

JULIA BUDKA
(Kommission für Ägypten und Levante, ÖAW)

Totenkult im Tempelgrab

Zu rituellen Handlungen in Elitegräbern des 1. Jahrtausends v.Chr. in Theben (Ägypten)

EINLEITUNG

Ein aktuelles Forschungsprojekt, das als Kooperation der Kommission für Ägypten und Levante der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Humboldt-Universität zu Berlin betrieben und bis 2011 von der Gerda Henkel Stiftung gefördert wurde, widmet sich rituellen Handlungen in Elitegräbern des 1. Jahrtausends v.Chr. in Theben (Ägypten).¹ Das diesbezügliche Basismaterial kam bei Ausgrabungen der Universität Wien unter der Leitung von Manfred Bietak in den 1960er und 1970er Jahren zum Vorschein und erfährt nun eine Neuauswertung unter anderen Gesichtspunkten und mit einem speziellen Schwerpunkt.² Die österreichischen Ausgrabungen fanden im so genannten Asasif, einem Teilgebiet der thebanischen Nekropole, im Vorfeld von Deir el-Bahari statt. Dieser Talkessel und die vorgelagerte Ebene liegen gegenüber der Tempelstadt Karnak und waren Schauplatz wichtiger königlicher Baumaßnahmen und bedeutender lokaler Feste.³ So war es insbesondere das *Schöne Fest vom Wüstental*, das wichtigste Totenfest der Region, das Deir el-Bahari und Karnak konzeptionell miteinander verband.⁴ Diverse Festarchitektur und Prozessionswege haben sich erhalten und nehmen insbesondere die Gottheiten Amun und Hathor in den Fokus. Das Asasif, das vom Mittleren Reich bis in die Römerzeit als Bestattungsort genutzt wurde, zeichnet sich so durch eine ganz prominente Lage aus.

TEMPELGRÄBER IM ASASIF

In der ägyptischen Spätzeit (25.–30. Dynastie) sind besonders deutliche Veränderungen in der privaten Grabarchitektur und dem Bestattungsbrauchtum greifbar. Während der Kuschiten- und Saitenzeit (25. und 26. Dynastie, ca. 722–525 v.Chr.) entstanden in Theben die größten Felsgräber aller Zeiten, wobei das herkömmliche Konzept des thebanischen Felsgrabes aufgegeben wurde.⁵ Die höchsten Beamten wurden vielmehr in sehr spezifischen Anlagen bestattet, die unter dem Namen „Tempelgräber“ bekannt sind, da ihre äußere Form und ihr innerer Aufbau an Heiligtümer für Gottheiten erinnern.⁶

Die monumentalen Tempelgräber der höchsten Beamten der 25. und 26. Dynastie im Asasif stechen nicht nur aufgrund ihrer Größe und ihres teilweise sehr guten Erhaltungszustandes ins Auge, sondern auch aufgrund einer ungewöhnlichen Architektur. Sie vereinen verschiedene Bautraditionen, nahezu die gesamte Geschichte ägyptischer Grabarchitektur umfassend, und kombinieren einerseits Elemente aus Göttertempeln mit solchen aus Königsgräbern⁷ und andererseits die Vorstellung des Osirisgrabes mit denen herkömmlicher

¹ S. http://www.archaeologie.hu-berlin.de/aegy_anoa/research/asasif/. Mein Dank gilt der Gerda Henkel Stiftung für die Finanzierung des Projekts (AZ 76/V/10) sowie dem Holzhausen Legat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für einen Zuschuss von 2010–2011.

² Vgl. Budka 2008; Budka 2010a; Budka 2010b; Budka 2010d.

³ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 19–29; Budka 2010c, 29 mit weiterer Literatur.

⁴ S. Schröder 2010, 131–132 und passim; Bietak 2012a, 135–163; Bietak 2012b, 23–35; Seyfried 2013.

⁵ Eigner 1984, passim; Budka 2010c, 60–74.

⁶ Vgl. Budka 2010c, 77–78.

⁷ Assmann 1973, 54; Thomas 1980, 284–285.

Privatgräber.⁸ Das Bemühen der Spätzeit, an Normen vergangener Blütephasen der ägyptischen Kultur, besonders des Neuen Reiches, anzuknüpfen, hat sich auch in der Grabarchitektur niedergeschlagen.⁹

Die unterirdische Anlage (Kult- und Bestattungsräume) eines Tempelgrabes besitzt meist gewaltige Ausmaße; sie wurde aus dem Fels gemeißelt und ist über eine Treppe zugänglich. Ein nach oben offener Hof (der so genannte Lichthof) ist charakteristisch für diese Bauten, ansonsten sind mehrere Pfeilerräume, Korridore und Sanktuare, die zur Grabkammer führen, zu nennen.¹⁰ Der Lichthof dürfte eine Re-Osiris-Kultstätte darstellen, die in säulenumstandenen Höfen von Großgräbern der späten 18. Dynastie und der Ramessidenzeit in Saqqara ihre Vorbilder findet.¹¹

Eine der monumentalen Anlagen im Asasif konnte einem Beamten namens Anch-Hor aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. (26. Dynastie) zugeordnet werden (TT 414, Abb. 1). Dieses Grab liefert die materielle Grundlage für das Forschungsprojekt. TT 414, das heute im restaurierten und teilweise rekonstruierten Zustand für Touristen zugänglich ist, wurde 1978 und 1982 als zweibändige Monographie publiziert, wobei der Bau- und Grabungsbefund sowie die *in situ* dokumentierten Funde vorgelegt wurden.¹² Einen Meilenstein im Verständnis der Struktur der Nekropole bedeutete dabei Bietaks Erkenntnis, dass die Orientierung der monumentalen Tempelgräber keine willkürliche war, sondern in Zusammenhang mit dem *Schönen Fest vom Wüstenal* und der Funktion des Hatschepsut-Aufweges als Prozessionsstraße zu sehen ist.¹³ Allerdings blieb die Masse der Funde, die während der österreichischen Ausgrabungstätigkeit zutage kamen, bislang unveröffentlicht.¹⁴

RITUELLE HANDLUNGEN IN ÄGYPTISCHEN GRABANLAGEN

ALLGEMEINES

Das Übergewicht der erhaltenen Denkmäler und Quellen aus dem Bereich des Totenkults und die scheinbare Fixierung auf Tod und Jenseits gelten als Charakteristika der altägyptischen Kultur. Hohe materielle Aufwendungen für das Leben nach dem Tod werden als spezifisch altägyptisch betrachtet, und die Sorge des Einzelnen, ein eigenes Grab zu Lebzeiten zu errichten und darin durch die Erinnerung und Kulthandlungen der Hinterbliebenen fortzudauern, wird in den meisten Darstellungen der altägyptischen Kultur als wesentlicher Aspekt hervorgehoben.¹⁵ In jüngerer Zeit wurde allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass dies ein Idealbild sei und elitäre Privilegien aufzeigt.¹⁶ Darüber hinaus kann dieses Bild nicht pauschal auf alle Perioden der ägyptischen Geschichte angewandt werden – v.a. während gewisser Zeitspannen im 1. Jahrtausend v. Chr. ist beispielsweise kein universeller Wunsch nach einem neu zu bauenden Grab greifbar.¹⁷

Ein ägyptisches Grab ist *per se* nicht nur ein Bestattungsplatz, sondern auch ein Ort der Verehrung des Toten, also der Schauplatz von Kulthandlungen durch die Lebenden.¹⁸ Das altägyptische Bestattungsritual umfasst zahlreiche Stationen und Riten, die über einen sehr weiten Zeitraum und durch verschiedenste Quellen zu verfolgen sind.¹⁹ Die wichtigsten Aspekte des Totenkults am Grab (Opfermahl, Nahrungsoffer, Räuchern von Weihrauch und Libation) sind durch textliche, bildliche und archäologische Quellen rekonstruierbar und besitzen eine lange Tradition. Da jedoch signifikante, im Verlauf der Geschichte stattfindende Ände-

⁸ S. Eigner 1984, 91–102, 106, 163–182; zuletzt darauf basierend Castellano i Solé 2007, 384–386.

⁹ Assmann 1973, 11; Thomas 1980, 287; vgl. auch Eigner 1984, 18.

¹⁰ Eigner 1984, 13; Budka 2009.

¹¹ Vgl. Budka 2009 mit weiterer Literatur.

¹² Bietak/Reiser-Haslauer 1978; Bietak/Reiser-Haslauer 1982.

¹³ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 30–37.

¹⁴ S. Budka 2010a; Budka 2010b.

¹⁵ Vgl. Assmann 2001, 528.

¹⁶ Budka 2011, mit weiterer Literatur.

¹⁷ Vgl. Budka 2010b, 81–82.

¹⁸ S. Dodson/Ikram 2008.

