon in der Zeit Amenophis' III. ab. In Amarna weisen alle Gräber den neuen Typus auf, der dann auch für die thebanischen Gräber nach Amarna kanonisch wird (Taf. 4,2).

Vor 20 Jahren habe ich diesen Wandel der Grabarchitektur mit der Einführung des Sokarfestes in Theben in Verbindung gebracht, die in die Zeit Amenophis' III. datiert wird.²² In einem Festkalender wird festgelegt, daß im Zusammenhang dieses Festes die Sargkammer für eine Periode von 8 Tagen geöffnet – oder, so läßt sich die entsprechende Wendung auch übersetzen, ein Balsamierungsbett für den gleichen Zeitraum aufgestellt – werden soll:

4. Monat der Überschwemmungszeit, Tag 18

Der Tag des Anfeuchtens des Malzes.

Die Sargkammer öffnen (das Balsamierungsbett ausbreiten) für Osiris NN, angefangen vom heutigen bis zum 25. Tage, insgesamt 8 Tage.

Der Spruch, der für die Sargkammer (das Balsamierungsbett) zu rezitieren ist: (es folgt Totenbuch 169).²³

²² J. Assmann, „Das Grab mit gewundenem Abstieg“ (wie Anm. 1).

²³ G. Bénédite, „Le tombeau de Neferhotpu, fils d'Amenemaneit“, in: G. Bénédite et al., *Tombeaux*

Diese seltsame Vorschrift war mir lange ein Rätsel. Wie sollte es möglich sein, jährlich die Sargkammer am Boden eines verfüllten Schachtes zu öffnen? Daher erschien mir die andere Übersetzungsmöglichkeit plausibler: die „Ausbreitung“ bzw. Aufstellung eines Balsamierungsbettes. Mit der Entdeckung dieses neuen Grabtyps verlor jedoch auch die philologisch näherliegende Übersetzung ihre Unwahrscheinlichkeit. Der gewundene, bequem begehbare Abstieg setzte der jährlichen Öffnung der Sargkammer nicht die geringsten Hindernisse entgegen. Wie immer man die Wendung übersetzen will, klar ist jedenfalls, daß sie sich auf die Ansetzung einer „Kornmumie“ bezieht, wie sie die Sokarriten vorschreiben und wie sie sich auch archäologisch hat nachweisen lassen.²⁴ Dabei werden in einer mumienförmigen, mit Erde gefüllten Holzform Getreidekörner für eine Periode von 8 Tagen zum Sprießen gebracht und anschließend beigelegt. Sakkara, die Heimat der Sokar-Riten, heißt ägyptisch *R3-sβw* „Die Mündung der abschüssigen Gänge“; dort gibt es eine *šBy.t* oder „Krypta“ für die geheimen Riten – Bauformen, die unmittelbar an die unterirdischen Anlagen der ramessidischen Gräber denken lassen. Das würde bedeuten, daß mit der Einführung des Sokarfestes in Theben die Verbindung zwischen Sargkammer und Kulträumen (bzw. Geheimnis und Gedächtnis) zu einer begehbaren „Krypta“ im Sinne einer Kultbühne für die Sokarriten umgeformt worden wäre. Karl Seyfried, der ein besonders eindrucksvolles Grab mit gewundenem Abstieg freilegte,²⁵ schlug eine andere Deutung vor.²⁶ Er möchte im gewundenen Abstieg eine symbolische Wiedergabe der Unterwelt, und zwar speziell der 4. und 5. Nachtstunde erblicken. Das wäre dann eine klare Übernahme aus der königlichen Grabarchitektur, die ja, was die Felsgräber im Tal der Könige angeht, ebenfalls als eine symbolische Repräsentation der Unterwelt ausgestaltet ist (Taf. 5,1-2). Die beiden Deutungen widersprechen sich jedoch nicht, sondern bestätigen sich, denn die 4. und 5. Nachtstunde stellen das „Sokarland“ mit den abschüssigen Rampen und der Krypta dar. Die gewundenen Abstiege der Privatgräber bilden zugleich eine symbolische Wiedergabe des unterirdischen „Sokarreichs“ und eine Kultbühne für die Sokarriten.

