Originalveröffentlichung in: Andreas H. Pries (Hrsg.), Die Variation der Tradition. Modalitäten der Ritualadaption im Alten Ägypten. Akten des Internationalen Symposions in Heidelberg vom 25.-28. November 2012 (Orientalia Lovaniensia Analecta 240), Leuven ; Paris ; Bristol, CT 2016, S. 171-200

KONTINUITÄT UND ADAPTION – ZUR EINBINDUNG VON RITUALHANDLUNGEN IN DIE ARCHITEKTUR SPÄTZEITLICHER TEMPELGRÄBER IN THEBEN (25. DYNASTIE BIS PTOLEMÄERZEIT)

Julia BUDKA

(Wien)

Einleitung

Die monumentalen Grabbauten für die höchsten Beamten der 25. und 26. Dynastie (ca. im Zeitraum von 700-525 v. Chr.) liegen in der Ebene des Asasif im Vorfeld von Deir el-Bahari auf der thebanischen Westseite.[1] Diese Gräber sind als Tempelgräber zu bezeichnen, weil sie in mehrfacher Hinsicht auf Heiligtümer Bezug nehmen, wobei die tempelartige Gestaltung ihrer Schlammziegeloberbauten am auffälligsten ist.[2] Seit der ersten intensiven Beschäftigung mit den spätzeitlichen Tempelgräbern im Asasif in den 1960er Jahren ist bekannt, dass diese besonderen Bauten monumentalen Ausmaßes im großem Stil vom 4.-2. Jahrhundert v. Chr. wiederverwendet wurden.[3] Die archäologischen Befunde

[1] Ausnahmen stellen die monumentalen Kuschitengräber von Karachamun (TT 223) und Karabesken (TT 391) dar, die weiter südlich, im sogenannten Südlichen Asasif nahe vom Ramesseum, errichtet wurden, siehe J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum und Friedhofsstruktur im Asasif. Eine Untersuchung der spätzeitlichen Befunde anhand der Ergebnisse der österreichischen Ausgrabungen in den Jahren 1969-1977* (*Untersuchungen der Zweigstelle Kairo* 34), Wien 2010, S. 29–32 und 63.

[2] D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der Thebanischen Nekropole* (*Untersuchungen der Zweigstelle Kairo* 6), Wien 1984, S. 70–81 und passim; J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 60–78; J. BUDKA, *Totenkult im Tempelgrab. Zu rituellen Handlungen in Elitegräbern des 1. Jahrtausends v. Chr. in Theben (Ägypten)*, in G. THÜR (Hg.), *Grabrituale. Tod und Jenseits in Frühgeschichte und Altertum, Akten der 3. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (*Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften* 3), Wien 2014, S. 41–57.

[3] Siehe z.B. J. ASSMANN, *Arbeiten im Grab des Bꜣsꜣ*, in D. ARNOLD, J. SETTGAST, *Vierter Vorbericht über die vom Deutschen Archäologischen Institut Kairo im Asasif unternommenen Arbeiten*, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 23 (1968), S. 22; H. DE MEULENAERE, *Notes de prosopographie thébaine, Quatrième série*, in *Chronique d'Égypte* 64 (1989), S. 55–73; D.A. ASTON, *The Theban West Bank from the Twenty-fifth Dynasty to the Ptolemaic Period*, in N. STRUDWICK, J.H. TAYLOR (Hgg.), *The Theban Necropolis, Past, Present and Future*,

werden dabei durch Textzeugnisse aus dem Umfeld der Archive der Choachyten ergänzt — unter der Bezeichnung *ḥw.t* tauchen die Anlagen als über mehrere Generationen benutzte, kollektive Bestattungsplätze in diesbezüglichen Texten auf.[4] Diese Blütephase späterer Nutzung ist nicht nur für die monumentalen Elitegräber greifbar, sondern auch für benachbarte, kleine Anlagen desselben Zeithorizonts belegt.[5]

Im monumentalen Grab des Anchhor, TT 414, hat die späte Nutzung der Anlage zahlreiche Spuren hinterlassen und ist hinsichtlich Architektur, Dekoration und besonders durch Grabinventare gut greifbar.[6] Es ist ein Glücksfall, dass frühe Forscher wie beispielsweise Belzoni, die so viel im Asasif ohne Dokumentation geborgen haben,[7] diese Anlage nicht in ihrer Gesamtheit aufgefunden haben. So war es letztendlich tatsächlich eine österreichische Mission unter der Leitung von Manfred Bietak, die 1971 das Grab entdeckte und in der Folgezeit vollständig erforschte. Die Ausgräber stießen auf Relikte einer sehr langen und abwechslungsreichen Nutzung,[8] wobei die ungestörte Grabkammer des Wahibre als

London 2003, S. 162; N. STRUDWICK, *Some aspects of the archaeology of the Theban necropolis in the Ptolemaic and Roman periods*, in N. STRUDWICK, J.H. TAYLOR (Hgg.), *The Theban Necropolis, Past, Present and Future*, London 2003, S. 172–174; J. BUDKA, *Wiederbestattungen im Grab des Anch-Hor (TT 414): Neufunde der Kampagne 2009*, in *Sokar* 20 (2010), S. 82–84.

[4] P.W. PESTMAN, *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.)* (*Studia Demotica* II), Leuven 1993, 467. Ob das *hw.t* der ptolemäischen Texte, das seit der 18. Dynastie als gelegentliche Bezeichnung für ein Grab belegt ist (s. *Wb* III, 2.10), auch auf den Tempelcharakter der Monumentalgräber anspielt, ist unklar.

[5] Vgl. J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 358–367 und passim.

[6] M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris, Band I.* Mit einem Beitrag von Erhart Graefe und Relief- und Fundzeichnungen von Heinz Satzinger (*Untersuchungen der Zweigstelle Kairo* 4), Wien 1978, S. 78–85 und S. 141–151; M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris, Band II.* Mit Beiträgen von Joachim Boessneck, Angela von den Driesch, Jan Quaegebeur, Helga Liese-Kleiber und Helmut Schlichtherle und Relief- und Fundzeichnungen von Heinz Satzinger (*Untersuchungen der Zweigstelle Kairo* 5), Wien 1982, S. 183–220. Zuletzt zur späten Nutzungsphase in TT 414: J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs in the Asasif during the early Ptolemaic time – the tomb group of Mw.t-Mnw from TT 414*, in *Ägypten & Levante* 22/23 (2012/2013), S. 209–251.

[7] Zur Forschungsgeschichte des Asasif siehe D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 18–20. Vgl. auch J. BUDKA, *Neues zu den Nutzungsphasen des Monumentalgrabes von Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (TT 414)*, in *Ägypten & Levante* 18 (2008), S. 64–65 zu TT 414.

[8] Siehe J. BUDKA, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 61–85; J. BUDKA, *Wiederbestattungen im Grab des Anch-Hor (TT 414): Neufunde der Kampagne 2009*, in *Sokar* 20 (2010), S. 86–91.

bislang einziges *in situ*-Begräbnis der 30. Dynastie in Theben besonders hervorzuheben ist.[9]

Der vorliegende Beitrag erörtert beispielhaft anhand des Grabes des Anchhor (Abb. 1) die Einbindung von Ritualhandlungen in die spezifische Architektur spätzeitlicher Tempelgräber. Primäre und sekundäre Nutzungsphasen des Grabes werden bis in die Ptolemäische Zeit berücksichtigt. Ein Fokus liegt auf dem Wechselspiel zwischen Tradition und Wandel innerhalb der ägyptischen Bestattungssitten des Untersuchungszeitraumes, wobei ausgewählte Vergleichsbeispiele aus der thebanischen Nekropole genannt werden.

Vorausschickend ist zu bemerken, dass idealerweise jede Grabanlage in Ägypten durch den Vollzug von Totenkult in die Sozialgemeinschaft der Nachkommen eingebunden war. Verschiedene Opferhandlungen wurden von den Hinterbliebenen und Priestern nicht nur während der Bestattungszeremonien, sondern auch im Rahmen des regelmäßigen Opferkultes sowie anlässlich von Festen durchgeführt, insbesondere Speiseopfer, Weihräuchern und Brandopfer, die jeweils von Rezitationen begleitet wurden. Der archäologische Befund gestattet es nur in Ausnahmefällen, die für die Hinterlassenschaften verantwortliche Ritualhandlung zu spezifizieren. Ganz analog zum Tempelkult lässt sich beim Totenkult häufig nur theoretisch zwischen Festkult und täglichem Kult unterscheiden.[10] Für das Asasif und die dortigen Monumente wissen wir beispielsweise, dass das Schöne Fest vom Wüstental[11] eine wichtige Rolle gespielt hat. Ein wesentlicher Aspekt dieses Festes bestand darin, dass die Lebenden den Toten ihre Ehre erwiesen und diese in ihren letzten Ruhestätten besuchten.[12] Ausgiebige Festmähler und Trinkgelage wurden in den Grabbauten zelebriert, die deshalb geräumig und leicht zugänglich sein mussten. Zu diesem Zwecke kommen hier sicherlich die offenen Höfe des Oberbaus, aber auch der sogenannte „Lichthof" in

[9] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor II*, S. 183–220; D.A. Aston, *The Theban West Bank*, S. 162.

[10] Vgl. N. El-Shohoumi, *Der Tod im Leben. Eine vergleichende Analyse altägyptischer und rezenter ägyptischer Totenbräuche. Eine phänomenologische Studie* (*Untersuchungen der Zweigstelle Kairo* 22), Wien 2004, S. 192–193; J. Budka, *Bestattungsbrauchtum*, S. 390.

[11] Vgl. J. Budka, *Bestattungsbrauchtum*, S. 479–486; M. Bietak, *Das schöne Fest vom Wüstentale: Kult zur Vereinigung mit den Toten in der thebanischen Nekropole*, in G. Danek, I. Hellerschmid (Hgg.), *Rituale, Identitätsstiftende Handlungskomplexe. 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2.-3. November 2009* (*Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften* 2), Wien 2012, S. 23–35.

[12] Vgl. N. El-Shohoumi, *Der Tod im Leben*, S. 240–243.