¹⁹ S. zuletzt umfassend Theis 2011. Zu „Totenriten als Traueritten“ s. Assmann 2005b.

rungen in der Grabarchitektur und bei den Grabbeigaben festzustellen sind, erscheint es lohnenswert, mögliche Adaptionen im Kultvollzug im Detail zu überprüfen.²⁰

LIBATION UND RÄUCHERUNG

Libation und Räucherung sind generell die wichtigsten Kulthandlungen im pharaonischen Ägypten, sowohl im Tempel- als auch im Totenkult. Die Bedeutung des Trankopfers nimmt im 1. Jahrtausend v.Chr. immer mehr zu. So steht in der Spätzeit das Verb *wḏn*, Wb I, 391 *opfern* in Zusammenhang mit Flüssigkeiten und bedeutet libieren.²¹ Dem Titel *w3ḥ-mw*, „Wassergießer“, für Totenpriester (Choachyten, s.u.)²² nach zu schließen, wird es sich in der Regel um Wasser gehandelt haben. Sowohl im Tempelkult, als auch im privaten Bereich und beim Totenkult scheint aber außerdem Wein, dem eine reinigende Wirkung zugeschrieben wurde, eine wichtige Rolle eingenommen zu haben. Es gibt Hinweise darauf, dass der gesamte Opferdienst in griechisch-römischer Zeit primär von wöchentlichen Libationen getragen wurde.²³ Für die zunehmende Bedeutung von Libationen und Wasserriten im allgemeinen Sinn sind auch archäologische Indizien vorhanden, die den textlichen Befund stützen. Hier können v.a. keramische Funde ab dem 4. Jahrhundert v.Chr. genannt werden (s.u.). Als das Kultgerät *per se* ist für die Wasserspende der Choachyten die Situla zu nennen. Ägyptische Situlen aus Metall sind v.a. aus der Spätzeit bis Ptolemäerzeit nachweisbar. Sie weisen meist Beschriftung (u.a. Pyramidentextspruch PT 32) und ein Bildprogramm mit Opferszenen auf.²⁴

Situlen kamen im Totenkult für Menschen, aber auch für Gottheiten zum Einsatz. In Medinet Habu, später als Djeme bekannt, wurde eine Urgottheit des Gottes Amun von Luxor, Amenope, verehrt. Alle 10 Tage wurde im Zuge des Dekadenfestes der Totenkult für den Gott begonnen. Die Situlen spielten dabei eine wichtige Rolle und entsprechend ist der Gott die zentrale Figur auf den Bronzesitulen und wichtigster Kultempfänger.²⁵

PRIESTER UND FAMILIE IM TOTENKULT

Das Idealkonzept im ägyptischen Totenkult sieht vor, dass der Sohn für die Versorgung des Vaters Sorge trägt²⁶, also die Verantwortung für die Opfer und Ritualhandlungen am Grab übernimmt und so die Integration des Toten in die Gemeinschaft der Lebenden garantiert.²⁷ In der Regel wurde jedoch zu Lebzeiten ein Berufs-Totenpriester mit der Vollziehung des Totenopfers und der Verwaltung der Totenstiftung beauftragt.²⁸ Eine komplexe Organisation der Totenpriesterschaft ist seit dem Alten Reich bezeugt und der ausgeklügelte Totenkult kann als beträchtlicher Wirtschaftsfaktor im Alten Ägypten gelten.²⁹ Eine wesentliche Funktion nimmt der so genannte Sem-Priester ein, der beim Mundöffnungsritual, der Belebung der Mumie am Grab, die weltliche Rolle des Gottes Horus beim Wiedererwecken seines Vaters Osiris einnimmt.³⁰

Seit Beginn des 1. Jahrtausends v.Chr. gewinnen die als „Wassergießer“, ägyptisch *n3 w3ḥ-mw.w*, griechisch als Choachyten bezeichneten Totenpriester zunehmend an Einfluss. Sie waren für die Rituale bei der Bestattung und den anschließenden Totenkult zuständig, betreuten mehrere Gräber gleichzeitig und arbeiteten eng mit den Balsamierern zusammen.³¹ Ihre Organisation und Aufgaben sind durch Papyri der Spätzeit

²⁰ Vgl. Budka 2010c, 475–477.

²¹ Dils 1993, 107–123.

²² Otto 1905, 100–101. Allgemein zu Choachyten im spätzeitlichen und ptolemäischen Theben s. Donker van Heel 2012, 115–127.

²³ El-Shohoumi 2004, 191, Anm. 1247. Für die Rolle der Choachyten bei der Libation vgl. grundlegend Revillout 1880, 143–145; zur Libation in ptolemäischer Zeit s. Bataille 1952, 266.

²⁴ Vgl. Bommas 2005.

²⁵ Bommas 2005; Budka 2010d, 44.

²⁶ Oder ein anderer männlicher Verwandter – im Falle von Anch-Hor, für den kein Sohn nachgewiesen ist, treten zwei Brüder als seine Totenpriester auf, s. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 98–99.

²⁷ Vgl. Assmann 2001, 54–88.

²⁸ El-Shohoumi 2004, 115 mit weiterer Literatur.

²⁹ Otto 1905; Budka 2010c, 23 mit weiterer Literatur.

³⁰ Vgl. Theis 2011, 177.

³¹ Vgl. de Cenival 1972, 103–105; Pestman 1993, 425–427 und passim; Vleeming 1995, 241–255; El-Shohoumi 2004, 117.

und Ptolemäerzeit gut greifbar.³² So konnte Vleeming drei Zuständigkeitsbereiche der Choachyten rekonstruieren, für die sie vor der Bestattung zuständig waren: Vorbereitungen für die Bestattung und Grablegung; Lagerung und Transport der Mumie sowie die Ausstattung des Grabes.³³ Zahlreiche griechische Quellen belegen, dass während der ptolemäischen Epoche zwei weitere Gruppen von Spezialisten in den konkreten Prozess der Balsamierung eingebunden waren: die Parachisten und die Taricheuten.³⁴ Je nach den finanziellen Mitteln des Verstorbenen bzw. der Erben konnten unterschiedliche Preiskategorien bei der Balsamierung gewählt werden.³⁵ Diese unterschiedlichen Kategorien sind auch als möglicher Faktor für die Variabilität bei Grabbeigaben und im Totenkult in Betracht zu ziehen.³⁶

TOTENKULT vs. TEMPELKULT?

Drei Aspekte charakterisieren die allgemeine Entwicklung der Grabarchitektur des 1. Jahrtausends v.Chr.: (1) Gräber werden immer mehr wie Tempelanlagen gestaltet, (2) es kommt zur Übernahme oder Integration königlicher Elemente und Konzepte und (3) es gibt vielfältige Bezüge zu Osiris und dem Götterkult.³⁷ Folgerichtig kann in vielen Bereichen des spätzeitlichen Asasif, sei es bei der Architektur oder beim Fundmaterial, nachgewiesen werden, dass Totenkult als Götterkult vollzogen wurde und insbesondere die Verehrung des Gottes Osiris von großer Bedeutung war. Das Grab war nun weniger Wohnung und Kultort des Verstorbenen, sondern vielmehr Tempel und Kultort von Gottheiten, allen voran von Osiris und von den in Theben wichtigen Lokalgöttern Amun und Amenope. Der Einfluss und die Zunahme des Osiriskults in der ägyptischen Spätzeit, wie sie im archäologischen Befund offensichtlich sind,³⁸ sind auch durch andere Quellen fassbar und können als wesentliche Charakteristika dieser Epoche gelten.³⁹

Vor diesem Hintergrund erscheint es wenig sinnvoll, an einer inhaltlichen Trennung von „Totenkult“ und „Tempelkult“ festzuhalten.⁴⁰ Besonders in der ägyptischen Spätzeit und der Ptolemäerzeit gibt es zahlreiche Überschneidungspunkte beider Ritualhandlungsbereiche. Als prominentes Beispiel kann das Mundöffnungsritual genannt werden, das sowohl im Tempel- als auch im Totenkult von essentieller Bedeutung war.⁴¹ Im ägyptischen Konzept scheinen rituelle Handlungen im Tempel- und im Grabbereich also zu einer gemeinsamen religiösen Sphäre zu gehören – Vorstellungen von der zyklischen Erneuerung und Wiederbelebung durch Sonne und Gestirne besitzen sowohl für die Götter- als auch die Menschenwelt entscheidende Bedeutung.⁴²

BEFUNDE FÜR RITUELLE HANDLUNGEN IN TEMPELGRÄBERN

DAS KONZEPT DES TEMPELGRABES

Die monumentalen spätzeitlichen Gräber im Asasif sind ideell mit älteren Heiligtümern verbunden. Sie liegen entlang der Aufwege zu königlichen Anlagen des Mittleren und Neuen Reiches in Deir el-Bahari und nehmen darüber hinaus auch äußerlich die Gestalt eines Tempels an. Diese Tempelgräber der Spätzeit in Theben sind entsprechend ihrer Lokation im Verhältnis zu Deir el-Bahari wie die Königsgräber der Dritten Zwischenzeit in Tanis und andere Grabbauten als „Gräber am Tempeldromos“⁴³ zu bezeichnen.⁴⁴

³² Vgl. Theis 2011, 174–181; Donker van Heel 2012, passim.

³³ Vleeming 1995, 246. Zum Berufsstand der Choachyten vgl. auch El-Shohoumi 2004, 120–121. Zu ihren Besitzgütern s. Pestman 1993, 417–423.

³⁴ S. Devauchelle 1987, 152. Ausführlich zu den so genannten Taricheuten s. Bataille 1952, 204–220.