Mit der Krypta wird ein Untergeschoß eingezogen in den zugänglichen Teil der Grabanlage. Das ist ein weiteres Mittel, um die vertikale Achse zu betonen. Zu der traditionellen Innen-Außen-Achse, auf der die zugänglichen Räume der Gedächtnissphäre axialsymmetrisch angeordnet sind, tritt jetzt die Oben-Unten-Achse, die nun nicht nur die Dekoration, sondern auch die Architektur des Grabes organisiert. Zu diesen beiden Ebenen tritt aber im typischen Privatgrab der Ramessidenzeit noch eine dritte hinzu in Gestalt einer Ziegelpyramide, die – in der 18. Dynastie noch ein seltenes Privileg, genau wie der gewundene Abstieg – nun in kaum einem Grab mehr fehlt.²⁷ So entsteht das „Drei-Ebenen-Grab“²⁸, das in seinem vertikalen

thébains, Mémoires de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire (1890) 489 f.; R. Hari, *La Tombe Thébaine du Père Divin Neferhotep (TT50)* (1985) 41 f., Taf. XXVII-XXX; H. Willems, „Gärten in thebanischen Grabanlagen“, in: S. Appel (Hg.), *Ägypten – Tempel der gesamten Welt* (2003) 421-439; J. Assmann et al., *Altägyptische Totenliturgien* (2004) Nr. 6. 2. 4. 7.

²⁴ M. J. Raven, „Corn-mummies“, *Oudheidkundige Mededelingen van het Rijksmuseum van Oudbeelden te Leyden* 63 (1982) 7-38; H. Willems, „Gärten“ (wie Anm. 23).

²⁵ K. J. Seyfried, *Das Grab des Amonmose (TT 373)* (1990).

²⁶ K. J. Seyfried, „Entwicklung in der Grabarchitektur“ (wie Anm. 2).

²⁷ F. Kampp-Seyfried, *Die thebanische Nekropole* (wie Anm. 2) 95-109.

²⁸ K. J. Seyfried, „Entwicklung in der Grabarchitektur“ (wie Anm. 2).

Aufbau das dreistöckige ägyptische Weltbild mit Himmel (*p.t*), Erde (*ḥ*) und Unterwelt (*d̄.t*) wiedergibt. In den Totenwünschen dieser Zeit geht es auch immer wieder darum, „verklärt zu sein im Himmel bei Re, Macht zu haben im Lande bei Geb und gerechtfertigt zu sein in der Unterwelt bei Osiris“ (Taf. 4,3).²⁹ Daraus ergeben sich vollkommen eindeutig Sinn und Ziel dieser architektonischen Innovationen: Es geht um Einbindung in die Götterwelt. Durch seine Pyramide möchte der Tote eingebunden bleiben in den Sonnenlauf und an der himmlischen Welt des Sonnengottes teilhaben, und in der nun zur begehrenbaren Krypta ausgestalteten unteren Ebene will er durch den jährlichen Vollzug der Sokarriten am Schicksal des Osiris teilhaben. In den zugänglichen Räumen der mittleren Ebene möchte der Tote „im Lande“, d. h. auf Erden, bei den Lebenden präsent bleiben, und auch hier geht es jetzt, wie wir oben gesehen haben, in erster Linie um Einbindung in die Götterwelt. Denn durch die Einführung der vertikalen Achse in die Grabdekoration wird das Grab jetzt zum Kultort des Toten nicht nur im Sinne des Genetivus objectivus, als Ort, an dem er als Objekt des Kults seine Opfergaben empfängt, sondern auch im Sinne des Genetivus subjectivus, an dem er als Subjekt des Kults, als Priester die Götter verehrt. Und dieser subjektive Aspekt des Grabes als Göttertempel ist es, der dem königlichen Totentempel nahekommt und als Medium einer Einbindung des Toten in die Götterwelt funktioniert.

