PFEILER SEINER MUTTER – BEISTAND SEINES VATERS

Untersuchungen zum Gott Iunmutef
vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches

Teil I: Text

Dissertation
zur Erlangung der Würde des
Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Ute Rummel

aus Hamburg

Hamburg 2003

1. Gutachter: Prof. Dr. Hartwig Altenmüller
2. Gutachter: Prof. Dr. Lothar Störk

Tag des Vollzugs der Promotion:
16. Juni 2003

Inhalt

EINLEITUNG ..... S. I

I. Der Name Iunmutef ..... S. 1
I.1 Schreibungen und Übersetzung ..... S. 1
I.2 Interpretation ..... S. 5
I.2.a) Die vermeintliche Assoziation mit Kamutef ..... S. 6
2 b) Die Deutung als Himmelsträger ..... S. 8
I.2 c) Iunmutef und Chemmis ..... S. 10

II. Kulttopographische Zuordnung des Iunmutef ..... S. 17
II.1 Horus-Iunmutef, Ortsgott von *jtb* ..... S. 17
II.2 Iunmutef und Abydos ..... S. 20

III. Ikonographie ..... S. 26
III.1 Das Pantherfell ..... S. 27
III.1 a) Die Verwendung des Pantherfells als Kleidungsstück ..... S. 30
Exkurs 1: Der Pantherfellträger des Relieffragments
Turin Suppl. 12341 aus Gebelen ..... S. 38
III.1 b) Das Pantherfell in den Totentexten ..... S. 43
III.1 c) Bedeutung und Symbolgehalt des Pantherfells ..... S. 47
III.1 d) Zusammenfassende Bemerkungen ..... S. 53
Exkurs 2: Das Pantherfell im rezenten Afrika ..... S. 56
III.2 Die ‘Jugendlocke’ ..... S. 59
III.3 Der Uräus ..... S. 61
III.4 Iunmutef mit Falkenkopf ..... S. 62
III.5 Rundplastische Darstellungen Iunmutefs ..... S. 63

IV. Die Quellen des Alten Reiches ..... S. 66
IV.1 Zwei Domänenaufzüge der 5. Dynastie ..... S. 67
IV.2 Ein Block Pepis I. aus Bubastis ..... S. 71
IV.3 Pyr. §§ 1593a und 1603a ..... S. 75

V. Die Quellen des Mittleren Reiches ..... S. 79
V.1 Die Sargtextbelege ..... S. 81
V.1 a) CT Spruch 280 ..... S. 81
V.1 b) CT Spruch 294 ..... S. 84
V.1 c) CT Spruch 945 ..... S. 89
V.2 Sedfest und Nilfest ..... S. 89
V.3 Iunmutef im privaten Grabkontext ..... S. 99
V.4 Theophore Personennamen ..... S. 102

VI. Die Quellen des Neuen Reiches..... S. 104
VI.1 Das Totenbuch..... S. 107
VI.1 a) Tb 125 - Iunmutef im Totengericht..... S. 107
VI.1 b) Tb 18 - Iunmutef als Fürsprecher des Toten..... S. 110
VI.1 c) Tb 137B - Iunmutef als schützende Fackel..... S. 112
VI.1 d) Tb 172 - Iunmutef und Upuaut als Wegeöffner beim Auszug..... S. 115
VI.2 Iunmutef und das Opferritual..... S. 123
VI.2 a) Iunmutef vor den Namen des Königs..... S. 145
VI.3 Iunmutef und das Mundöffnungsritual..... S. 159
VI.3 a) Die thebanischen Königsgräber und das Tal der Königinnen..... S. 163
VI.3 b) Mundöffnung und Transformation..... S. 175
VI.4 Iunmutef und das Krönungsritual..... S. 182
VI.5 Iunmutef und das Sedfest..... S. 199

VII. Ausblick: Spätzeit und griechisch-römische Zeit..... S. 209

VIII. Iunmutef als Reinigungsgottheit..... S. 214
VIII.1 Das Epitheton *ʿbw pr wr*..... S. 214
VIII.2 Reinheit und Ritual..... S. 219

IX. Horus und Iunmutef..... S. 227
IX.1 Die explizite Namensform "Horus-Iunmutef"..... S. 227
IX.2 Die Bedeutung der "Sohnschaft" - *Jwn mwt=f*, *Ḥr nḏtj jt=f* und *S3 mr=f* ..... S. 232
IX.2 a) Die Mutter-Sohn-Konstellation..... S. 242

X. Thot und Iunmutef..... S. 243

XI. Iunmutef – Gott oder Priester?..... S. 250
XI.1 Das Verhältnis zwischen Sem und Iunmutef..... S. 251
XI.1 a) Zur Frage der Entstehung des Gottes Iunmutef..... S. 255
XI.2 Priester als *tjt Jwn mwt=f*..... S. 258
XI.2 a) Chaemwaset..... S. 264

AUSWERTUNG..... S. 269

LITERATURVERZEICHNIS..... S. 274

Vorwort

Die vorliegende Publikation entspricht bis auf einige Korrekturen der Abgabefassung meiner Dissertation, welche im Mai 2003 vom Fachbereich Kulturgeschichte und Kulturkunde der Universität Hamburg angenommen wurde. Eine aktualisierte, in Teilen erweiterte Fassung der Arbeit ist derzeit in Vorbereitung und wird als Band 33 der *Sonderschriften des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* (SDAIK) erscheinen. Das Kapitel III.1 ist in erweiterter Form separat im Druck. Es wird unter dem Titel "*Das Pantherfell als Kleidungsstück im Kult: Bedeutung, Symbolgehalt und theologische Verortung einer magischen Insignie*" in *Imago Aegypti* 2 erscheinen.

An dieser Stelle möchte ich meinem Lehrer und Doktorvater, Herrn Prof. Dr. HARTWIG ALTENMÜLLER, für sein Interesse am Fortgang meiner Arbeit danken sowie für die Gespräche, für die er sich anläßlich meiner Aufenthalte in Hamburg stets ein großes Maß an Zeit nahm. Mein aufrichtiger Dank gebührt Herrn Prof. Dr. LOTHAR STÖRK, der sich kurzfristig bereit erklärte, das Zweitgutachen zu übernehmen und mir viele wertvolle Hinweise und Anregungen gab. Auch sei Herrn Prof. Dr. GÜNTER BURKARD, Ludwig-Maximilians-Universität München, herzlich gedankt, daß er meine Arbeit von Anbeginn mitbetreute und mir im Zuge konstruktiver Gespräche in verschiedenen Fragen weiterhalf.

Auch möchte ich der GERDA HENKEL STIFTUNG, Düsseldorf, meinen Dank aussprechen, daß sie mir über einen Zeitraum von 23 Monaten ein Promotionsstipendium gewährte.

Folgenden Kollegen und Institutionen möchte ich dafür danken, daß sie mir für meine Arbeit unpublizierte Dokumentationen und/oder Photomaterial zur Verfügung gestellt haben: Dr. MIROSLAW BARWIK, Uniwersytet Warszawski/Polish Centre of Mediterranean Archaeology in Cairo; Dr. MOHAMED EL-BIALY, seinerzeit Inspektorat Qurna (Luxor/West Bank); Prof. Dr. GÜNTER DREYER und dem Deutschen Archäologischen Institut Kairo; Dr. LUC GABOLDE, Université Lumière Lyon 2; Dr. CATHERINE GRAINDORGE, seinerzeit Freie Universität Berlin; Dr. RAYMOND JOHNSON, Oriental Institute der Universität Chicago; Prof. Dr. DIETER KURTH, Universität Hamburg (sowie allen Mitarbeitern des Hamburger Edfu-Projektes); Prof. Dr. CHRISTIAN LEITZ, seinerzeit Universität zu Köln; Dr. ADELA OPPENHEIM, Metropolitan Museum of Art, New York; Prof. Dr. JÜRGEN OSING, Freie Universität Berlin; Dr. ZBIGNIEW SZAFRAŃSKI, Uniwersytet Warszawski/Polish Centre of Mediterranean Archaeology in Cairo; FATHY YASEEN, Inspektorat Qurna (Luxor/West Bank).

Für Diskussionen, Anregungen und Hinweise möchte ich vor allem Dr. KATJA GOEBS, Dr. BEATRICE GEßLER-LÖHR, DÉSIRÉE HEIDEN, M.A., Dr. SABINE KUBISCH und Dr. DANIEL POLZ herzlich danken. Die mühevolle Arbeit des Korrekturlesens der 2003 eingereichten Dissertationsfassung haben Dr. CHRISTIANE VON PFEIL-AUTENRIETH, Dr. SUSANNE VOß und SUSANNE MARTINSSEN, M.A., auf sich genommen.

Meine innigste Dankbarkeit gilt jedoch meiner Familie, der dieses Buch gewidmet ist.

Kairo, im Oktober 2007 Ute Rummel

EINLEITUNG

GEORGES BENEDITE schrieb 1920 hinsichtlich des Kenntnisstands zu Iunmutef: "Les savants ont relevé depuis plus d'un demi-siècle toutes les particularités relatives à ce titre. Il en est une qui semble avoir provoqué quelque étonnement, et M. J. Capart y insiste dans une brève notice: c'est le caractère de divinité qui prend l'anmautef dans les textes des pyramides (...)"[1]. Die Bemerkung, daß die Äußerung CAPARTs, Iunmutef sei göttlicher Natur bzw. "parfois regardé comme un dieux"[2], Erstaunen hervorgerufen habe, hat im Grunde nichts von ihrer damaligen Aktualität verloren. Die Tatsache, daß es sich bei Iunmutef um einen Gott handelt, ist in der ägyptologischen Diskussion nicht als solche etabliert. Im Gegenteil: er wird fast durchweg, auch in den jüngsten Publikationen, als Iunmutef-*Priester* angesprochen - obgleich bereits TE VELDE darauf hinweist, daß Iunmutef kein "ordinary sacerdotal title", sondern ein Gott ist[3]. Eines der zentralen Anliegen dieser Untersuchung ist es daher, in diesem Punkt Klarheit zu bringen: Iunmutef ist ein Gott, genauer gesagt, eine Hypostase des fürsorgenden Sohnes Horus, der sich durch ein priesterliches, d.h. ritualkundiges Wesen auszeichnet.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es zum einen, die göttliche Natur Iunmutefs - die Beschaffenheit seines Wesens und seines Wirkungsbereiches - zu beschreiben und zu untersuchen, und zum anderen, Veränderungen aufzuspüren und eine sich darin spiegelnde Entwicklung vor dem Hintergrund ihrer historischen Einbettung nachzuzeichnen. So ist die Ritualistenrolle, in der Iunmutef seit dem frühen Neuen Reich in den Tempelszenen verstärkt in Erscheinung tritt, in den Quellen nicht von Anfang an in dieser Deutlichkeit erkennbar. Auch als Ausübender des Mundöffnungsrituals für Osiris ist er erst seit der Mitte des Neuen Reiches belegt. Besonderes Augenmerk soll daher den leider nur in geringer Zahl erhaltenen frühen Quellen (d.h. jenen des Alten und des Mittleren Reiches) zukommen, die daraufhin überprüft werden sollen, inwieweit der im Neuen Reich in ausgereifter Form vorliegende theologische Inhalt Iunmutefs in ihnen bereits greifbar ist. Hierin besteht eines der zentralen Anliegen dieser Untersuchung, nämlich das "Horuswesen" Iunmutefs, das sich in impliziter Weise bereits in den Pyramidentexten abzeichnet, sowie die tragende Bedeutung des Begriffs "Sohnschaft" herauszuarbeiten, der auch das Wesen Iunmutefs dominiert.

---

[1] G. BÉNÉDITE, in: *MonPiot* 24, 1920, S. 53.
[2] J. CAPART, in: *ZÄS* 41, 1904, S. 88f.
[3] H. TE VELDE, in: *LÄ* III, 1980, Sp. 213.

Der chronologische Rahmen dieser Untersuchung umspannt die Zeit vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches. Der Schwerpunkt liegt dabei eindeutig auf den Quellen des Neuen Reiches: In dieser Zeit, beginnend mit der frühen 18. Dynastie, ist nicht nur eine Fülle von Belegen zu verzeichnen, im Neuen Reich erreicht Iunmutef auch den Höhepunkt seiner Bedeutungskurve, wie sich nicht zuletzt an den theologischen "Entwicklungsschüben" festmachen läßt, die sich zum einen in der Regierungszeit der Hatschepsut, zum anderen in der Sethos' I. nachweisen lassen. In der Folgezeit kommt die Dynamik seiner Entwicklung zum Erliegen; in der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit wird in den entsprechenden Szenen auf das im Neuen Reich ausformulierte "theologische Produkt" Iunmutef zurückgegriffen, ohne daß eine weitere Modifikation oder Erweiterung seines Wesens bzw. Aufgabenbereiches stattfinden würde. Aus diesem Grund wurden die späten Quellen, die ebenfalls in ihrer Gesamtheit zusammengestellt und gesichtet wurden, nicht in gleicher Weise in die Untersuchung integriert wie jene des obengenannten Zeitraumes. Die umfangreiche Materialsammlung spätzeitlicher und insbesondere ptolemäischer Bezeugungen Iunmutefs erbringt im Sinne der hier verfolgten Fragestellung, welche u.a. den theologischen Entwicklungsprozeß fokussiert, einen nur minimalen Ergebnisertrag[4].