³⁵ Zuletzt Theis 2011, 177–181.

³⁶ S. Budka 2010c, 468–469.

³⁷ Vgl. Quack 2006; von Lieven 2010.

³⁸ Budka 2010b.

³⁹ S. zusammenfassend Quack 2009.

⁴⁰ Vgl. Coppens 2010a, 50–51.

⁴¹ Vgl. Cruz-Urbe 1999, 69–73; Coppens 2010a, 50–51.

⁴² S. Coppens 2007; Coppens 2010a, 50; Coppens 2010b.

⁴³ Quack 2006; Stammers 2009, 43–44.

Kennzeichnend für den neuen Grabtyp des Tempelgrabes sind neben der Lage in der Ebene ein freistehender Oberbau aus Schlammmiegeln, in der Regel mit einem Eingangspylon und mehreren Höfen, sowie eine ausgedehnte unterirdische Anlage mit Kult- und Bestattungsräumen.⁴⁵ Die Raumabfolge, sowohl die Gliederung des Oberbaus in drei Höfe als auch die unterirdischen Kulträume inklusive eines Kultziels, ist eine klare Referenz auf Tempelarchitektur (Abb. 1). Der charakteristische, offene Hof der Tempelgräber (Abb. 2), der so genannte Lichthof, scheint mit seiner solar-osirianischen Funktion und Gestaltung eine Entsprechung der so genannten Wabet im ptolemäischen Tempel zu sein. Beide stellen die Verjüngung und Regeneration des Sonnengottes und Osiris in den Vordergrund.⁴⁶

Die so genannten unterirdischen Kulträume der Tempelgräber umfassen neben Einrichtungen für den eigentlichen Totenkult auch Kultstellen für Götterkulte (z.B. für Hathor, Re und Osiris sowie für den König und die Gottesgemahlin des Amun) – Installationen, die an königliche Tempelanlagen des Neuen Reiches erinnern.⁴⁷ Diese Betonung des Götterkults im Totenkult der Spätzeit steht am Endpunkt einer Entwicklung, die sich seit dem Neuen Reich durch eine kontinuierliche Vermischung der göttlichen und königlichen, später auch der privaten Sphären abgezeichnet hat.⁴⁸ Bezugnahmen auf Osiris werden immer stärker, was sich sowohl in der Gestaltung des Grabinventars (Särge, Kornmumien, Statuetten etc.) als auch in der Grabarchitektur (Konzept der „begehbaren Unterwelten“ und tempelartige Oberbauten) niederschlägt.⁴⁹

DAS FALLBEISPIEL TT 414

Frühere Arbeiten zu spätzeitlichen Tempelgräbern untersuchten in erster Linie die Architektur und Dekoration der Anlagen und vernachlässigten das Fundmaterial. In der ägyptologischen Forschung wird häufig eine künstliche Trennlinie zwischen eng miteinander in Verbindung stehenden Aspekten eines Grabes wie Bildprogramm und Dekoration, Textzeugnissen, Funden und Architektur gezogen. Dies resultiert in Publikationen, die jeweils nur bestimmte Gesichtspunkte, Zeitabschnitte oder einzelne Objektgruppen aus einem archäologischen Kontext berücksichtigen.⁵⁰

Das Ziel des aktuellen Projekts ist es, durch eine gemeinsame Analyse von Funden, Texten und Architektur die funerären Praktiken im Grab des Anch-Hor als repräsentatives Beispiel eines spätzeitlichen Tempelgrabes zu rekonstruieren. Dabei wird die gesamte Nutzungszeit des Grabes berücksichtigt und es wird angestrebt, die Handlungen den entsprechenden Primär- und Sekundärbestattungen zuzuordnen. Ein Fokus soll dabei auf dem Wechselspiel zwischen Tradition und Wandel innerhalb der ägyptischen Bestattungssitten des Untersuchungszeitraums liegen. Im Folgenden stehen rituelle Handlungen im Lichthof im Mittelpunkt.

Architektur

Ein prägendes Element der spätzeitlichen Tempelgräber ist die Zugänglichkeit des vorderen Bereichs der unterirdischen Anlage für Besucher.⁵¹ In diesen Abschnitten finden sich auch Belege für das sogenannte Talfest (s.u.), so dass Teilnehmer bei Festen wohl bis in den Lichthof gelangten. Besonders innerhalb der Kulträume und dem Lichthof finden sich verschiedene Bezüge auf Götterkult und Referenzen an den Gott Osiris: Dies sind insbesondere Kultstellen für Hathor, Re und Osiris sowie für den König und die Gottesgemahlin des Amun, was an königliche Tempelanlagen des Neuen Reiches erinnert.

Das axiale Kultziel in den spätzeitlichen Tempelgräbern, das als weitere Referenz auf Tempelarchitektur des Neuen Reiches zu verstehen ist, wurde unterschiedlich gestaltet. Die Version im Grab des Anch-Hor ist beispielsweise einfach und kleinformatig,⁵² in anderen Gräbern sind elaboriertere Beispiele zu finden, die

⁴⁴ Budka 2009, 86; Budka 2010c, 77–78.

⁴⁵ Eigner 1984, 13.

⁴⁶ Coppens 2007, passim.

⁴⁷ Eigner 1984, 185.

⁴⁸ Assmann 1991, 6–8.

⁴⁹ Vgl. Pischikova 2008; Rummel 2009; Stammers 2009, 43–44; Budka 2010c, 78, 476–477 und 488.

⁵⁰ Z.B. Assmann 1973; Assmann 1977.

⁵¹ Vgl. Budka 2009, mit weiterer Literatur.

⁵² Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 159.

teils auch halbplastische Götterstatuen beinhalten.⁵³ 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 haben⁵⁴; der Fokus galt jedoch der Verehrung des Gottes Osiris, in dessen Kult in weiterer Folge auch der Grabherr integriert war, allerdings eben nicht als primärer Kultempfänger.

Funde und Befunde

Bei der Ausgrabung von TT 414 konnten im Bereich des Lichthofes mehrere Bauphasen festgestellt werden. Die wichtigsten sind die ursprüngliche Planungsphase während der 26. Dynastie und die Umbauten in der 30. Dynastie.⁵⁵ 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.⁵⁶

Im Lichthof der Tempelgräber waren in der Regel steinerne Kultbecken und Opferplatten installiert. Neben einer Bepflanzung der Oberbauten mit Bäumen, konnten sich außerdem Pflanzenbecken im Lichthof befinden (so bei Ibi, Pabasa, Anch-Hor und Scheschonk).⁵⁷ Diese Beete, die vermutlich zyklisch bepflanzte wurden⁵⁸, fokussieren Regenerationsaspekte und stehen wohl in Zusammenhang mit dem osirianischen Auferstehungsgedanken.⁵⁹ Bezüge zu Osiris liegen auch in der Form einer Kultnische für den Gott vor. Diese liegt nördlich des westlichen Durchgangs an der Westwand, also unmittelbar vor der großen Pfeilerhalle, und zeigt den Gott, geschützt von der Göttin des Westens (Abb. 3).⁶⁰

Die Ausstattung des Lichthofes von TT 414 umfasst also in der ersten Bauphase Reliefs (Opferszenen, Brandopfer, Libationen), Inschriften (Opferformel, Re- und Osiris-Anrufe etc.), Kultstellen (z.B. für Osiris) und Opferplatten. Zylindrische Untersätze aus Sandstein⁶¹ wurden neben 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), beziehen sich also in erster Linie auf den solaren Aspekt des Hofes.⁶² In TT 414 wurden in sekundärer Fundlage Fragmente einer Kalksteinstele der Tochter des Anch-Hor, Merit-Neith, gefunden. Merit-Neith ist beim Verehren von Re und Osiris dargestellt und die Inschriften preisen insbesondere Re-Atum. Diese Stele war vermutlich einst im Lichthof aufgestellt.⁶³

Das Kultinventar aus der zweiten Phase des Lichthofs gleicht dem aus Saitischer Zeit, ist aber in größerer Zahl vorhanden. Die *in situ* gemachten Funde wurden bereits publiziert und umfassen mehrere steinerne Opferplatten, Becken und Opferständer sowie Keramik (Räucherkerle, kleine Tonsitulae und Libationsgefäße).⁶⁴

Opferplatten und Opferbecken

Zum festen Repertoire eines spätzeitlichen Lichthofes gehörten Opfertafeln aus Stein, die gemeinsam mit den Opferszenen an den Seitenwänden seine Funktion als Opferplatz unterstreichen. In TT 414 fand sich

⁵³ So in den Gräbern TT 37 und 34, s. Assmann 1973, 53.

⁵⁴ Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 159.

⁵⁵ S. ausführlich Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 88–151.

⁵⁶ Für eine detaillierte Beschreibung dieser Bauphase im Lichthof s. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 141–146; vgl. auch Budka 2009.

⁵⁷ Eigner 1984, 169–174; Hugonot 1989, 188.

⁵⁸ Ob die Beete mit dem „Hain des Osiris“ und dem „Ort des täglichen Libationsopfers“ gleichzusetzen sind, wie schon Eigner 1984, 169, meint, ist nicht beweisbar.