Dieses Bild wirkt überzeugend genug, und doch gibt es einen Widerspruch, der diese Deutung zum Einsturz zu bringen droht. Das ist der Umstand, daß sich dieser Grabtyp ausgerechnet in den Gräbern der Amarnazeit, jener kurzen monotheistischen Epoche der ägyptischen Religionsgeschichte durchsetzt, in der sowohl die himmlische Götterwelt als auch die osirianische Unterwelt aus dem Weltbild der Ägypter verbannt und die Riten des Sokarfests mit Sicherheit abgeschafft waren.³⁰ In diesen Gräbern kann es nicht um Einbindung in die Götterwelt gegangen sein. Die Inschriften dieser Zeit vermitteln uns überdies ein vollkommen klares Bild des Totenglaubens jener Zeit.³¹ Die Toten ruhen nicht mehr in einem unterweltlich gedachten Jenseits, sondern sie ruhen im Grab, das sie am Morgen wie die Lebenden verlassen, um sich in Gestalt ihres Ba im Diesseits zu ergehen. Ein Text aus dem Gräbern von Huja und Pentu kann für diesen neuen Totenglauben als repräsentativ gelten:

Mögest du mich für immer an die Stätte der Gelobten setzen,
in mein Haus der Rechtfertigung.
Mein Ba, möge er herausgehen, um deine Strahlen zu schauen,
um von seinen Opferspeisen zu essen.
Möge man auf meinen Namen rufen,
möge mein BA kommen auf die Stimme,
möge ich die Opfer empfangen, die aus dem Tempel hervorgehen,
möge ich essen von den Speisen an Brot und Bier,

²⁹ S. dazu J. Assmann et al., *Altägyptische Totenliturgien II* (2004).

³⁰ Zur Amarnazeit und ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung s. E. Hornung, *Echnaton. Die Religion des Lichts* (1995).

³¹ E. Hornung, „Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* (im Folgenden: *ZÄS*) 119 (1992) 124-130, spez. 125-127; Chr. Reiche, „Überlegungen zum nichtköniglichen Totenglauben in der Amarnazeit“, in: *Wege Öffnen*, Fs. R. Gundlach (1996) 204-222; Th. von der Way, „Überlegungen zur Jenseitsvorstellung in der Amarnazeit“, *ZÄS* 123 (1996) 157-164.

Braten und Gekochtem,
 kühlem Wasser, Wein und Milch,
 die hervorgehen aus dem Atontempel in Achetaton.³²

Erik Hornung hat diese Wende sehr zutreffend als „eine völlige Umpolung des Totenglaubens, ... von Westen nach Osten, vom Jenseits zum Diesseits“ bezeichnet.³³ Diese Umpolung kennzeichnet jedoch eine Wende, die für den Totenglauben des Neuen Reichs insgesamt charakteristisch ist. Das Revolutionäre der Amarnatexte liegt in der Verabsolutierung dieses Aspekts auf Kosten aller anderen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In Amarna tritt das Diesseits ersetzend an die Stelle der traditionellen Jenseitsvorstellungen, im Totenglauben des Neuen Reichs tritt es ergänzend neben die „klassischen“ Jenseitsbereiche Himmel und Unterwelt und spielt in den Wünschen für das Leben nach dem Tode geradezu die Hauptrolle. Das neue Ziel lautet „Herausgehen am Tage“, und zwar aus dem Grab in die sonnenbeschienene Oberwelt. Eine Deutung der ägyptischen Grabarchitektur, die dieser entscheidenden Wende nicht Rechnung tragen würde, ginge gewiß in die Irre. Wie läßt sich nun diese Verdiesseitlichung des Totenglaubens in Einklang bringen mit der Sakralisierung der Grabanlage, die man doch als eine „Verjenseitlichung“ verstehen möchte? Wie verträgt sich der Wunsch nach Rückkehr in die Oberwelt, die Welt der Lebenden, mit dem Wunsch nach Einbindung in die Götterwelt?