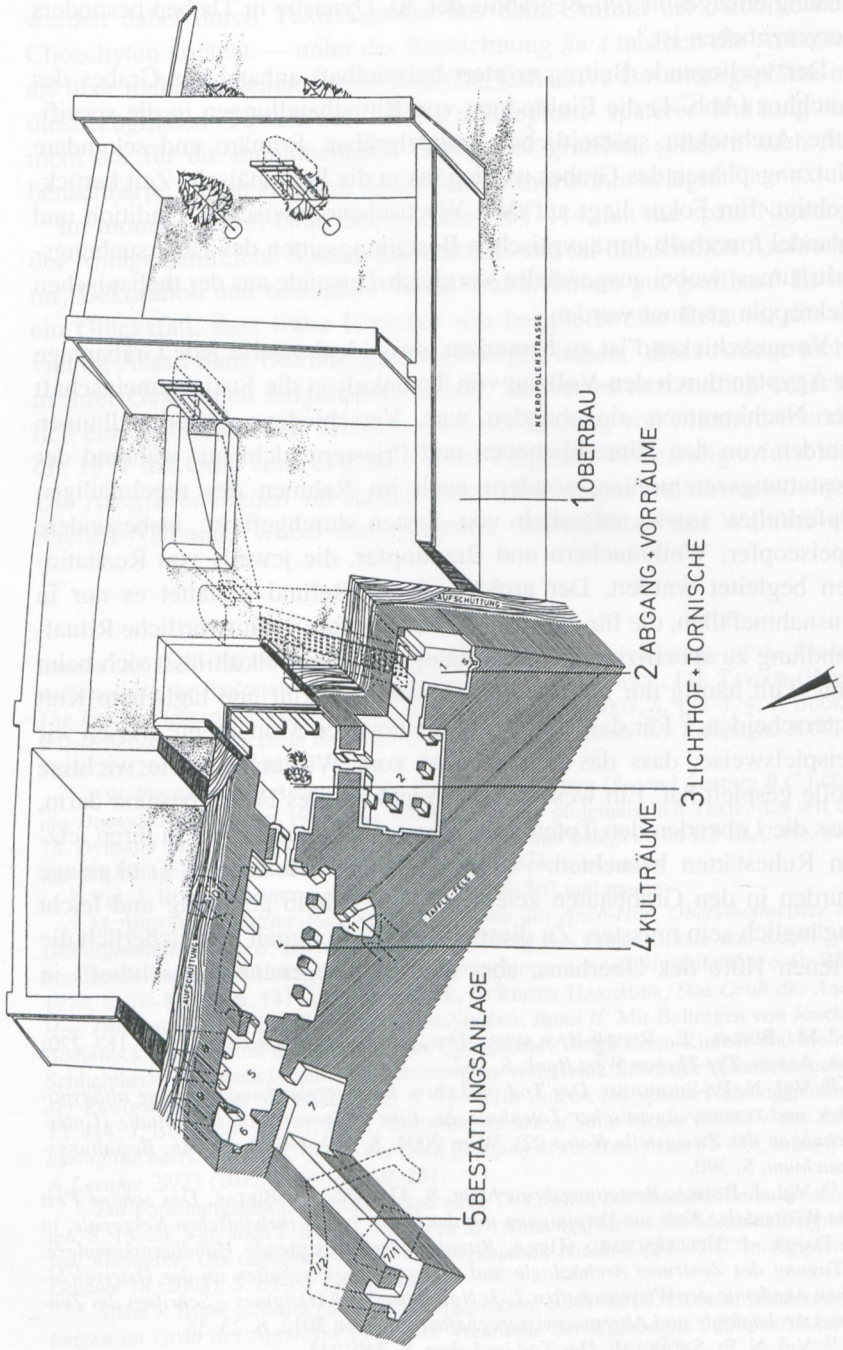

Abb. 1: Isometrischer Schnitt durch das Grab des Anch-Hor, TT 414 (aus: D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit*, Abb. 113).

Frage.[13] Für eine genaue Verortung der Trinkgelage im Zuge des Talfestes innerhalb eines monumentalen Tempelgrabes sind die Befunde aber allgemein zu stark vermischt und gestört.[14]

Diese grundlegende Problematik bei der Benennung einer spezifischen Ritualhandlung als Hintergrund der materiellen Relikte in den spätzeitlichen Tempelgräbern gilt es, im Folgenden zu berücksichtigen.

Abriss der spätägyptischen Grabsemantik

Die allgemeine Entwicklung der Grabarchitektur und v.a. der Grabsemantik des 1. Jahrtausends v. Chr., die den baulichen und konzeptionellen Rahmen für funeräre Rituale bilden, wurde in jüngster Zeit mehrfach thematisiert.[15] Drei Aspekte dieser Entwicklung können als wesentlich genannt werden: (1) Gräber werden immer mehr wie Tempelanlagen gestaltet[16], (2) es kommt zur Übernahme oder Integration königlicher Elemente und Konzepte — dies äußert sich in der Form der Bestattungsanlagen, dem Dekorationsprogramm und verschiedenen Architekturelementen und (3) vielfältige Bezüge zu Osiris und Götterkult im allgemeinen sind greifbar.[17] Im Grab des Ibi (TT 36) scheint beispielsweise mit einer spezifischen Architekturform, sogenannten Hathorpfeilern, auf Göttertempeln Bezug genommen zu werden.[18]

Gräber sind nun weniger der Wohn- und Verehrungsort von Toten, sondern sie sind zum Platz der Götterverehrung und Kultort für Gottheiten geworden.[19] Dies dürfte sich u.a. auch darin spiegeln, dass Privatstatuen nun hauptsächlich in Tempelanlagen zu finden sind und ein sehr

[13] D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 185.

[14] J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 393–398.

[15] Siehe J.F. QUACK, *Das Grab am Tempeldromos. Neue Deutungen zu einem spätzeitlichen Grabtyp*, in K. ZIBELIUS-CHEN, H.-W. FISCHER-ELFERT (Hgg.), *„Von reichlich ägyptischem Verstande". Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag* (*Philippika* 11), Wiesbaden 2006, S. 113–132; A. VON LIEVEN, *Das Verhältnis zwischen Tempel und Grab im griechisch-römischen Ägypten*, in *Revue d'Égyptologie* 61 (2010), S. 91–106; J. BUDKA, *Totenkult im Tempelgrab*, S. 44.

[16] Vgl. A. VON LIEVEN, *Das Verhältnis zwischen Tempel und Grab*, S. 91–106. Zum Naheverhältnis später funerärer Texte und Tempelliturgien vgl. z.B. Y. BARBASH, *The Mortuary Papyrus of Padikakem: Walters Art Museum 551* (*Yale Egyptologial Studies* 8), New Haven 2011.

[17] Vgl. J.F. QUACK, *Das Grab am Tempeldromos*, S. 127; J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 476 mit weiterer Literatur.

[18] Siehe J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 70.

[19] Vgl. J. ASSMANN, *Das Grab des Basa (Nr. 389) in der Thebanischen Nekropole* (*Archäologische Veröffentlichungen* 6), Mainz am Rhein 1973, S. 30–32.

komplexes Textprogramm aufweisen,[20] während sie in den Gräbern in der Regel von Götterstatuen verdrängt werden.[21] Im „Lichthof" von TT 36 wendet sich eine Inschrift konkret an künftige Besucher und fordert diese zum Kopieren und Hinterlassen von Inschriften auf — mit dem klaren Ziel, die Aufrechterhaltung des Totenkults für den Grabbesitzer Ibi zu garantieren.[22] Hier sind die Übereinstimmungen zwischen Tempelstatuen mit „Anruf an die Lebenden" und Grabtexten besonders deutlich fassbar.[23] Ab der Spätzeit gibt es also enge Beziehungen zwischen privatem Tempelkult und dem Kult in monumentalen Beamtengräbern — dieselben Maßstäbe gelten für diese konzeptionell ähnlichen und sich ergänzenden Bereiche. Ein Vergleich der Texte aus Gräbern und auf Tempelstatuen, aber auch materielle Relikte wie Kultkeramik verdeutlichen dies insbesondere für die 30. Dynastie und Ptolemäerzeit.[24]

Der architektonische Rahmen für Ritualhandlungen in Tempelgräbern

Kennzeichnend für den neuen Grabtyp des Tempelgrabes sind neben einer Lage in der Ebene ein freistehender Oberbau aus Schlammziegeln, in der Regel mit einem Eingangspylon und mehreren Höfen sowie eine ausgedehnte unterirdische Anlage mit Kult- und Bestattungsräumen

[20] Siehe K. JANSEN-WINKELN, *Drei Statueninschriften einer Familie aus frühptolemäischer Zeit*, in *Studien zur altägyptischen Kultur* 36 (2007), S. 49–79; D. KLOTZ, *The Mortuary Texts on Statue JE 38001 (K. 603)*, in *Göttinger Miszellen* 236 (2013), S. 43–49. Allgemein zur Funktion von Tempelstatuen der Spätzeit s. auch C. PRICE, *Materiality, Archaism and Reciprocity: The Conceptualisation of the Non-Royal Statue at Karnak during the Late Period (c. 750-30BC)* (unpublizierte Dissertation, University of Liverpool), Liverpool 2011.

[21] Eine wichtige Ausnahme mit mehreren Felsstatuen in der Tradition des Neuen Reiches sowie auch weiteren Statuentypen, die innerhalb der unterirdischen Anlage aufgestellt wurden, stellt TT 34, das Grab des Monthemhet, dar. Siehe D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 44–46. Auch im Grab des Harwa (TT 37) fand sich eine aus dem Fels gehauene Sitzstatue des Grabinhabers, D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 190, Abb. 152.

[22] K.-P. KUHLMANN, *Eine Beschreibung der Grabdekoration mit der Aufforderung zu kopieren und zum Hinterlassen von Besucherinschriften aus saitischer Zeit*, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 29 (1973), S. 205–213; bes. S. 211–213.

[23] Vgl. z.B. auch K. JANSEN-WINKELN, *Drei Statueninschriften einer Familie aus frühptolemäischer Zeit*, S. 49–79; D. KLOTZ, *The Mortuary Texts on Statue JE 38001 (K. 603)*, S. 43–49.

[24] Vgl. J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts during the Libyan and Late Period: A view from Thebes and Abydos*, in L. BAREŠ, F. COPPENS, K. SMOLÁRIKOVÁ (Hgg.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prag 2010, S. 61–64.

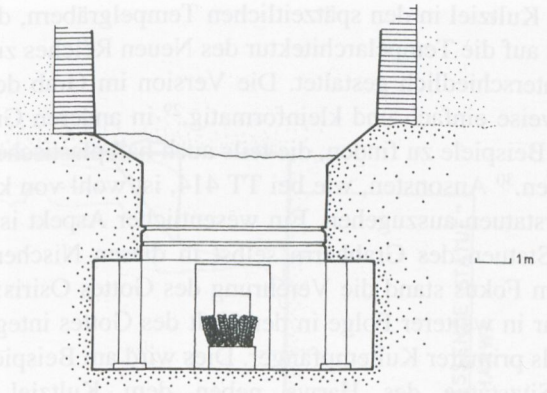

Abb. 2: Schnitt durch den „Lichthof" des Pabasa mit Rekonstruktion der Pflanzenbeete (aus: D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit*, S. 172, Abb. 137).

(Abb. 1).[25] Die Raumabfolge, sowohl die Gliederung des Oberbaus in drei Höfe, als auch die unterirdischen Kulträume inklusive eines Kultziels, sind klare Referenzen auf Tempelarchitektur.

Einer der interessantesten architektonischen Bestandteile des Raumprogramms eines spätzeitlichen Tempelgrabes und gemeinsames Merkmal dieses Grabtyps ist der sogenannte „Lichthof" (Abb. 2). Der Begriff bezeichnet einen nach oben offenen, im mittleren Abschnitt des Oberbaus eingetieften Hof.[26] Offenbar waren die unterirdischen Kulträume eines typischen Tempelgrabes bis zum „Lichthof" für Besucher zugänglich, v.a. im Rahmen von Festen wie in erster Linie beim Talfest.[27] Bezüge auf den Götterkult und insbesondere Referenzen an den Gott Osiris dominieren diese Raumeinheiten. Kultstellen für Hathor, Re und Osiris sowie für den König und die Gottesgemahlin des Amun erinnern an königliche Millionenjahrhäuser des Neuen Reiches und unterstreichen erneut den Tempelcharakter der Monumentalgräber.[28]

[25] D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 13.