⁵⁹ S. zuletzt mit Betonung der ramessidischen Vorgänger von Pflanzenbecken im Grabhof Willems 2003, 426–439.

⁶⁰ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 103–104, Taf. 44 und 45B.

⁶¹ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 149–151, Abb. 62; Eigner 1984, 186–187.

⁶² Zu diesen Kultstellen s. Eigner 1984, 120 und 191–192; für das Fallbeispiel im Grab des Ibi auch Graefe 1990, 20 und Abb. 19.

⁶³ S. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 140–141, Abb. 54.

⁶⁴ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 146–151.

eine große Opferplatte der 26. Dynastie genau gegenüber der Westtornische, wobei der nach Osten orientierte Opfervollzug wohl auf Karnak Bezug nahm (s.u.).⁶⁵ 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: Abermals weist die Kultrichtung der steinernen Opferplatte nach Osten, also nicht traditionell nach Westen, in die Unterwelt, sondern nach Karnak, zum Tempel (Abb. 4). Der Fokus gilt im spätzeitlichen Tempelgrab ja auch nicht dem Kult des Grabherrn, sondern dem Opfer für die Götter.

Die Opferplatte der zweiten Nutzungsphase trägt auch eine Namensaufschrift: Der Besitzer ist der Priester des Amun von Karnak, Orakelschreiber und Schreiber des Dokumentbehälters⁶⁶ im Tempel des Amun sowie Priester des Amenope Padiamunnebesuttaui, der als Begründer der erneuten Bestattungstradition in TT 414 während der 30. Dynastie gelten kann. An den erhaltenen drei Abflusszapfen der Opferplatte sind zweimal Bavögel und einmal der Verstorbene selbst beim Trinkgestus abgebildet.⁶⁷ Diese Darstellungen und die Funktion der Opferplatte als Auffangbecken von Libationen können mit einer Bronzesitula des Padiamunnebesuttaui verknüpft werden (s.u.).

Weitere Opferplatten

Der reiche Befund an unterschiedlichen Libationsbecken und Opferplatten aus Stein, die in den monumental Tempelgräbern zu Tage kamen, wurde bereits von Eigner zusammengestellt.⁶⁸ An Neufunden⁶⁹ und ergänzenden Überlegungen ist u.a. eine Opferplatte für die Gottesgemahlin Shepenupet zu nennen.⁷⁰ Dieses Stück scheint im Umfeld einer Kapelle oder eines kleinen Heiligtums aufgestellt gewesen zu sein, kann aber mit den Opferplatten aus den Tempelgräbern verglichen werden. Es ist mit Pyramidentextspruch PT 44 als umlaufende Inschrift beschriftet. Sehr ähnliche Opferplatten sind für Monthemhat und seine kuschitische Ehefrau Udjarenes sowie weitere Gottesgemahlinnen belegt.⁷¹ Hier sei die Opferplatte CG 23099 der Amenirdis genannt, da dort die Pyramidentextsprüche PT 25 und auch PT 32 als Inschrift verwendet wurden.⁷² Leider ist die Herkunft des Stücks unklar, Medinet Habu kommt ebenso wie Karnak in Frage. Dass Medinet Habu und ein Bezug zu Amenope vielleicht wahrscheinlicher ist, wird durch den Text PT 32, den „klassischen“ Libationsspruch vom Alten Reich bis in römische Zeit⁷³, klar. In der wichtigsten Passage lautet der Text in der Übersetzung:

Ich bin gekommen, dir eine Wasserspende zu bringen, dass dein Herz damit belebt werde, wenn ich für dich zu deinen Füßen libiere. Empfange den Ausfluss, der aus dir hervorgetreten ist; dann wird dein Herz nicht länger müde sein.

PT 32 spricht Osiris als „Herzensmüden“ im Tod an, dessen „Aktivierung“ durch das Libieren von Nilwasser erfolgen kann. Das Wasser ist hier deutliches Symbol der Lebenskraft und durch seinen Sohn Horus, real vertreten durch den König bzw. den Priester, kann der Gott von seinem passiven Zustand erlöst werden.⁷⁴ Durch die Identifizierung des Verstorbenen mit Osiris wird nun die tägliche Wasserspende zum zentralen Element der Regeneration,⁷⁵ für das in den Tempelgräbern v.a. die Opferplatten und Libationsbecken Zeugnis ablegen.

⁶⁵ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 147–148, Abb. 61.

⁶⁶ Zu dieser Übersetzung von *sS-TA* s. Klotz, 2011, 119 mit Anm. 165.

⁶⁷ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 146–147, Abb. 60.

⁶⁸ Vgl. den diesbezüglich reichen Befund in den monumental Tempelgräbern; s. Eigner 1984, 185–194.

⁶⁹ Z.B. eine neue Opferplatte des Achamenru, s. Tiradritti 2011, 152, Abb. 4.

⁷⁰ Hays 2003.

⁷¹ S. Barguet/Goneim/Leclant 1951; Hays 2003.

⁷² Kamal 1909, 85 mit Taf. 21.

⁷³ Vgl. Assmann 2005c, 90–91.

⁷⁴ Altenmüller-Kesting 1968, passim. Vgl. auch Spieser 1997 für das Neue Reich.

⁷⁵ Vgl. Leitz 2011, 214.

Kultkeramik

Räucherungen

Kleine Opferkelche mit Schmauchspuren und Harzresten sind im Lichthof von TT 414 in großer Zahl belegt und vorwiegend in ptolemäische Zeit zu datieren (Abb. 5, 4.–3. Jahrhundert v. Chr.).⁷⁶ Im Grab des Harwa (TT 37) wurden derartige Gefäße ebenfalls in großer Zahl gefunden (s.u.). Einige der Formen von mit den Kelchen auftretenden Tellern, Schalen und Napfschalen erinnern 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.⁷⁷

Sowohl der Befund im Grab des Harwa als auch derjenige im Grab des Anch-Hor sprechen dafür, dass Räucherungen im Zuge des Totenkults primär in den Lichthöfen der saitischen Monumentalgräber durchgeführt wurden.⁷⁸ Die *in situ* gemachten Funde der sekundären Benutzungsphase im Lichthof von TT 414⁷⁹ umfassen neben den erwähnten steinernen Opferplatten und Libationsbecken auch verschiedene Keramikgefäße.⁸⁰ Es handelt sich um zwei kleine Kelche mit konischem Standfuß, einen kleinen Teller mit Standfläche, eine Tonsitula und ein Libationsgefäß (vgl. Abb. 5). 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. Beide Formen sind zahlreich am Grab des Osiris in Umm el-Qaab nachweisbar.⁸¹

Libationen

In der *in situ* vorgefundenen Situation der zweiten Bauphase im Lichthof von TT 414⁸² wurde neben den dortigen steinernen Ausstattungsgegenständen (Opferplatten und Libationsbecken) auch das dazugehörige Kultgerät in Form von Keramikgefäßen aus der 30. Dynastie bis frühptolemäischer Zeit gefunden (Kelche, Teller, Tonsitula und Libationsgefäß).⁸³ Wie bereits erwähnt, stehen die Kelche in Zusammenhang mit dem Rauchopfer. Als Funktion für die situla-förmigen Gefäße würde sich die Aufnahme eines flüssigen Inhaltsstoffes anbieten. Möglicherweise wurden mit diesen Formen kleine Mengen von Flüssigkeit zum Opferplatz angeliefert oder aber damit vor Ort ausgeschenkt/vergossen. Abermals spiegelt hier der archäologische Befund eine Ritualabfolge, die aus textlichen Zeugnissen und Darstellungen seit dem Alten Reich bekannt ist.⁸⁴ Da Libation und Räucheropfer in ptolemäisch-römischer Zeit „zu den Hauptriten des Totendienstes, der an den Stätten des Abaton am Osirisgrab vollzogen wurde,“⁸⁵ gehört, könnte die Verknüpfung des spätzeitlichen Lichthofes mit dem Osirisgrab die großen Mengen entsprechender Keramik in TT 37 und TT 414 erklären.

Aus dem Grab des Anch-Hor sind außerdem drei spezielle, bemalte Libationsgefäße belegt.⁸⁶ Eines davon, Reg. 401, lag halb unter der saitischen Opferplatte Reg. 593 vor der Ostwand des Lichthofes. 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: Mit den kleinen Situla-ähnlichen Gefäßen wird Wasser (oder auch Wein) zum Ort der Handlung, also in den Lichthof, gebracht.

⁷⁶ Budka 2010c, 403.

⁷⁷ Zu diesen speziellen Opferschälchen zuletzt Müller 2006, 37–52; bes. 46 zur langen Laufzeit der Qaabs; für eine Typologie der Qaabs s. Müller 2003, 100–102; vgl. auch Budka 2010d, 58.

⁷⁸ Zahlreiche Räucherkelche fanden sich z.B. auch im Grab des Ibi (Graefe 1990, Abb. 60, Nr. 1–9) sowie in Neuen Reich-Gräbern (z.B. Feucht 1985, Taf. 55).

⁷⁹ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 60–63, 146–151.

⁸⁰ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 63, 150–151.

⁸¹ Budka 2010d, 58–59, Abb. 17.

⁸² Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 60–63, 146–151.

⁸³ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 63, 150–151.