Der Aufbau der Arbeit gliedert sich in zwei Teile, einen Text- und einen Katalogband. Der Textband ist wie folgt strukturiert: Kapitel I befaßt sich mit dem Namen *Jwn mwt=f*, seinen Schreibungen sowie der Bedeutung der Aussage "Pfeiler seiner Mutter". Darin soll u.a. aufgezeigt werden, daß die in der ägyptologischen Literatur häufig anzutreffende Assoziation Iunmutefs mit Kamutef und die damit einhergehende Interpretation als Fruchtbarkeits- bzw. Stiergottheit nicht aufrechtzuerhalten ist. Kapitel II stellt die Quellen vor, welche die Kultheimat Iunmutefs in *jtb*, dem heutigen Edfa bei Sohag, belegen. In Kapitel III soll die Ikonographie untersucht werden, die ihn bereits durch seine äußeren Attribute als Sohn ausweist. Besonderes Interesse kommt der Bedeutung des Pantherfells als wesens- und funktionsindizierendem Kleidungsstück zu. Die Kapitel IV bis VI bilden gewissermaßen die Basis der Untersuchung, denn in ihnen werden die Quellen des Alten, des Mittleren und des Neuen Reiches vorgestellt und diskutiert; sie beinhalten sowohl die Belegstellen der Totentexte, in denen Iunmutef genannt wird, als auch die Ritualszenen aus Gräbern und Tempeln, welche im Katalogband zusammengestellt sind. Kapitel VII bietet

[4] Anders mag es sich verhalten, wenn man die Rolle Iunmutefs innerhalb des jeweiligen theologischen Systems der einzelnen späten Tempel untersuchen würde. Hier könnten eventuell Ergebnisse hinsichtlich besonderer Konstellationen bzw. Interrelationen mit anderen Göttern sichtbar werden. Ob eine solche

einen zusammenfassenden Überblick über die Belege Iunmutefs aus der Zeit nach dem Neuen Reich, beginnend mit den Särgen der 3. Zwischenzeit, über einige exemplarische Tempel- und auch Grabszenen der Spätzeit sowie der Ptolemäerzeit bis hin zur jüngsten Bezeugung dieses Gottes auf einer römischen Totenbahre. In den letzten vier Kapiteln werden verschiedene Aspekte Iunmutefs sowie Berührungspunkte mit anderen Gottheiten in den Mittelpunkt gestellt. Kapitel VIII erörtert seine Funktion als Reinigungsgott und beschäftigt sich mit der Bewandtnis von Reinigungen und Reinheit als notwendige Voraussetzung für jegliche Form von kultischer Handlung. Ein zentrales Kapitel ist das darauffolgende, welches sich mit dem Horuswesen Iunmutefs sowie der Semantik des Begriffs "Sohnschaft" befaßt. In ihm geht es um den Wesenskern dieses Gottes, nämlich den Aspekt des "fürsorgenden Sohnes", aus dem all sein Handeln entspringt, und der die Basis für seine außerordentliche Ritualkundigkeit bildet. In Kapitel X wird die seit dem frühen Neuen Reich häufig bezeugte Verbindung Iunmutefs mit Thot dokumentiert. Beide stellen eine jeweils spezifische Form der Ritualkundigkeit dar und ergänzen einander daher sehr oft in ihrem Eintreten für Osiris sowie für dessen Erben und legitimen Nachfolger auf dem "Horusthron der Lebenden". Das letzte Kapitel widmet sich schließlich dem Aspekt des "Priesterwesens" Iunmutefs (oder korrekter formuliert: seinem von priesterlicher Tätigkeit bestimmten Wesen) sowie auch umgekehrt dem "Iunmutefwesen" einiger Priester. Zunächst wird das Verhältnis Iunmutefs zum Sem erörtert, in dem das realweltliche Modell dieses Gottes zu erkennen ist. Davon ausgehend soll versucht werden, die Herausbildung der Figur des "liebenden Sohnes" Horus, die den Sem zum Vorbild hat, zu beleuchten und damit einhergehend auch die des Iunmutef als Hypostase des jungen Horus in Chemmis. Abschließend wird der Blick auf einige Vertreter des Priesteramtes gelenkt, die sich in ihrer vollendeten Ritualkompetenz als "Abbild des Iunmutef" verstehen oder sich darin mit diesem Gott in anderer Weise vergleichen. Ein eigener Abschnitt ist dem memphitischen Hohenpriester Chaemwaset gewidmet, der den Götternamen *Jwn mwt=f* als festen Bestandteil in seine Titelsequenz integriert hat.

In Teil II, dem Katalog, sind alle Tempel- und Grabszenen, die dieser Untersuchung zugrunde liegen, in jeweils chronologischer Reihenfolge aufgenommen. Die dort angegebenen Raumnummern entsprechen, wenn nicht anders angegeben, denen in PORTER/MOSS. Im Textband wird für die Referenz einer Ritualszene lediglich auf die entsprechende Katalog-Nummer (KAT.-NR.) verwiesen, unter der die dazugehörige

---

Untersuchung eine neue Perspektive in der Bewertung der Wesensart Iunmutefs erbringen würde, ist m.E. jedoch fraglich.

Bibliographie, eine Szenenbeschreibung, Transkription und Übersetzung der Beischrift sowie einige exemplarische Abbildungen zu finden sind.

I. Der Name Iunmutef

I.1 Schreibungen und Übersetzung

S c h r e i b u n g e n :

Der Name *Jwn mwt=f*, Pfeiler seiner Mutter, wird durch die direkte genitivische Verbindung zweier Nomina gebildet: an erster Stelle steht das *jwn* als *nomen regens*, ihm folgt das durch ein Suffix erweiterte *nomen rectum mwt=f*, welches ersteres näher bestimmt[1]. Namens- und somit Wesenskern ist der "Pfeiler"; er beschreibt die Natur bzw. das herausragende Merkmal des Namensträgers. Die Namensbildung ist mit Ausnahme ihres regens morphologisch identisch mit der des Gottes *Kꜣ mwt=f*, "Stier seiner Mutter". Nicht zuletzt aus diesem Grund werden beide Götter in der ägyptologischen Literatur fälschlicherweise häufig auch in ihrer Wesensart miteinander verbunden bzw. gleichgesetzt[2]. Ein anderer identisch gebildeter Name ist der des Gottes *Wꜣḏ mwt=f*, "Sproß seiner Mutter", der Gott der 10. Nachtstunde im "Buch von der Nacht", bzw. der 9. Nachtstunde in den Stundenwachen für Osiris[3], doch auch hier beschränkt sich die Ähnlichkeit mit Iunmutef einzig auf die gleiche Namensbildung.

In der Schreibung treten bis zum Ende des Neuen Reiches nicht sehr viele Varianten auf. Die einfachste Form setzt sich aus den drei Grundzeichen  [4] zusammen. Die ältesten inschriftlichen Belege Iunmutefs datieren in die 5. Dynastie. In der Domänenliste des Raemka aus Sakkara z.B. ist er als Teil des Domänennamens *jrt Jwn mwt=f* in der

---

[1] Vgl. W. SCHENKEL, in: *ZÄS* 88, 1962, S. 61-66; K. JANSEN-WINKELN, in: *ZÄS* 127, 2000, S. 27-37. Zur Götternamenbildung siehe K.P. KUHLMANN, in: *LÄ* II, Sp. 702.

[2] Siehe unten Kapitel I.2 a).

[3] G. ROULIN, *Le Livre de la Nuit*, Band 1, S. 289f, Anm. (e); *ebd*., Bd. 2, S. 136, 139; G. SOUKIASSIAN, *Une version des veillées horaires d'Osiris*, in: *BIFAO* 82, 1982, S. 339f. Auf S. 340, Anm. 1 verweist der Autor ebenfalls auf die identische Bildung *Jwn mwt=f*. Eine ganze Reihe von Götternamen stellt einen Bezug zur Mutter oder auch zum Vater des Namensträgers her. Neben den Genitiv-Verbindungen gibt es die partizipialen Namensbildungen, die den Benannten in eine Handlung gegenüber einem Elternteil einbinden, wie die folgenden: *Dwꜣ mwt=f*, die Belege für diesen Horussohn sind sehr zahlreich, z.B. in den thebanischen Königsgräbern, ABITZ, *König und Gott*, z.B. S. 226.74, 265.209, 271.232, 279.257; *Mrj mwt=f*, in der Region von Assiut beheimateter Gott, siehe z.B. einige Särge des Mittleren Reiches aus Deir el-Dronka/Assiut (teils gepaart mit *ꜣḫ n jt=f* oder *Mrj jt=f*), A. BEY KAMAL, in: *ASAE* 16, 1916, S. 71, 76; vgl. auch *ebd*., S. 78: *Mrjt jt=s*, *Mrjt mwt=s*; H. GAUTHIER/G. LEFEBVRE, in: *ASAE* 23, 1923, S. 15, *Côté* 3, Z. 8-9, S. 18, *Côté* 3, Z. 1, S. 20, *Côté* 2, Z. 3 etc. Auf einer Statue der 18. Dynastie ist Merimutef als Herr von *ḥꜥyt* [Raum Assiut] belegt, B. JAROŠ-DECKERT, *Statuen, CAA Wien*, Lieferung 1, S. 1, 94 [3/7]; GARDINER, *AEO* II, S. 76. Siehe auch W. WAITKUS, *Die unteren Krypten*, S. 123, 132 Anm. 2; *Mꜣꜣ jt=f*, z.B. CHR. LEBLANC, *Ta set neferou*, Taf. LXX-A; S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes* III (Index), *BdE* 119, Kairo 1997, S. 196, siehe auch S. 217 (*Mrj jt=f*) und *Ḥr nḏtj jt=f*, zu diesem Gott siehe Kapitel IX.2.

[4] z.B. KAT.-NR. 46; G.A. GABALLA, in: *MDAIK* 30, 1974, S. 23, fig. 6, C.1.

Schreibung  zu finden[5]. Die Belege, in denen die feminine *t*-Endung des *mwt* ausgeschrieben wird, sind bei weitem am häufigsten; neben der Graphie, die in der zuvor genannten Domänenliste auftritt[6], gibt es die chronologisch sowie lokal unspezifischen Varianten:  [7] und [8]. Im Grab des Merenptah (KV 8) findet sich die im Neuen Reich seltene Graphie [9]. Die Variante des Namens als indirekter Genitiv, *Jwn nw mwt=f*, begegnet des öfteren auf den Särgen der 21. Dynastie[10]. Weitere Spielarten des Neuen Reiches sind , [11] und [12]. Eine singuläre Schreibung hinsichtlich des Elements *jwn*/*jn* datiert in die 30. Dynastie: [13].

Eine seltenere Variante des Namens ist die, die für das Morphem *mwt* anstelle des Geiers die Gruppe aufweist. Diese Graphie des Wortes "Mutter", auch oder , ist seit dem Mittleren Reich bezeugt[14]. Im Namen Iunmutef ist sie ebenfalls schon so früh, nämlich in den Sargtexten anzutreffen: [15]. Dennoch bleibt sie, was Iunmutef betrifft, im Mittleren sowie im Neuen Reich die Ausnahme[16]. Sie findet sich ein weiteres

---

[5] JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 355. Die Reliefblöcke des Raemka werden im Metropolitan Museum of Art, New York, aufbewahrt. Lit. siehe *ebd*., S. 353. Zu den AR-Belegen Iunmutefs siehe Kapitel IV.

[6] Desweiteren z.B. KAT. NR. 1, 3, 5; *CG* 28006; KAT. NR. 24, 75. Vgl. auch NAVILLE, *Tb* 125, Cd: .

[7] z.B. KAT. NR. 41A, 45.

[8] z.B. KAT.-NR. 2, KAT.-NR. 14, KAT.-NR. 15, KAT.-NR. 26A/B, KAT.-NR. 47, KAT.-NR. 56A-D; *Reliefs* III, Taf. 18, Z. 28.

[9] KAT.-NR. 74A. So auch auf Kairo *CG* 6016 und auf dem Sarg des Hor-Inpu (21. Dynastie) im Graeco-Roman Museum von Alexandria.

[10] , z.B. A. NIWINSKI, *Seconde Trouvaille*, S. 11.

[11] KAT-NR. 83B/C.

[12] KAT-NR. 63.

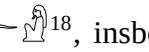
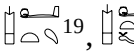
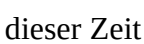
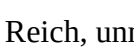
[13] N. DE G. DAVIES, *The Temple of Hibis* III, Taf. 12.

[14] *Wb* II, S. 54; W. SPIEGELBERG, in: *ZÄS* 53, 1915, S. 105; siehe auch *Valeurs phonétiques* I, S. 183, 185 und H.W. FAIRMAN, in: *ASAE* 43, 1943, S. 219.

[15] *CT* IV, 46k. Nach DE BUCK handelt es sich um ein , ohne Brot oder Gefäß in der Hand, und er bemerkt, daß das Suffix nachträglich eingefügt wurde. Vgl. H. GAUTHIER/G. LEFEBVRE, in: *ASAE* 23, 1923, S. 9, *Côté* 2, Z. 2, S. 13, *Côté* 2. Zur Meidung figürlicher Zeichen in religiösen Texten und Götternamen siehe P. LACAU, in: *ZÄS* 51, 1913, S. 1-64, bes. S. 57; H. KEES, in: *ZÄS* 57, 1922, S. 93f.

[16] Im Namen Duamutef hingegen ist die alternative Schreibung mit dem Arm seit dem Mittleren Reich sehr häufig anzutreffen, siehe z.B. B. LÜSCHER, in: *MDAIK* 45, 1989, S. 137, Abb. 29; A.F. SADEK, in: *MDAIK* 29 1973, S. 64, Fig. 1; HAYES, *Royal Sarcophagi*, S. 197, Nr. 32.C-H; *CG* 51003, rechte Seitenwand außen; *CG* 51004 rechte und linke Seitenwand außen sowie innen; *CG* 51005, Fußende; *CG* 51006, Deckel, Nr. IV. sowie rechte und linke Seitenwand außen; *CG* 51007, Deckel, Nr. III.; *CG* 51013, rechte Seitenwand außen. Die Liste ließe sich beliebig erweitern. Hinzu kommen einige Belege seines Namens, in denen beide Zeichen, Arm und Geier, im selben Wort nebeneinander geschrieben wurden, z.B. *CG* 61011, linke Seitenwand außen, Nr. V; *CG* 61032, Bänderung des Deckels, Außenseite rechts, Nr. 5. Ein denkbarer Grund für das häufige Ersetzen des Geiers durch den Arm im Namen Duamutef wäre dessen ausgeprägte Schutzfunktion und die Anbringung seines Namens vornehmlich auf Objekten, die in direktem Kontakt mit dem Toten bzw. seinen Organen stehen (Särge, Sarkophage, Kanopenkrüge). Der Geier könnte dem Leichnam, magisch belebt, gefährlich werden. Der Befund auf einem Kanopenkrug, auf dem beide Schreibvarianten Duamutefs parallel in derselben Schutzformel auftreten, läßt jedoch eher auf eine rein

Mal in der Inschrift auf einer Statue des Chaemwaset, der sich auf ihr als "Sem auf dem Platz des Iunmutef" bezeichnet:  [17].

Die meisten Belege dieser Schreibweise datieren in die Zeit nach dem Neuen Reich, in die Spätzeit wie z.B.  [18], insbesondere aber in die griechisch-römische Zeit:  [19], [20], da das variantenreiche, kreative Schriftsystem der Tempelinschriften dieser Epoche die Möglichkeiten der Wiedergabe eines Wortes oder eines Namens vervielfacht[21]. In griechisch-römischer Zeit kommt auch die Variante mit  anstelle des auf:  [22],  [23], [24], so auch in der Graphie  [25]. Ein Götterdeterminativ ist auch in dieser Zeit nicht zwingend vorhanden und folgt mitunter, wie schon gelegentlich im Neuen Reich, unmittelbar auf den Pfeiler:  [26], [27].

Ein Götterdeterminativ,  [28], wird seinem Namen nur verhältnismäßig selten beigeschrieben, doch ist es bereits in den Pyramidentexten bezeugt:  [29]. Auch in der Schreibung der expliziten Namensverbindung Horus-Iunmutef ist ein Götterdeterminativ nicht der Regelfall[30]. Es kann direkt auf den Horusfalken folgen  [31], oder auch am Ende des Namens stehen [32]. In den Ritualszenen der Tempel wird das Determinativ in den Namen der dargestellten Götter

---

ästhetische Motivation der Zeichenwahl schließen, die nach Abwechslung strebt, G. LEGRAIN, in: *ASAE* 4, 1903, S. 142, Nr. 28.

[17] Nach A.W. SHORTER, in: *Fs Griffith*, Tf. 13, handelt es sich um ein spitzes Brot auf der Hand. Siehe auch *BM Stelae* III, Tf. 7, unteres Register. Zu Chaemwaset und seinen priesterlichen Titeln siehe Kapitel XI.2 a).

[18] SANDER-HANSEN, *Anchnesneferibre*, Abschnitt IXg, Z. 448.

[19] G. DARESSY, in: *ASAE* 17, 1917, S. 10.

[20] S. CAUVILLE, *Dendara* X, S. 406, 15; weitere Belege z.B. *Philae*, S. 93, 10, sowie *Edfou* VI, S. 233.

[21] M.-TH. DERCHAIN-URTEL, *Die Namen der Götter*, S. 569-87.

[22] CAUVILLE, *a.a.O.*, S. 318, 7.

[23] CAUVILLE, *a.a.O.*, S. 197, 3.

[24] CAUVILLE, *a.a.O.*, S. 194,11.

[25] CHR. ZIVIE, *Deir Chelouit* I, Nr. 52.4; *Valeurs phonétiques* IV, S. 721 (443); vgl. auch *ebd*. Bd. I, S. 284 (613).

