

BESPRECHUNGEN

Ägyptologie

5. Ägyptologische Tempeltagung, Würzburg, 23.-26. September 1999, Hrsg. von Horst Beinlich, Jochen Hallof, Holger Husy, Christiane von Pfeil, *ÄAT* 33,3, Wiesbaden 2002. 221 S., ISBN 3-447-04544-2, ISSN 0720-9061.

Die Ägyptologische Tempeltagung, die zum insgesamt fünften Mal von 23.-26. September 1999 in Würzburg und teilweise im benachbarten Iphofen stattfand, stand bewußt unter keinem näher eingegrenzten Thema, sondern sollte vielmehr allgemeine Problemstellungen und Aussichten bei der Forschungsarbeit zu ägyptischen Tempeln aufzeigen. Die zu dieser Tagung erschienenen Akten beinhalten dementsprechend 13 Beiträge von beachtlicher inhaltlicher und zeitlicher Bandbreite und ermöglichen Einblicke in Fragen des aktuellen Forschungsstandes und laufende Projekte.

Hans-Georg Bartel, „Funktionale Aspekte des Täglichen Rituals im Tempel Sethos' I. in Abydos“ (S. 1–16): Hier werden erste Einblicke in eine im Lauf befindliche Untersuchung zum Täglichen Ritual gewährt. Das früheste Zeugnis für dieses Ritual findet sich in sechs der sieben Kapellen des Sethos' I.-Tempels in Abydos. Zunächst behandelt der Verfasser den historisch-politischen Aspekt (S. 1–5). Wesentlich ist dabei, daß Sethos I. sich selbst als Begründer einer neuen Ära fühlt, wofür Bartel einige Textbelege anführt. Das „Täglich-Morgendliche“ Ritual fungiert als Garantie für die ewige Dauer der „Wiederholung der Geburt(en)“, bei welcher Re und mit ihm Maat wiedererweckt werden und eine neue Epoche beginnt. Durch Niederschrift dieses Rituals konnte Sethos I. sich und seine Tat dauerhaft verewigen.

Anschließend an diese religionspolitischen Hintergrundinformationen setzt sich der Autor mit den Gottheiten in den sieben Kapellen auseinander. Ausgehend von der nachvollziehbar postulierten Beziehung der am Täglichen Ritual teilnehmenden Gottheiten und ihrer bewußten Verteilung auf die Kapellen geht Bartel der Frage nach möglichen Relationen zwischen einzelnen Szenen innerhalb eines Sanktuars und zwischen verschiedenen Räumen (Ikonographie und Texte) nach (S. 9–16). Er kann zeigen, daß vor dem Hintergrund der Wiedergeburt der Schöpfung durch Sethos I. Passagen der Pyramidentexte in das Tägliche Ritual aufgenommen wurden (S. 12–15). Sämtliche Texte im vorliegenden Beitrag sind in Hieroglyphen, Transkription und Übersetzung angegeben und somit vollständig nachvollziehbar.

Lanny Bell, „Divine kingship and the theology of the obelisk cult in the temples of Thebes“ (S. 17–46) möchte generell sämtliche kolossalen anthropomorphen und theriomorphen Statuen als Bildnisse des göttlichen Königs – i.e. der König als personifizierte Verbindung von Mensch und Gott auf Erden – ansehen. Ausgehend von dieser These interpretiert er nun in Folge alle kolossalen monolithen Obeliskten als Statuen des vergöttlichten Herrschers. Als Hinweise dafür wertet er die Inschriften der Obeliskten, die neben einer Dedikation

an den Sonnengott immer die Titulatur des Königs umfassen, sowie den Aufstellungsort der „steinernen Nadeln“ vor den Tempelpylonen, wo bis zum ersten Obeliskenspaar in Karnak (Thutmosis I.) nur kolossale Statuen standen¹. Der ägyptische Terminus für Obelisk, *thn*, wurde offenbar auch für königliche Kolossalstatuen gebraucht (S. 19, Anm. 18 mit Literaturangaben). Allerdings ist der Verweis in Anm. 18 auf Loeben „for the use of *thn* to refer to both obelisks and anthropomorphic colossi“ leicht irreführend, da dort der Terminus gar nicht erwähnt wird und Loeben in völlig anderem Kontext auf eine Kolossalstatue Bezug nimmt.