⁸⁴ Zur engen Verbindung von Libationen und Räucherungen s. z.B. El-Shohoumi 2004, 191–192.

⁸⁵ El-Shohoumi 2004, 192. Dies bestätigen auch die materiellen Relikte am Osirisgrab in Umm el-Qaab, s. Budka 2010e.

⁸⁶ S. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 151; Budka 2010c, 405–406.

Dort stehen verschiedene Opferbecken und -platten bereit. Darüber hinaus sind Erdbeete vorhanden, die in Zusammenhang mit dem Osiris-Kult 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. Aufgrund der Größe der Gefäße müssen mindestens zwei Personen in diesen Vorgang involviert gewesen sein.⁸⁷ Gleichzeitig wurden in den kleinen Opferkelchen Räucherungen dargebracht. Begleitende Rezitationen sind sehr wahrscheinlich, doch im archäologischen Befund natürlich nicht fassbar.

Reliefdekor und Inschriften

Reliefs und Inschriften stellen beim Lichthof Opferhandlungen (das tägliche Opfer, Totenopfer, Festopfer) und die Gottheiten Osiris, Re und Amun in den Vordergrund.⁸⁸ 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. Die Dekoration scheint also 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 der Ostseite, also der nach Karnak orientierten Seite, in der Übersetzung genannt:⁸⁹ „Rezitation: O (Osiris) Erbprinz, Fürst, Prophet (des Amun-Re, des Königs der) Götter, Gouverneur von Memphis (Anch-Hor, der Gerechtfertigte in Frieden bei ihm) dein Herz ist zufrieden dadurch am Montagsfest und am Halbmonatsfest, dir jubelt die Jubl(erin) zu wie (dem Anubis), dem Ersten des Reinigungszeltes, es ruft dir Isis zu, es begrüßt dich Nephthys wie (den) Horus, der seinen Vater rächt; Osiris wurde gerächt durch seinen Sohn, Horus rächt den Osiris Obersthofmeister der Gottesgemahlin Anch-Hor, den Gerechtfertigten, an seinen Feinden; es lebt Osiris, es lebt Osiris, es lebt der Verklärte (...) dieser Gerechtfertigte.“⁹⁰

Dieser Text ist eine eindeutige Referenz auf die Ausgangssituation der grundlegenden Jenseitsvorstellungen im alten Ägypten, den Osiris-Mythos und dabei insbesondere die Rächung des getöteten Vaters (Osiris) durch seinen Sohn (Horus), die in der Wiederbelebung des Gottes (= Verstorbenen) resultiert.⁹¹

Zusammenfassung

Die Berücksichtigung der Architektur, des Inventars, der Funde und Befunde im Lichthof des Grabes von Anch-Hor ergibt zusammenfassend ein einheitliches Bild. Der Hof diente nachweislich als Ort für Ritualhandlungen, insbesondere für Räucherungen und Libationen und weist einen stark solaren, aber auch osirischen Aspekt auf. Insgesamt stehen so die Regeneration und Wiederbelebung im Mittelpunkt.

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

- Offene Höfe zur Festteilnahme,
- Zugänglicher Bereich bis zum Lichthof (vgl. den Festhof in der ägyptischen Tempelarchitektur),
- Opferplatten und Opferbecken,
- Kultbilder und Kultstellen (insbesondere Osiris, Hathor, König und Gottesgemahlin – keine Darstellungen des Grabherrn selbst),

⁸⁷ Vgl. auch andere Darstellungen seit dem Alten Reich, wo bei Libationen an Opferplatten mindestens zwei Personen beteiligt waren, s. Assmann/Kucharek 2008, 658, Abb. 32.

⁸⁸ Für Belege für den Festkult des Toten in Zusammenhang mit dem Talfest vgl. Eigner 1984, 185.

⁸⁹ Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 132.

⁹⁰ Dieselbe Textvorlage wurde auch in den Gräbern des Padihorresnet und des Pabasa verwendet, s. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 134.

⁹¹ Vgl. Assmann 2001, 29–53; Assmann 2005a, 35.

- Pflanzenbeete, die wohl mit den Choiakriten/Kornmumien⁹² in Zusammenhang zu sehen sind und aus denen sich Ähnlichkeiten zur späten Tempelarchitektur (insbesondere der Wabet in ptolemäischen und römischen Tempeln⁹³) ableiten lassen.

TEMPELGRAB ODER „HEILIGTUM“?

Die große Anzahl der im Grab des Harwa (TT 37) gefundenen Räucherkerle – v.a. aus dem Bereich des offenen Hofes – weist die Anlage in der Auffassung seines Ausgräbers als ptolemäischen Opferplatz aus.⁹⁴ Wörtlich spricht Tiradritti von einem *sanctuary*: „... the tomb of Harwa was transformed into a sanctuary in the Ptolemaic epoch.“⁹⁵ Wie bereits oben erwähnt, können für diese Art der Räucherkerle zahlreiche Parallelen genannt werden: von anderen Monumentalgräbern (Grab des Karachamun, TT 223; Grab des Padihorresnet, TT 196) über wiederbenutzte Felsgräber des Neuen Reiches,⁹⁶ den Tempelbezirk von Karnak bis zum Grab des Osiris in Umm el-Qaab/Abydos.⁹⁷

Angesichts dieser breiten Beleglage und aufgrund der oben skizzierten Entwicklung hinsichtlich der Grabarchitektur und der Ritualhandlungen in Tempel und Grab, scheint der Befund in TT 37 schlichtweg vom damals üblichen Totenkult zu zeugen und keine Sonderstellung des Grabes zu markieren. Besonders in der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit lassen sich rituelle Handlungen im Grab nicht von denjenigen im Tempel separieren – die kleinen Räucherkerle unterstreichen diesen Befund. Genauso wie nun Totenliturgien⁹⁸, das Mundöffnungsritual⁹⁹ und Dekorationselemente¹⁰⁰ sowohl im funerären Bereich als auch im Kontext von Heiligtümern belegt sind,¹⁰¹ so „tempelartig“ wirkt Kultkeramik in einem spätzeitlichen Tempelgrab. Angesichts dieser kohärenten Entwicklung bedarf es also keiner alternativen Erklärungsmodelle,¹⁰² um große Mengen ptolemäischer Opferkeramik in Gräbern zu erklären – es handelt sich um Ritualzeugen von Kulthandlungen, wie sie zu dieser Zeit sowohl im Tempelbereich als auch in Gräbern üblich waren. Dass darüber hinaus in großen Anlagen mit einer markanten Lage wie TT 414 und TT 37 auch Feste für die Akkumulation des Keramikmaterials verantwortlich zu machen sind, kann als wahrscheinlich gelten.

Trotz ihrer zahlreichen Innovationen ist die spätzeitliche Monumentalgrabarchitektur fest in der allgemeinen Architektur- und Kulturgeschichte Ägyptens verankert. Die Bauten nahmen äußerlich die Gestalt eines Tempels an, integrierten Elemente aus der königlichen Sphäre und lagen entlang von Aufwegen zu königlichen Anlagen, fügen sich also in das für die Spätzeit charakteristische Konzept „*Grab am Tempeldromos*“¹⁰³ ein. Voraussetzung für das neue Gesamtkonzept waren starke Bezüge zum Götterkult allgemein und zu Osiris im Speziellen. Wie im Bestattungswesen im Verlauf des 1. Jahrtausends v.Chr. „*mehrere Stufen der intensivierten Anbindung an den Osiriskult*“¹⁰⁴ zu fassen sind¹⁰⁵, so ist auch die architektonische Gestaltung der Grabbauten unter diesem Aspekt zu sehen. Das spätzeitliche Tempelgrab inklusive des Lichthofs steht zum einen am Endpunkt einer Entwicklung, die im Neuen Reich ihren Ausgang nahm, zum anderen markieren die Anlagen aber einen innovativen Neubeginn (stärkere Betonung von Tempelarchitektur im funerären Bereich und Schaffung neuer Bauformen) und bewusste Rückgriffe auf die bedeutendsten Epochen der thebanischen Nekropole (das Mittlere und Neue Reich, z.B. Saffgräber und Gräber mit offenem Pfeilerhof).

⁹² Vgl. Willems 2003.

⁹³ Coppens 2007.

⁹⁴ S. Tiradritti 2005, 170; Tiradritti 2011, 152.

⁹⁵ Tiradritti 2011, 152.

⁹⁶ Vgl. zuletzt Schreiber 2011, 112, Abb. 10.

⁹⁷ Vgl. Budka 2010d, 61–64.

⁹⁸ Als jüngst publiziertes Beispiel der griechisch-römischen Tradition der Verschmelzung von Totenkult mit Tempelliturgien s. den Papyrus Walters Art Museum 551, Barbash 2011.

⁹⁹ Cruz-Uribe 1999.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. die Darstellungen des Totengerichts im ptolemäischen Tempel von Deir el-Medine; s. du Bourguet 2002, passim.

¹⁰¹ Vgl. Finnestad 1997; von Lieven 2010.

¹⁰² Vgl. hier etwa auch der Ansatz von Traunecker 2008, beim Grab des Petamenophis, TT 33, hätte es sich um einen Kenotaph gehandelt – auch hier wird m.E. der Aspekt des Osirisheiligtums im Grab missverstanden.