[26] *Bigeh*, S. 31, 35

[27] *Philae*, S. 93, 10

[28] z.B. auf der Stele des *Jwf*, DARESSY, in: *ASAE* 18, 1919, S. 49; CT IV, 46k; CT VII, 160p; *Tb (Naville)* 172, *Aa*, Zeile 42; *Tb* 125, *Aa*, *Pb*, *Pa*, *Ij*, *Cd*; KAT.-NR. 38.

[29] *Pyr*. §§ 1593, 1603.

[30]  z.B. KAT.-NR. 39, KAT.-NR. 40, 43, 44, 69A, 74A, 75, 78.

[31] KAT.-NR. 70A, 77A.

[32] KAT.-NR. 57.

sehr häufig ausgelassen; die Darstellung selbst dient dann als Determinativ des beigeschriebenen Wortes[33].

Ein ungewöhnliches und in Bezug auf Iunmutef einmaliges Determinativ ist seinem Namen im sog. *Texte de la Jeunesse* Thutmosis' III. in Karnak beigefügt. Es handelt sich um einen Mann mit kurzem Bart im Pantherfell, der die rechte Hand im Rezitationsgestus erhebt und mit der linken eine Pfote des Fells umfaßt hält[34]. Da die Figur ein Pantherfell trägt, verbildlicht das Zeichen zwei Aspekte des Benannten: Zum einen seine Sohnschaft, zum anderen die darin gründende Priestertätigkeit/Ritualkundigkeit[35]. Diese beiden Eigenschaften sind auch in Bezug auf den Prinzen Thutmosis die ausschlaggebenden, auf ihn zu übertragenden, da die Inschrift seine Rolle im Tempel seines Vaters Amun-Re beschreibt[36]. Für den vorliegenden Kontext wurde ein Determinativ gewählt, das die entsprechende ikonische Aussage oder "metalinguistic information" übermittelt[37]. Das Semogramm des rezitierenden Pantherfellträgers verbildlicht das effiziente Priesterwesen Iunmutefs, als dessen Abbild der junge Prinz sein Amt versieht[38].

Ü b e r s e t z u n g :

Das *Wörterbuch* gibt unter dem Eintrag *Jwn mwt=f* "'Stütze seiner Mutter' als Beiname des jungen Horus und als Priestertitel" an[39]. Wörtlich übersetzt bedeutet der Name "Pfeiler seiner Mutter". Das Wort *jwn* benennt in seiner ursprünglichen Bedeutung ein tragendes, architektonisches Element, nämlich Pfeiler bzw. Säule[40]. Die Bedeutung als Teil eines Gebäudes wird auch durch die Hieroglyphe vermittelt, mit der dieses Wort wiedergegeben wird: das Ideogramm des Pfeilers  . Über die rein ikonische Aussage des Zeichens hinaus, die das abgebildete Architekturelement in den Vordergrund stellt, birgt der Pfeiler auch

---

[33] E. VAN ESSCHE, in: *RdE* 48, 1997, S. 204 mit Anm. 19.

[34] Dieses Zeichen wird in allen Textausgaben unterschiedlich wiedergegeben. MARIETTE, *Karnak*, pl. 16, Z. 47 und J.H. BREASTED, *Thutmose III*, S. 31, Z. 3, zeigen einen Mann in kurzem Schurz mit einem stabähnlichen Gegenstand in der ausgestreckten Hand. *Urk.* IV, S. 157, 11, gibt das Zeichen korrekt wieder. Ich bedanke mich herzlich bei LUC GABOLDE, der mir ein Digitalphoto und eine Zeichnung zum Überprüfen der fraglichen Stelle übersandte.

[35] Siehe Kapitel III.1 c) und III.1 d).

[36] Siehe S. 12.

[37] H. TE VELDE, in: *Visible Religion* VI, 1988, S. 174-79.

[38] Determinative wie z.B. das vorliegende können einer Inschrift eine ikonische Dimension verleihen, die durch die einfache Graphie der Wörter nicht erzielt werden kann. Götterdeterminative können als Miniaturabbilder der göttlichen Hypostase stehen, die bestimmte ikonographische und/oder wesensmäßige Aspekte betonen, E. VAN ESSCHE, in: *RdE* 48, 1997, S. 202-204, 207-213.

[39] *Wb* I, 53.15, 16.

[40] *Wb* I, 53.10; siehe auch K. MARTIN, *Ein Garantsymbol des Lebens*, S. 17; DERS., in: *LÄ* II, 1980, Sp. 213-14; M. MORFIN, *Le support-ioun et la lune*, S. 316 und 318; vgl. auch das Wort *jwnjt*, "Säulensaal", "Pfeilerhalle", *Wb* I, 54.2 und den Ausdruck *jwn n fnḏ*, "Nasenbein", *Wb* I, 53.13.

den übertragenen Bedeutungsgehalt einer "Stütze" bzw. "Unterstützung". In Ausdrücken wie "Pfeiler seiner Stadt", "Pfeiler von Oberägypten", "Südlicher Pfeiler des Palastes", "Pfeiler des Alters"[41] sowie in dem Titel *jwn knmwt*, "Pfeiler der Kenmut"[42] steht *jwn* als Metapher für die tragende gesellschaftliche bzw. politische Funktion einer Person. Auch im familiären Kontext wird das Sinnbild des Pfeilers verwendet, wie ein Beispiel aus dem frühen Mittleren Reich aufzeigt: Der Priestervorsteher Rudjahau (11. Dynastie) bezeichnet sich auf seiner Stele als "großer Pfeiler seiner Familie"[43].

Die Bedeutung einer Stütze im übertragenen Sinn liegt auch dem Namen  zugrunde. In den seltensten Fällen wird *jwn* darin mit phonetischem Komplement oder rein phonetisch geschrieben. Die Wahl des isolierten Zeichens des Pfeilers, häufig ist noch ein Ideogrammstrich hinzugefügt, zielt auf die ikonische Wirkung desselben, die die metaphorische Aussage der Standhaftigkeit übermittelt - eben jene, der tragenden Säule immanente Eigenschaft, die auf den so Bezeichneten übertragen wird; sie wird geradezu gebündelt in diesem Bild[44].

I.2 Interpretation

Die Übersetzung des Namens *Jwn mwt=f* als "Pfeiler seiner Mutter" ist unproblematisch und allgemein akzeptiert. Was jedoch seine Bedeutung betrifft, so sind die Meinungen weniger einheitlich und die Interpretationsansätze gehen deutlich auseinander. In den folgenden drei Abschnitten soll der bisherige Forschungsstand diesbezüglich zusammengefaßt werden, denn er bildet die Grundlage dafür, wie Iunmutef in der ägyptologischen Literatur aufgefaßt und verstanden wird. Die Klärung der Bedeutung des Namens sowie der mythologischen Einbettung Iunmutefs ist grundlegend für das

---

[41] *Wb* I, 53.12; GRAPOW, *Bildliche Ausdrücke*, S. 164; W.A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles*, S. 8, Nr. 15-18. FISCHER merkt an, daß die Metapher des "Pfeilers" in Titeln und Epitheta vornehmlich in Verbindung mit Personen und Örtlichkeiten verwendet wird, in: *ZÄS* 90, 1963, S. 40 und Anm. 2.

[42] Die Übersetzungen dieses Titels variieren: z.B. "Pfeiler der Panther-" bzw. "Leopardenfell-Leute", "Pfeiler des Kenmet-Vogels" oder auch "Pfeiler der Oasen-Leute"; für eine Zusammenstellung der Belegstellen sowie der verschiedenen Interpretationen von *jwn knmwt* siehe D. JONES, *Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases*, vol. I, S. 6, Nr. 22 und 23. Vgl. auch *ebd.*, S. 6f., Nr. 24-26. Der "Pfeiler der Kenmut",  , var.  , wird in älteren Publikationen mangels einer gesicherten Lesung häufig mit  assoziiert und von einigen Autoren sogar als ein Äquivalent zu diesem angesehen, W.E. CRUM, in: *PSBA* 16, 1894, S. 135-137; G. JÉQUIER, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, S. 14 und 18; G. DARESSY, in: *BIFAO* XII, 1916, S. 8. A. MORET, *Mystères Égyptiens*, S. 75-78; *Beni Hasan* III, S. 27f.

[43] British Museum 159, R. O. FAULKNER, in: *JEA* 37, 1951, S. 48, Z. 11.

[44] O. GOLDWASSER, *From Icon to Metaphor*, S.22-24 (bes. S. 23 mit Anm. 65 und 66), S. 56-60.

Verständnis dieses Gottes, da sich daraus ein wichtiger Teil des Wesens und Wirkens Iunmutefs erschließen läßt.

Am stärksten hat sich die Auffassung durchgesetzt, derzufolge Iunmutef wesensmäßig mit Kamutef verknüpft sei und einen Stier- bzw. Zeugungsaspekt in sich trage, wobei der *jwn*-Pfeiler als "Stier" bzw. "Phallus" interpretiert wird. Wie in Abschnitt I.2 a) aufgezeigt wird, trifft diese Auslegung in Bezug auf Iunmutef nicht zu. Ein anderer Interpretationsansatz, der in Abschnitt I.2 b) diskutiert wird, faßt Iunmutef als personifizierten Himmelsträger auf, der das Himmelsgewölbe in Gestalt seiner Mutter Nut stützt. Doch auch diese These hält einer näheren Überprüfung nicht stand. Iunmutef hat keine physisch-tragende Eigenschaft. In allen Textstellen, die diesen Gott im weitesten Sinne in den Kontext des Himmelstützens integrieren, geschieht dies allein auf sprachlicher Ebene, d.h. aufgrund der Metaphorik seines "Pfeiler"-Namens, und nicht etwa aus einem Wesen heraus, das durch eine entsprechende mythologische bzw. kosmologische Einbindung geprägt wäre. Wie eingangs bereits erwähnt wurde, ist die Funktion des "Pfeilers seiner Mutter" die einer Stütze im übertragenen, genauer: im sozialen bzw. familiären Sinn. Wie in Abschnitt I.2 c) dargelegt wird, offenbart sich die Bedeutung von *Jwn mwt=f* vor dem Hintergrund des Chemmis-Mythos: Es ist als "Unterstützung, Trost seiner Mutter" zu verstehen und bezieht sich auf eine Eigenschaft bzw. Aufgabe, die der junge Horus gegenüber seiner Mutter Isis im Exil der Delta-Sümpfe wahrnimmt.

I.2 a) Die vermeintliche Assoziation mit Kamutef

Einige Autoren sind der Auffassung, daß dem *jwn*-Pfeiler im Namen *Jwn mwt=f* eine phallische, Zeugungskraft implizierende Konnotation zugrunde liegt. JACOBSOHN z.B. geht von einer wesensmäßigen Analogie Iunmutefs zu Kamutef[45], "Stier seiner Mutter", aus. Zwar setzt er hinter die Aussage, der *jwn* darin bezeichne den "(Stier-)Pfeiler seiner Mutter" ein Fragezeichen, doch faßt er Iunmutef als eine Vorform des Kamutef auf, die schließlich in diesem aufgegangen sei[46]. JACOBSOHN mutmaßt, daß eine Verbindung bestehe zwischen Iunmutef, der ja häufig im Sedfestkontext erscheint, und dem - oft mit Stierkopf versehenen - heliopolitanischen *jwn*-Pfeiler  , dessen Errichten u.a. Teil der

[45] Zur Kamutef-Konstellation siehe J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 134-37; ZANDEE, *Amunhymnus*, S. 333-37.
[46] JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, S. 69-70.

Sedfestriten ist[47]. Die in vielen zumal heliopolitanischen Texten anzutreffende Assoziation des *jwn*-Pfeilers mit dem (zeugungskräftigen) Stier[48] sowie dem Mond[49] ist jedoch nicht auf Iunmutef übertragbar. Wie im folgenden dargelegt werden soll, speist sich sein Wesen aus einem anderen theologischen Prinzip.

Die Auffassung, daß Iunmutef und Kamutef in ihrem Wesen übereinstimmten und beide Namen Stiergötter bezeichneten, wird verhältnismäßig oft vertreten[50]. Es gibt jedoch keine Belege, weder textlicher noch ikonographischer Art, die darauf hindeuten würden, daß Iunmutef im Laufe seiner theologischen Entwicklung als eine Entsprechung Kamutefs oder generell als Stier- oder Fruchtbarkeitsgott gedacht wurde. Es hat den Anschein, daß die so häufig vorausgesetzte Verbindung zwischen *K3 mwt=f* und *Jwn mwt=f* hauptsächlich durch die gleiche Namensbildung motiviert ist, die dazu verleitet, in beiden Göttern auch die gleiche Wesensart zu erkennen. Die Kamutef-Theologie ist jedoch von jener, die Iunmutef hervorgebracht hat, deutlich zu unterscheiden.

Wie ASSMANN dargelegt hat, entspringt die Kamutef-Theologie einem gänzlich anderen mythischen Bereich und ist vermutlich weit älter als die "Horus-Konstellation"[51], in welche Iunmutef eingebunden ist. Die der Kamutef-Theologie zugrunde liegende Konzeption ist die der Autogenese, des Sich-selbst-Hervorbringens des zeugungskräftigen Schöpfergottes, der sich als "Stier seiner Mutter" mit seiner Mutter selbst gezeugt hat und somit Vater und Sohn zugleich ist. Als Epitheton des thebanischen Gottes Amun-Re bzw. Min-Amun beschreibt Kamutef zum einen sein Wesen als potenter, kraftvoller Schöpfer- und Vegetationsgott, der jegliches Gedeihen und Gebären bewirkt. Zum anderen kennzeichnet es einen Aspekt seines solaren Wesens, nämlich den der zyklischen Wiedergeburt[52]. Iunmutef hingegen agiert als fürsorgender Sohn des Osiris im Rahmen der Horus-Konstellation, die aus dem realen Totenkult, d.h. der Versorgung des toten Vaters

---

[47] *ebd.*, S. 70; so z.B. in der Festhalle des Osorkon II. in Bubastis, NAVILLE, *Festival-Hall*, Taf. IX; vgl. auch OTTO, *Stierkulte*, S. 37-39; G. MÖLLER, in: *ZÄS* 39, 1901, S. 71-74, Abb. 1 und Taf. IV; CHR. ZIVIE, in: *Fs Sauneron*, S. 488, Anm. 1.; M. MORFIN, in: *Études sur l'Ancien Empire* II, S. 317, 319; siehe auch M. MOURSI, in: *SAK* 10, 1983, S. 251f.

[48] CHR. ZIVIE, in: *Fs Sauneron*, S. 481f., S. 488-496.

[49] M. MORFIN, in: *Études sur l'Ancien Empire* II, S. 317-20 Der sich im Monatszyklus regenerierende Mond wird bereits in den Pyramidentexten mit dem Stier assoziiert, z.B. *Pyr*. §§ 280, 283. In einer Passage des pLouvre I. 3079 (Col. 111, Zeile 50) heißt es:" [Oh Osiris, wenn er erscheint] als Mond (*jꜥḫ*), Stier, der sich verjüngt am Himmel, jeden Tag", J.-C. GOYON, in: *BIFAO* 65, 1967, S. 100. Vor diesem Hintergrund sieht AUFRÈRE in Iunmutef sowohl den "pilier (lune) de sa mère" als auch den "taureau de sa mère" und verknüpft ihn hierin inhaltlich mit Kamutef, S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 129, 473.