Zunächst behandelt Bell das Text- und Bildprogramm des noch aufrecht stehenden Obeliskens der Hatschesput (S. 19–22). Anschließend geht er ausführlich auf die Ausnahmestellung des Einzelnen Obeliskens in Karnak-Ost, Bezüge zu Heliopolis und Echnaton ein (S. 23–26). Von S. 26–30 listet er die komparativen Textstellen auf, die er als Quellen für seine Darlegung benützt hat. Auf S. 30–33 geht der Autor dem Phänomen nach, daß das Determinativ für Obelisk O 25 mit Y 5 gleichgesetzt wurde und ebenfalls den Lautwert *mn* tragen kann, wie bereits Martin gezeigt hat (Anm. 86)². Ein zeitlicher Sprung in römische Zeit und zum Horologium Augusti am Marsfeld schließt die Ausführungen ab (S. 33–35). In seiner Zusammenfassung (S. 36f.) betont Bell nochmals zwei Termini, die seiner Meinung nach theologische Signifikanz besitzen und bislang nicht die nötige Beachtung gefunden hätten – *bsj* und *dt*; *bsj* wurde als „emergent form“ des Gottes verwendet, *dt* als der göttliche Körper, der in der äußeren Form eines Obeliskens dargestellt werden kann. Dementsprechend faßt er den Obeliskens selbst als „a god’s *dt*-body – hidden by its very nature“ (S. 37) auf. Als Appendix (S. 38–42) folgt die Darstellung des Autors von „Ancient Egyptian personhood (anthropology / psychology): the nature of humankind, individuality, and self-identity“. Die sieben Bestandteile des Menschen (Name, Herz, Körper, Ba, Schatten, Ach und Ka) werden dabei recht unkonventionell charakterisiert. In formaler Hinsicht würde man sich vielleicht bei den Abbildungen des Beitrages (bes. Abb. 1–3) etwas ausführlichere Unterschriften als lediglich die Nummer und das Lepsius-Denkmal-Zitat wünschen, zumal keine Abbildungslegende vorliegt.

Edith Bernhauer, „Hathorkapitelle in Zypern – Eine eigenständige Variante?“ (S. 47–56): Dieser Beitrag, der aus einer umfassenden Beschäftigung mit Hathorkapitellen entstanden ist³, geht der Frage nach, inwieweit diese auch auf Zypern gefundene Kapitellform von Ägypten beeinflusst ist oder eine eigenständige Entwicklung widerspiegelt. Hathorkapitelle sind auf der Mittelmeer-

¹ Häufig komplementieren Obeliskens Kolossalstatuen vor Pylonen, wie etwa beim Tempel von Luxor (so auch Bell, S. 17).

² Bell nennt z. B. die Schreibung des Vornamens Sethos’ I. *Mn-m3^ct-R^c* mit dem Obeliskens (O 25). Interessanterweise tritt diese Schreibung fast ausschließlich innerhalb des Tempelnamens für das Millionenjahrhaus des Königs in Abydos auf; siehe dazu S. 31.

³ So verweist die Autorin S. 49, Anm. 10 auf ihre diesbezügliche Monographie, die leider auch dieses Jahr (2003) noch nicht erschienen ist, sondern sich nach wie vor in Druckvorbereitung befindet.

insel von ca. 530 v. Chr., der Endphase der Regierung des Amasis, bis 440 v. Chr. belegt. Sieben Kapitelle wurden bis heute in Kition, Amanthus, Paphos und Vouni gefunden. Da sie meist wiederverbaut zu Tage kamen, ist ihr primärer architektonischer Kontext nicht gesichert. Die gängigen Vermutungen beziehen sich auf Heiligtümer der Aphrodite oder Astarte, mit denen Hathor gleichgesetzt wurde, oder auch den Palastbereich. Bernhauer differenziert bei den zyprischen Kapitellen zwei Typen, wobei sie als Unterscheidungsmerkmale die Gesichtsstilistik und Haartracht heranzieht (S. 51).