¹⁰³ S. Quack 2006.

¹⁰⁴ Quack 2009, 621.

¹⁰⁵ Budka 2010c, 476–477.

Im Laufe der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit ist deshalb das Grab des Anch-Hor sowohl ein Bestatungsplatz als auch ein Ort, wo Totenritual und Festtagsopfer zelebriert wurden, beide in Zusammenhang mit dem Osiriskult und öffentlichen Prozessionen. Grab und Kultplatz schließen sich zu dieser Zeit nicht aus: Totenkult war durch verschiedene Modifizierungen und insbesondere die herausragende Rolle des Osiris im 1. Jahrtausend immer mehr zu Götterkult geworden.¹⁰⁶ Im spätzeitlichen Lichthof wurde die konzeptionelle Symbiose von Grab und Tempel auch in der Architektur umgesetzt und ein baulicher Rahmen für damit zusammenhängende Rituale und die Begegnung der Lebenden mit den Toten geschaffen.

BEFUNDE UND FUNDE AUSSERHALB DER TEMPELGRÄBER

Dass Gräber immer weniger der Wohn- und Verehrungsort der Toten, sondern vielmehr der Platz der Götterverehrung und ein Kultort für Gottheiten geworden sind, scheint sich u.a. auch darin zu spiegeln, dass Privatstatuen im 1. Jahrtausend v.Chr. nun hauptsächlich in Tempelanlagen zu finden sind,¹⁰⁷ während sie in den Gräbern bis auf wenige Ausnahmen von Götterstatuen verdrängt wurden.¹⁰⁸

TEMPELSTATUEN

Die Blütezeit von privaten Tempelstatuen steht also in Zusammenhang mit den verstärkten Götterbezügen in den Grabanlagen und einem Wunsch nach Teilnahme an den Götterfesten auch außerhalb der eigenen Anlage. Der große Korpus an Statuen aus der Karnak-Cachette ist für das Material aus TT 414 außerdem von besonderer Relevanz, da im Grab des Anch-Hor 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.¹⁰⁹

Beispielhaft sei hier ein Stück erwähnt: Die Statue JE 37993bis des Pacharchonsu aus der Cachette in Karnak¹¹⁰ kann aufgrund von Sargfragmenten mit einer im späten 4. Jahrhundert v.Chr. in TT 414 bestatteten Person aus der Familie des Padiamunnebnesuttaui identifiziert werden.¹¹¹ In einem Ausschnitt des Statuentextes heißt es in der Übersetzung:

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.*¹¹²

Parallelen zu diesem Text sind nicht nur in Gräbern des Neuen Reiches, sondern auch in Spätzeitgräbern (z.B. im Grab des Basa¹¹³) nachgewiesen.¹¹⁴ Dass es sich bei der Statue des Pacharchonsu um einen Naophor handelt, eine Statue, die einen Götterschrein mit Osiris trägt, unterstreicht die Bedeutung des Osiris auch im Tempelbereich zu dieser Zeit.¹¹⁵

Insgesamt sind viele der privaten Statuen in Tempeln im 4. und 3. Jahrhundert v.Chr. mit „funerären“ Texten ausgestattet. Als Beispiel sei hier eine jüngst publizierte Statue aus Xoïs, wohl aus der 30. Dynastie,

¹⁰⁶ S. z.B. Quack 2006, 127.

¹⁰⁷ Vgl. Bothmer 1960, passim. Eine neue Studie liegt zu den Privatstatuen in Karnak vor: Price 2011.

¹⁰⁸ Zu einigen Ausnahmen (TT 37, TT 34) s. Eigner, 1984 191.

¹⁰⁹ 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 Coulon 2010.

¹¹⁰ S. Selim 2003.

¹¹¹ Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 273, G 60 (Pacharchonsu IV); vgl. Selim 2003, 407.

¹¹² Übersetzung nach Selim 2003, 403.

¹¹³ Assmann 1973, 73.

¹¹⁴ Selim 2003, 403–405.

¹¹⁵ Für späte Bezugspunkte zu Osiris in Karnak s. z.B. Coulon 2005; Budka 2010d, 48.

genannt.¹¹⁶ Das dort verwendete Textmaterial ist sehr ungewöhnlich und enthält auch den so genannten Ba-Spruch (TB 191), der neben Papyri¹¹⁷ auf Särgen und Sarkophagen häufig belegt ist,¹¹⁸ so auch in TT 414.¹¹⁹ Neben den prosopographischen Informationen zu den in den Tempelgräbern bestatteten Personen liefert also das Statuenmaterial aus den thebanischen Tempeln wertvolle Hinweise für die Verwendung von „funerären“ Texten im Tempelkontext.¹²⁰

TEMPEL- ODER GRABINVENTAR? – BRONZESITULEN

Wie bereits oben erwähnt, wurden Situlen von den Choachyten nicht nur im Totenkult für Menschen, sondern auch im Rahmen des Kults von Djeme eingesetzt. Von der Person, die die zweite Hauptnutzungsphase in TT 414 im Verlauf des 4. Jahrhundertss v.Chr. initiierte, dem Amunpriester und Orakelschreiber Padiamunnebnestuttau hat sich aus Theben eine sehr schöne Bronzesitula erhalten.¹²¹ Leider ist ihr genauer Fundort nicht dokumentiert, aber aufgrund der Funktion und des Text-/Bildprogramms stellt das Stück einen Beleg für die enge Verbindung zwischen Karnak, Djeme und dem Asasif dar: Derselbe Padiamunnebnestuttau hat die kleine Opferplatte für Trankopfer im Lichthof von TT 414 gestiftet. Ob die Situla nun für seinen täglichen Kult im Grab, also in TT 414, oder als Kultgerät in Zusammenhang mit dem Dekadenfest in Djeme zum Einsatz kam, muss jedoch offen bleiben.

Wie bei den Opferplatten ist ein häufiger Text auf den Situlen PT 32, der klassische Libationsspruch (s.o.), in dem auf das Erwecken des herzensmüden Osiris Bezug genommen wird. Wasser ist durch seine belebende Wirkung das Lebenskraftsymbol schlechthin – diese Wiederbelebung findet sowohl im Tempel als auch im Grabbereich statt.

EINBINDUNG DER RITUELLEN HANDLUNGEN IN DIE THEBANISCHE KULTLANDSCHAFT

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 waren ja auch Padiamunnebnestuttau und mehrere seiner Söhne nicht nur Priester des Amun, sondern auch des Amenope.¹²² Auf den Kult für Amenope und das Dekadenfest nehmen darüber hinaus zahlreiche Graffiti in Medinet Habu Bezug, von denen hier ein datiertes Beispiel (312 v.Chr.), der Text eines *P3-ḥr-Ḥnsw* (Pchorchonsis), genannt sei:

*Der gute Name des Pchorchonsis, Sohn des Techensephonychos,
bleibe hier vor Amun, Mut, Chons, Min, hoch
an Federn, dem großen [Gott]. Wer diese Schriften lesen
und mich segnen wird, den wird Amun segnen.
Geschrieben hat P[chorchonsis], Sohn des Te[chens]eponychos,
im Regierungsjahr 5, am 1. Phamenothe, des Herrn (?) der Speise, des Königs
Alexander, Sohn des Alexander,
des Gottes, als er die Besprengungsriten ausführte für Djeme.¹²³*

Der Verfasser des Graffitos, Pchorchonsis, und Angehörige seiner Familie wurden ebenfalls in TT 414 bestattet¹²⁴ und wie bei Padiamunnebnestuttau schließt sich also ein Kreis von einem Amunpriester von Kar-

¹¹⁶ Guermeur 2004, 256–257; vgl. Leitz 2011, 192–194.

¹¹⁷ Beinlich 2000, 48–49.

¹¹⁸ Leitz 2011, 192–194 and passim.

¹¹⁹ Reg. 664, Sohn des Padiamunnebnestuttau namens Pacharchonsu (s. Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 272, G 56).

¹²⁰ Vgl. hier aber auch den neuen Erklärungsansatz von von Lieven 2012: Sprüche aus dem Totenbuch seien teilweise stark im Diesseits verankert und von kultischem oder magischem Charakter; dies bereits im Neuen Reich und nicht erst in ptolemäischer Zeit; s. auch Stadler 2013.

¹²¹ Heute im British Museum, London, BM 38214; s. Walker/Higgin 2001, 114 [nr. 139].

¹²² Vgl. De Meulenaere 1994, 218.

¹²³ Thissen 1989, Nr. 86

nak über Medinet Habu ins Asasif. Wichtig ist dabei zu betonen, dass es sich bei ihm um keine Ausnahme handelt, sondern tatsächlich Priester aus Karnak den Kult in Djeme dominiert haben.¹²⁵

Was lässt sich nun zusammenfassend zur Einbindung der Tempelgräber in die Kulttopographie Thebens sagen? Wir besitzen vom selben Personenkreis naophore Statuen in Karnak, Graffiti in Djeme, Situlen und Stelen sowie Opferplatten im Asasif. Das Keramikrepertoire in den Tempelgräbern gleicht im 4. Jahrhundert demjenigen in thebanischen Tempeln und auch dem am Osirisgrab in Abydos. So ergeben sich mehrere wichtige Kultachsen, die den Prozessionsverlauf bei wichtigen Festen illustrieren und die Beteiligung bestimmter Personen anzeigen.