[50] Neben JACOBSOHN, *a.a.O.*, siehe z.B. G. DARESSY, in: *BIFAO* XII, 1916, S. 8; A. MORET, *Du caractère religieux*, S. 216, Anm. 1; F. DAUMAS, in: *ASAE* 51, 1951, S. 376; S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 129 (siehe Anm. 49); C. SPIESER, *Les noms du pharaon*, S. 131.

[51] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 134-37; siehe Kapitel 9.2.

durch den Sohn erwachsen ist: Sie ist die mythische Ausdeutung dieses sozialen Prinzips[53]. Sein Wesen wird nicht von sexueller Potenz oder Schöpferkraft bestimmt, sondern von familiärer Verantwortung, von "Sohnschaft" und einer außerordentlichen Ritualkompetenz. Anders als Kamutef, der das Mysterium der Selbstentstehung und der göttlichen Erneuerung verkörpert, repräsentiert Iunmutef die allumfassende Sohnesfürsorge. Die damit verbundenen spezifischen Aufgaben sind es, die diesen Gott charakterisieren: Als Sohn vermag er den Vater zu beleben, zu regenerieren und ihm den Weg zu seiner Fortexistenz sowie ewiger Herrschaft zu öffnen.

I.2 b) Die Deutung als Himmelsträger

BLACKMAN und auch BONNET haben Iunmutef in seinem Ursprung als einen Himmelsträger verstanden, der seine Mutter, die Himmelsgöttin, stützt[54]. BONNET verweist auf zwei Stellen der Pyramidentexte, Pyr. §§ 1593a und 1603a, aus denen seinem Verständnis nach ein Himmelsbezug Iunmutefs herauszulesen sei. Die dort thematisierte Eigenschaft des "Pfeilers seiner Mutter" ist jedoch nicht die einer Himmelsstütze, sondern die einer Legitimationsinstanz: Indem nämlich die Stadttore in ihrer Funktion, den Unrechtmäßigen auszugrenzen, mit Iunmutef geglichen werden, wird auf seine herrschaftstheologische Bedeutung als "Wegeöffner" verwiesen[55]. Desweiteren führt BONNET den Sarg der *Ḥntj*[56] aus Achmim an, auf dem diese sowohl als "Vorsteherin der Kultmusikanten[57] des Iunmutef" (*jmjt-rꜣ ḫnr n Jwn mwt=f*) als auch als "Priesterin der Hathor" (*ḥmt nṯr Ḥwt-Ḥr nbt nht*) ausgewiesen ist. Dies deutet seiner Meinung nach auf eine Kultgemeinschaft Iunmutefs mit der Himmelsgöttin Hathor und folglich auch auf den theologischen Zusammenhang beider in ihrer Eigenschaft als Himmelsgottheiten. Doch ist

---

[52] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 334-37; siehe auch ZANDEE, *Amunhymnus*, S. 333-37.

[53] Siehe Kapitel 9.1, 9.2.

[54] *RÄRG*, S. 324-325. A. M. BLACKMAN, in: *JEA* 5, 1918, S. 122, Anm. 7, und in: *JEA* 7, 1921, S. 17. BONNET bemerkt jedoch, daß ein solcher Aspekt im Neuen Reich im Wesen des Iunmutef nur noch "schwach in unserer Überlieferung durch leuchtet".

[55] Siehe Kapitel IV.1. Bereits MUNRO hat angezweifelt, daß diesen Textpassagen eine Aussage hinsichtlich eines himmelsbezogenen Charakters Iunmutefs zu entnehmen sei, P. MUNRO, *Bemerkungen zum Gestaltwandel*, S. 201, Anm. 26 und S. 203.

[56] *CG* 28006, P. LACAU, *Sarcophages* I, S. 17-19; *AEO* II, S. 44*. Die zeitliche Einordnung dieses Sarges ist sehr uneinheitlich und reicht vom Ende der 6. Dynastie (N. KANAWATI, *El-Hawawish* IX, S. 59, Taf. 10; DERS., *Akhmim in the Old Kingdom*, S. 247-248) bis in die 12. Dynastie. Für eine Zusammenfassung der Datierungsansätze siehe LAPP, *Typologie der Särge*, S. 152-54.

[57] Zur Bedeutung von *ḫnr* als Gruppe von Musikanten im Kult einer Gottheit sowie im weltlichen Bereich, B. BRYAN, in: *BES* 4, 1980, S. 35-54; D. NORD, in: *Fs Dunham*, S. 137-145; S.E. FANTECHI/A.P. ZINGARELLI, in: *GM* 186, 2002, S. 29-31.

der ausschlaggebende Faktor hier nicht eine theologische[58], sondern die geographische Nähe zweier Gottheiten bzw. Kulte zueinander. Die Götter, in deren Diensten *Ḥntj* steht, sind kulttopographisch alle im engeren Raum Achmim/Sohag beheimatet: Iunmutef in Edfa bei Sohag und Hathor in Achmim. Zudem bekleidet *Ḥntj* zusätzlich das Amt einer *wršt Mnw*, "Wächterin des Min", ein priesterlicher Titel, der ausschließlich im Raum Achmim belegt ist[59]. Die Akkumulation ihrer Priesterämter beruht also nicht auf theologischen Zusammenhängen der jeweiligen Gottheiten, sondern auf den äußeren Gegebenheiten und spiegelt daher in erster Linie die Kulttopographie des Raumes Achmim/Sohag wider[60].

Den deutlichsten Hinweis auf eine Himmelsträgerfunktion Iunmutefs sehen BONNET und BLACKMAN in Tb 172. In einer Passage dieses Spruches werden die Himmelspfosten parallel zu Iunmutef und Upuaut genannt: "Du ziehst aus und erblickst Re über den Himmelspfosten (*sḫnwt*), den Trägern (*rmnw*) des Himmels, über dem Kopf des Iunmutef, über der Schulter des Upuaut"[61]. Die Kernaussage dieser Passage ist jedoch nicht die Beschreibung einer kosmischen Konstellation, sondern sie vermittelt das Bild des "Auszugs des Gerechtfertigten". Hier wird eine häufig belegte kultische Funktion Iunmutefs beschrieben, nämlich die als Wegeöffner und "Erster des Horusgeleits" beim königlichen Palastauszug, die auch in vielen Tempelszenen wiederzufinden ist. Eine Verbindung zu den genannten Himmelsträgern besteht allein auf der sprachlichen Ebene des Textes, der die *sḫnwt* und die *rmnw* mit dem *Jwn mwt=f* parallelisiert[62].

Eine andere Belegstelle, in der Iunmutef mit einem himmelstragenden Element in Verbindung gebracht wird, ist CT 294. Hier wird er als *nb bꜣḫw*, Herr des (den Himmel stützenden) Horizontgebirges Bachu, bezeichnet[63]. Wie in Tb 172 liegt auch hier keine mythische Einbindung Iunmutefs in das ägyptische Weltgebäude bzw. in die Himmelsarchitektur zugrunde. Die Verbindung Iunmutefs mit Bachu beruht auf keiner eventuellen Konzeption dieses Gottes als physische Stütze, sondern sie ergibt sich zum

---

[58] Wenn man eine theologische Verbindung zwischen Hathor und Iunmutef herstellen wollte, so wäre diese nicht kosmologischer Natur. Sie bestünde in ihrer jeweils eigenen Bedeutung innerhalb der Königstheologie. *Ḥwt-Ḥr*, "Haus des Horus", ist der den Horus umschließende Mutterleib, aus welchem dieser hervorgegangen ist. Sie bildet als Gefährtin des Re das weibliche Element des göttlichen Königtums, das die Wiedergeburt des herrschenden Horus und somit die zyklische Erneuerung des Königtums ermöglicht, L. TROY, *Patterns of Queenship*, S. 21f. und S. 54-59. Zu Iunmutefs Rolle im Rahmen der rechtmäßigen Herrschaftsübernahme des Königs, siehe Kapitel VI.4.

[59] A. MCFARLANE, *The God Min to the End of the Old Kingdom*, S. 301.

[60] Siehe auch Kapitel II.1.

[61] *Tb (Naville)*, Bd. 1, Taf. CXCIV (*Aa*), Z. 42.

[62] Zu *Tb* 172 siehe Kapitel VI.1 d).

einen aus dem semantischen Rahmen des Spruches, der die dem Sonnenaufgang geglichene Regeneration des Verstorbenen thematisiert[64]. Zum anderen ist auch hier als sekundäres Merkmal auf sprachlicher Ebene eine Verbindung seines eine tragende Eigenschaft ausdrückenden Namens mit dem Himmelsträger Bachu zu verzeichnen.

Im Gegensatz zur Auffassung BONNETs, der Iunmutef in seinem *Ursprung* als Himmelsstütze auffaßt, zeigen die entsprechenden Textstellen vielmehr, daß eine Parallelisierung bzw. sprachliche Assoziation mit himmelstragenden Elementen stets eine sekundäre, sich aus seinem "Pfeiler-Namen" ergebende Interpretationsebene widerspiegelt.

I.2 c) Iunmutef und Chemmis

Der dritten Interpretation zufolge, die in der vorliegenden Arbeit unterstützt wird, wurzelt der Name *Jwn mwt=f* im Mythem "Horus in Chemmis" und bezieht sich auf die Rolle des jungen Horus in den Sümpfen des Deltas, wo dieser der Isis eine Stütze war, d.h. Trost und Beistand darin, den Verlust ihres Gatten und das Schicksal der Flucht zu ertragen[65]. BLACKMAN vergleicht die Bedeutung der Bezeichnung "Pfeiler seiner Mutter" dabei mit der des Ausdrucks *mdw j3w*, "Stab des Alters"[66]. *Mdw j3w* bezeichnet einen jungen Teilhaber, der von einer älteren Person ins Amt einbezogen wird, um diese zu entlasten und bei der aktiven Arbeit zu ersetzen[67]. Meist handelt es sich um den leiblichen Sohn, der als "Stab des Alters" die Nachfolgeschaft der jeweils zu entlastenden bzw. zu ersetzenden Person antritt[68].

---

[63] *CT* IV, 46h-k.

[64] Siehe Kapitel V.1 b).

[65] J.H. BREASTED, *Thutmose III*, S. 36, Anm. (9a); A.H. GARDINER, in: *JEA* 1953, S. 27; A.M. BLACKMAN, in: *ERE* 10, 1918, S. 295; J. SAINTE FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux*, S. 140; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsrituen*, S. 7. Zum Chemmis-Motiv siehe BERGMAN, *Ich bin Isis*, S. 137-40; A. FORGEAU, *Aux origines d'Harchébis, le dieu "Horus dans Chemmis"*, S. 213-222. Siehe auch P. MUNRO, *Bemerkungen zum Gestaltwandel*, S. 201, Anm. 26 und S. 203. Er zweifelt die von BONNET vertretene Deutung als Himmelsträger an (siehe Kapitel I.2 b), zugunsten der Überlegung, daß der Name "Pfeiler seiner Mutter" als die Aufgabe des Kronprinzen und Thronfolgers gegenüber seiner Mutter, der Königin, zu verstehen sei.

[66] A.M. BLACKMAN, in: *ERE* 10, 1918, S. 295, s.v. "Priest, Priesthood". An anderer Stelle hat BLACKMAN die Meinung vertreten, der Name "Iunmutef" erkläre sich aus seiner Eigenschaft als Himmelsstütze, die das Himmelsgewölbe in Gestalt seiner Mutter Nut tragen würde, in: *JEA* 5, 1918, S. 122 und in: *JEA* 7, 1921, S. 17. Siehe dazu Kapitel I.2 b).

[67] F. LL. GRIFFITH, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, S. 30; SHEHAB EL-DIN, in: *DE* 37, 1997, S. 59-64. "Pfeiler" bzw. "Säule" ist nach GRAPOW neben dem "Stab" im Alten und Mittleren Reich das Bild der Stütze für den schwachen Vater, *Bildliche Ausdrücke*, S. 164 und 168. Siehe auch oben S. 5.

[68] H. BRUNNER, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 1224; E. BLUMENTHAL, in: *Form und Maß*, S. 84-97. In der biographischen Inschrift des Amenophis, Sohn des Hapu, wird die Funktion der Amtsnachfolge mit der der Totenkultversorgung kombiniert, indem der "Stab des Alters" auch als "liebender Sohn", *s3 mr=f*, fungieren soll, BLUMENTHAL, *a.a.O.*, S. 86f.; *Urk.* IV, 1821.3. Zum *s3 mr=f* siehe Kapitel IX.2.

Chemmis, *ꜣḫ-bjt*[69], wird bereits in den Pyramidentexten als Name des Ortes genannt, an dem Isis den Horus geboren hat. So heißt es in Pyr. § 1703c-d in Bezug auf den verstorbenen König: "Deine Mutter Isis hat dich in Chemmis geboren, du empfängst deine Hände, welche dem Nordwind gehören". In den Sargtexten ist zu lesen: "Oh ihr Menschen (*rḫjt*), sehet diesen NN, den Sohn der Isis. Er wurde in Buto empfangen und in Chemmis geboren"[70]. Andere Stellen weisen ebenfalls auf den Aufenthalt des jungen Horus an diesem mythischen Ort, an dem er verborgen vor Seth von Isis aufgezogen wurde: "(Isis), die seinen (des Osiris) Samen in sich aufnahm und den Erben hervorbrachte, die das Kind in der Einsamkeit säugte, ohne daß man wußte, wo es war"[71]. In der Hathor-Kapelle von Deir el-Bahari spricht Hathor in der Rolle der Isis zu Hatschepsut: "Ich bin durch die Sümpfe gezogen, (...) ich habe mich niedergelassen in Chemmis als Schutz meines Horus"[72]. Aus Chemmis zieht der zum Thronfolger erwachsene Erbe Horus schließlich aus, um das an seinem Vater begangene Unrecht wiedergutzumachen: "Horus geht hervor aus Chemmis, Buto steht bereit für Horus, daß er sich dort reinige. Es kommt der gereinigte Horus, der seinen Vater schützt (*nḏ*)"[73]. Ab dem Neuen Reich wird das Mythem "Horus in Chemmis" in königlichen Inschriften häufig dafür verwendet, die Kindheit und Jugend des Königs zu beschreiben, um so die Rechtmäßigkeit seines im Mythos gründenden Anspruchs auf den ‘Horusthron der Lebenden’ darzulegen: "Seine Majestät war noch ein Knabe wie der kindliche Horus in Chemmis, indem seine Schönheit war wie die dessen, der seinen Vater schützt"[74].

Iunmutef wird nur an einer Stelle explizit mit Chemmis in Verbindung gebracht und im Kontext der Aufzucht des Horuskindes im Papyrusdickicht genannt. Im sog. *Texte de la Jeunesse* Thutmosis' III. in Karnak[75], der von dessen Jugend, der göttlichen Erwählung und der Einführung ins Königsamt berichtet, heißt es:

---

[69] *Wb* I, S. 13.4. Zur Diskussion der Lokalisierung des Ortes Chemmis sowie zur Etymologie des Toponyms siehe A.H. GARDINER, in: *JEA* 30, 1944, S. 52-58; K. SETHE, in: *ZÄS* 30, 1892, S. 113-119.

[70] *CT* IV, 37e-h.

[71] Stele Louvre C 286 (18. Dynastie), A. MORET, in: *BIFAO* 30, 1931, S. 743; vgl. *Pyr*. §§ 1214b-15b; J.J. CLERE, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 91. Eine Zusammenstellung von Chemmis-Belegen siehe bei MÜNSTER, *Isis*, S. 5-12; J. ZANDEE, *Amunhymnus*, S. 671-74. Siehe auch N. GRIMAL, *Les termes de la propagande royale*, S. 62-64. Die ikonographische Umsetzung des Chemmis-Motivs begegnet zum ersten Mal auf der Metternichstele. In den Mammisi der griechisch-römischen Tempel sind Darstellungen der Isis, die das Horuskind im Papyrusdickicht säugt, oder auch des Horusfalken in den Sümpfen oft belegt, A. FORGEAU, *Aux origines d'Harchébis*, S. 219f. und Anm. 66.