Der Autorin ist voll zuzustimmen, daß es sich bei den zyprischen Hathorkapitellen nicht um eine eigenständige Variante handelt. Denn ein genauer typologischer Vergleich der Kapitellformen (S. 49–52) zeigt, daß das zyprische Kapitell die wichtigsten Elemente der ägyptischen Hathorstützen übernommen hat. Allerdings findet sich bei den zyprischen Stücken als zusätzliches Element unterhalb des Abschlusses eine große Papyrusdolde. Gegenüber der ägyptischen doppelgesichtigen Hathorsäule fehlt weiters der Kalathos. Im Gegensatz zu Ägypten zeigen die zyprischen Kapitelle oberhalb des Naos eine geflügelte Sonnenscheibe⁴.

Auffallend ist vor allem der Umstand, daß in Zypern nur Hathorkapitelle mit der Papyrusdolde belegt sind, während in Ägypten diese nicht im Original nachgewiesen werden konnten, aber seit dem Neuen Reich durch Darstellungen im Flachbild belegt sind (Abb. 4 und 5, S. 55). Abgesehen von der nachvollziehbaren Vermutung Bernhauers, daß das Material Holz der Erhaltung dieser Säulen entgegengewirkt hätte, könnte hier vielleicht auch die Art und Weise des Bildtransfers zu berücksichtigen sein. Denn selbst wenn die Abbildungen im Flachbild detailgetreu auf eine reale Ausführung Bezug nehmen sollten, so erscheint es doch nicht unbedingt naheliegend, daß entsprechende (hölzerne) Baldachine bis auf die Mittelmeerinsel gebracht wurden⁵. Die von Bernhauer als Parallele genannten ägyptischen Spiegel (Abb. 3, S. 54) sind hingegen transportable Gegenstände, die – in den Mittelmeerraum importiert – als Vorlagen gedient haben könnten. Das zeitliche Aufkommen der Kapitelle würde gut in diese Rekonstruktion des Bildtransfers passen, denn allgemein nehmen die Funde ägyptischer Bronzen im griechischen Raum bzw. der Ägäis im 7. und 6. Jahrhundert stark zu und sind wohl als „Souvenire“ heimkehrender Söldner zu interpretieren⁶.

⁴ G. Hölbl, *Ägyptisches Kulturgut auf den Inseln Malta und Gozo in phönikischer und punischer Zeit*, SbÖAW 538, Wien 1989, S. 131, Anm. 214 konnte anhand zweier Bronzestücke aus Salamis auf Zypern zeigen, daß in der Glyptik über dem Motiv der nackten Göttin in Vorderansicht für die Flügelsonne auch der geflügelte Hathorkopf eintreten kann. Laut Hölbl verdeutlicht diese Ikonographie den kosmischen Aspekt der Göttin Hathor. Möglicherweise trifft letzteres auch bei den Naosdarstellungen der Hathorkapitelle zu?

⁵ Außerdem unterscheiden sich die Kapitelle dieser aus dem Relief bekannten Baldachine z.B. durch das Fehlen einer Flügelsonne im Naos.

⁶ So etwa P. Munro, in: *ZÄS* 95, 1969, S. 109 anhand der im Heraion von Samos gefundenen Bronzen.

Bernhauer sieht die Bedeutung der zyprischen Hathorkapitelle darin, daß sie den Typ doppelgesichtige Hathorsäule mit offener Papyrusdolde in Stein und als reale Stütze ausgebildet belegen, während auf ägyptischer Seite dieser Typ nur aus dem Flachbild bekannt ist. M. E. ist dies angesichts der Problematik des Motivtransfers zur Zeit nur unter Vorbehalt möglich.

Als Ergänzung zur Verwendung von Hathorsäulen in Gräbern erst ab der 26. Dynastie (Anm. 9 auf S. 49) ist ein eventueller Neufund der deutschen Grabungen in Dra Abu el-Naga / Theben-West aus der 20. Dynastie anzuführen⁷. Fraglich bleibt dieser Befund allerdings insofern, als daß die Interpretation der Anlage des Ramsesnacht, bei welcher Hathorkapitelle Verwendung fanden, noch nicht restlos geklärt werden konnte. So könnte es sich eventuell um die tatsächliche Grabanlage des hohen Beamten handeln, oder aber um ein Art Heiligtum / Kapelle⁸. Ein kleiner Formfehler liegt in der Abbildungsunterschrift von Abb. 4 auf S. 55 vor: Statt der Datierung „19. Dynastie, Ramses III.“ muss natürlich „20. Dynastie“ stehen.