[26] Vgl. D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 116–120; J. BUDKA, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, in *Sokar* 18 (2009), S. 80–87; F. COPPENS, *The so-called "Lichthof" once more. On the transmission of concepts between the tomb and temple*, in E. PISCHIKOVA, J. BUDKA, K. GRIFFIN (Hgg.), *Thebes in the First Millennium BC*, Cambridge 2014, S. 343–356.

[27] Vgl. D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 185; J. BUDKA, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 85–86.

[28] D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 197; J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 70.

Das axiale Kultziel in den spätzeitlichen Tempelgräbern, das als weitere Referenz auf die Tempelarchitektur des Neuen Reiches zu verstehen ist, wurde unterschiedlich gestaltet. Die Version im Grab des Anchhor ist beispielsweise einfach und kleinformatig,[29] in anderen Gräbern sind elaboriertere Beispiele zu finden, die teils auch halbplastische Götterstatuen beinhalten.[30] Ansonsten, wie bei TT 414, ist wohl von kleinen portablen Götterstatuen auszugehen. Ein wesentlicher Aspekt ist, dass sich wohl keine Statuen des Grabherrn selbst in diesen Nischen befunden haben[31] — im Fokus stand die Verehrung des Gottes Osiris; der Grabherr war zwar in weiterer Folge in den Kult des Gottes integriert, allerdings nicht als primärer Kultempfänger. Dies wird am Beispiel der „mitessenden" Sitzstatue des Harwa neben dem Kultziel mit einer halbplastischen Statue des Osiris in TT 37 deutlich (Abb. 3).[32]

Der „Lichhof" als solar-osirianischer Kultbereich

Bei der Ausgrabung von TT 414 konnten im Bereich des „Lichthofs" mehrere Bauphasen festgestellt werden — die wichtigsten sind die ursprüngliche Planungsphase während der 26. Dynastie und die Umbauten in der 30. Dynastie.[33] Im 4. Jahrhundert v. Chr. musste der „Lichthof" neu instand gesetzt werden, eingestürzte Kalksteinpfeiler wurden durch Schlammziegelpfeiler ersetzt. Stützmauern und Abmauerungen aus Lehmziegeln wurden eingezogen, wobei teilweise Sargbretter aus der 26. Dynastie integriert und als Architrave für Interkolumnien verwendet wurden.[34]

Im „Lichthof" der Tempelgräber waren in der Regel steinerne Kultbecken und Opferplatten installiert.[35] In TT 414 fand sich eine große Opferplatte der 26. Dynastie genau gegenüber der Westtornische, wobei der nach Osten orientierte Opfervollzug wohl auf Karnak Bezug nahm.[36]

[29] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor II*, S. 159.

[30] So in den Gräbern TT 37 und TT 34, siehe J. Assmann, *Das Grab des Basa*, S. 53. Vgl. zusammenfassend D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 128–130.

[31] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor II*, S. 159.

[32] D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 190, Abb. 152.

[33] Siehe ausführlich M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 88–151. Zusammenfassend J. Budka, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 82–85.

[34] Für eine detaillierte Beschreibung dieser Bauphase im „Lichthof" siehe M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 141–146; vgl. auch J. Budka, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 83.

[35] D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 116–118, Abb. 93.

[36] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 147–148, Abb. 61.

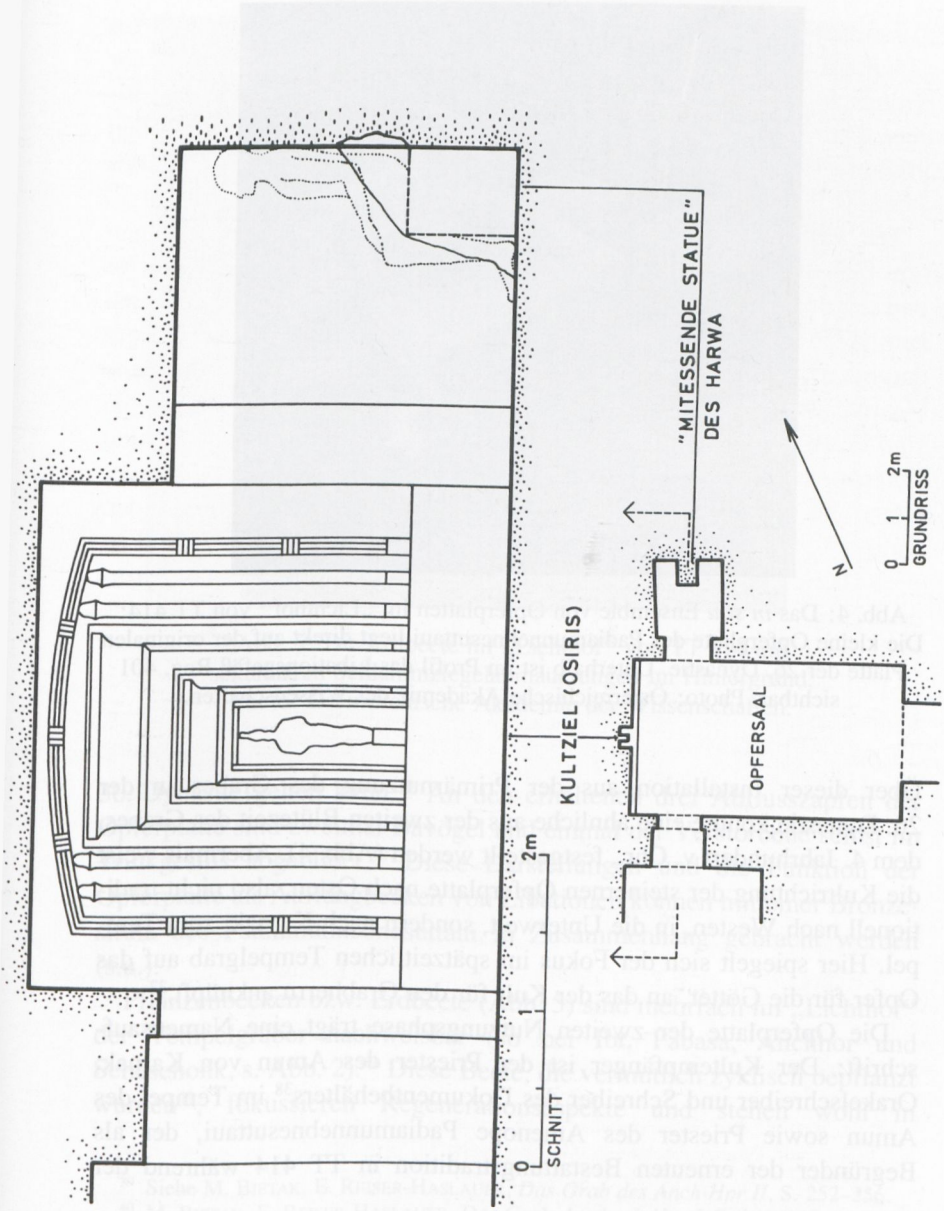

Abb. 3: Kultziel und Sitzstatue des Harwa in TT 37
(aus: D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit*, S. 190, Abb. 152).

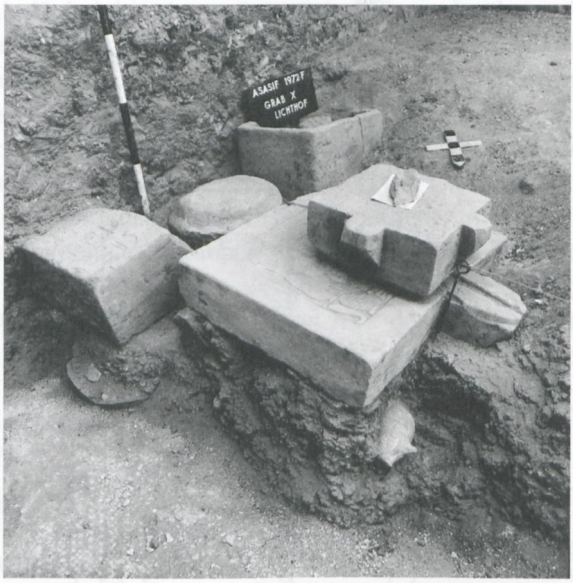

Abb. 4: Das *in situ* Ensemble von Opferplatten im „Lichthof" von TT 414: Die kleine Opferplatte des Padiamunnebnesuttaui liegt direkt auf der originalen Platte der 26. Dynastie. Unterhalb ist im Profil das Libationsgefäß Reg. 401 sichtbar. Photo: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Über dieser Installation aus der Primärnutzung des Grabes in der 26. Dynastie konnte eine ähnliche aus der zweiten Blütezeit des Grabes, dem 4. Jahrhundert v. Chr., festgestellt werden (Abb. 4). Abermals weist die Kultrichtung der steinernen Opferplatte nach Osten, also nicht traditionell nach Westen, in die Unterwelt, sondern nach Karnak, zum Tempel. Hier spiegelt sich der Fokus im spätzeitlichen Tempelgrab auf das Opfer für die Götter, an das der Kult für den Grabherrn anknüpft.[37]

Die Opferplatte der zweiten Nutzungsphase trägt eine Namensaufschrift: Der Kultempfänger ist der Priester des Amun von Karnak, Orakelschreiber und Schreiber des Dokumentbehälters[38] im Tempel des Amun sowie Priester des Amenope Padiamunnebnesuttaui, der als Begründer der erneuten Bestattungstradition in TT 414 während der

[37] J. BUDKA, *Totenkult im Tempelgrab*, S. 46–47.

[38] Zu dieser Übersetzung von *sš-ṯꜣ* siehe D. KLOTZ, *The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period*, in C. TIERS (Hg.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 1) (Cahiers de l'«Égypte Nilotique et Méditerranéenne»)*, Montpellier 2009, S. 119 mit Anm. 165 auf S. 120.

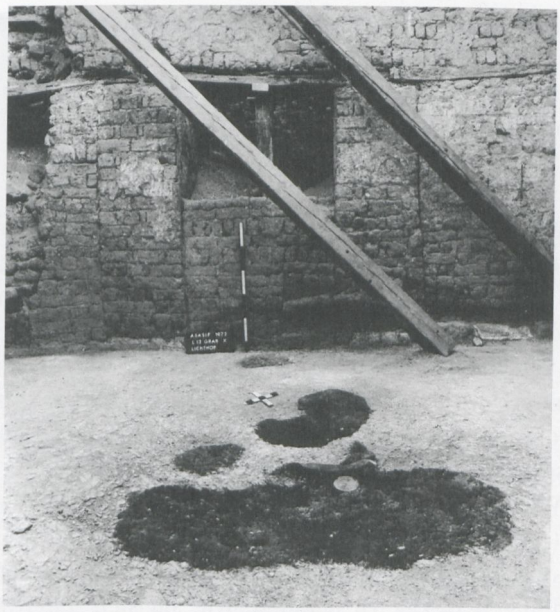

Abb. 5: Die Erdbeete im „Lichthof" von TT 414 mit sekundären Schlammziegelabmauerungen im Hintergrund. Photo: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

30. Dynastie gelten kann.[39] An den erhaltenen drei Abflusszapfen der Opferplatte sind zweimal Bavögel und einmal der Verstorbene selbst im Trinkgestus abgebildet.[40] Diese Darstellungen und die Funktion der Opferplatte als Auffangbecken von Libationen können mit einer Bronzesitula des Padiamunnebnesuttaui in Zusammenhang gebracht werden (s.u.).