Die Lösung dieser Paradoxie liegt im Wesen des Festes, das in der Religionsgeschichte des Neuen Reichs eine immer beherrschendere Rolle spielt. Das Fest gilt in der ägyptischen Vorstellung als eine Zeit, in der die übliche Trennung von Himmel und Erde aufgehoben ist.³⁴ In dieser Zeit erscheinen die Götter auf Erden und die Lebenden können sich mit den Toten zu gemeinsamen Mahlzeiten vereinigen. Das Diesseits wird zu einem Bereich der Gottesnähe und das Fest zu einem Medium der ersehnten Einbindung in die Götterwelt. Die Gottesnähe, in der sich der Verstorbene in den Verehrungsszenen seines Grabes darstellen läßt, findet nicht im Himmel, sondern auf Erden statt. Wenn der Grabherr in Gestalt seines „Ba“ jeden Morgen sein Grab verläßt, geht es ihm zwar durchaus auch um die Welt der Lebenden, den Empfang der Opfergaben, den Besuch seines Wohnhauses, die Erfrischung in seinem Garten, vor allem aber geht es um den Besuch der großen Götterfeste in Theben, Abydos, Memphis und Heliopolis.³⁵ Diese Entwicklung gipfelt im „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit“, einem Totenbuch aus der Spätzeit, das einen veritablen Festkalender darstellt und dem Toten die Teilnahme an 39 thebanischen, 39 abydenischen und 78 memphitischen und anderen Festen wünscht.³⁶ Hier handelt es sich nicht um einen Jenseits-Führer, wie man immer annimmt, sondern um einen Diesseits-Führer. Er führt aber durch einen besonderen Aspekt dieses Diesseits: durch das Diesseits in seinen heiligen Zeiten und Orten, gewissermaßen durch jenseitige Bereiche in der diesseitigen Welt. Er geht um

³² Text in den Gräbern von Huja und Pentu, M. Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, *Bibliotheca Aegyptiaca* 8 (1938) 34.

³³ E. Hornung, „Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens“ (wie Anm. 31).

³⁴ J. Assmann, „Das ägyptische Prozessionsfest“, in: J. Assmann – Th. Sundermeier (Hgg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Studien zum Verstehen fremder Religionen* 1 (1991) 105-122.

³⁵ J. Assmann, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) 299-318.

³⁶ R. F. Herbin, *Le Livre de parcourir l'éternité* (1994).

Gottesnähe in diesen Wünschen: aber um eine Gottesnähe, die den Toten nicht im Jenseits erwartet, sondern die ihm im diesseitigen Fest vermittelt wird. Es geht also nicht nur um eine Verdiesseitlichung des Jenseitsglaubens, sondern im gleichen Zuge auch um eine Sakralisierung des Diesseits. Der Wunsch, in die Oberwelt zurückzukehren, entspringt daher nicht nur der Sehnsucht nach Essen, Trinken, Licht, Luft und Gesellschaft, sondern auch nach dem Anblick der Götter: des Sonnengottes im alltäglichen Sonnenlicht und der anderen Götter bei ihren Festen. Das Grab bietet dem Toten einen Ort auf Erden, wo er die Götter anbeten und ihnen nahe sein kann.

Diese Vorstellung eines Lebens nach dem Tode, das sich eher auf Erden als im Jenseits abspielt, entspricht in vielen Zügen dem Totenglauben der Amarnazeit. Alle Amarna-Gräber weisen den gewundenen Abstieg zur Sargkammer auf. In diesen Gräbern gibt es weder Scheintüren noch Stelen, nur Statuen. Das Grab gilt nicht als Ort der Gottesnähe, da diese nur im Sonnenlicht gegeben ist, es ist aber ein Ort der Königsnähe, der in all diesen Gräbern dargestellt ist und offensichtlich die Götterszenen vertritt. Der gewundene Abstieg steht hier offenbar im Dienst einer Aufhebung der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits und des ungehinderten „Herausgehens am Tage“. Das Motiv des Herausgehens am Tage bildet offenkundig den gemeinsamen Nenner der Amarna-Gräber und der thebanischen Gräber der Ramessidenzeit.