[72] *Urk*. IV, 237.7-14, auch 239.7-11.

[73] *Pyr*. §§ 2190a-2191a; vgl. auch S. SCHOTT, in: NAWG 1957, S. 51, 60 (Reinigungssprüche 7, 11).

[74] *Urk*. IV, 1541.1-2; siehe auch BERGMAN, *Ich bin Isis*, S. 138 und Anm. 2; FORGEAU, *a.a.O*., S. 218, Anm. 51 und 52; N. GRIMAL, *Les termes de la propagande royale*, S. 98f., Anm. 244.

[75] MARIETTE, *Karnak*, Taf. 16; J.H. BREASTED, *Thutmose III*, S. 30-33.; *Urk*. IV, 156.17-162.8.

"Ich erschien in der Gestalt und als (Wesens-)Abbild (*m ḳmȝ tữt*) des Iunmutef wie der Jüngling[76] Horus in Chemmis, indem ich in der nördlichen Säulenhalle stand"[77].

OCKINGA faßt *ḳmȝ* hier als Verb auf und übersetzt *ḳmȝ tữt Jwn mwt=f* "die Rolle des Iunmutef ausüben"[78]. In dieser Inschrift wird neben dem Wesen (*tữt*), auch auf die Gestalt bzw. Erscheinungsform (*ḳmȝ*) verwiesen, die dem Prinzen mit Iunmutef gemein ist. Darauf deutet auch das hier singulär belegte Determinativ hin, mit dem *Jwn mwt=f* versehen ist: Es handelt sich um einen pantherfelltragenden Mann im Rezitationsgestus[79]. Wie OCKINGA hinsichtlich der Bedeutung von *tữt* in Epitheta des Königs feststellt, sind Wesen und äußere Erscheinung eng miteinander verbunden, da Charakterzüge und Eigenschaften sich in äußerlichen Zeichen offenbaren können[80]. Auch die Aussage hinsichtlich der Gestalt bzw. des Ornats Thutmosis' beschränkt sich nicht nur auf eine Information über sein Äußeres: Der Pantherfellträger, dessen Eigenschaften auf ihn übertragen werden, steht als Ikon für seine Sohnschaft und die darin gründende außerordentliche Ritualkundigkeit[81].

Diese Passage des *Texte de la Jeunesse* ist für das Verständnis des Namens *Jwn mwt=f* von grundlegender Bedeutung. Wie SPALINGER feststellt, handelt es sich nicht um eine gewöhnliche Krönungsinschrift. Der *Texte* befaßt sich mit der göttlichen Intervention, die schließlich zur Thronbesteigung des Prinzen Thutmosis führt[82]. Es wird dargelegt, daß der Prinz seit Anbeginn seiner Existenz, als er noch "in seinem Nest saß", von seinem Vater Amun zum Thronfolger auserwählt war und "inmitten seines Herzens gezeugt" wurde. In Analogie zu seinem göttlichen Urbild Horus, der im Papyrusdickicht des Deltas verborgen zum Thronfolger heranwuchs, steht Thutmosis im Säulensaal von Karnak als Kronprinz und Thronanwärter, dem das Königtum noch nicht offiziell (im Zuge des Krönungsrituals) übertragen wurde. In der Parallelisierung der Komponenten "Horus in Chemmis" und "Thutmosis im Papyrussäulensaal" drückt sich die Entsprechung der Situation des Prinzen mit dem mythischen Archetyp[83], dem Chemmis-Motiv, aus. Indem

---

[76] Nach E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten*, S. 527-30, bezeichnet *nḫn*/*nḫnw* die Stadien vom Neugeborenen bis in die Jugend.

[77] *Urk*. IV, 157.11-13; BREASTED liest und übersetzt den letzten Teil *sʿḥʿ=f wj m wȝḏyt mḥtt*, "he stationed me in the northern hypostyle", *a.a.O.*, S. 31, Zeile 3 und S. 33. Er verweist jedoch auf die Textedition von MARIETTE, *a.a.O.*, der anstelle des Kausativ-*s* ein ʿ im Anlaut liest und die Stativ-Endung *ʿḥʿ kwj* wiedergibt, *ebd*., S. 31, Anm. d und e.

[78] B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 101f. Er verweist auf die übereinstimmende Bedeutung von *tữt* und *jrw* als "Rolle", *ebd*., S. 104-106.

[79] Siehe Kapitel I.1, S. 4.

[80] *Ebd*., S. 116. Zur Bedeutung von *tữt* als "Wesen", "Charakter", *ebd*., S. 113-16.

[81] Siehe Kapitel III.1 a) sowie XI.2.

[82] A. SPALINGER, in: *SAK* 24, 1997, S. 272-76.

[83] M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte*, S. 11, S. 41-47.

Thutmosis *m ḳmȝ ṯjt Jwn mwt=f* erscheint, wird jegliche zeitliche und räumliche Distanz zum mythischen Urbild aufgehoben. Der Prinz spielt die mythische Situation nicht nach, als Thronfolger lebt er sie. Mit seinem Erscheinen in der *wȝḏjt* wird der Mythos vergegenwärtigt und dadurch Wirklichkeit geschaffen: Thutmosis *ist* Horus-Iunmutef, die Säulenhalle von Karnak das Papyrusdickicht von Chemmis[84].

Aus der zitierten Passage geht hervor, daß die Phase bzw. die Situation, in welcher sich der Prinz befindet, der des jungen Horus - des *Jwn mwt=f* - gleicht, als dessen Entsprechung er in der Säulenhalle erscheint. Das Stadium, in welchem sich Prinz Thutmosis befindet, und das (Horus-)*Jwn mwt=f* verkörpert, ist das des Jünglings und "Noch-nicht-Königs". Es ist in jener Phase des Sukzessionsmythos anzusiedeln, die unmittelbar vor der Stufe des Triumphes steht, in der Horus als *nḏtj jt=f* aus Chemmis auszieht, den Widersacher Seth überwindet, das Erbe seines Vaters Osiris antritt und "all jene wunderkräftigen Riten des Totenkults für ihn ausführt, die zu einer vollkommenen Aufhebung des Anfangszustands (= des Todes) führen"[85]. Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* sind eng miteinander verbunden. Sie verkörpern zwei zusammengehörige Aspekte der mythischen Größe ‘Horus’, nämlich zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Horus-Phasen des Osirismythos. Daher besteht zwischen ihnen eine tiefe Verwandtschaft in Wesen und Wirken, die bis hin zur vollständigen Austauschbarkeit beider Götter führt[86].

Aus seinem Wesen des in Chemmis harrenden Thronerben Horus erklärt sich auch Iunmutefs bedeutende Stellung innerhalb der Sukzessionstheologie und seine darin gründende Anwesenheit im Krönungsritual: Hier fungiert er u.a. als Verkündiger der Rechtmäßigkeit der erfolgten Krönung[87]. Auch die Rolle als "Wegeöffner" im königlichen Palastauszug[88] ist in seinem Chemmis-Ursprung verankert. Nicht nur die Rechtmäßigkeit wird durch den Triumph des Thronfolgers bzw. des ausziehenden Horus angezeigt, sondern auch die Überwindung des durch Seth zugefügten Schadens und die Wahrung der kosmischen Ordnung.

Entgegen der klassischen, vor allem in den magisch-medizinischen Texten tradierten mythischen Rollenverteilung der Mutter-Sohn-Beziehung beschreibt der Name "Pfeiler

---

[84] Durch die Nachahmung eines *Archetyps* wird die kontinuierliche Zeit aufgehoben, und durch Wiederholung und rituelle Teilhabe wird Wirklichkeit geschaffen. Durch die Nachahmung/Teilhabe wird der Mensch in die mythische Epoche versetzt, in der die Archetypen zum ersten Mal offenbart wurden, *ebd*., S. 30-61; siehe auch H. BRUNNER, *Zum Raumbegriff der Ägypter*, S. 343-46.

[85] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 126 (Stufe V des Mythos); DERS., *Theologie und Frömmigkeit*, S. 170-76. Vgl. den Osiris-Hymnus auf der Stele des Amunmose, A. MORET, in: *BIFAO* 30, 1931, bes. S. 744-47.

[86] Hierzu ausführlich Kapitel IX.2.

[87] Siehe Kapitel VI.4.

seiner Mutter" eine unterstützende Aufgabe, die Horus gegenüber Isis wahrnimmt. In den magischen Heilungstexten ist das Verhältnis anders herum: Das schwache, hilflose Horuskind bedarf des Schutzes und der Fürsorge der Isis, ohne die es jeglichen Gefahren wie der Bedrohung durch Seth ausgeliefert wäre. Das Horuskind ist das Urbild des leidenden Patienten, und die Heilerin Isis ist die "gute Mutter", die herbeieilt, um ihrem Kind zu helfen[89]. "Pfeiler seiner Mutter" bezeichnet nun einen anderen Aspekt des jungen Horus als den des passiven, schutzbedürftigen Kindes. Dieser Aspekt läßt sich mit einem, in verschiedenen Inschriften überlieferten *topos* des Osiris-Mythos verknüpfen, das von BERGMAN als "Freudemotiv" definiert wurde[90]. BERGMANN unterstreicht die Bedeutung dieses Motivs, das für die mythische Rolle der Isis ebenso wichtig ist, wie die häufig beschriebene Trauer um ihren Gatten Osiris, als deren "positiver Gegenpol" es aufzufassen sei. Aus verschiedenen Textstellen geht hervor, daß nicht nur die Empfängnis[91] und Geburt des Kindes in Chemmis[92], sondern auch die verschiedenen Lebensstadien des Horus für Isis eine große Freude sind. Diese Freude über ihren Sohn gilt als beispielhaft. Sie bildet das Maß für jeglichen überaus großen Jubel und wird daher in verschiedenen Hymnen als Urbild herangezogen: "Eure Kas sollen sich freuen über diesen König Sobek wie Isis sich freute über ihren Sohn Horus, als er ein Kind war in Chemmis"[93].

In einem Hymnus auf Abydos, der in leichter Variation auf drei verschiedenen Denkmälern erhalten ist, wird der diesem Ort bzw. der seinem Herrn zu spendende Lobpreis mit der Freude verglichen, die Isis im Verlauf der einzelnen Phasen des Mythos ihrem Sohn gegenüber empfindet: Die Geburt in Chemmis, das Hervorgehen als Gerechtfertigter aus dem göttlichen Gericht, die Bestätigung durch Thot und schließlich Krönung und Erscheinen auf dem Thron: "Lobpreis dem Herrn von Abydos! Gleich dem Jubel der Isis an dem Tag, an dem Horus auf dem Thron erschienen ist, nachdem er sich mit der Doppelkrone vereinigt hat in Leben und Dauer"[94].

---

[88] Siehe die Kapitel VI.1 d).

[89] MÜNSTER, *Isis*, S. 12, 195f.; J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, S. 137 Anm. 3; BORGHOUTS, *pLeiden*, S. 13 § 11, Nr. 35 und 36; DERS., *Ancient Egyptian Magical Texts*, z.B. Nr. 49, 83 und 91; J. ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 159-162.

[90] J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, S. 141-146.

[91] *Pyr*. §§ 632a, 1635b; *CT* II, 210c.

[92] J.J. CLÈRE, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 91; C.E. SANDER-HANSEN, *Metternichstele*, S. 59f., 70 (Zeilen 168-69); MÜNSTER, *Isis*, S. 11 und Anm. 164. Die Geburt ist das initiale aller "freudevollen Horusereignisse", BERGMAN, *a.a.O.*, S. 144.

[93] A. ERMAN, *Hymnen an das Diadem*, S. 46f; MÜNSTER, *Isis*, S. 12.

[94] J.J. CLÈRE, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 91f.; J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, S. 142f.

Ein zentraler Anlaß der Freude der Isis ist die Tatsache, daß ihr Sohn letztendlich seinen rechtmäßigen Thronanspruch durchsetzen und das Erbe des Osiris antreten kann. Ein anschauliches Beispiel für diesen Aspekt der Beziehung der Isis zu Horus ist die Taharqa-Inschrift aus dem Jahr 6, die den Krönungsbesuch seiner Mutter schildert. Dort wird von dieser gesagt: "Sie jubelte sehr, nachdem sie die Schönheit seiner Majestät erblickt hat, wie Isis als sie ihren Sohn Horus sah, der auf dem Thron (seines) Vaters Osiris erschienen ist, nachdem er ein Jüngling war im Nest von Chemmis"[95]. Die Szene gibt die mythische Situation wieder, in der Isis nach allen Entbehrungen des Exils in Chemmis Horus als König über Ägypten erblickt. Die Königsmutter tritt ihrem Sohn Taharqa in der Rolle der Isis gegenüber. Am Ende der Inschrift spricht sie zu ihm: "Mögest du leben, mögest du gesund sein, so wie Horus für seine Mutter Isis lebt". Der Chemmis-Mythos nimmt in der kuschitischen Königsideologie einen sehr großen Stellenwert ein, da in ihm die Mutter-Sohn-Beziehung in besonderer Weise thematisiert wird, die die Grundlage königlicher Legitimation in Kusch bildet. Die kuschitische Königin bzw. Königsmutter hat dabei die Rolle der Isis inne, die ihrem Sohn Horus zur rechtmäßigen Herrschaft verhilft[96].

Vor dem Hintergrund des Chemmis-Motivs ist auch die Herausbildung des Namens "Pfeiler seiner Mutter" zu verstehen: Horus war Isis vom Augenblick der Zeugung an ein Trost darin, Verlust, Trauer und erfahrenes Unrecht zu ertragen. Aus der Freude über ihren Sohn schöpft sie Kraft; er verhilft ihr dazu, den Verlust des Osiris zu überwinden. Wie z.B. die zitierte Taharqa-Inschrift verdeutlicht, verschafft es Isis Genugtuung, ihren Sohn - den Erben des Osiris - schließlich am rechten Platz auf dem Horusthron zu erblicken.

Jwn mwt=f ist in seinem Ursprung ein Epitheton, das sich auf sämtliche Reifestadien des jungen Horus in Chemmis bezieht, bis hin zu seinem Auszug, den er als *nḏtj jt=f* vollzieht. Als solches ist es nicht als Synonym für Bezeichnungen wie *Ḥr p3 ḫrd*, *Ḥr s3 3st* oder *Ḥr nḫn* aufzufassen, denn jeder dieser Horusnamen steht (wie auch *Jwn mwt=f*) für einen fest definierten theologischen bzw. mythischen Inhalt. Das Epitheton *Jwn mwt=f* kennzeichnet vielmehr einen parallel vorhandenen Horus-Aspekt: die passiv-hilfreiche Rolle gegenüber seiner Mutter. Darüber hinaus repräsentiert (*Ḥr-*)*Jwn mwt=f* als mythische Vorgängerphase des *Ḥr nḏtj jt=f* wie keine andere das Stadium des in Chemmis harrenden Thronfolgers, was insbesondere durch Iunmutefs Bedeutung im Krönungsritual bestätigt wird sowie

[95] *Kawa* I, S. 28, Inscr. V, Z. 18-19, Taf. 10. A. LOHWASSER, *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch*, S. 36, Q.27. Siehe auch zwei weitere Stelen, des Taharqa und des Anlamani, *ebd*. S. 37, Q.28 und S. 48, Q.50.

durch die oben zitierte Passage des *Texte de la Jeunesse*, derzufolge Thutmosis in Gestalt und Wesen Iunmutefs im Säulensaal erscheint, wie der junge Horus in Chemmis. Dieses Horus-Epitheton ist bereits in den ältesten Belegen, die in die 5. Dynastie datieren, als eigenständiger Göttername verwendet worden; eine direkte und explizite Namensverbindung mit Horus ist in den Quellen des Alten und auch des Mittleren Reiches nicht vorhanden. Auch wenn die frühen religiösen Inschriften wie Pyramiden- und Sargtexte außer Anspielungen keine konkreten Aussagen über Funktion bzw. Aufgaben und mythische Einbindung Iunmutefs beinhalten, so ist auch schon dort durch den weiteren Kontext sein "Horuswesen" zu erkennen, welches die Ausgangsbasis für seine theologische Entfaltung zu Beginn der 18. Dynastie bildet[97].