Pflanzenbecken bzw. Erdbeete (Abb. 5) sind mehrfach im „Lichthof" der Tempelgräber nachweisbar (so bei Ibi, Pabasa, Anchhor und Scheschonk, s. Abb. 2).[41] Diese Beete, die vermutlich zyklisch bepflanzt wurden[42], fokussieren Regenerationsaspekte und stehen wohl in

[39] Siehe M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor II*, S. 252–256.

[40] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 146–147, Abb. 60.

[41] D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 119, Ab. 94, S. 169–174; J.-C. Hugonot, *Le jardin dans l'Égypte ancienne* (*Europäische Hochschulschriften* Reihe 38, *Archäologie* Band 27), Frankfurt 1989, S. 188.

[42] Ob die Beete mit dem „Hain des Osiris" und dem „Ort des täglichen Libationsopfers" gleichzusetzen sind, wie schon D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 169, meint, ist nicht beweisbar.

Zusammenhang mit dem osirianischen Auferstehungsgedanken.[43] Im „Lichthof" von TT 414 liegt ein Bezug auf Osiris auch in Form einer Kultnische für den Gott vor — diese befindet sich nördlich des westlichen Durchgangs an der Westwand, also unmittelbar vor der großen Pfeilerhalle, und zeigt den Gott, geschützt von der Göttin des Westens.[44]

Die Reliefs und Inschriften im „Lichthof" stellen Opferhandlungen (das tägliche Opfer, Totenopfer, Festopfer) und die Gottheiten Osiris, Re und Amun in den Vordergrund.[45] Auf diese Opferhandlungen weisen zum einen die Wandreliefs hin: Der Grabherr wird als Opferempfänger dargestellt, verschiedene Gaben (Blumen, Stabsträuße und verschiedene Nahrungsmittel) werden herangebracht und besonders Räucherungen sind im Bildprogramm vertreten. Auf den Pfeilern des „Lichthofs" sind Totenbuchsprüche und dazugehörige Vignetten angebracht. Auf Pfeiler 3 ziert die Westfläche TB 63A/B, und Anchhor ist beim Wasserspenden dargestellt (Abb. 6).

Die Dekoration scheint insgesamt auf real im „Lichthof" zu verortende Handlungen Bezug zu nehmen, wie sie sich durch die Keramik und die Opferplatten rekonstruieren lassen. Die Friesinschriften im „Lichthof" sind insgesamt sehr aussagekräftig für die Funktion des Hofes. Als Beispiel sei die 3. Zeile der Inschrift an der Ostseite in TT 414, also auf der nach Karnak orientierten Seite, in Übersetzung genannt:[46]

> „Rezitation: O [Osiris] Erbprinz, Fürst, Prophet [des Amun-Re, des Königs der] Götter, Gouverneur von Memphis [Anchhor, der Gerechtfertigte in Frieden bei ihm], dein Herz ist zufrieden dadurch am Monatsfest und am Halbmonatsfest, dir jubelt die Jubl(erin) zu wie [dem Anubis], dem Ersten des Reinigungszeltes, es ruft dir Isis zu, es grüßt dich Nephthys wie (den) Horus, der seinen Vater rächt; Osiris wurde gerächt durch seinen Sohn, Horus rächt den Osiris Obersthofmeister der Gottesgemahlin Anchhor, den Gerechtfertigten, an seinen Feinden; es lebt Osiris, es lebt Osiris, es lebt der Verklärte (...) dieser Gerechtfertigte."[47]

[43] D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 170. Zur Betonung ramessidischer Vorgänger von Pflanzenbecken im Grabhof siehe H. WILLEMS, *Gärten in thebanischen Grabanlagen*, in S. MEYER (Hg.), *Egypt – temple of the whole world. Studies in honour of Jan Assmann* (*Studies in the history of religions* 97), Leiden [u.a.] 2003, S. 426–439.

[44] M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 103–104, Taf. 44 und 45B.

[45] Zum Kult für den Toten in Zusammenhang mit dem Talfest vgl. D. EIGNER, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 185.

[46] M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 132.

[47] Dieselbe Textvorlage wurde auch in den Gräbern des Padihorresnet und des Pabasa verwendet, siehe M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 134.

Abb. 6: Pfeiler 3 im „Lichthof" von TT 414, Westfläche – Vignette zum TB 63A/B: Anch-Hor beim Wasserspenden.
Photo: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Dieser Text ist eine eindeutige Referenz auf den Osirismythos. Insbesondere das Rächen des getöteten Vaters (Osiris) durch seinen Sohn (Horus), die in der angestrebten Wiederbelebung des Gottes (= Verstorbenen) resultiert, kann als die Ausgangssituation der grundlegenden Jenseitsvorstellungen im alten Ägypten verstanden werden.[48]

[48] Vgl. J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001, S. 29–53; J. ASSMANN, *Die Lebenden und die Toten*, in J. ASSMANN, F. MACIEJEWSKI, A. MICHAELS

Die Ausstattung des „Lichthofs" von TT 414 umfasst in der ersten Bauphase demnach Reliefs (Opferszenen, Brandopfer, Libationen), Inschriften (Opferformel, Re- und Osiris-Anrufe etc.), Kultstellen (z.B. für Osiris), Opferplatten und Becken. Zylindrische Untersätze aus Sandstein[49] wurden neben den Libationsbecken und Opferplatten entdeckt und haben vielleicht einst steinerne Kultgefäße getragen. In den „Lichthöfen" mehrerer Monumentalgräber standen außerdem steinerne Altäre mit einem treppenförmigen Podest, bekrönt von einer Stele mit Sonnenhymnus (so bei Harwa und Scheschonk sowie im zweiten Hof des Oberbaus bei Ibi). Diese Installationen beziehen sich demnach in erster Linie auf den solaren Aspekt des Hofes.[50] In TT 414 wurden in sekundärer Fundlage Fragmente einer Kalksteinstele der Tochter des Anchhor, Meritneith, gefunden. Die Stele zeigt Meritneith beim Verehren von Re und Osiris; der Begleittext preist insbesondere Re-Atum. Diese Stele war vermutlich einst im „Lichthof" aufgestellt.[51]

Das Kultinventar aus der zweiten Phase des „Lichthofs" von TT 414 gleicht dem aus Saitischer Zeit, ist aber in größerer Zahl vorhanden. Die *in situ* gemachten Funde umfassen mehrere steinerne Opferplatten, Becken und Opferständer sowie Keramik.[52] Hervorzuheben sind zahlreiche Ringständer (vermutlich für die kleinen rundbödigen Tonsitulen), einfache Votivschalen und Libations- sowie Räuchergefäße. Libationen, Speiseopfer und Räucherungen sind also auch in der späteren Phase im Hof nachzuweisen. Auffallend ist ein vergleichbarer Befund im Grab des Karachamun (TT 223) — 2012 wurde bei Ausgrabungen des „Lichthofs" um eine Kultstelle aus der Erbauungszeit in der 25. Dynastie eine große Zahl Opferkeramik aus der 30. Dynastie und frühptolemäischen Zeit gefunden (s.u.).

Steinstelen aus dieser Epoche konnten bislang nicht festgestellt werden, hingegen liegen mehr bemalte Holzstelen als aus der Saitenzeit vor.

(Hgg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen 2005, S. 35.

[49] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 149–151, Abb. 62; D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 186–187

[50] Zu diesen Kultstellen siehe D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, S. 120 und S. 191–192; für das Fallbeispiel im Grab des Ibi auch E. Graefe, *Das Grab des Ibi, Obervermögenverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36) (Publication du Comité des Fouilles Belges en Égypte)*, Brüssel 1990, S. 20 und Abb. 19.

[51] Siehe M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 140–141, Abb. 54.

[52] M. Bietak, E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 146–151; J. Budka, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 85–86, Abb. 16.

Die meisten dieser Stelen aus der zweiten Nutzungsphase in TT 414 sind bereits im 19. Jahrhundert geborgen worden und befinden sich heute in europäischen Museen, v.a. im British Museum.[53] Ihr einstiger Standort kann aufgrund der Ausgrabungsgeschichte von TT 414 im „Lichthof" bzw. im vorderen Abschnitt des Grabes rekonstruiert werden.[54]

Materielle Hinterlassenschaften funerärer Rituale in Tempelgräbern

Rituelle Handlungen im „Lichthof"

Kleine Opferkelche mit Schmauchspuren und Harzresten sind in großer Zahl in TT 414 belegt und vorwiegend in die ptolemäische Zeit zu datieren (Abb. 7, 4.-3. Jahrhundert v. Chr.).[55] Die Mehrzahl stammt aus dem „Lichthof", aber auch in anderen Bereichen der unterirdischen Kultanlage, besonders in Raum 2 und der Pfeilerhalle (Raum 4) kamen diese Räucherkelche zutage. Im Grab des Harwa (TT 37) wurden derartige Gefäße ebenfalls in großer Menge gefunden.[56] Neufunde aus dem Grab des Karachamun (TT 223) stellen ebenfalls exakte Parallelen für den Befund in TT 414 dar.[57] Unter den Keramikformen, die gemeinsam mit diesen Kelchen auftreten, erinnern manche (Teller, Schalen und Napfschalen) an die so genannten Qaabs, die von einer ausgeprägten Pilger- und Opfertradition am Grab des Osiris in Umm el-Qaab/Abydos von der Spätzeit bis in römische Zeit zeugen.[58]

[53] Siehe beispielsweise M. BIERBRIER, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc.*, Part 11 (*British Museum Publications*), London 1987, S. 23, Taf. 38–39; vgl. auch J. BUDKA, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 77–78; J. BUDKA, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 84–85.

[54] J. BUDKA, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 72–78; J. BUDKA, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 85.

[55] J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum und Friedhofsstruktur im Asasif*, S. 403.

[56] Vgl. S. LAEMMEL, *A pottery assemblage from the tomb of Harwa (Western Thebes): Mortuary and cultic reuse of a 25th dynasty funerary structure*, in B. BADER, M.-F. OWNBY (Hgg.), *Functional Aspects of Egyptian Ceramics within their Archaeological Context. Proceedings of a Conference held at the McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, July 24th – July 25th, 2009* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 217), Leuven, 2013, S. 230–232, Fig. 22–24.

[57] Persönliche Beobachtung am Originalmaterial, Publikation in Vorbereitung.