Maria-Theresia Derchain-Urtel, „Text- und Bildkongruenz: Die Kronen der Götter als Objekte der Forschung“ (S. 57–69): Die Autorin präsentiert Ansätze zur Bearbeitung und zum Verständnis der Götter- und Königskronen in späten Tempeln. In griechisch-römischer Zeit nehmen die Kronen der Götter und Könige immer reichere Formen an. Derchain-Urtel führt als Beispiele sechs Abbildungen aus dem Tempel in Esna an. Durch eine Analyse der Beschreibungen dieser Kronen in verschiedenen Texten zeigte sich „eine vollständige, am Material direkt nachzuvollziehende Kongruenz von Wort und Bild“ (S. 66). Insofern scheint es sich bei Kronen nicht um reine Fiktion zu handeln – dies steht allerdings im Gegensatz dazu, daß noch nie eine reale Krone oder auch nur ein Fragment gefunden werden konnte. In einem kurzen Exkurs (S. 86f.) behandelt die Autorin zunächst eine ungewöhnliche Frontal-Darstellung einer Doppelkrone im Tempel des Augustus von Kalabscha, die für die reale Existenz einer Krone zu sprechen scheint. Abschließend zieht Derchain-Urtel noch einen passenden Vergleich der ägyptischen Kronen zum Heiligenschein auf mittelalterlichen Altarbildern – dabei unterstreicht sie deren jeweilige Funktion als Information und Botschaft an den entsprechenden Betrachter.

Arno Egberts, „Substanz und Symbolik: Überlegungen zur Darstellung und Verwendung des Halskragens im Tempel von Edfu“ (S. 71–81): Dieser Artikel beschäftigt sich mit dem Ritus des Darreichens des Halskragens im Dekorationssystem von Edfu. In den dortigen Szenen scheinen drei Objekte auf, die als Halskragen zu bezeichnen sind: Der Blätterkragen, eine Leiterkette aus Blättern (Abb. 1A auf S. 78); der Hathorkragen, benannt nach Hathorköpfen als Dekorationselement sowie der Falkenkragen mit Falkenköpfen an seinen En-

⁷ Siehe U. Rummel, „2.3. Die ramessidischen Sandsteinfragmente aus K 93. 11“, in: D. Polz u.a., „Bericht über die 6., 7. und 8. Grabungskampagne in der Nekropole von Dra'Abu el-Naga/Theben-West“, in: *MDAIK* 55, 1999, S. 350–364; zu den Hathorkapitellen bes. S. 360ff., bei Abb. 10 auf 361 handelt es sich um eine schematisierte Rekonstruktion des Hathorkapitells.

⁸ Vgl. U. Rummel, „A late-Ramesside sanctuary at western Thebes“, in: *EA* 14, 1999, S. 3–6.

den. Beim Blätterkragen unterscheidet Egberts zwischen einem gewöhnlichen *wsh* und einem *wsh n ib.w*, einem „Halskragen aus *ib*-Pflanzen“. Die Symbolik beider Blätterkragen steht in Zusammenhang mit der Götterneunheit. Der bevorzugte Rezipient des normalen Blätterkragens ist Horus; den *ib.w*-Kragen bekommt ausschließlich Hathor überreicht. Sowohl Hathorkragen als auch Falkenkragen werden in Edfu niemals als *wsh* bezeichnet, sondern als *bb.t* oder *iry-hh*. Den Texten der Ritualszenen zufolge bestehen diese beide Kragentypen aus Gold, Silber und kostbaren Steinen, symbolisieren Licht und werden meist von Göttinnen empfangen (S. 73). Eine Darstellung auf der nördlichen Innenseite der Umfassungsmauer (Abb. 3, rechts oben, S. 80) fällt nun aus diesem übersichtlichen Schema der Halskragen: Ein als *wsh* bezeichneter Rundkragen (Abb. 1D), der mit der Neunheit von Heliopolis gleichgesetzt ist, wird dort Horus überreicht. Alles bis auf die äußere Form scheint somit für einen Blätterkragen zu sprechen. Die Darstellung steht in Zusammenhang mit dem so genannten Fest des heiligen Falken am 1. Tybi (S. 74) und scheint „eine realistische Wiedergabe der rituellen Praxis“ (S. 76) zu sein. Denn bei dieser Feierlichkeit wurde laut den liturgischen Texten dem lebenden Falken ein Halskragen umgebunden – der als kleiner, wohl metallener Kragen auch abgebildet wurde.