[96] J. BERGMAN, *a.a.O.*, S. 144f.; E. KORMYSHEVA, in: *Meroitica* 15, 1999, S. 239-51; A. LOHWASSER, *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch*, S. 277-280 sowie S. 324-326. Siehe Kapitel VI.4.

[97] Siehe die Kapitel IV.3, V.1a)-b), VI. und IX.1.

II. Kulttopographische Zuordnung des (Horus-)Iunmutef

II.1 Horus-Iunmutef, Lokalgott von *jtb*

Aus einigen pharaonischen und auch griechischen Quellen geht hervor, daß (Horus-)Iunmutef in einem Ort im 9. oberägyptischen Gau ( , *mnw*, Panopolites) in der Nähe des heutigen Sohag beheimatet war, nämlich in Edfa. Der früheste Beleg dafür, daß Iunmutef kulttopographisch in der Nähe von Sohag anzusiedeln ist, datiert in die 5. Dynastie. In der Domänenliste der Mastaba des Raemka in Sakkara ist *Jwn mwt=f* Bestandteil des Namens einer Domäne: *jrt Jwn mwt=f*, "Das Werk des Iunmutef"[98]. Da dieser Domänenname mit einem Götternamen gebildet wird, handelt es sich nicht um eine Neugründung, denn diese beinhalten in der Regel den Namen ihres Gründers (König oder Privatperson). Es handelt sich vielmehr um einen "nom d'origine spontanée"[99], d.h. um einen volkstümlichen Namen: Der Name des Gottes war in der betreffenden Region so geläufig, daß er in die Benennung einer dort befindlichen Besitzung eingeflossen ist. Domänennamen, die einen Götternamen beinhalten, deuten darauf hin, daß der genannte Gott in der Nachbarschaft seinen Kultort hatte und dort große Popularität genoß[100]. In der Auflistung des Raemka folgt *jrt Jwn mwt=f* einer Domäne namens *nšꜣwt*[101], die sehr wahrscheinlich ebenfalls im 9. oberägyptischen Gau, genauer: südwestlich von Sohag zu lokalisieren ist[102].

Auch die Darstellungen der Gauaufzüge auf der Nordwand des Unas-Aufwegs bestätigen eine Zugehörigkeit Iunmutefs zum 9. oberägyptischen Gau: Hier begegnet er in einer Götterreihe, in der u.a. auch Min enthalten ist, der auf die Personifikation des *mnw*-Gaues folgt. Auf der Südwand hingegen wird Iunmutef innerhalb der Götterprozession des 7./8. unterägyptischen Gaus genannt, mit dem er ansonsten durch keinerlei Quellen in Verbindung gebracht wird[103].

Ein weiterer Hinweis auf die Verbindung des Gottes Iunmutef mit Sohag bzw. Achmim[104] wird mehrheitlich in die 11. Dynastie datiert: Auf dem zuvor bereits erwähnten Sarg der *Ḥntj* (CG 28006)[105], der in der Nekropole El-Hawawish bei Achmim gefunden

---

98 JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 355, Nr. 16.

99 *Ebd*., S. 43, Anm. 2.

100 Siehe Kapitel IV.1.

101 JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 355, Nr. 15; GAUTHIER, *Dictionnaire* III, S. 104.

102 H. KEES, in: *ZÄS* 64, 1929, 107ff.; *AEO* II, S. 41*-44*; JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 84f.; S. SAUNERON, in: *BIFAO* 62, 1964, S. 46; K. ZIBELIUS, *Ägyptische Siedlungen*, S. 30f.

103 Siehe Kapitel IV.1.

104 Beide Orte liegen einander gegenüber, östlich (Achmim) und westlich (Sohag) des Nils, siehe *LÄ* 1, 1975, Karte 3g.

105 Siehe Kapitel I.2 b), S. 9 und Anm. 57.

wurde, wird diese Frau u.a. als *jmjt-rʒ ḫnr n Jwn mwt=f*, "Vorsteherin der Kultmusikanten des Iunmutef", tituliert. Wie bereits festgestellt wurde, ist ihre Titelkombination (Priesterin der Hathor, Herrin der Sykomore+Vorsteherin der Kultmusikanten des Iunmutef+Wächterin des Min) ein Spiegel der Kulttopographie des Raumes Achmim/Sohag.

In zwei geographischen Listen in Medinet Habu werden die Orte Ägyptens und ihre jeweiligen Lokalgötter in geographischer Reihenfolge von Süden nach Norden aufgelistet. Die ältere von beiden datiert in die Zeit Ramses' III. und befindet sich auf den Wänden der nördlichen Dachterrasse über den hinteren Räumen des Tempelhauses[106]. Die zweite Auflistung, die leider nur fragmentarisch erhalten ist, wurde unter Ramses VI. auf der Außenseite der östlichen Umfassungsmauer angebracht[107]. Eine Vorgängerversion beider Listen hat sich vermutlich im Ramesseum befunden[108]. In beiden Dokumenten wird Horus-Iunmutef zwischen zwei Göttern und Toponymen genannt, die dem 9. oberägyptischen Gau zuzuordnen sind: Min, Herr von Achmim (*Mnw nb jpw*) und Horus, befindlich in Schenut (*Ḥr jmj šnwt* [?][109])[110]. In der jüngeren Liste ist die Darstellung Horus-Iunmutefs bis auf einen Rest der Doppelkrone verloren, der Name ist jedoch erhalten. In der Liste Ramses' III. ist er falkenköpfig und mit Doppelkrone dargestellt[111]. Min, der Standartengott des 9. oberägyptischen Gaus, ist in Achmim beheimatet. *Jpw*, das bereits auf dem Kiosk Sesostris' I. in Karnak als Ort des panopolitischen Gaus belegt ist, bezeichnet einen ursprünglich offensichtlich separat gelegenen Ortsteil Achmims[112]. *Ḥr jmj šnwt* wird auf einem Naos des Hakoris aus dem Deir el-Abyad bei Sohag als Herr von *nšʒw* bezeichnet[113]. *Nšʒwt* wiederum erscheint bereits in der Domänenliste des Raemka als Domänenname vor *jrt Jwn mwt=f* und lag, wie schon erwähnt, vermutlich südwestlich von Sohag. Die geographische Nähe des *Ḥr jmj šnwt* zu Horus-Iunmutef wird auch noch durch

---

106 *Medinet Habu* VII, Fig. 16 (Plan), Taf. 549-550 (Wanddarstellungen); *AEO* I, S. 53f.

107 CH. F. NIMS, in: *JEA* 38, 1952, S. 34; NELSON, *Key Plans*, Taf. 30, fig. 3, MH E 107.

108 NIMS, *a.a.O.*, S. 35

109 Zur fraglichen Lesung von *šnwt* siehe E. BRESCIANI,  *Ḥr imj-šnwt*, *Ḥr imj-sṯʒtjw* oppure *Ḥr imj-ḥʒtjw*, in: *Hommages à François Daumas*, S. 87-94; auch H. KEES, in: *ZÄS* 64, 1929, S. 110-12.

110 *Medinet Habu* VII, Taf. 549-50; CH. F. NIMS, in: *JEA* 38, 1952, S. 37, Abb. 2 (E 106-108), S. 42; G. DARESSY, in: *RecTrav*. 17, 1895, S. 119, Nr. 11; *AEO* II, S. 44*-46*, Nr. 355C-D. In der Liste Ramses' VI. ist von dem Namen des auf Horus-Iunmutef folgenden Gottes nur der Horusfalke erhalten. Doch wie auch NIMS, *a.a.O.*, vermutet handelt es sich wie in dem älteren Dokument mit hoher Wahrscheinlichkeit um Horus-*jmj šnwt*.

111 KAT.-NR. 64.

112 LACAU/CHEVRIER, *Chapelle Sésostris Ier*, Taf. 3; vgl. auch HELCK, *Gaue*, S. 93). Wie es scheint, bestand Achmim ursprünglich aus zwei separat gelegenen Siedlungsgebieten, *jpw* und *ḫntj-Mnw*, die später zu einem Stadtgebiet verschmolzen sind, KUHLMANN, *Achmim*, S. 9-13.

einen jüngeren Beleg unterstützt: Auf einem ptolemäischen Sargfragment aus Abydos sind die Namen beider Götter einander zugewandt angebracht[114].

In einer Inschrift an der Umfassungsmauer im Umgang des Tempels von Edfu wird Horus-Iunmutef ausdrücklich einem Kultort zugeordnet. Er wird hier als *Ḥr-Jwn-mwt=f ḥrj-jb jtb* ( , auch) aufgeführt[115]. Auf der Südwand des Pronaos erscheint er beim königlichen Palastauszug als *Jwn mwt=f ꜥbw pr wr nṯr ꜣ ḥrj-jb jtb* () an der Spitze des Horusgeleits[116]. *Jtb* ist, wie SAUNERON aufgezeigt hat, mit dem heutigen Edfa, einem Ort 6 km nordwestlich von Sohag gleichzusetzen[117]. Daß *jtb*(*t*) in unmittelbarer Nachbarschaft zu Achmim liegen muß, wird u.a. durch einen Beleg auf der Nordwand des Mammisi von Dendera deutlich: In einem Aufzug von verschiedenen Kultorten zugeordneten Göttinnen folgt *jtbt* dem Toponym *ḥwt-jꜥḥ*, das sich auf Achmim bezieht[118]. Genauer Aufschluß über die exakte Lokalisierung von *jtb* ist jedoch einigen griechischen Quellen zu verdanken: Auf mehreren in Edfa gefundenen griechischen Ostraka wird ein Ort namens *Itos* (in seiner genitivischen Form *Itou*) erwähnt[119]. Dieses griechische Toponym war vorher bereits aus anderen Quellen bekannt, doch war seine Lokalisierung unklar. Mit dem Fund der Ostraka in Edfa hat sich diese Frage geklärt. Das griechische *Itos*, das aus dem ägyptischen *jtb* hervorgegangen ist, bildet auch die Wurzel für den heutigen arabischen Ortsnamen Edfa[120]. Darüber hinaus wird auf zweien dieser Ostraka ein Geflügelzüchter aus *Itos* namens *Horo(n)mephis* genannt, worin die gräzisierte Form des Götternamens "Horus-Iunmutef" zu erkennen ist[121].

SAUNERON führt in diesem Kontext noch ein weiteres Toponym an, das in dem Gaugötteraufzug im Tempel Ramses' II. in Abydos nach *jpw*, Achmim, genannt wird:

---

[113] H. KEES, in: *ZÄS* 64, 1929, S. 108f.; *AEO* II, S. 45*f.

[114] PETRIE, *Tombs of the Courtiers*, S. 19-20 und Taf. XXXIV (18) und (19); siehe auch S. SAUNERON, in: *BIFAO* 66, 1968, S. 18.

[115] *Edfou* VI, S. 233; S. SAUNERON, in: *BIFAO* 62, 1964, S. 44-45. CHASSINAT weist darauf hin, daß das Zeichen in den Texteditionen von DÜMICHEN und DE ROUGÉ mit einem wiedergegeben wird, *a.a.O.* Anm 12. So auch bei G. DARESSY, in: *BIFAO* XII, 1916, S. 8: .

[116] *Edfou* III, S. 103. In Edfu erscheint Iunmutef auch als *ḫntj bḥdt*, "Erster von Behedet", und *ḫntj wṯst-Ḥr*, "Erster des Gaus von Edfu", *Edfou* IV, S. 70 und 226. Dies ist vermutlich der Grund dafür, daß MERCER Edfu als die Heimat dieses Gottes ansieht, S. MERCER, *Horus. Royal God of Egpyt*, S. 129.

[117] S. SAUNERON, in: *BIFAO* 62, 1964, 42-45; GAUTHIER, *DG* I, S. 116, z.B. hat *jtb* nördlich von Dendera, nahe Balyana angesiedelt.

[118] DAUMAS, *Mammisi*, S. 123, Taf. LX; SAUNERON, *BIFAO* 62, 1964, S. 44-45; GAUTHIER, *DG* IV, S. 47.

[119] S. SAUNERON, in: *BIFAO* 62, 1964, S. 46-50.

[120] *Ebd.*, S. 48-49, Anm. 2 auf S. 48.

[121] oCairo *JE* 87013, 87014, B. BOYAVAL, in: *BIFAO* 63, 1965, S. 58f.; SAUNERON, *a.a.O.*, S. 48, Anm. 2.

 [122]. Er regt die Lesung *jdb* an, da die hieratischen Schreibungen von  und  austauschbar seien und  , das den Lautwert *jdb* besitzt, darüber hinaus in ptolemäischen Texten häufig ersteres Zeichen ersetzen kann[123]. Somit ist in diesem Toponym ebenfalls der in den ptolemäischen Texten als *jtb* belegte Heimatort des Iunmutef zu sehen.

In einer Götterliste auf dem Sockel einer Widdersphinx Scheschonks I. im großen Hof von Karnak wird Iunmutef folgendem Ortsnamen zugeordnet:  [124]. BARGUET übersetzt das Beiwort "hôte de Tat", liest das fragliche Zeichen also *t3*. Angesichts der Ähnlichkeit der Schreibung dieses Toponyms mit der des Abydos-Belegs ist es jedoch naheliegend, diesen Ortsnamen ebenfalls *jdb* zu lesen und auf das heutige Edfa zu beziehen[125]. In der Karnak-Liste folgt auf Iunmutef ein Sobek, Herr von *snw*[...] (?). Der Name des Kultortes ist stark zerstört. Auch aus der Domänenliste des Raemka geht hervor, daß die Kultorte Iunmutefs und Sobeks benachbart waren, denn der Domäne *jrt Jwn mwt=f* folgt dort eine Domäne namens *jw Sbk*, "Insel des Sobek"[126].

Wie im vorangegangenen Abschnitt aufgezeigt wurde, ist *jdb*/*jtb*, das heutige Edfa im 9. oberägyptischen Gau, zweifelsfrei mit dem Heimatort des Horus-Iunmutef zu identifizieren. Sein Kult geht hier mindestens bis in die 5. Dynastie zurück. Aus Edfa selbst sind an Belegen bisher nur die griechischen Ostraka bekannt. Ein Tempel des Horus-Iunmutef wurde in dieser Gegend bislang archäologisch nicht nachgewiesen.