[58] Zu diesen speziellen Opferschälchen vgl. J. BUDKA, *V. Die Keramik des Osiriskults: Erste Beobachtungen zu Formen, Datierung und Funktion*, in U. EFFLAND, J. BUDKA, A. EFFLAND, *Studien zum Osiriskult in Umm el-Qaab/Abydos – Ein Vorbericht*, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 66 (2010), S. 58 mit weiterer Literatur. Zusammenfassend auch: J. BUDKA, *Zur Frage der Standardisierung keramischer Votive in Ägypten: Befunde des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. in*

Sowohl der Befund im Grab des Harwa als auch derjenige im Grab des Anchhor sprechen dafür, dass Räucherungen im Zuge des Totenkults primär in den „Lichthöfen" der saitischen Monumentalgräber durchgeführt wurden.[59] Die *in situ* gemachten Funde der sekundären Benutzungsphase im „Lichthof" von TT 414[60] umfassen neben den erwähnten steinernen Opferplatten und Libationsbecken auch verschiedene Keramikgefäße (Abb. 7).[61] Es handelt sich um zwei kleine Kelche mit konischem Standfuß, einen kleinen Teller mit Standfläche, eine Tonsitula und ein Libationsgefäß. Die Kelche entsprechen den erwähnten Räucherbechern, die sich durch einen konischen, von der Wandung abgesetzten Standfuß und grobe Machart auszeichnen. Die kleine Tonsitula ist häufig im Material vertreten und tritt in der Regel gemeinsam mit den Opferkelchen auf.[62] Gute Parallelen lassen sich beispielsweise in TT 223, der monumentalen Ruhestätte des kuschitischen Beamten Karachamun (um 700 v. Chr.) nennen, die gleich TT 414 eine neue Blütezeit in der Nutzung im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. erlebte.[63] Wie in anderen Tempelgräbern sind eine Vielzahl von Kelchen und Schalen zu nennen, die eine Ähnlichkeit zu den abydenischen *qaab*-Schalen aufweisen. Tonsitulen sind in TT 223, wie auch in TT 414, in unterschiedlichen Größen nachgewiesen.[64] Beide Formen, die als dominante Leitformen dieser Periode gelten können, sind am Grab des Osiris in Umm el-Qaab zahlreich vorhanden.[65] Darüber hinaus wurden im „Lichthof" von TT 223 in den Boden eingelassene Ringständer der Nutzungsphase des 4./3. Jahrhunderts v. Chr. gefunden — auf diesen Installationen konnten wohl die rundbodigen Tonsitulen abgestellt werden. TT 223 verdeutlicht wie TT 414, dass für Kulthandlungen im „Lichthof" am Grundkonzept der Originalinstallation bis in ptolemäische Zeit festgehalten wurde, lediglich die Keramikformen wurden modernisiert. Der archäologische

Abydos und Theben, in I. GERLACH, St. MAUL (Hgg.), *Weihungen und Weihgaben in antiken Heiligtümern* [Heidelberg, in Druckvorbereitung].

[59] Zahlreiche Räucherkelche fanden sich z.B. auch im Grab des Ibi (E. GRAEFE, *Das Grab des Ibi*, Abb. 60, Nr. 1–9) sowie in Gräbern des Neuen Reiches (z.B. E. FEUCHT, *Das Grab des Nefersecheru (TT 296)* (*Theben* 2), Mainz am Rhein 1985, Taf. 55).

[60] M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 146–151, Abb. 60–63.

[61] M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 150–151, Abb. 63.

[62] So auch im Grab des Harwa, siehe S. LAEMMEL, *A pottery assemblage from the tomb of Harwa*, S. 231–232, Fig. 25–27.

[63] J. BUDKA, *Pottery from the Tomb of Karakhamun*, in E. PISCHIKOVA (Hg.), *Tombs of the South Asasif Necropolis, Thebes. Karakhamun (TT 223) and Karabasken (TT 391) in the Twenty-fifth Dynasty*, Kairo 2014, S. 247–252.

[64] J. BUDKA, *Pottery from the Tomb of Karakhamun*, S. 256.

[65] J. BUDKA, *V. Die Keramik des Osiriskults*, S. 58–59, S. 63 und Abb. 17.

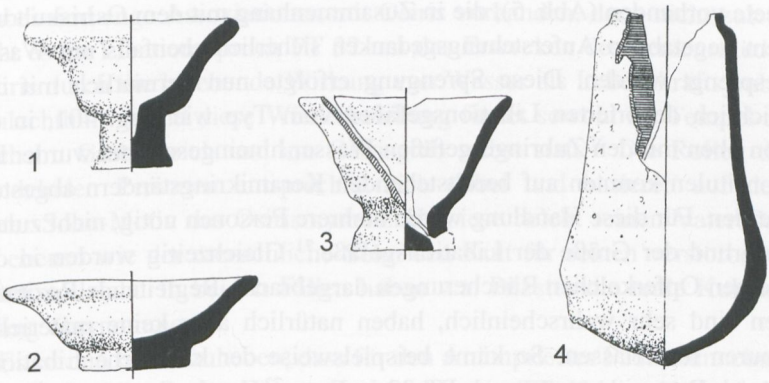

Abb. 7: Keramikensemble des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. aus dem „Lichthof" von TT 414, 1:4. Nach M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, Abb. 63.

Nachweis von Räucher- und Libationsgefäßen bezeugt eine grundlegende Ritualabfolge, die aus textlichen Zeugnissen und Darstellungen seit dem Alten Reich bekannt ist.[66] Neben dieser inhaltlichen Kontinuität zeigt das klassische Keramikrepertoire der 30. Dynastie und der frühen Ptolemäerzeit in thebanischen Tempelgräbern, am abydenischen Osirisgrab, aber auch im Tempel von Karnak[67] eine sehr hohe Übereinstimmung.[68]

Bemalte Libationsgefäße sind in diesen Kontexten generell selten, aber drei solcher Ritualgefäße wurden im Grab des Anchhor gefunden.[69] Eines davon, Reg. 401, lag halb unter der saitischen Opferplatte Reg. 593 vor der Ostwand des „Lichthofs" (Abb. 4). Eine Funktion von Reg. 401 als Kultgerät zum Ausschütten von Flüssigkeit ist offensichtlich. Man muss sich den Vorgang der Libation in TT 414 wohl wie folgt vorstellen:[70] Mit den kleinen Tonsitulen wird Wasser (oder auch Wein) zum Ort der Handlung, also in den „Lichthof", gebracht. Dort stehen verschiedene Opferbecken und -platten bereit. Darüber hinaus sind Erd-

[66] Zur engen Verbindung von Libationen und Räucherungen siehe z.B. N. EL-SHOHOUMI, *Der Tod im Leben*, S. 191–192.

[67] Siehe z.B. A. MASSON, *Persian and Ptolemaic ceramics from Karnak: change and continuity*, in *Cahiers de la Céramique Égyptienne* 9 (2011), S. 269–310.

[68] J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 48; J. BUDKA, *Zur Frage der Standardisierung*, im Druck.

[69] Siehe M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor I*, S. 151; J. BUDKA, *Bestattungswesen*, S. 405–406.

[70] Siehe J. BUDKA, *Bestattungswesen*, S. 406.

beete vorhanden (Abb. 5), die in Zusammenhang mit dem Osiriskult und dem vegetabilen Auferstehungsgedanken sicherlich ebenfalls mit Wasser besprengt wurden. Diese Sprengung erfolgte nun vermutlich mit den reichlich dekorierten Libationsgefäßen vom Typ wie Reg. 401, in die von oben mit den Zubringergefäßen Wasser hineingeschüttet wurde. Die Tonsitulen konnten auf bereitstehenden Keramikringständern abgestellt werden. Für diese Handlung waren mehrere Personen nötig, nicht zuletzt aufgrund der Größe der Libationsgefäße.[71] Gleichzeitig wurden in den kleinen Opferkelchen Räucherungen dargebracht. Begleitende Rezitationen sind sehr wahrscheinlich, haben natürlich aber keine materiellen Spuren hinterlassen. So käme beispielsweise der klassische Libationsspruch Pyramidentextspruch PT 32 in Frage[72] — ein Spruch, der in der Spätzeit und Ptolemäerzeit häufig auf Opferplatten und Situlen nachgewiesen ist. Die Situla ist das Kultgerät *per se* für die Wasserspende der Choachyten, das neben Beschriftung meist ein Bildprogramm mit Opferszenen aufweist.[73] Situlen dienten als Votivgaben für Gottheiten, kamen aber auch im Totenkult für Menschen zum Einsatz. In einem der wichtigsten Kultplätze des ptolemäischen Theben, in Medinet Habu (später als Djeme bekannt), wurde eine Urgottheit des Gottes Amun von Luxor, Amenope, verehrt. Alle zehn Tage wurde dort im Zuge des Dekadenfestes der Totenkult für den Gott begangen[74]. Die Situlen spielten dabei eine wichtige Rolle und entsprechend erscheint der Gott als zentrale Figur auf den Bronzesitulen und als wichtigster Kultempfänger.[75]

[71] Vgl. auch andere Darstellungen seit dem Alten Reich, wo bei Libationen an Opferplatten mindestens zwei Personen beteiligt waren, siehe J. ASSMANN (unter Mitarbeit von M. BOMMAS und A. KUCHAREK), *Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit*, in J. ASSMANN (Hg.), *Altägyptische Totenliturgien, Band* 3 (*Supplemente zu den Schriften der Philosophisch-historischen Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 20), Heidelberg 2008, S. 658, Abb. 32.

[72] Zur Überlieferung dieses Spruches vgl. ausführlich A.H. PRIES, *Die Stundenwachen im Osiriskult. Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten* (*Studien zur spätägyptischen Religion* 2), Wiesbaden 2011, Bd. I, S. 106–117.

[73] Vgl. M. BOMMAS, *Situlae and the offering of water in the divine funerary cult: a new approach to the Ritual of Djeme*, in A. AMENTA, M.M. LUISELLI, M.N. SORDI (Hgg.), *L'Acqua nell'antico Egitto. Vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists, Italy, Chianciano Terme, October 15-18, 2003*, Rom 2005, S. 257–272.

[74] Vgl. W. WAITKUS, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels. Teil 1* (*Aegyptiaca Hamburgensia* 2a), Gladbeck 2008, S. 219–222; P.-F. DORMAN, *Preface*, in *Medinet Habu IX, The eighteenth Dynasty temple. Part I, the inner sanctuaries* (*Oriental Institute Publications* 136), Chicago 2009, S. xxix–xxxiii.

[75] M. BOMMAS, *Situlae and the offering of water*, S. 257–272; J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 44.

Dabei sind enge Assoziationen mit Osiris vorhanden, denn nicht zuletzt geht es im Libationsspruch PT 32 um das Erwecken des herzensmüden Osiris durch die belebende Wirkung von Wasser als Lebenskraftsymbol schlechthin — und diese Wiederbelebung findet sowohl im Tempel als auch im Grabbereich und am Osirisgrab selbst statt.[76] Die Rollen der handelnden Personen entsprechen sich dabei und basieren auf dem Vater-Sohn-Motiv des Osirismythos: Horsiese belebt seinen Vater Osiris ebenso wie der menschliche Sohn den Kult für seinen verstorbenen Vater vollzieht. In beiden Fällen haben v.a. Priester die reale Kultausübung übernommen.

Es ist nun hervorzuheben, dass für den Amunpriester Padiamunnebnesuttaui, der die zweite Hauptnutzungsphase in TT 414 im Verlauf des 4. Jahrhunderts initiierte und für den eine Opferplatte im „Lichthof" installiert wurde, eine dekorierte Bronzesitula (BM 38214) belegt ist.[77] Auch wenn der Fundort dieser Situla nicht bekannt ist,[78] so stellt das Stück aufgrund seiner Funktion und dem Text- und Bildprogramm einen Beleg für die enge Verbindung der Kultstätten Karnak-Djeme-Asasif bzw. den Gottheiten Amun-Re von Karnak, Amenope und Osiris dar.[79] Das zentrale Thema, mit dem auch die Hinterlassenschaften im „Lichthof" von TT 414 zu verbinden sind, ist nichts anderes als die Wiederbelebung des Toten durch Libation, wobei das begleitende Räucheropfer unerlässlich ist. Die frühptolemäischen Situlen zeigen folglich eine Kontinuität im Kultvollzug von der 25./26. Dynastie bis ins 3./2. Jahrhundert v. Chr., wobei aber in Hinblick auf das keramische und nicht-keramische Kultgerät einige Modifizierungen und Aktualisierungen greifbar sind. Die konkrete Rolle der Choachyten im kultischen Rahmen der thebanischen Tempelgräber lässt noch einige Fragen, insbesondere hinsichtlich Häufigkeit und Kontext der Libationen, offen.