Pyramide und geschlossener Hof

Im Gegensatz zum gewundenen Abstieg weisen die Amarna-Gräber jedoch weder Pyramiden noch geschlossene, manchmal versenkte Vorhöfe auf, die zum Typ des thebanischen Felsgrabes der Ramessidenzeit gehören. Für die thebanischen Gräber dieser Zeit ist der Hof offenbar ganz besonders bedeutungsvoll (vgl. Taf. 4,2 für ein Grab mit zwei Höfen).³⁷ Viele Höfe weisen sogar reichen plastischen Schmuck auf. In Grab 41 aus der Übergangszeit zwischen der 18. und der 19. Dynastie finden sich Osiris Pfeiler (Pfeiler mit halbrundplastischen mumienförmigen Figuren des Grabherrn), Grab 183 hat ähnliche Pfeiler, allerdings mit dem Grabherrn in seiner normalen Tracht, Grab 106 aus der Zeit Sethos' I. zeigt den Grabherrn in seiner Amtstracht als Wesir. Die Betonung des Hofes steigert den Tempelcharakter des Grabes, denn zu jedem ägyptischen Tempel gehört mindestens ein geschlossener Vorhof; der Hof spielt aber auch eine wichtige Rolle im Kontext mindestens zweier Riten: der bereits erwähnten Riten um den Kornosiris im Rahmen des Sokarfestes und des Ritus der Aufstellung der Mumie vor Re im Rahmen des Beisetzungsrituals. H. Willems hat auf das häufige Vorkommen von Pflanzbeeten in Grabhöfen der Ramessidenzeit hingewiesen und deren Funktion im Rahmen der Sokarriten wahrscheinlich gemacht.³⁸ Offenbar wurde der Kornosiris während der acht Tage seines Sprießens tagsüber im Hof dem Sonnenlicht ausgesetzt und nachts in der „Krypta“ aufbewahrt, um dann am Ende der Periode dort endgültig beigesetzt zu werden. Bei dem an der Mumie vollzogenen Mundöffnungsritual im Rahmen der Beisetzung wird die Mumie, wie die Texte es ausdrücken, „vor Re“ aufgestellt, auf einem Bett aus reinem Sand und mit dem Gesicht nach Süden, um an ihr die Riten der Reinigung, Konsekration, Einführung und „Aufladung“ mit Sonnenlicht durch-

³⁷ F. Kampp-Seyfried, *Die thebanische Nekropole* (wie Anm. 2) 58-81.

³⁸ H. Willems, „Gärten“ (wie Anm. 23)

zuführen, wie sie das Mundöffnungsritual vorschreibt.³⁹ Die im Hof vollzogenen Riten reinigen den Toten für den Übergang ins Grab – in Analogie zur priesterlichen Reinigung für den Eintritt in den Tempel – und ins Jenseits. Im Dekorationsprogramm wandern die Riten der Beisetzung und Mundöffnung jetzt aus dem Langraum in die äußeren Räume, die Querhalle und den Hof.⁴⁰ Der Hof ist jetzt zum Ort des Übergangs geworden in die andere Welt der Gottesnähe, die bereits auf der Schwelle zu den inneren Räumen beginnt.