II.2 Iunmutef und Abydos

Iunmutef wird in der ägyptologischen Literatur - insbesondere in Werken, die vor SAUNERONS grundlegendem, 1964 erschienenen Aufsatz geschrieben wurden - verschiedentlich als thinitischer Gott angesprochen[127]. KEES z.B. beschreibt Iunmutef als einen alteingesessenen thinitischen Lokalgott, der eng mit dem Kultort Abydos verbunden

---

[122] SAUNERON, *a.a.O.*, S. 49; MARIETTE, *Abydos* II, Taf. 12; *AEO* I, S. 47-48; *AEO* II, S. 44*, Nr. 355C.

[123] SAUNERON, *a.a.O.*, S. 50, verweist außerdem auf ein in griechisch-römischer Zeit belegtes Wort *jtb* für "Zunge", welches mit  determiniert wird. Desweiteren gibt es ein Wort *jdbw*, "vom Munde", das mit determiniert wird, *Wb* I, 153.12.

[124] BARGUET, *Temple d'Amon-Rê*, S. 50.

[125] Siehe auch TE VELDE, in: *LÄ* III, 1980, Sp. 213, Anm. 2.

[126] JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 355, Nr. 17 und siehe oben S.17.

[127] P. BARGUET, *Le Livre des Morts*, 183, Anm. 5; OTTO, *Biogr. Inschr.*, S. 142, Anm 1; F. TIRADRITTI, in: *L'Impero Ramesside*, S. 194f.

sei[128]. Als solcher sei er auch für die Benennung eines "priesterlichen Sondertyps", Sem-Iunmutef, herangezogen worden, der eigens für den kultischen Dienst im Osiris-Chontamenti-Tempel von Abydos geschaffen wurde[129]. Der Osiris-Tempelbezirk, von dem heute nur mehr geringe Überreste erhalten sind[130], liegt im Norden von Abydos. Die in den dortigen Kult und in die Osirismysterien eingebundenen Priester und Beamten versahen ihren Dienst, wie einigen abydenischen Denkmälern des Mittleren Reiches zu entnehmen ist, als "liebender Sohn" und "Sem". So berichtet z.B. der Schatzmeister Ichernofret, der vom König für Erneuerungsarbeiten im Osiris-Tempel nach Abydos gesandt wurde, auf seiner Stele: *jr n=j sꜣ mr=f n Wsjr* (...) *jnk wʿb gbꜣ m sḫkr nṯr sm twr ḏbʿw*, "ich führte das Amt des 'liebenden Sohnes' des Osiris aus, (...) ich bin reinen Armes beim Schmücken des Gottes, ein Sem mit reinen Fingern"[131]. Die gleiche Aussage bezüglich seiner Tätigkeiten im Osiris-Tempel findet sich auf der Stele des Hohenpriesters des Osiris *Nb-wʿwj* (Zeit Thutmosis' III.); auch er fungierte als *sꜣ mr=f* und "Sem mit reinen Fingern"[132]. Ein weiterer Titel, der von verschiedenen abydenischen Osiris-Priestern, u.a. auch von zwei Hohenpriestern des Osiris geführt wurde, ist *ḫtmw-nṯr*, "Gottessiegler"[133]. Die Bezeichnung "Sem-Iunmutef" hingegen ist für keinen abydenischen Priester oder im Osiris-Tempel beschäftigten Beamten belegt. (Horus-)Iunmutef begegnet jedoch als göttlicher Ritualoffiziant im Tempel Sethos' I. in Abydos. In zwei der Ritualszenen der äußeren Königskultkapelle ist sein Name zusätzlich mit dem Titel "Sem" versehen, um seine priesterliche Tätigkeit zu unterstreichen[134].

Vor der 19. Dynastie, d.h. vor dem Wiederaufleben des Osiriskultes unter Sethos I., ist Iunmutef noch nicht in Abydos belegt, wie auch die Untersuchung von SPIEGEL aufzeigt. Im Rahmen einer Synkretismus-Studie hat er den Göttern von Abydos eine eigene Untersuchung gewidmet[135]. Auf keinem der untersuchten Denkmäler wird Iunmutef oder auch Horus-Iunmutef als verehrte oder angerufene Gottheit genannt. Auf einigen Stelen,

---

[128] KEES, *Götterglaube*, S. 151, 336; DERS., *Priestertum*, S. 30.

[129] KEES, *Priestertum*, S. 30.

[130] PETRIE, *Abydos* I, II; B.J. KEMP, in: *MDAIK* 23, 1968, S. 138-155.

[131] SCHÄFER, *Ichernofret*, S. 15f., 18f. Desgleichen, leicht variiert, auf den Stelen Sehetepibres und Mentuhoteps, *CG* 20538, Seite II, Z. 3 und 7; *CG* 20539, Seite II, Z. 7 und 10f. Zum *sꜣ mr=f* siehe Kapitel IX.2.

[132] *Urk.* IV, 208.11-12.

[133] Dieser religiöse Titel, der von dem gleichlautenden weltlichen Titel zu unterscheiden ist, hat zwei Bedeutungen: Zum einen bezeichnet er seit dem Alten Reich einen "Balsamierer", zum anderen, seit dem Mittleren Reich, ein abydenisches Priesteramt, S. SAUNERON, in: *BIFAO* 51, 1952, S. 137-71; *Wb* V, 638.

[134] Siehe KAT.-NR. 40, 44 und auch 57 sowie Kapitel XI.1.

nämlich auf denen von Männern, die besonders eng mit dem Ort Abydos verbunden waren, befinden sich systematische Götterlisten, in denen Gottheiten verzeichnet sind, die mit dem Kultort Abydos und seinen Osiris-Mysterien assoziiert wurden[136]. Auch in diesen Auflistungen wird Iunmutef nicht erwähnt, so daß schon allein aus diesem Grund eine in Abydos wurzelnde Kultansässigkeit dieses Gottes ausgeschlossen werden kann.

Ein Denkmal, das Iunmutef mit dem Kultort Abydos in Verbindung bringt, ist die Abydos-Stele Ramses' IV.[137], die heute im Kairener Museum aufbewahrt wird. Im Giebelfeld dieser Stele, unter der geflügelten Sonnenscheibe, ist Ramses IV. opfernd vor einer Reihe von zwölf Gottheiten zu sehen. Es handelt sich um Osiris, *Ḥr nḏtj jt=f*, Isis und Nephthys, Min-*Ḥr-nḫt*, Iunmutef, Harachte, Onuris-Schu, Tefnut, Geb, Thot und Hathor. Vor dem König befindet sich folgende vertikale Inschriftenzeile: *djt mꜣʿt n jt(=f) Wsjr nb tꜣ-ḏsr*, "ein Maat-Opfer darbringen für (seinen) Vater Osiris, Herr des heiligen Bezirkes". Die Reihe der Götter wird von Osiris angeführt. Der sechste Gott ist Iunmutef. Er ist falkenköpfig mit menschlichem Körper dargestellt, trägt die Doppelkrone und ist mit einem knielangen Götterschurz bekleidet. Wie neben ihm auch Nephthys, Min und Geb ist Iunmutef mit dem Beiwort *ḥrj-jb ꜣbḏw* versehen. *Ḥrj-jb* wird im Allgemeinen mit "zu Gast in"[138] übersetzt. Dieser Übersetzung folgend wird *ḥrj-jb*+Ortsname als Epitheton für eine Nebengottheit aufgefaßt, die eigentlich andernorts heimisch ist und am genannten Ort einen Gastkult erhält. Es ist jedoch auch häufig als Epitheton von Hauptgöttern eines Ortes anzutreffen, gleichrangig mit *nb*/*nbt*+Ortsname. So führt Iunmutef, dessen Kultheimat *jtb* (= Edfa) ist, in einer geographischen Liste im Tempel von Edfu das Epitheton *ḥrj-jb jtb*[139]. Im Tempel Sethos' I. in Abydos wird Iunmutef, der hier als Kultausübender seine Aufgabe als fürsorgender Sohn gegenüber dem König wahrnimmt, mehrfach als *ḥrj-jb ꜣbḏw* und auch

---

135 SPIEGEL, *Die Götter von Abydos*. Seine Untersuchung stützt sich auf 1120 abydenische Stelen.

136 So z.B. auf der Münchner Stele des Upuaut-Aa, Glyptothek 27 und auf den Stelen Louvre C15 und Turin 107, SPIEGEL, *Die Götter von Abydos*, S. 99-109.

137 Kairo JE 48831; MARIETTE, *Abydos* II, Taf. 54-55; Texteditionen: K. PIEHL, in: *ZÄS* 22, 1884, S. 37-41; DERS., in: *ZÄS* 23, 1885, S. 13-19; M. KOROSTOVTSEV, in: *BIFAO* 45, 1947, S. 155-73; K*RI* VI, S. 20-25; siehe auch A.J. PEDEN, *Ramesses IV*, S. 94-100, sowie F. TIRADRITTI, in: *L'Impero Ramesside*, S. 193-203.

138 *Wb* III, 138.16; R. HANNIG, *Die Sprache der Pharaonen*, S. 548.3.

139 *Edfou* VI, S. 233 und siehe Kapitel II.1. Auch Hathor von *ḏsr-ḏsrw* bzw. *ḏsrw* (Deir el-Bahari), deren Kult dort mindestens seit der 11. Dynastie beheimatet ist, erscheint sowohl als *nbt ḏsrw* als auch als *ḥrj-jb ḏsr-ḏsrw*, vgl. OTTO, *Topographie*, S. 61f. Eine Zusammenstellung kulttopographischer Götterepitheta sowie eine Diskussion ihrer Bedeutung findet sich in S. EISERMANN, *Topographie der stadtspezifischen Gottheiten*, S. 151-156. Wenn *ḥrj-jb*+Ortsname eine Gastgottheit bezeichnet, so kann dies durch die zusätzliche Nennung ihres Hauptkultortes angezeigt werden, z.B. *Ḥwt-Ḥr ḥrjt-jb bḥdt nbt jwnt*, *ebd*. S. 153.

ḥrj-jb ḥwt Mn-mꜣᶜt-Rᶜ bezeichnet[140]. Es erscheint daher angebracht, für *ḥrj-jb* die neutralere Übersetzung "befindlich in", "der sich aufhält in" oder auch "inmitten von" zu wählen.

Die Abydos-Stele Ramses' IV. wurde als Mittel zur Legitimation gedeutet, die dieser König errichten ließ, um seinen schwachen Herrschaftsanspruch zu untermauern. Die formale Ähnlichkeit des Textes mit Totenbuchspruch 125 wurde von verschiedenen Autoren festgestellt[141]. Neben der Erklärung seiner Rechtmäßigkeit legt der König in einem negativen Sündenbekenntnis dar, daß er keine Verfehlungen begangen hat. Die Erklärungen des Königs hinsichtlich seines Verhaltens im Einklang mit der Maat sind in dem Bild des Maatopfers zusammengefaßt, das er der im Text als Tribunal (*ḏꜣḏꜣt*) bezeichneten Neunheit darbringt. Der unter diesem Bild angebrachte Text enthält Anrufungen an die zuvor genannten Gottheiten. An Iunmutef wendet sich der König mit folgenden Worten: "Oh Iunmutef, ich habe für dich veranlaßt, daß die mit "geheimem Gesicht" (i.e. die göttlichen Wesen[142]) dich fürchten unter den Göttern, die in der Nekropole sind. Es kommen zu dir jene, die sich in ihren Opferbroten (*pꜣwt*) befinden, beladen mit ihren Lebensmitteln vor deinem Sitz inmitten der Neunheit"[143].

Die Auswahl der auf der Abydos-Stele genannten Gottheiten beruht nicht auf kulttopographischen Kriterien, da nicht alle von ihnen in Abydos bzw. im thinitischen Gau verehrt wurden[144]. Auch für Iunmutef ist in Abydos kein Kult nachzuweisen. Die Grundlage der Zusammenstellung dieser Götterneunheit scheint vielmehr die jeweilige Stellung ihrer Mitglieder innerhalb des Osiris-Mythos bzw. der Herrschaftstheologie zu sein. Die auf Osiris folgende Götterreihe läßt sich in drei Gruppen unterteilen: Die ersten beiden bestehen aus vier, die letzte aus zwei Elementen. Die erste Gruppe, vertreten durch

---

[140] *ḥrj-jb ꜣbḏw*: KAT.-NR. 25 und 26, Szene i; *ḥrj-jb ḥwt mn-mꜣᶜt-Rᶜ*: KAT.-NR. 28, Szenen d, g, h und j sowie KAT.-NR. 36.

[141] F. TIRADRITTI, in: *L'Impero Ramesside*, S. 197-202 und Anm. 15; PH. DERCHAIN, in: *BSFE* 87-88, 1980, S. 14-17.

[142] *Wb* IV, S. 552.3.

[143] M. KOROSTOVTSEV, in: *BIFAO* 45, 1947, S. 159, (23)-(24).

[144] Nach TIRADRITTI, *a.a.O.*, S. 194f., handelt es sich sämtlich um Götter, die im thinitischen Gau verehrt wurden, weswegen sie auf der Stele auch in dieser Zusammenstellung als Neunheit erscheinen. Er lehnt eine "allegorische" Deutung dieser Göttergruppe ab. Auf den abydenischen Stelen des Mittleren Reiches finden Thot, Nephthys, Tefnut und Geb außer in einigen wenigen systematischen Götterlisten kaum bzw. gar keine Erwähnung. Isis, obgleich eine der zentralen Figuren des Osiris-Mythos und spätestens seit dem Neuen Reich Kultempfängerin in Abydos, wird auf besagten Stelen nur sehr selten genannt und fehlt in den Götterlisten ganz, SPIEGEL, *Die Götter von Abydos*, S. 62-65, 88f., 92-94, 99-109. Insofern ist es fraglich, ob diese Götterlisten den tatsächlichen "Kultbestand" des Osiris-Tempels wiedergeben, oder ob nicht vielmehr eine möglichst universale Göttergruppe zusammengestellt wurde, bei der auch herkunftsbezogene Spezifika der jeweiligen Stelenaufsteller zum Tragen kamen.

Ḥr nḏtj jt=f, Isis und Nephthys[145], Min-*Ḥr-nḫt* und Iunmutef, stellt den Osiriskreis dar. Ihre Anwesenheit steht für die Rechtmäßigkeit des Thronfolgers. Ihr Handeln hebt den Krisenzustand auf, den Seth mit dem Mord an Osiris herbeigeführt hat. In folgenden Bereichen werden sie für Osiris wirksam: Totenklage, Totenkult (Wiederbelebung und Opferversorgung), Niederwerfen der Feinde, Rechtfertigung und Triumph der Herrschaftsübernahme. Die herausragende Stellung Iunmutefs als "liebender Sohn" und Ritualoffiziant, der seinem Vater Osiris belebt und zu jenseitiger Herrschaft verhilft, verdeutlichen die Wanddarstellungen der Königskultkapellen im abydenischen Tempel Sethos' I.[146].

Die zweite Gruppe besteht aus Re-Harachte, Onuris-Schu, Tefnut(-*sꜣt-Rꜥ*) und Geb. Diese Götter repräsentieren den heliopolitanischen Kreis, und ihr Auftreten verweist auf die kosmische Ordnung der königlichen Regierung. Nicht nur theologisch, auch ikonographisch bilden diese vier Gottheiten eine geschlossene Gruppe, denn sie haben jeweils ihre rechte Hand auf die Schulter der Figur vor ihnen gelegt[147]. In diesen beiden Gruppen manifestiert sich die Dualität der mythischen Herleitung des göttlichen Königtums: der Osiris-Mythos und die heliopolitanische Theologie. Auf die heliopolitanische Gruppe folgt Thot, auf dessen Richterspruch hin Horus thriumphierend aus dem Göttergericht in Heliopolis hervorgegangen ist und seine rechtmäßige Herrschaft antreten konnte. Der Aspekt des Weisen und des Richters ist auch in der Konzeption der Stele der tragende, denn in der Anrufung an Thot verkündet der König, er habe ihm seine Palette gebracht und das Wassertöpfchen gefüllt und zudem veranlaßt, daß er über die beiden Brüder richte. Die Götterreihe beschließt Hathor. Sie ist die Gefährtin des Re und auf mythologischer Ebene dem Horus-König Mutter und Gemahlin. Hathor ist in der mythischen Konzeption des ägyptischen Königtums das weibliche Komplement zu Re, das die zyklische Erneuerung ermöglicht und seinen Fortbestand garantiert[148].