[76] Vgl. A. EFFLAND, *„Das Herz ist zufrieden in Abydos" – Bild und Befund in Relief und Ritual*, in H. BEINLICH (Hg.), *9. Ägyptologische Tempeltagung: Kultabbildung und Kultrealität (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen* 3,4), Wiesbaden 2013, S. 23–42.

[77] BM 38214, siehe S. WALKER, P. HIGGS (Hgg.), *Cleopatra of Egypt*, London 2001, S. 114, Nr. 139.

[78] L. DONATELLI, *Cat. 120, situla di Hor*, in D. FERRARI, P. PIACENTINI (Hgg.), *Il senso dell'arte nell'Antico Egitto*, Mailand 1990, S. 174 hat für die Situla BM 38212 TT 414 als Fundplatz vorgeschlagen; siehe J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 44.

[79] J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 44; J. BUDKA, *Zur Frage der Standardisierung*, im Druck.

Ritualhandlungen und die Architektur spätzeitlicher Tempelgräber

Die Berücksichtigung der Architektur, des Inventars, der Funde und Befunde im „Lichthof" des Grabes von Anchhor ergibt zusammenfassend ein einheitliches Bild, das auch auf andere spätzeitliche Tempelgräber übertragen werden kann. Der „Lichthof" diente nachweislich als Ort für Kult- und Ritualhandlungen, insbesondere für Räucherungen und Libationen und weist einen stark solaren, aber auch osirianischen Aspekt auf. Insgesamt stehen so die Regeneration und Wiederbelebung im Mittelpunkt. Wesentlich ist der Nachweis in TT 414, dass dieser Fokus vom 6. Jahrhundert v. Chr., der Erbauungsphase, bis zur Nachnutzung im 3. Jahrhundert v. Chr. beibehalten wurde.

Bauzustand der 25. und 26. Dynastie

Als wichtigste Bezugsnahmen spätzeitlicher Tempelgräber auf Kult und Ritual sind zusammenfassend folgende Punkte zu nennen:

- Offene Höfe zur Festteilnahme,
- zugänglicher Bereich bis zum „Lichthof" (vgl. Festhof in der ägyptischen Tempelarchitektur),
- Opferplatten und Opferbecken,
- Kultbilder und Kultstellen (insbesondere für Osiris, Hathor und Gottesge mahlinnen),
- Pflanzenbeete, die wohl mit den Choiakriten/Kornmumien[80] in Zusammenhang zu sehen sind und aus denen sich Ähnlichkeiten zur späten Tempelarchitektur (insbesondere der Wabet in ptolemäischen und römischen Tempeln[81]) ableiten lassen.

All diese Aspekte kommen beim ursprünglichen Konzept im Zuge der bei Errichtung der Anlagen in der 25./26. Dynastie zum Tragen — es stellt sich die Frage inwieweit strukturelle oder architektonische Bezugsnahmen bei der Wiederbenutzung im 4. und 3. Jahrhundert. v. Chr. erkennbar sind.

[80] Vgl. H. WILLEMS, *Gärten in thebanischen Grabanlagen*, S. 421–439.

[81] F. COPPENS, *The Wabet. Tradition and Innovations in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*, Prag 2007, passim.

Neugestaltung im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.

Die wichtigsten Nutzungsphasen für TT 414 können als repräsentativ für andere Tempelgräber gelten — wichtig ist dabei, dass eine neue Blütezeit in der 30. Dynastie einsetzt und bis in ptolemäische Zeit andauert. Eine enge Anknüpfung an Tradition und Stil der 26. Dynastie ist hier deutlich greifbar, bis hin zum Recycling von Särgen und anderen Gegenständen.[82] Bemerkenswert ist außerdem, dass es in der Ptolemäerzeit zu einer Ausweitung des Bestattungsbereiches kommt — Bestattungen werden jetzt nicht nur in Schachtanlagen, sondern auch in früheren Kulträumen eingebracht, insofern liegt eine eindeutige Adaption und Modifizierung der Raumnutzung vor, die mit geänderten Kultpraktiken zusammenhängen dürfte. In TT 414 lässt sich dies gut an der Verwendung der Pfeilerhalle, Raum 4, zeigen — dort wurden ab der frühptolemäischen Zeit Bestattungen niedergelegt.[83] Mit diesen Bestattungen scheint Kultkeramik wie beispielsweise kleine Räucherbecher assoziiert zu sein.

Im „Lichthof" von TT 414 ist, wie ein bemerkenswerter Fund *in situ* belegt, Kultkontinuität greifbar: Über eine Opferinstallation aus der Primärnutzung des Grabes in der 26. Dynastie legt man eine vergleichbare aus der zweiten Blütezeit des Grabes, dem 4. Jahrhundert v. Chr. Die 30. Dynastie knüpft hier direkt an die Saitenzeit an, übernimmt die Kultausrichtung nach Karnak und setzt die entsprechende Opferhandlung fort. Material aus der Erstnutzung wurde offenbar teilweise wiederbenutzt, während die Gerätschaft (v.a. Räucherbecher und Libationsgefäße) zeitgenössischen Formen entspricht. Zum anderen, und dies ist bei Fragen der Adaption bemerkenswert, wurden im „Lichthof" von TT 414 aber auch Gegenstände der Primärnutzung zweckentfremdet — so wurden Reliefblöcke sowie Särge aus der 26. Dynastie als Baumaterial verbaut. Der Pfeilerumgang wurde mit Lehmziegelmauern abgeschirmt und scheint zur Aufnahme von bemalten Holzstelen umfunktioniert worden zu sein.[84] Der architektonische Rahmen wurde also, dies zeigen sowohl „Lichthof" als auch Pfeilerhalle in TT 414, adaptiert, während die grundlegenden Opferhandlungen gleichblieben. Für letztere ist lediglich eine Modifizierung hinsichtlich ihrer Verortung im Grab zu nennen, die nicht zuletzt wohl auch praktische Gründe hatte (Platzmangel im Bestattungstrakt, Notwendigkeit der Restaurierung im „Lichthof" aufgrund

[82] Vgl. J. Budka, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 61–85.
[83] J. Budka, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 61–85.
[84] Siehe J. Budka, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 77–78.

des schlechten anstehenden Felsens). Die Symbolik des spätzeitlichen „Lichthofes" als solar-osirianischer Kultplatz mit Tempelhofcharakter hat aber offenbar bis in ptolemäische Zeit überdauert und findet in der Wabet ptolemäischer und römischer Tempelanlagen ein Äquivalent.[85]

Ritualhandlungen und das Inventar spätzeitlicher Tempelgräber

Neben den in die Architektur integrierten Bestandteilen der Grabausstattung wie Stelen und Kultstellen ergänzen Objekte des Grabinventars das Gesamtbild und verdeutlichen den konzeptionellen Rahmen der Tempelgräber. Aus der Phase der Nachnutzung von TT 414 lassen sich interessante Befunde anführen, die den Charakter der spätzeitlichen Tempelgräber als Ritualbühnen illustrieren.[86]

Die frühptolemäische Bestattung der Mutmin

Das Grabinventar der Mutmin kann als beispielhaft für frühptolemäische Bestattungen in TT 414 genannt werden.[87] Mutmin aus der Familie des Pacharchonsu III ist die Gattin des Djedchonsuiufanch, sie war *nb.t-pr* und Sistrumspielerin des Amun-Re (*jḥy.t n Jmn-Rʿ*).[88] Mutmin hatte mindestens vier, eventuell fünf, Kinder, die ebenfalls zum Teil in TT 414 belegt sind. Einer von Mutmins Söhnen, Pacharchonsu V, hat zwei datierte Graffiti in Djeme, am großen Tempel, hinterlassen, konkret aus den Jahren 312 v. Chr. und 305 v. Chr. In Letzterem trägt Pacharchonsu V die Titel seines Vaters, so dass dieser im Jahr 305 v. Chr. bereits als verstorben anzunehmen ist — somit ergibt sich eine präzise zeitliche Einordnung für die Familie und Mutmin selbst.

Folgende Gegenstände von Mutmin wurden in TT 414 gefunden:

- Fragment eines Hypocephalus (K 02/186r),
- Reste eines Kanopenkasten (Reg. 547 = Wien, A2123),
- Ptah-Sokar-Osiris-Statuette (Reg. 546),
- bemalte Stele aus Holz (Wien ÄS 236).

[85] Vgl. J. Budka, *Totenkult im Tempelgrab*. Siehe auch F. Coppens, *The so-called "Lichthof" once more*.

[86] Vgl. J. Budka, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 61–85 und J. Budka, *Varianz im Regelwerk. Bestattungsabläufe im Monumentalgrab von Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (TT 414)*, in *Ägypten & Levante* 20 (2010), S. 49–66.

[87] Dazu im Detail: J. Budka, T. Mekis, M.-C. Bruwier, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 209–251.

[88] Siehe J. Budka, T. Mekis, M.-C. Bruwier, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 210–212.

Obwohl ein Sarg der Mutmin nicht identifiziert werden konnte, kann kein Zweifel darüber bestehen, dass sie im Grab des Anchhor bestattet war.

K 02/186r, das Fragment eines Hypocephalus, belegt für Mutmin ein neues Element des Grabinventars von Elitegräbern der 30. Dynastie und Ptolemäerzeit. Hypocephali besitzen den Charakter eines Amuletts und sind u.a. mit dem Totenbuchspruch 162 zu verknüpfen. Als kreisförmige Scheibe spielen sie auf den Sonnenlauf und die Reise des Sonnengottes an — eine Bildsymbolik, die durch Texte noch präzisiert wird. Amun-Re hat auf Hypocephali eine tragende Rolle und Hauptziel ist die Verjüngung des Toten.[89] Der Hypocephalus der Mutmin zeigt die Horussöhne vor einer Kuhgottheit, die Mutter des Re genannt wird.[90]

Eine fragmentarisch erhaltene naosförmige Holzkiste ist als Kanopenkasten der Mutmin zu interpretieren, auch wenn keine Kanopen nachgewiesen sind. Der Schrein wurde in der Pfeilerhalle von TT 414 gefunden und befindet sich heute im Kunsthistorischen Museum Wien. Es ist eine typische Form mit klassischer schwarz-gelben Bemalung, ein bekannter Typ der 30. Dynastie und frühen Ptolemäerzeit. Die Vorderseite ist leider nur fragmentarisch erhalten, zeigt aber ein wichtiges Leitmotiv dieser Kanopenschreine: einen menschlichen Kopf mit Atef-Krone auf einem Schrein, dahinter eine Maat-Feder. Die fragmentarisch erhaltenen flankierenden Gottheiten sind aufgrund von Parallelen zu schakalköpfigen Göttern zu ergänzen.