Es bestehen also enge Beziehungen zwischen Karnak, dem Asasif und Deir el-Bahari sowie Djeme/Medinet Habu. Die verbindenden Aspekte sind hier neben dem generellen Kult für Amun, Amenope und Osiris insbesondere das Talfest und das Dekadenfest, wobei sich ein stärker werdender Bezug auf osirianische Aspekte abzeichnet.¹²⁶ Denn durch eine Assimilation mit dem Dekadenfest spielte beim Talfest besonders während der 29. und 30. Dynastie auch Osiris neben Amun eine tragende Rolle.¹²⁷ Das Talfest war außerdem in ptolemäischer Zeit unter dem Namen „*Die Überfahrt des großen Gottes Amun nach Memnonia*“¹²⁸ bekannt, was wohl von der Nähe zum Ritual in Djeme zeugt.¹²⁹

So kann also die überzeugende Theorie von Manfred Bietak, 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,¹³⁰ 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 Nahverhältnisse auf personeller Ebene.

ZUSAMMENFASSUNG

Abschließend kann die Kulttopographie im spätzeitlichen Theben wie folgt betrachtet werden: Zu Lebzeiten und im Berufsleben waren für die Priester und die Bevölkerung die Ostseite und dort vor allem Karnak, Amun und Osiris relevant. Dies gilt insbesondere für die in TT 414 bestatteten Personen. Die Verbindung zur Ewigkeit, zum Jenseits und zu den Verstorbenen wurde durch die Überfahrt nach Westen hergestellt. Den kultischen Rahmen schufen hier das Talfest und das Dekadenfest, wobei es für die Spätzeit zahlreiche Hinweise gibt, dass sich der Charakter der beiden Feste geändert hat und die beiden mehr oder weniger in einer Fusion gefeiert wurden.¹³¹ Genau diesen fusionierten Charakter der Feste scheinen auch die archäologischen Befunde im Asasif widerzuspiegeln.

Die jenseitigen Angelpunkte auf der Westseite und somit in der Sphäre 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, der ewige Erneuerung garantiert. Für die Tempelgräber und den Bestattungsort Asasif heißt dies, dass diese sowohl konzeptionell als auch äußerlich in die Tempellandschaft integriert waren.

¹²⁴ Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 273, G 61 (Pacharchonsu V).

¹²⁵ Thissen 1989.

¹²⁶ Vgl. Cabrol 2001, 742; Budka 2010d, 46–48.

¹²⁷ Traunecker/le Saout/Masson 1981, 134–137 und 145–146; vgl. Budka 2009, 85.

¹²⁸ Vgl. Bataille 1952, 269–270; Graefe 1986, 188.

¹²⁹ Memnonia war aber nicht nur mit Djeme gleichgesetzt bzw. assoziiert, sondern konnte auch allgemein für die thebanische Nekropole verwendet werden, s. Pestman 1993, 411–416.

¹³⁰ Siehe zuletzt Bietak 2012b, 23–35.

¹³¹ Traunecker/le Saout/Masson 1981, 134–137 und 145–146.

ABBILDUNGSNACHWEIS

- Abb. 1 Isometrischer Schnitt durch das Grab des Anch-Hor, TT 414 (aus: Eigner 1984, Abb. 113).
 Abb. 2 Plan des Lichthofs von TT 414 im Vergleich zu anderen Spätzeitgräbern. Pflanzenbeete und Kultstellen sind gekennzeichnet (aus: Eigner 1984, Abb. 93).
 Abb. 3 Die Osirismische im Lichthof von TT 414 (Foto Österreichische Akademie der Wissenschaften).
 Abb. 4 Das *in situ* Ensemble von Opferplatten im Lichthof von TT 414 (Foto Österreichische Akademie der Wissenschaften).
 Abb. 5 Auswahl an Keramikformen aus dem Lichthof von TT 414 (4./3. Jh. v.Chr.) (Zeichnungen © Julia Budka).

LITERATUR

Altenmüller-Kesting, B.

- 1968 Reinigungsriten im ägyptischen Kult (unpublizierte Dissertation) Hamburg

Assmann, J.

- 1973 Das Grab des Basa (Nr. 389) in der Thebanischen Nekropole (Archäologische Veröffentlichungen 6) Mainz am Rhein

- 1977 Das Grab der Mutirdis (Archäologische Veröffentlichungen 13) Mainz am Rhein

- 1991 Das Grab des Amenemope TT 41 (Theben 3) Mainz am Rhein

- 2001 Tod und Jenseits im alten Ägypten, München

- 2005a Die Lebenden und die Toten, in: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hg.), Der Abschied von den Toten. Trauerri-
 tuale im Kulturvergleich, Göttingen, 16–36

- 2005b Totenriten als Trauerriten im alten Ägypten, in: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hg.), Der Abschied von den
 Toten. Trauerriuale im Kulturvergleich, Göttingen, 307–325

- 2005c Altägyptische Totenliturgien, Band 2, Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches, unter
 Mitarbeit von Martin Bommas und Andrea Kucharek (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der
 Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Band 17), Heidelberg

- 2008 Altägyptische Totenliturgien, Band 3, Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit, unter Mitarbeit von Martin Bommas und
 Andrea Kucharek (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-
 historische Klasse Band 20) Heidelberg

Assmann, J./Kucharek, A.

- 2008 Ägyptische Religion. Totenliteratur, Frankfurt am Main/Leipzig

Barbash, Y.

- 2011 The Mortuary Papyrus of Padikakem: Walters Art Museum 551 (Yale Egyptological Studies Volume 8) Yale

Barguet P./Goneim Z./Leclant J.

- 1951 Les tables d'offrandes de la grande cour de la tombe de Montouemhat, in: Annales du service des antiquités de l'Égypte
 51, 491–508

Bataille, A.

- 1952 Les Memnonia. Recherches de Papyrologie et d'épigraphie grecques sur la Nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques
 hellénistiques et romaines (Recherches de Papyrologie et d'Épigraphie Grecques sur la Nécropole de la Thèbes d'Égypte
 aux Époques Hellénistiques et Romaine 23) Kairo

Beinlich, H.

- 2000 Das Buch vom Ba (Studien zum Altägyptischen Totenbuch 4) Wiesbaden

Bietak, M.

- 2012 La Belle Fête de la Vallée: l'Asasif revisité, in: C. Zivie-Coche/I. Guermeur (Hg.), "Parcourir l'éternité", Hommages à
 Jean Yoyotte (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses), Paris, 135–163

- 2012 Bietak Manfred, Das schöne Fest vom Wüstentale: Kult zur Vereinigung mit den Toten in der thebanischen Nekropole,
 in: G. Danek/I. Hellerschmid (Hg.), Rituale, Identitätsstiftende Handlungskomplexe. 2. Tagung des Zentrums Archäolo-
 gie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2.–3. November 2009 (Origines
 – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 2), Wien, 23–35

Bietak, M./Reiser-Haslauer, E.

- 1978 Das Grab des Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris I (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo 4)
 Wien

- 1982 Das Grab des Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris II (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo 5)
 Wien

Bommas, M.

- 2005 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 (Hg.), 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, 257–272
- Bothmer, B. von, mit H.W. Müller und H. de Meulenaere
1960 Egyptian Sculpture of the Late Period [Ausstellungskatalog], The Brooklyn Museum, Brooklyn/New York
- du Bourguet, P.
2002 Le Temple de Deir el-Medina (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire 121) Kairo
- Budka, J.
2008 Neues zu den Nutzungsphasen des Monumentalgrabes von Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (TT 414), in: Ägypten & Levante 18, 61–85
2009 Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof“, in: Sokar 18, 80–87
2010a Ankh-Hor Revisited: Study, Documentation and Publication of Forgotten Finds from the Asasif/Thebes, in: J. Papińska/J. Iwaszczyk (Hg.), Fifth Central European Conference of Egyptologists. Egypt 2009: Perspectives of Research, Pułtusk 2009 (Acta Archaeologica Pułtuskiensia 2) Pułtusk, 23–31
2010b Varianz im Regelwerk. Bestattungsabläufe im Monumentalgrab von Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (TT 414), in: Ägypten & Levante 20, 49–66
2010c Bestattungsbrauch und Friedhofsstruktur im Asasif. Eine Untersuchung der spätzeitlichen Befunde anhand der Ergebnisse der österreichischen Ausgrabungen in den Jahren 1969–1977 (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Instituts 34) Wien
2010d The use of pottery in funerary contexts during the Libyan and Late Period, in: L. Bareš/F. Coppens/K. Smoláriková (Hg.), Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE, Proceedings of an International Conference, Prague, September 1–4, 2009, Prag, 22–72
2010e 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, 35–69
2011 Fundmaterial aus Gräbern: Möglichkeiten und Grenzen der archäologischen Interpretation und ihre didaktische Vermittlung, in: A. Verbovsek/B. Backes/C. Jones (Hg.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften* (Ägyptologie und Kulturwissenschaft) München, 185–204.
- Cabrol, A.
2001 Les voies processionnelles de Thèbes (Orientalia Lovaniensia Analecta 97) Leuven
- Castellano i Solé, N.
2007 L'Arquitectura funerària al període Saïta (Nova Studia Aegyptiaca IV) Barcelona
- de Cenival, F.
1972 Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques (Bibliothèque d'étude 46) Kairo
- Coppens, F.
2007 The Wabet. Tradition and Innovations in Temples of the Ptolemaic and Roman Period, Prag
2010a Linen, Unguents and Pectorals. Instruments of Regeneration in Ptolemaic and Roman Temples, in: M. Dolińska/H. Beinlich (Hg.), 8. Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples, Warschau, 22.–25. September 2008 (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3,3) Wiesbaden, 39–55
2010b Funerary Practices in Ptolemaic and Roman Temples. A Case-Study of the Complex of Wabet and Court, in: *Aegyptus et Pannonia IV. Acta Symposii anno 2006*, Budapest, 13–37
- Coulon, L.
2005 Trauerriuale im Grab des Osiris in Karnak, in: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerriuale im Kulturvergleich*, Göttingen, 326–341
2010 Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque, in: L. Bricault/M.J. Versluys (Hg.), *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, 121–148
- Cruz-Uribe, E.
1999 Opening of the Mouth as Temple Ritual, in: E. Teeter/J.A. Larson (Hg.), *Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Studies in Ancient Oriental Civilisation 58) Chicago, 69–73
- Devauchelle, D.
1987 Notes sur l'administration funéraire égyptienne à l'époque gréco-romaine, in: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale* 87, 141–160
- Dils, P.
1993 Wine for Puring and Purification in Ancient Egypt, in: J. Quaegebeur (Hg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991 (Orientalia Lovaniensia Analecta 55) Leuven, 107–123