Auch in der Tempelarchitektur ist der Hof der Ort des Übergangs zwischen der Außenwelt und der Götterwohnung und zugleich eine Kultbühne für Festriten, zu denen noch größere Teile der Bevölkerung Zutritt haben, während die inneren Räume nur im Zustand kultischer Reinheit betreten werden dürfen. In der Grabarchitektur steht der geschlossene Hof daher eindeutig im Dienst der Tempelfunktion des Grabes. Er ist ein Ort des Übergangs und Kultbühne für die Riten des Sokarfestes und der Mundöffnung. Als Tempel dient das Grab, um das noch einmal zu betonen, dem Grabherrn als Subjekt des Kultes. Hier tritt er den Göttern als geweihter Priester gegenüber. Eine ganze Reihe von Gräbern gehen sogar so weit, Götterbilder anstelle der Statuen des Grabherrn in die Kapelle zu setzen. In der Ramessidenzeit noch eine Ausnahme, wird diese Lösung in den „Grabpalästen“ der 25. und 26. Dynastie dann die Regel.

Wir haben es hier mit einem fundamentalen morphologischen Wandel in der Geschichte der ägyptischen Grabarchitektur, einem „Paradigmenwechsel“ auf der Ebene nicht nur der Architektur und Ikonographie, sondern vor allem der religiösen Ideen zu tun, die sich in den Wandlungen des Grabgedankens ausdrücken. Der Totenglaube des Neuen Reichs wird bestimmt durch den Gedanken des „Herausgehens am Tage“, der Rückkehr auf die Oberwelt, der das Grab zu einem Ort des täglich zu bewältigenden Übergangs zwischen Diesseits und Jenseits macht. Daher halten als erste jene Götter Einzug in die Grabdekoration, die für diese Sphären stehen: der Sonnengott für die Oberwelt, und Osiris sowie Anubis für die Unterwelt. Bis dahin sind Götter im Privatgrab nie dargestellt worden, und sie werden auch jetzt nur an den entscheidenden Punkten des Übergangs dargestellt: an den Durchgängen (Wandungen und Architraven) und am Ende des Langraums als Ziel der Beisetzungsprozession. Der Fall der Amarnagräber mit ihrem gewundenen Abstieg zur Grabkammer legt es nahe, daß auch diese Bauform im Zusammenhang des „Herausgehens am Tage“ zu deuten ist, auch wenn sie sich in Theben erst nach der Amarnazeit allgemein durchsetzt. In der Entwicklung der thebanischen Felsgräber im Neuen Reich und vor allem in dem dramatischen Wandel im Übergang zur 19. Dynastie mit der Einführung nicht nur des gewundenen Abstiegs, sondern auch der Pyramiden und geschlossenen Höfe prägt sich aber nicht nur das Aufkommen eines neuen Leitgedankens im Totenglauben, sondern vor allem eine innere Dynamik aus, die in Ägypten die Entwicklung der Privatgrabarchitektur und Dekoration überhaupt bestimmt: die Angleichung an königliche Grabformen und, damit verbunden, die Realisierung der Einbindung des Toten in die Götterwelt. Während die eine, von der neuen Leitidee des Herauskommens am Tage beherrschte Dynamik die Semantik der Innen-Außen-Achse bestimmt, bestimmt die andere, vom Ideal der Einbindung in die Götterwelt beherrschte Dynamik die Semantik der Oben-Unten-Achse. Diese Achse wird betont durch die Dreiheit von Pyramide,

³⁹ J. Assmann, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 1) 418-425.

⁴⁰ P. Barthelmeß, *Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit* (1992).

Kulträumen und Krypta, wobei der geschlossene Hof zu den Kulträumen und der gewundene Abgang zur Krypta gerechnet werden muß. Die Pyramide und der Hof dienen der Einbindung des Verstorbenen in den Sonnenlauf, die Krypta und wiederum der Hof (mit seinem Pflanzbecken) dienen mit den Sokarriten seiner Einbindung in das Osiris-Schicksal.

*Prof. Dr. Jan Assmann
Institut für Altertumswissenschaften
der Universität Heidelberg
Seminar für Ägyptologie
Marshallhof 4
D-69117 Heidelberg*