Die Rückseite des Schreins erinnert an das Motiv der ungefähr zeitgleichen Bronzesitula BM 38214 des Padiamunnebnesuttaui: Ein personifizierter Djed-Pfeiler wird von Isis und Nephthys flankiert. Der Text unterstützt die Bedeutung dieser Szene — die Wiederbelebung des Osiris und hier natürlich des mit dem Gott assoziierten Verstorbenen, wobei eine Wasserspende für den Herzensmüden wie schon bei den Situlen und Opferplatten eine zentrale Rolle einnimmt.

Die linke Seite des Kastens der Mutmin bezieht sich auf die Vereinigung des Verstorbenen mit der Sonne, also solare Aspekte bei den Jenseitsriten. Darüber hinaus, und das ist sehr bemerkenswert, liegt hier

[89] Zur kosmogonischen Rolle des Amun-Re (vgl. J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik* I (*Münchner Ägyptologische Studien* 19), Berlin 1969, 78-81) auf Hypocephali siehe zuletzt T. MEKIS, *L'équipement funéraire de la prêtresse thébaine Nestanetjeretten*, in *Chronique d'Égypte* 86 (2011), S. 64 mit weiterer Literatur.

[90] Für Parallelen und weitere allgemeine Literatur zu Hypocephali siehe J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 213–215.

eine Textpassage vor, die als einer der frühesten Belege für das sogenannte „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit" anzusehen ist.[91]

Kanopenschreine der 30. Dynastie und der ptolemäischen Zeit[92] zeigen insgesamt ein Bild- und Textprogramm, in dem der Djed-Pfeiler eine wichtige Rolle spielt. Die Hauptprotagonisten später Kanopenschreine sind Sokar, Anubis und die Horussöhne — es geht dabei um die Vereinigung der Glieder, die Reaktivierung aller Köperfunktionen des Toten und die Texte beinhalten Passagen aus dem Mundöffnungsritual und dem Balsamierungsritual.[93]

Die Ptah-Sokar-Osiris-Statuette der Mutmin ist ein bekannter und gut belegter Typ (Typ IVE in der Typologie nach Maarten Raven), mit einer fast standardgemäßen Hymne als Textaufschrift.[94]

Die Stele der Mutmin gehört zur Gruppe der thebanischen Holzstelen, die ein sogenanntes Götterdekret aufweisen.[95] Ihr Fundort ist unbekannt, es besteht jedoch Grund zur Annahme, dass sie einst in TT 414 aufgestellt war. Sowohl der Text als auch das Bildfeld der Stele weisen Mutmin als Berechtigte, als Gottgleiche, als Wiedergeborene auf. Stelenfüße und ein Ba-Vogel am Giebel wären noch zu ergänzen — der Charakter der Holzstelen hat sich gegenüber den als Grabbeigaben verwendeten der Dritten Zwischenzeit und Spätzeit geändert, und es sind nun freistehende Monumente, die im Falle von TT 414 wohl im „Lichthof" aufgestellt wurden.[96] Stelen wie die der Mutmin verdeutlichen die Angleichung vom Totenkult an den Tempelkult.

[91] J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 218, Anm. b und c sowie –244 mit weiterer Literatur in Anm. 231.

[92] Vgl. D.A. ASTON, *Canopic Chests from the Twenty-first Dynasty to the Ptolemaic Period*, in *Ägypten & Levante* 10 (2000), S. 159–178; M.-C. BRUWIER, *Les coffrets à reliques funéraires, Anubis et les Enfants d'Horus*, in *Cahiers de Mariemont* 30–31 (2003), S. 19–38.

[93] Siehe J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 240–242.

[94] J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 219–221.

[95] P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen* (*Ägyptologische Forschungen* 25), Glückstadt 1973, S. 244 (Typ Theben IVE); vgl. auch H. BEINLICH, *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit* (*Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel* 7), Dettelbach 2009, S. 11–14; S. 206–208; A. KUCHAREK, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit*, in J. ASSMANN (Hg.), *Altägyptische Totenliturgien, Band* 4 (*Supplemente zu den Schriften der Philosophisch-historischen Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 22), Heidelberg 2010, S. 311–314. Für weitere Literatur und eine Zusammenstellung aller Parallelen siehe J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 223, Anm. 80.

[96] J. BUDKA, *Neues zu den Nutzungsphasen*, S. 73–77.

Zusammenfassend illustrieren die Objekte der Mutmin die wichtigsten Aspekte einer Bestattung im Theben des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr.: sämtliche Objekte der Grabausstattung und der Grabbeigaben nehmen den Schutz des Toten in den Fokus, mit besonderer Betonung der Wiederauferstehung und Regeneration als Osiris;[97] es geht dezidiert um die Vereinigung von Ba und Leichnam.[98]

Die Texte, die das Bildprogramm und die Dekoration der Objekte dabei unterstützen, sind eine vielfältige, innovative Mischung aus alten Texten und neuen Kombinationen.

Die 30. Dynastie und die frühe Ptolemäerzeit legen in Theben Zeugnis von einer „Saitischen Renaissance" ab — Grabarchitektur, Grabausstattung und —inventar nehmen ebenso wie die Privatplastik und königliche Rundbilder auf Vorbilder der 26. Dynastie Bezug.[99] Im funerären Textkorpus gibt es zahlreiche Anknüpfungspunkte, Fortführungen alter Traditionen, aber zugleich Adaptionen und entsprechende Neuschöpfungen statt getreuer Kopien.[100]

Die Priester dieser Zeit haben beispielsweise Kanopenboxen und Särge mit Textkreationen individuell gestaltet; es sind Zeugnisse einer hoch innovative Phase, in der nun verstärkt Tempeltexte und Motive auch im privaten funerären Bereich auftreten. Dies alles illustriert eine enge Verbindung und starke Kontakte zwischen den thebanischen Tempeln und den Privatgräbern, wie es sich v.a. in Ritualen und dem Vollzug von Festen greifen lässt.

[97] Vgl. J.F. QUACK, *Grab und Grabausstattung im späten Ägypten*, in A. BERLEJUNG, B. JANOWSKI (Hgg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (*Forschungen zum Alten Testament* 62), Tübingen 2009, S. 597–629; J. BUDKA, *Bestattungsbrauchtum*, S. 476–477. Siehe auch J.H. TAYLOR, *Changes in the Afterlife*, in W. WENDRICH (Hg.), *Egyptian Archaeology*, Malden, Oxford & Chichester 2010, S. 220–240.

[98] Diese Betonung auf Körper und Mumie ist auch bei römischen Bestattungen noch sehr deutlich, s. C. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford 2005, S. 182. Ebenso haben die Textzeugnisse dieser Zeit hier ihren thematischen Schwerpunkt: Vgl. etwa M. SMITH, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford 2009 oder die Fallstudien bei A.H. PRIES, *Zur Aussagekraft von Verklärungssprüchen der Totenliteratur über den Vollzug konkreter Bestattungsriten in griechisch-römischer Zeit*, in J.F. QUACK (Hg.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit* (*Orientalische Religionen in der Antike* 6), Tübingen 2013, 223–245.

[99] Vgl. dazu J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 245.

[100] S. Töpfer kommt mit ihrer neuen Studie zur Genese des Balsamierungsrituals zu vergleichbaren Ergebnissen, siehe S. TÖPFER, *Funktion, Verwendung und Entstehung der Textkomposition „Balsamierungsritual"*, in B. BACKES, J. DIELEMAN (Hgg.), *Liturgical texts for Osiris and the deceased in Late Period Egypt. Proceedings of the colloquims at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18-21 July 2012* (*Studien zur Spätägyptischen Religion* 14), Wiesbaden 2015, S. 245–258 (bes. 255).

Tempelstatuen als funeräre Kultempfänger

Die Blütezeit privater Tempelstatuen steht konzeptionell in Zusammenhang mit den verstärkten Götterbezügen in den Grabanlagen, einem Wunsch nach Teilnahme an Götterfesten auch außerhalb der eigenen Anlage und der zunehmenden Verschmelzung „funerärer" Texte und Bilder mit Texten und Dekor aus Tempeln. Der große Korpus an Statuen aus der Karnak-Cachette ist für das Material aus TT 414 von besonderer Relevanz, da im Grab des Anchhor während der 30. Dynastie und der frühptolemäischen Zeit nahezu ausnahmslos Priester, die im Bezirk von Karnak tätig waren, bestattet wurden. So ergänzt das Statueninventar des Tempels von Karnak die Relikte der Grabbeigaben aus TT 414, um verwandschaftliche Strukturen zu rekonstruieren und Karrieren von Personen nachzuvollziehen.[101]

Beispielhaft kann die Statue JE 37993bis des Pacharchonsu aus der Cachette in Karnak[102] genannt werden. Aufgrund von Sargfragmenten aus TT 414 kann dieser Pacharchonsu mit einer im späten 4. Jahrhundert v. Chr. im Grab des Anchhor bestatteten Person aus der Familie des Padiamunnebnesuttaui identifiziert werden.[103] Bei der Statue des Pacharchonsu handelt es sich um einen Naophor mit Osiris als Gottheit — dies unterstreicht die große Bedeutung des Osiris in Karnak zu dieser Zeit.[104] In einem Ausschnitt des Statuentextes heißt es: [105]

> „Wie existent bist du, wie existent bist du in diesem Tempel, dein Platz währt zur Seite des Großen Gottes, dein Ba ist bei dir, (dein) Herz der Vorzeit. Du empfängst Lobpreisungen in der Millionenbarke des Re, täglich."

[101] An dieser Stelle sei erwähnt, dass Laurent Coulon Befunde aus Karnak bearbeitet, besonders aus der Kapelle des Osiris von Koptos, die in TT 414 bestattete Personen betreffen; s. vorerst L. COULON, *Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque*, in L. BRICAULT, M.J. VERSLUYS (Hgg.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, Novembre 27-29, 2008* (*Religions in the Graeco-Roman World* 171), Leiden 2010, S. 121–148.

[102] Siehe H. SELIM, *The Naophorus Statue of Pꜣ-ḥr-Ḫnsw in Cairo Museum JE 37993 bis from Karnak Cachette, Excavation Number K. 585*, in *Beihefte Studien Altägyptische Kultur* 9 (2003), S. 399–407.

[103] M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor II*, 273, G 60 (Pacharchonsu IV); vgl. H. SELIM, *The Naophorus Statue of Pꜣ-ḥr-Ḫnsw*, S. 407.

[104] Für späte Bezugspunkte zu Osiris in Karnak s. z.B. L. COULON, *Trauerrituale im Grab des Osiris in Karnak*, in J. ASSMANN, F. MACIEJEWSKI, A. MICHAELS (Hgg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen 2005, S. 326–341; J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 48.

[105] Übersetzung nach H. SELIM, *The Naophorus Statue of Pꜣ-ḥr-Ḫnsw*, S. 403.

Parallelen für diesen Text sind nicht nur in Gräbern des Neuen Reiches, sondern auch in Spätzeitgräbern (z.B. im Grab des Basa[106]) nachgewiesen.[107]

Insgesamt sind viele der privaten Statuen in Tempeln im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. mit „funerären" Texten ausgestattet. Als Beispiel wäre eine jüngst publizierte Statue aus Xois, wohl aus der 30. Dynastie, zu nennen.[108] Das dort verwendete Textmaterial ist sehr ungewöhnlich und beinhaltet auch den so genannten Ba-Spruch (TB 191), der neben Papyri[109] auch auf Särgen und Sarkophagen häufig belegt ist,[110] so auch in TT 414.[111]

Zusätzlich zu prosopographischen Informationen über die in den Tempelgräbern bestatteten Personen liefert also das Statuenmaterial aus den thebanischen Tempeln wertvolle Hintergrundinformationen, insbesondere Hinweise für die Verwendung von „funerären" Texten im Tempelkontext.[112] Ähnlich wie die Bronzesitulen verdeutlichen Tempelstatuen essentielle Wünsche ihrer Stifter — die Durchführung des Totenopfers und hier primär von Libationen, Gebeten und Räucherungen, um die Regeneration des Betreffenden zu garantieren.