- Dodson, A./Ikram S.
2008 The Tomb in Ancient Egypt: Royal and Private Sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans, London
- Donker van Heel, K.
2012 Djekhy & Son. Doing Business in Ancient Egypt, Kairo/New York .
- Eigner, D.
1984 Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der Thebanischen Nekropole (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo 6) Wien
- Feucht, E.
1985 Das Grab des Nefersecheru (TT 296) (Theben 2) Mainz am Rhein
- Finnestad, R.B.
1997 Temples of the Ptolemaic and Roman Period: Ancient Traditions in New Contexts, in: B.E. Shafer (Hg.), Temples of Ancient Egypt, New York, 185–237
- Graefe, E.
1986 s.v. „Talfest“, in: Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden, Sp. 187–189
1990 Das Grab des Ibi, Obervermögenverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36) (Publication du Comité des Fouilles Belges en Égypte) Brüssel
- Guermeur, Y.
2004 Le groupe familial de Pachéryentaisouy. Caire JE 36576, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale 104, 256–257
- Hays, H.M.
2003 A New Offering Table for Shepenwepet, in: Journal of the American Research Center in Egypt 40, 89–102
- Hugonot, J.-C.
1989 Le jardin dans l'Égypte ancienne (Europäische Hochschulschriften Reihe 38, Archäologie Band 27) Frankfurt
- Kamal, A.B.
1909 Tables d'offrandes (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 23001-23256) Kairo
- Klotz, D.
2009 The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period, in: C. Thiers (Hg.), Documents de théologies thébaines tardives 1 ([http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?biblio=Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne](http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?biblio=Cahiers%20Égypte%20Nilotique%20et%20Méditerranéenne) 3) Montpellier, 95–134
- Leitz, C.
2011 Der Sarg des Panehemis in Wien (Studien zur spätägyptischen Religion 3) Wiesbaden
- von Lieven, A.
2010 Das Verhältnis zwischen Tempel und Grab im griechisch-römischen Ägypten, in: Revue d'Égyptologie 61, 91–106
2012 Book of the Dead, Book of the Living: BD spells as temple texts, in: Journal of Egyptian Archaeology 98, 249–267
- De Meulenaere, H.
1994 Recherches sur un *P3-wrm* thébain, in: C. Eyre/A. Leahy/L. Montagno Leahy (Hg.), 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, 216–220
- Müller, V.
2003 3. Deponierungen östlich und südöstlich des Grabes, in: G. Dreyer et al., Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 13./14./15. Vorbericht, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 59, 94–102
2006 Archäologische Relikte kultischer Aktivitäten in Umm el-Q^caab/Abydos, in: H. Roeder/J. Mylonopoulos (Hg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands, Wien, 37–52
- Otto, W.
1905 Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, Band 1, Leipzig/Berlin
- Pestman, P.W.
1993 The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.) (Studia Demotica II) Leuven
- Pischikova, E.
2008 The Pharaonic Renaissance (25th and 26th Dynasties), in: Francesco Tiradritti (Hg.), Egyptian Renaissance: Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt, Ausstellungskatalog, Museum of Fine Arts, Budapest, August 8 – November 9 2008, Budapest, 81–89
- Price, C.
2011 Materiality, Archaism and Reciprocity: The Conceptualisation of the Non-Royal Statue at Karnak during the Late Period (c. 750–30BC) (unpublierte Dissertation, University of Liverpool) Liverpool

- Quack, J.F.
 2006 Das Grab am Tempeldromos. Neue Deutungen zu einem spätzeitlichen Grabtyp, in: K. Zibelius-Chen/H.-W. Fischer-Elfert (Hg.), „Von reichlich ägyptischem Verstande“. Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag (Philippika 11) Wiesbaden, 113–132
 2009 Grab und Grabausstattung im späten Ägypten, in: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (Forschungen zum Alten Testament 62) Tübingen, 597–629
- Rummel, U.
 2009 Grab oder Tempel? Die funeräre Anlage des Hohenpriesters des Amun Amenophis in Dra‘ Abu el-Naga (Theben-West), in: D. Kessler et al. (Hg.), Texte – Theben – Tonfragmente, Festschrift für Günter Burkard (Ägypten und Altes Testament 76) Wiesbaden, 348–360
- Schreiber, G.
 2011 Early and Middle Ptolemaic Funerary Art at Thebes (ca. 306–88 BC), in: Z. Hawass/T. Bacs/G.Schreiber (Hg.), Proceedings of the Colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, Kairo, 105–139.
- Schröder, S.
 2010 Millionenjahrhaus. Zur Konzeption des Raumes der Ewigkeit im kostellativen Königtum in Sprache, Architektur und Theologie, Wiesbaden
- Selim, H.
 2003 The Naophorus Statue of *P3-ḥr-Ḥnsw* in Cairo Museum JE 37993 bis from Karnak Cachette, Excavation Number K. 585, in: Beihefte Studien Altägyptische Kultur 9, 399–407
- Seyfried, K.-J.
 2013 Bemerkungen und Quellen zum *ḥ3b nfr n jnt*, dem „Schönen Fest des Tales“ in Theben (Göttinger Miscellen Beihefte Nr. 13) Göttingen
- Spieser, C.
 1997 L'eau et la régénération des morts d'après les représentations des tombes thébaines du Nouvel Empire, in: Chronique d'Égypte 72, 221–228
- Stadler, M.
 2013 Von kommunizierenden Röhren – Totenkult und Tempelkult, in: A. Zdiarsky (Hg.), Wege zur Unsterblichkeit. Altägyptischer Totenkult und Jenseitsglaube (Nilus 20) Wien, 19–28
- Stammers, M.
 2009 The Elite Late Period Egyptian Tombs of Memphis (BAR International Series 1903) Oxford
- Theis, C.
 2011 Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde. Zur idealtypischen Rekonstruktion eines altägyptischen Bestattungsrituals (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 12) Hamburg
- Thissen, H.J.
 1989 Die Demotischen Graffiti von Medinet Habu, Zeugnisse zu Tempel und Kult im Ptolemäischen Ägypten (Demotische Studien 10) Sommerhausen
- Thomas, N.K.
 1980 A Typological Study of Saite Tombs at Thebes, Ann Arbor
- Tiradritti, F.
 2005 Archaeological Activities of the Museum of Milan in the tomb of Harwa (TT 37) and Akhimenru (TT 404). October–December 2001, in: Annales du service des antiquités de l'Égypte 79, 169–178
 2011 Recent Discoveries of the Italian Archaeological Mission to Luxor in the Tomb of Harwa (TT 37), in: Z. Hawass/T. Bacs/G. Schreiber (Hg.), Proceedings of the Colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, November 5, 2009, Kairo, 149–155
- Traunecker, C.
 2008 Le palais funéraire de Padiamenopé redécouvert (TT 33), in: Egypte, Afrique et Orient 51, 15–48
- Traunecker, C./le Saout, F./Masson, O.
 1981 La Chapelle d'Achôris à Karnak (Recherche dur les grandes civilisations, Synthèse no. 5, Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak, vol. 2) Paris
- Vleeming, S.P.
 1995 The Office of a Choachyte in the Theban Area, in: Sven P. Vleeming (Hg.), Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period (P. L. Bat. 27) Leiden/New York/Köln, 241–255
- Walker, S./Higgs, P.
 2001 Cleopatra of Egypt. From History to Myth, London
- Willems, H.
 2003 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.], 421–439