Catherine Graindorge, „Der Tempel des Amun-Re von Karnak zu Beginn der 18. Dynastie“ (S. 83–90): Über 800 dekorierte Reliefblöcke und 500 Blockfragmente aus Kalkstein zeugen von der Tempelanlage Amenophis' I. in Karnak. Diese Bauten wurden sehr früh abgerissen und wiederverbaut. Dieser sekundären Funktion als Spolien ist es zu verdanken, daß ein Großteil heute noch sehr gut erhalten ist. Die epigraphische Aufnahme und zeichnerische Zusammenstellung der Blöcke ermöglichten die Rekonstruktion einer ausgedehnten Tempelanlage, die dem Heiligtum des Mittleren Reiches vorgelagert war. Trotz großer Lücken in der Rekonstruktion sind drei Bauphasen unter Amenophis I. (S. 84–87, Abb. 1–4) und eine Anlehnung an frühere Bauten fassbar. Mehrere offene, durch Mauern abgetrennte Höfe prägen den Gesamtkomplex. Im Zentrum befinden sich ein Barkenheiligtum und eine Ka-Kultstelle des lebenden Königs. Diese Verbindung zwischen Götter- und Königskult und der starken Betonung des Königs-Ka prägt in Folge die Tempelarchitektur der 18. Dynastie und findet als Weiterführung des Konzepts Amenophis' I. schließlich im Luxor-Tempel ihre monumentale ideologische Ausformung (S. 88).

Rolf Gundlach, „Ich gebe dir das Königtum der Beiden Länder – Der ägyptische Tempel als politisches Zentrum“ (S. 91–108): Dieser Beitrag, der öffentliche Vortrag zum Auftakt der Tempeltagung, beschäftigt sich mit allgemeinen Überlegungen zur Verbindung von Tempel und Politik, die „ein Wesensmerkmal der altägyptischen Staatlichkeit“ (S. 91) darstellt. Gundlach spannt dabei den Bogen vom 4. Jahrtausend v. Chr. bis in das 6. Jahrhundert n. Chr. Er beschreibt die Funktion des ägyptischen Tempels als „Ort der Kommunikation mit heiligen Kräften“ (S. 94). Der König tritt in der politischen Rolle als Mittler auf, als der einzig berechnete Kommunikator auf menschlicher Seite. Die politische Funktion ägyptischer Tempel kann als „staatstragend“ (S. 99) angesehen werden – denn nur über den Tempel ist die Übertragung der Herrschaft auf den König möglich. Errichtung und Betrieb der Heiligtümer waren

Staatsaufgaben (S. 100); der ägyptische Tempel und sein administratives und auch kultisches Personal waren stark in die königliche Politik eingebunden und insofern vom König abhängig (S. 103). Im Abschnitt „Tempel und Geschichte“ (S. 103–108) gibt Gundlach einen historischen Überblick über die politische Signifikanz der Heiligtümer und das entsprechende Bauprogramm der Könige bis hin zum „Tempelstaat“ in römisch-byzantinischer Zeit (S. 108).

Eleonora Kormysheva, „Riten des Amun in den nubischen Tempeln von Ramses II.“ (S. 109–135): Dieser Artikel zeigt die wichtige Rolle Nubiens bei der Herausbildung von Amun als Reichsgott im Neuen Reich und untersucht die Gründe für die Vorherrschaft des Amun gegenüber Re-Harachte. Die Inschriften und das Bildprogramm der von Ramses II. neugestifteten oder erneuerten Tempeln in Unternubien zeugen einerseits von der Einheit des Amun-Re sowie andererseits von einem Parallelismus zwischen den Kulturen des Amun-Re und Re-Harachte. Diese Erscheinung geht bereits auf die 18. Dynastie zurück, wie die Tempel von Amada und Ellessya zeigen (S. 111). Als Merkmale zur Charakterisierung des Reichskultes und der Rolle der nubischen Tempel wurden von der Autorin 1. Tempelonomastik (z.B. die Domänenangabe „Haus von Amun-Re“ bei Tempelnamen), 2. Riten, 3. Geographie des Amun-Re und Re-Harachte und 4. Veränderungen in der Ikonographie des Amun-Re (S. 111) herangezogen.