Totenkult als Tempelkult im Tempelgrab

In Fortsetzung der Tradition der Spätzeit sind im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. vom selben Personenkreis, insbesondere von Inhabern hoher und mittlerer Priesterämter in Karnak, Tempelstatuen im Amun-Komplex von Karnak, Graffiti in Djeme, Situlen, Stelen sowie Opferplatten und schließlich Grabinventare im Asasif nachgewiesen. In dieser Zeit lassen

106 J. ASSMANN, *Das Grab des Basa*, S. 73.

107 H. SELIM, *The Naophorus Statue of P3-ḥr-Ḥnsw*, S. 403–405.

108 Y. GUERMEUR, *Le groupe familial de Pachéryentaisouy. Caire JE 36576*, in *Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale* 104 (2004), S. 256–257; vgl. C. LEITZ, *Der Sarg des Panehemisis in Wien* (*Studien zur spätägyptischen Religion* 3), Wiesbaden 2011, S. 192–194.

109 H. BEINLICH, *Das Buch vom Ba* (*Studien zum Altägyptischen Totenbuch* 4), Wiesbaden 2000, S. 48–49.

110 C. LEITZ, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, S. 192–194 und passim.

111 Reg. 664, Sohn des Padiamunnebnesuttaui namens Pacharchonsu (M. BIETAK, E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des Anch-Hor II*, S. 272, G 56).

112 Vgl. hier aber auch den neuen Erklärungsansatz von A. VON LIEVEN, *Book of the Dead, Book of the Living: BD spells as temple texts*, in *Journal of Egyptian Archaeology* 98 (2012), S. 249–267: Sprüche aus dem Totenbuch seien teilweise stark im Diesseits verankert und von kultischem oder magischem Charakter. Demnach trifft dieser Befund bereits im Neuen Reich zu und nicht erst in ptolemäischer Zeit.

sich rituelle Handlungen im Grab nicht von denjenigen im Tempel separieren. Genauso wie Totenliturgien[113], das Mundöffnungsritual[114], das Balsamierungsritual[115] und Dekorationselemente[116] sowohl im funerären Bereich als auch im Kontext von Heiligtümern belegt sind,[117] so wirkt nun auch die Kultkeramik in einem spätzeitlichen Tempelgrab „tempelartig".[118]

Besonders aufgrund des keramischen Befundes können vergleichbare Handlungen in den Gräbern im Asasif und in den Tempelanlagen von Karnak rekonstruiert werden. Texte, Titel und weitere Funde der in TT 414 bestatteten Personen erlauben es außerdem, eine Verbindungsachse zu Djeme/Medinet Habu zu rekonstruieren. So fungierten ja auch Padiamunnebnesuttaui und mehrere seiner Söhne nicht nur als Priester des Amun, sondern auch des Amenope.[119] Auf den Kult für Amenope und das Dekadenfest nehmen darüber hinaus zahlreiche Graffiti in Medinet Habu Bezug. Das datierte Beispiel (312 v. Chr.) eines Sohnes der Mutmin, Pacharchonsu, stellt eine direkte Beziehung zu TT 414 her.[120]

Die verbindenden Aspekte zwischen Karnak, dem Asasif und Deir el-Bahari sowie Djeme/Medinet Habu sind neben dem generellen Kult für Amun, Amenope und Osiris insbesondere das Talfest und das Dekadenfest, wobei sich ein stärker werdender Fokus auf osirianische

[113] Zur griechisch-römischen Tradition der Verschmelzung von Totenkult mit Tempelliturgien siehe z.B. den Papyrus Walters Art Museum 551 (Y. BARBASH, *The Mortuary Papyrus of Padikakem*); vgl. auch J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 245.

[114] E. CRUZ-URIBE, *Opening of the Mouth as Temple Ritual*, in E. TEETER, J.A. LARSON (Hgg.), *Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (*Studies in Ancient Oriental Civilisation* 58), Chicago 1999, S. 69–73. Konkret zur Anwendung des Mundöffnungsrituals vgl. zuletzt J.F. QUACK, *Die Handschriften des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis*, in K. RYHOLT (Hg.), *The Carlsberg Papyri 7, Hieratic Texts from the Collection* (*CNI Publications* 30), Kopenhagen 2006, S. 136–148.

[115] Vgl. J. BUDKA, T. MEKIS, M.-C. BRUWIER, *Re-use of Saite temple tombs*, S. 244 mit weiterer Literatur in Anm. 230.

[116] Vergleich z.B. die Darstellungen des Totengerichts im ptolemäischen Tempel von Deir el-Medine; siehe P. DU BOURGUET, *Le Temple de Deir el-Medina* (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire* 121), Kairo 2002, passim.

[117] A. VON LIEVEN, *Das Verhältnis zwischen Tempel und Grab*, S. 91–106.

[118] J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 22–72.

[119] Vgl. H. DE MEULENAERE, *Recherches sur un Pꜣ-wrm thébain*, in C. EYRE, A. LEAHY, L. M. LEAHY (Hgg.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore* (*Egypt Exploration Society, Occasional Publications* 11), London 1994, S. 218.

[120] Siehe J. BUDKA, *Totenkult im Tempelgrab*, S. 52–53.

Aspekte abzeichnet.[121] Durch eine Assimilation mit dem Dekadenfest spielt beim Talfest besonders während der 29. und 30. Dynastie auch Osiris neben Amun eine tragende Rolle.[122] In ptolemäischer Zeit war das Talfest unter dem Namen *„Die Überfahrt des großen Gottes Amun nach Memnonia"*[123] bekannt, was wohl von einer unmittelbaren Nähe zum Ritual in Djeme zeugt.[124]

Die Theorie, dass die spätzeitlichen Tempelgräber im Asasif auf den Aufweg der Hatschepsut nach Deir el-Bahari in seiner Funktion als Prozessionsweg für das Talfest Bezug nehmen,[125] kann m.E. bestätigt und um weitere Aspekte erweitert werden. Besonders in der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit war die Nord-Süd-Achse entlang des thebanischen Westufers, vom Asasif nach Djeme, von großer Bedeutung — sowohl was die ideelle und religiöse Sphäre aufgrund der Fusionierung von Tal- und Dekadenfest betrifft, als auch sich daraus ergebende reale Berührungspunkteauf personeller Ebene. Die jenseitigen Angelpunkte auf der Westseite und somit in der Unterwelt sind Medinet Habu/Djeme und das Asasif mit Deir el-Bahari. Dort schließen die Totenriten Bezüge zu Festen und Tempelkult mit ein und so ergibt sich ein zyklischer Kreislauf mit Erneuerungsaspekten.

Für die Tempelgräber und den Bestattungsort Asasif heißt dies, dass sie sowohl konzeptionell als auch äußerlich in die Tempellandschaft integriert waren. Im Tempel wie auch im Grab sind solare Aspekte verstärkt mit osirianischen Konzepten verschmolzen. Hauptziele der Riten in Grabanlagen waren die Regeneration und Wiedergeburt des Toten nach dem Vorbild des Gottes Osiris. Der Totenkult der 30. Dynastie und frühen Ptolemäerzeit steht demnach am Endpunkt einer Entwicklung, die seit dem Neuen Reich greifbar ist: Die Handlungen in den

[121] Vgl. A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 97), Leuven 2001, S. 742; J. BUDKA, *The use of pottery in funerary contexts*, S. 46–48.

[122] C. TRAUNECKER, F. LE SAOUT, O. MASSON, *La Chapelle d'Achôris à Karnak* (*Recherche sur les grandes civilisations, Synthèse* no. 5, *Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak*, vol. 2), Paris 1981, S. 134–137 und 145–146; vgl. J. BUDKA, *Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof"*, S. 85.

[123] Vgl. A. BATAILLE, *Les Memnonia* (*Recherches de Papyrologie et d'Épigraphie Grecques sur la Nécropole de la Thèbes d'Égypte aux Époques Hellénistiques et Romaines* 23), Kairo 1952, S. 269–270; E. GRAEFE, s.v. „Talfest", in *Lexikon der Ägyptologie* VI, Wiesbaden 1986, Sp. 188.

[124] Memnonia war aber nicht nur mit Djeme gleichgesetzt bzw. assoziiert, sondern konnte auch allgemein für die thebanische Nekropole verwendet werden, s. P.W. PESTMAN, *The Archive of the Theban Choachytes*, S. 411–416.

[125] Siehe zuletzt M. BIETAK, *Das schöne Fest vom Wüstentale*, S. 23–35.

spätzeitlichen Tempelgräbern sind mit denjenigen in Tempelanlagen und mit Ritualen für Gottheiten sowie Weihvorgängen bei Festen vergleichbar und konzeptionell nicht zu trennen. Die Verschmelzung von Kult im Tempel und im Grab findet in den spezialisierten Totenpriestern, den Choachyten, eine Personifizierung: Choachyten vollzogen den Totenkult für Gottheiten und Menschen gleichermaßen, wobei Libation und Räucherung im Vordergrund standen. Der Ort dieser Handlungen zeigt große konzeptionelle Ähnlichkeiten auf, die sich in der Architektur der Tempelgräber, aber auch im Dekor zeitgleicher Göttertempeln widerspiegeln.

Danksagung

Manfred Bietak und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ist meine Beschäftigung mit dem Asasif und TT 414 zu verdanken. Der Akademie, insbesondere dem Holzhausen Legat, sei an dieser Stelle auch für finanzielle Unterstützung (2010-11) gedankt. Der Gerda Henkel Stiftung bin ich für die Finanzierung des Projekts AZ 76/V/10: *Totenkult im Tempelgrab – zur Rekonstruktion funerärer Praktiken im spätzeitlichen Theben (Ägypten)*, das von 08/2010 bis 12/2011 an der Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführt wurde, zu Dank verpflichtet. Meinen Projektmitarbeiterinnen Veronica Hinterhuber, Sabine Tschorn und Nicole Mosiniak sei hier von Herzen gedankt, da grundlegende Erkenntnisse, auf denen dieser Beitrag aufbaut, während der Projektzeit erarbeitet wurden. Tamás Mekis und Marie-Cécile Bruwier haben als Ko-Autoren unseres gemeinsamen Artikels zu Mutmin für zahlreiche Impulse rund um die Wiederbenützung von TT 414 gesorgt. Für die Möglichkeit, die Keramikbefunde im Grab des Karachamun (TT 223) zu bearbeiten, gilt mein Dank der Projektleitung des South Asasif Conservation Projects, Elena Pischikova. Besonders danken möchte ich Susanne Töpfer für einen anregenden Austausch rund um das Balsamierungsritual und wertvolle Hinweise. Mehreren Personen verdanke ich hilfreiche Informationen zu verschiedenen Objekten oder Literatur: Laurent Coulon, Andreas Effland, Regina Hölzl, Alexandra von Lieven, Andrea Kucharek, Andreas Pries, Joachim Quack und John H. Taylor.