Kormysheva geht auf die Lage der einzelnen Felstempel Ramses II. in Unternubien ein, die nach Hein einer geographischen und chronologischen Anordnung folgt (S. 112, Anm. 4). Die Analyse der Riten des Amunkultes in diesen Tempeln zeigt eine führende Rolle des Amun-Re, die in Zusammenhang mit der Sicherung der Königsherrschaft steht (S. 131). In ihrer Zusammenfassung (S. 132) hebt Kormysheva hervor, daß sich der Kult für Ramses II. zu Lebzeiten auch durch Amun-Re vollzog. Das Riten-system in den nubischen Tempeln hat als Hauptziel vor Augen, den vergöttlichten Ramses II. in den Pantheon der Götter aufzunehmen. In einigen Fällen ersetzte in weiterer Folge der König schließlich Amun-Re und erhält so Züge des Reichsgottes.

Beim Schlußabsatz des Beitrages vermisste ich den einen oder andern Literaturverweis. Denn so hat etwa bereits Hein die starke Betonung des Königs-kultes in Unternubien als politische Aussage der Präsenz und Machtdemonstration Ägyptens formuliert⁹. Weiters ist die Angabe auf S. 126, der Tempel von Wadi es-Sebua trage denselben Namen wie derjenige in Derr zu berichtigen. Wadi es-Sebua heißt „Haus des Ramses Meriamun im Haus des Amun“, Derr hingegen „Haus des Ramses Meriamun im Haus des Re“. Wichtig ist dabei, daß Derr im Gegensatz zu Wadi es-Sebua und den restlichen unternubischen Tempeln der Domäne „Haus des Re“ von Heliopolis angeschlossen ist¹⁰. Möglicherweise ist dies auch bei der Deutung der Stellung des Re-Harachte im

⁹ I. Hein, *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, GOF IV, Bd. 22, 1991, S. 128. Ähnlich auch bereits T. Säve-Söderbergh, *Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Aussenpolitik*, Lund 1941, S. 202.

¹⁰ Siehe D. Raue, *Heliopolis und das Haus des Re*, ADAIK 16, Berlin 1999, S. 65.

Tempel zu berücksichtigen¹¹. Zu Anm. 88 auf S. 124 ist zu ergänzen, daß sich das genaue Zitat von Blackman und Spalinger bei Hein, *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, S. 24, Anm. 98 findet¹². Auf S. 135 wurden die Abb. 4 und 5 in ihrer numerischen Anordnung im Seitenlayout vertauscht (Abb. 5 links vor Abb. 4). Als ergänzende Literatur zur Ikonographie des Amun in nubischen Tempeln, besonders der anthropomorphen und widerköpfigen Gestalt, sowie der singulären Darstellung mit Krokodilskopf in Abu Simbel (S. 117), kann nunmehr der Beitrag der Autorin in der Festschrift Satzinger genannt werden¹³.

Ludwig D. Morenz, „Die Götter und ihr Redetext: Die ältestbelegte Sakral-Monumentalisierung von Textlichkeit auf Fragmenten der Zeit des Djoser aus Heliopolis“ (S. 137–158): Der Verfasser beschäftigt sich mit der monumentalen Bild-Schriftlichkeit in Ägypten kurz nach der Schrifterfindung und zeigt, daß das Bild- und Textprogramm der frühen Tempel bereits „hochgradig (hoch-)kulturell geformt und stark formalisiert“ (S. 138) ist. Die in diesem Beitrag vorgestellten Fragmente aus Heliopolis stammen wohl nicht aus einem einfachen Göttertempel, sondern eher aus einem Sakralbau, der eng mit Djoser assoziiert und eventuell auch in ein bestimmtes Fest eingebunden war. Hervorzuheben ist die überzeugende Neudeutung des Autors der Darstellung eines anthropomorphen Gottes als *Nbw*, der „Goldene“ – also der Sonnengott. Als Epilog schlägt Morenz im Anschluß an diese Interpretation vor, den *nbw*-Titel des Königs mit dieser Gottheit zu verbinden (S. 154).

Joachim Friedrich Quack, „Die Dienstanweisung des Oberlehrers aus dem Buch vom Tempel“ (S. 159–171): Hier liegt ein kurzer Überblick zur Gesamtkonzeption des Buches vom Tempel sowie eine Detaildarstellung eines ausgewählten Abschnittes vor. Das Buch, das aus 40 verschiedenen Handschriften aus römischer Zeit bekannt ist, regelt praktische Angelegenheiten des Tempelbetriebs. Die detailliert vorgestellte Anweisung für den Oberlehrer ist nahezu vollständig erhalten. Der Verfasser legt eine Übersetzung vor, analysiert den formalen Aufbau und gibt eine ausführliche Interpretation und einen fundierten Kommentar. So ergeben sich wichtige Erkenntnisse zur priesterlichen Ausbildung und deren Verhältnis zum Tempelbetrieb.

Andrea-Christina Thiem, „Anmerkungen zur Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption des Speos von Gebel es-Silsileh“ (S. 173–178): Dieser Artikel stellt eine knappe Zusammenfassung der umfangreichen Dissertation der Autorin dar, die mittlerweile publiziert wurde¹⁴. Im Überblick

¹¹ Vgl. etwa I. Hein, *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, S. 24.

¹² Ausführlich zur Frage der Datierung von Derr siehe Hein, *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, S. 110f.

¹³ E. Kormysheva, „Reflection on the Iconography of Amun in Nubian Temples“, in: M. Hasitzka; J. Diethart; G. Dembski (Hg.), *Das Alte Ägypten und seine Nachbarn, Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger*, Österreichisches Literaturforum, Krems 2003, S. 101–110.

¹⁴ *Speos von Gebel es-Silsileh, Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption im Rahmen des politischen und legitimatorischen Programmes der Nachamarnazeit*, ÄAT 47, Mainz 2000.

werden topographische Lage, Architektur, Bau- und Dekorationsphasen sowie Aspekte des Dekorationsprogrammes behandelt.

Martina Ullmann, „Der Tempel Ramses' II. in Abydos als 'Haus der Millionen an Jahren'“ (S. 179–200): Die Dissertation, in deren Rahmen dieser Beitrag entstand, ist mittlerweile, wie auf S. 179 in Anm. 1 angekündigt worden war, in der publizierten Fassung zugänglich¹⁵. Der vorliegende Artikel stellt eine sehr brauchbare, kurze Zusammenstellung der wichtigsten Ergebnisse dieses umfangreichen Werkes dar, wobei der Tempel Ramses' II. in Abydos als Ausgangspunkt und Beispiel herangezogen wurde¹⁶. Ullmanns Verdienst ist es, den Begriff „Haus der Millionen an Jahren“ ins richtige Licht gerückt und Widersprüche innerhalb der bisherigen Interpretationen aufgezeigt zu haben. Der vorliegende Beitrag umfaßt nach der übersichtlichen Einleitung (S. 179f.) einen Überblick zur chronologischen und topographischen Beleglage der Millionenjahrhäuser (S. 180–184). Anschließend folgt eine Strukturanalyse des Terminus *ḥw.t n.t ḥḥ.w m rnp.wt* (S. 184–187). Anhand des Tempels in Abydos werden dann die funktionalen Aspekte eines Millionenjahrhauses zusammengefaßt (S. 187–195). Als Hauptkultziel dieser Heiligtümer konnte Ullmann die Erneuerung der Königsherrschaft fassen. Insofern sollte künftig vom Begriff „Totentempel“ für die „Häuser der Millionen an Jahren“ Abstand genommen werden; der Terminus „Königstempel“ erscheint sehr viel zutreffender¹⁷.

Noch einige Detailbemerkungen zum Beitrag in den Tagungsakten: Die Tabellen (S. 196–199) entsprechen dem Forschungsstand von 1999; für die aktualisierten Fassungen ist dementsprechend auf die jüngere Monographie zu verweisen. Nunmehr gibt es speziell zur Frage, ob sich das Millionenjahrhaus Ramses' III. in Tell el-Jahudija oder in Heliopolis befunden hat, neue Literatur¹⁸. Auf diese Problematik und den Ansatz von Raue geht Ullmann auch am angegebenen Ort ausführlich ein (S. 439–446)¹⁹.

Gyözö Vörös, „Hungarian excavations on Thot Hill at the temple of Pharaoh Montuhotep Sankhkara in Thebes (1995-1998)“ (S. 201–211): Der Thotberg in Theben-West erhielt seinen Namen bereits im Jahr 1904 durch den ersten Forscher Schweinfurth und den damaligen Direktor der Ägyptischen Antikenverwaltung Maspero, die dort Fragmente zweier Kalksteinstatuen von Pavianen fanden und als Abbilder des Gottes Thot interpretierten. Vörös legt zunächst die Lage und Topographie der Ausgrabungsstätte dar (S. 201). Anschließend (S. 201–203) behandelt er die Forschungsgeschichte des Ortes im frühen 20. Jahrhundert (1904 Schweinfurth und 1909 Petrie) als Vorgeschichte und Ausgangspunkt der ungarischen Grabungen. In der ersten Kampagne wid-

¹⁵ *König für die Ewigkeit – Die Häuser von Millionen von Jahren, Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten*, ÄAT 51, Mainz 2002.

¹⁶ Zum Ramses II.-Tempel in Abydos siehe nunmehr auch M. Ullmann, *König für die Ewigkeit*, S. 306–324.

¹⁷ M. Ullmann, *König für die Ewigkeit*, S. 672.

¹⁸ D. Raue, *Heliopolis und das Haus des Re*, bes. S. 23.

¹⁹ M. Ullmann, *König für die Ewigkeit*, S. 445 verweist darauf, daß eine endgültige Antwort noch nicht erfolgen könne und beide Möglichkeiten in Betracht kämen.

mete sich Vörös' Team der Ausgrabung des Heiligtums des Mentuhotep Seanchkare (S. 203–205). Vier Gründungsdepots wurden unter den Eckpunkten der Lehmziegel-Anlagen (Abb. 2 auf S. 209) entdeckt. In der zweiten Kampagne wurde ein steinernen Bau unterhalb des 11. Dynastie-Tempels, der bisher unbekannt gewesen war (S. 205f.), untersucht. Dem Ausgräber zufolge ist diese Anlage nicht als Vorgängerbau zu interpretieren. Die um zwei Grad weiter nördlich liegende Orientierung des Ziegeltempels gegenüber der Steinanlage will Vörös unter Berufung auf Messungen der Astronomin M. Firneis als Ausrichtung auf den Stern Sirius und entsprechende Verschiebungen in den Gestirnen interpretieren (S. 206). Beide Anlagen sind dem Autor zufolge Horus gewidmet. Im Herbst 1997 wurde schließlich das Fußbodenniveau des Mittleren Reich-Tempels wiederaufgebaut und die ungarischen Arbeiten beendet (S. 207).

Vörös erwähnt für den Steintempel zwar Funde (Steinmesser, Steineinlagen, „typical Archaic ceramics“), bildet aber keinen einzigen Gegenstand ab. Eine nähere zeitliche Einordnung als „archaic, around 3000 BC“ wäre sehr wünschenswert, zumal offenbar Keramik gefunden wurde. Die Literaturangaben des Autors (S. 207), die fünf Eigenzitate umfassen, verdeutlichen den Charakter des Beitrages als kurzen, wenig detaillierten Überblick der Grabungen in Art eines Vorberichtes, der dem Leser leider nur sehr spärliche Informationen und Bildmaterial bietet, um die hier aufgestellten Behauptungen nachvollziehen zu können.

Abschließend kann den Herausgebern ein Lob für die äußere Form der Veröffentlichung ausgesprochen werden. Auch der Index des Bandes ist trotz fehlender Gliederung in Unterkategorien ausreichend und praktisch. Da einige der Beiträge nunmehr auch in Form von Monographien vorliegen, kann der Band als Übersicht und nützliche Ausgangsbasis für eine nähere Beschäftigung mit den jeweiligen Themen dienen und öffnet dementsprechende Perspektiven.

Julia Budka (Wien)