Iunmutef tritt auf der Stele Ramses' IV. als Mitglied eines abydenischen Götterkreises auf, der in dieser Zusammenstellung nur auf diesem Denkmal bezeugt ist. Im Gegensatz zur großen Neunheit von Heliopolis gibt es keine theologisch fest definierte Zusammensetzung einer Neunheit von Abydos[149]. Neben dem auf dieser Stele

---

[145] Das Paar Isis und Nephthys repräsentiert ein Element der Neunheit, denn sie werden in der Anrufung zusammengenfaßt.

[146] KAT.-NR. 32-46.

[147] Dies bemerkt bereits PH. DERCHAIN, in: *BSFE* 87-88, 1980, S. 14-17.

[148] L. TROY, *Patterns of Queenship*, bes. S. 54-59.

[149] BARTA, *Neunheit*, S. 59-60 und Anm. 1, S. 61-73.

auftretenden Götterkreis sind noch weitere abydenische Neunheiten belegt, die sich jeweils aus anderen Göttern unterschiedlicher Anzahl zusammensetzen, z.B. im örtlichen Sethos-Tempel (jeweils aus neun Göttern bestehend) oder auf einer Stele Thutmosis' I., die ursprünglich im Osiris-Tempel aufgestellt war (aus sieben Göttern bestehend)[150]. Die auf der Stele Ramses' IV. genannte Neunheit stellt also keinen in Abydos beheimateten, aus festen Mitgliedern bestehenden Götterkreis dar, sondern vielmehr eine "nominierte Vielheit", welche die Gesamtheit aller Götter und somit den gesamten Kosmos, den der König beherrscht und durch sein Handeln (i.e. Kultausübung) aufrecht erhält, repräsentiert[151]. Ihre Zusammensetzung konnte je nach Kontext von den Theologen verändert werden, um die Aussage über die Stellung der göttlichen Herrschaft des Königs durch unterschiedliche König-Gott-Konstellationen zu variieren[152].

Wie sich gezeigt hat gibt es keine Quellen, die darauf hindeuten würden, daß der Gott Iunmutef traditionell mit dem Kultort Abydos verbunden war. Vor der 19. Dynastie findet er hier nur auf einem Denkmal Erwähnung: Auf der Stele des Neferi aus der nördlichen Nekropole wird Iunmutef in einem theophoren Personennamen genannt. Der Vater des Stelenbesitzers heißt *Jwn mwt=f-ḥtp*[153]. Aufgrund der im vorangegangenen Kapitel vorgestellten Kultheimat Iunmutefs kann dies als ein Hinweis darauf gewertet werden, daß Neferis Vater aus Edfa oder Umgebung stammte.

---

[150] CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* II, Taf. 30, 36 (siehe KAT.-NR. 34, 41 und 45); *Urk*. IV, S. 99.3-11; BARTA, *Neunheit*, S. 59-60 und Anm. 1.

[151] BARTA, *a.a.O*, S. 48-50.

[152] Vgl. S. VOß, in: *SAK* 24, 1997, S. 327-35.

[153] *CG* 20109; RANKE, *PN* II, S. 17.14. Der gleiche Name ist in Grab Nr. 2 in Beni Hasan belegt, L*D Text* II, S. 84; siehe auch Kapitel V.4.

III. Die Ikonographie des Iunmutef

Die am häufigsten belegte Darstellungsweise des Gottes Iunmutef ist die menschengestaltige mit seinen typischen ikonographischen Attributen: dem Seitenzopf, die sog. 'Jugendlocke', und dem Pantherfell. In nur wenigen Ausnahmefällen erscheint er ohne diese typischen Ornatsbestandteile oder z.B. falkenköpfig. Meistens trägt Iunmutef einen kurzen Kinnbart, seltener ist er mit einem langen Götterbart dargestellt[154]. Sehr oft vervollständigen Handgelenk- und/oder Oberarmreifen sowie ein mehrreihiger Halskragen sein Ornat[155]. Gelegentlich ist Iunmutef mit einem Uräendiadem versehen, z.B. in einigen ramessidischen Königsgräbern. Die Ikonographie Iunmutefs bleibt durchweg recht konstant; Veränderungen treten nur in Form einer variierenden Ausführung der einzelnen Ornatsbestandteile auf. Häufig erscheint er, indem er die rechte Hand im Rede- bzw. Rezitationsgestus ausstreckt[156]. Die linke Hand umfaßt dabei immer eine der hinteren Pranken des Pantherfells. Im Rahmen seiner rituellen Funktionen hält er jedoch auch oft Kultgerät wie Räucherarm, Mundöffnungsdechsel oder Reinigungskrüge in einer oder beiden Händen. In nur wenigen Ausnahmefällen erscheint Iunmutef nicht in seiner typischen Ikonographie: Auf der nördlichen Außenwand der Hypostylen Halle in Karnak ist er mit einem knielangen Schurz mit Uräengehänge bekleidet und trägt eine Perücke mit gerundetem Nackenabschluß und langen Bruststrähnen[157]. In der 'Geburtshalle' des Terrassentempels in Deir el-Bahari erscheint er mit vorgenannter Perücke, knielangem Schurz, langem Götterbart und Tierschwanz[158]. Auch im Grab Amenmesses (KV 10) ist er ohne Pantherfell, mit einem knielangen Schurz abgebildet[159]. Außerdem trägt er die Seitenlocke sowie ein Uräendiadem.

Der älteste bekannte Darstellung des Gottes Iunmutef datiert in die 6. Dynastie. Es handelt sich um einen Reliefblock aus dem *ḥwt-kȝ* Pepis I. in Bubastis[160]. Er trägt ein Pantherfell, dessen linke Hinterpranke er mit der rechten Hand umfaßt. In der linken Hand hält er ein *ʿnḫ*-Zeichen. Eine Haartracht ist nicht zu erkennen. Vermutlich handelt es sich

---

[154] z.B. KAT.-NR. 26A/B und KAT.-NR. 65.

[155] z.B. KAT.-NR. 2, 3, 4, 38, 39, 56C.

[156] Siehe DOMINICUS, *Gesten und Gebärden*, S. 77-78.

[157] KAT.-NR. 54.

[158] KAT.-NR. 7B. In der Krönungsszene der Geburtshalle erscheint er hingegen in seiner typischen Ikonographie, KAT.-NR. 7A.

[159] KAT.-NR. 76. Weitere Darstellungen ohne Pantherfell und Seitenzopf z.B. auf dem Berliner Sarg Nr. 11978, G. MÖLLER, in: *ZÄS* 39, 1901, S. 71-74, Taf. IV. Ebenso auf dem Tor Scheschonks III. in Tanis, hier trägt er zudem die Atef-Krone, MONTET, *Tanis* III, S. 21, Taf. XI. Im Grab des Djedchonsuiuefanch in Ain el-Muftella wird eine Figur im knöchellangen Schurz und mit langer Perücke, die einen Sokar-Osiris-Schrein zieht, als Iunmutef bezeichnet, FAKHRY, *Baḥria* I, S. 163, Abb. LVII.

um die kappenartige, kurze Frisur wie in den Darstellungen des Mittleren Reiches. Ein Seitenzopf war möglicherweise in einer ursprünglich polychromen Fassung des Reliefs vorhanden.

III.1 Das Pantherfell

Das Panther- oder Leopardenfell[161] ist der zentrale, funktionsindizierende Ornatsbestandteil Iunmutefs, daher soll seiner Untersuchung im vorliegenden Kapitel besonderer Raum gewidmet werden. In den Abschnitten III.1 a) bis d) wird neben einer kurzen Bestandsaufnahme der verschiedenen Pantherfellträger insbesondere der mythische Ursprung und daraus erhellend die Bedeutung dieser Insignie untersucht.

Doch zunächst sind die ikonographischen Details von Interesse: In den Darstellungen Iunmutefs ist zwischen einem Fellgewand, das den gesamten Oberkörper bedeckt, und dem nur einen Teil davon bedeckenden Fellumhang zu unterscheiden[162]. Der Umhang aus Pantherfell kann verschiedenartig am Körper drapiert werden. Eine Möglichkeit ist, das Fell unter einem Arm durchzuziehen und die beiden Vorderpranken auf einer Schulter zu befestigen, so daß eine Schulter frei bleibt[163]. In den Darstellungen ist bei dieser Variante der Rumpf vollständig von dem Fell bedeckt. Eine andere Variante ist, eine Vorderpranke und den Kopf des Panthers auf die Schultern zu legen, wobei beide Teile voneinander getrennt aufliegen oder auch miteinander verbunden sein können[164]. Es können auch beide Vorderpranken auf der Brust überkreuzt werden, wobei entweder beide Tatzen unter den Armen durchgeführt werden[165], oder auch nur eine, während die andere über die Schulter hängt[166]. Der Pantherkopf wird in beiden Fällen ebenfalls am Hals vorbei über die Schulter gelegt; im letzteren Fall auf der gegenüberliegenden Seite der Vorderpranke. Bei dieser Art das Fell zu tragen, bleibt der Bauch unbedeckt. Durch die im ägyptischen Flachbild

---

160 KAT.-NR. 1

161 In der Literatur sind beide Bezeichnungen anzutreffen. Der Leopard (*Panthera pardus*) gehört zur Familie der Pantherkatzen, siehe L. STÖRK, in: *LÄ* III, 1981, Sp. 1006f. Im folgenden wird die Bezeichnung "Pantherfell" benutzt, da dies die in der deutschsprachigen ägyptologischen Literatur häufigere Bezeichnung ist.

162 Ich folge hier der Unterscheidung von STAEHELIN, *Tracht*, S. 36, wonach der Umhang das als Kleidungsstück getragene Fell, das Gewand das aus Fellen gefertigte Kleidungsstück bezeichnet.

163 z.B. auf der ‘Chapelle Blanche’ (KAT.-NR. 2), auf einem Statuensockel Amenophis' III. in Karnak (KAT.-NR. 24A), und auf einem Reliefblock Ramses' II. in Bristol (KAT.-NR. 48).

164 z.B. KAT.-NR. 69A, 52.

165 KAT.-NR. 77A/B.

166 KAT.-NR. 74A, 75.

vorherrschende Perspektive gemischt aus Frontansicht der Schultern und Seitenansicht der unteren Rumpfpartie sowie der Beine entsteht eine unrealistische Darstellung des getragenen Fellumhangs[167]. Meist reicht er in den Darstellungen vom Rücken her bis an den Bauchnabel heran. In der Realität wird mit einem so getragenen Umhang jedoch nur der Rücken bedeckt, wie es auch rundplastische Darstellungen erkennen lassen[168]. In fast allen Szenen hält Iunmutef mit der linken Hand eine der Hinterpranken auf Hüfthöhe umfaßt, selten auch den Schwanz des Pantherfells[169]. Schreitet er nach links, hält er die rechte Tatze, so daß eine direkte Aufsicht beider Tatzen und des Schwanzes entsteht. Schreitet er nach rechts, hält er analog meist die linke Tatze hinter seinem Körper entlang, so daß das Fell ihn - wie es der Realität entspräche - rücklings bedeckt. Es kommt aber auch vor, daß er die rechte Tatze vor seinem Körper hält, wobei er dann das Fell quasi nach vorne zieht, so daß es seine Hüfte bedeckt[170]. Unter dem Fellumhang trägt er einen knielangen Schurz und der Oberkörper ist frei.

In den Darstellungen des Mittleren Reiches trägt Iunmutef eine Schärpe quer über die Brust in der Art eines Vorlesepriesters. Der Pantherfellumhang weist dann jene schildförmigen Schulterschließen auf, die insbesondere auf den archaischen Bildträgern ein Charakteristikum dieses Kleidungsstücks bilden[171]. Die damit einhergehende Haartracht ist eine schmale, nach vorn (statt wie sonst nach hinten) eingerollte Variante des Seitenzopfes, oft in Verbindung mit einer kappenartigen Kurzhaarfrisur[172]. Auch in vielen Darstellungen der frühen 18. Dynastie (Amenophis I. bis Thutmosis III.) sind die Schärpe und besagte Schulterschließen noch anzutreffen[173]. Diese zwei archaisierenden

---

167 STAEHELIN, *Tracht*, S. 37.

168 Siehe z.B. die kleine Kniefigur eines Priesters, British Museum EA 21979; A. KOZLOFF/B.M. BRYAN, *Egypt's Dazzling Sun*, S. 253-54, Nr. 46. Zu dieser Figur siehe Kapitel III.5.

169 KAT.-NR. 5; *Kawa* II, Taf. XXII; *Hibis* III, Taf. 18.

170 KAT.-NR. 69B.

171 Siehe Exkurs 1, S. 39, und S. 40, Abb. 1.

172 KAT.-NR. 2, 3, 4, 5. Desweiteren auf einem unpublizierten Relieffragment Sesostris' III. aus Dahschur, von dem mir A. OPPENHEIM, Metropolitan Museum of Art, dankenswerter Weise ein Foto überließ.

173 KAT.-NR. 6, 12 und 19. Diese ikonographischen Merkmale sind jedoch in den Darstellungen der 18. Dynastie nicht zwingend; in KAT.-NR. 13, 17 und 18 z.B. treten sie nicht auf. Des weiteren auf einem unpublizierten Reliefblock Amenophis' I. aus Karnak. Ich danke C. GRAINDORGE, Freie Universität Berlin, für das Übersenden eines Fotos. Die Iunmutef-Darstellungen Amenophis' I. sowie die Thutmosis' III. in Semna-West (KAT.-NR. 19) zeigen zudem den ins Mittlere Reich weisenden, nach vorn eingerollten schmalen Seitenzopf auf, siehe Abschnitt III.2.

Elemente finden sich zusammen mit dem schmalen, nach vorn eingerollten Zopf auch wieder in einigen Darstellungen der Spätzeit[174].

Eine andere Variante der Bekleidung des Iunmutef ist das knielange Gewand aus Pantherfell, bei dem der gesamte Oberkörper bedeckt ist[175]. Oftmals wird es mit einem schräg fallenden Gürtel um die Hüften getragen. Die beiden Vorderpranken des Fells bedecken die Oberarme, als wären aus ihnen kurze Ärmel gefertigt worden[176]. Hinterpranken und Schwanz sind in Aufsicht vollständig zu sehen. Unter diesem Gewand kann ebenfalls ein knielanger Schurz getragen werden. Auf einigen Denkmälern trägt Iunmutef lediglich einen Schurz aus Pantherfell, so daß der Oberkörper gänzlich frei bleibt[177].

In vielen Reliefdarstellungen weist das Pantherfell keine Fleckung bzw. Innenzeichnung auf. Eine solche war in vielen Fällen jedoch sicher in gemalter Form vorhanden und ist heute verloren. Wo eine farbliche Fassung noch erhalten ist, z.B. in den ramessidischen Königsgräbern sowie in den Gräbern der königlichen Familie, ist die Untergrundfarbe des Pantherfells stets Gelb, während die Innenzeichnung in schwarzer und/oder auch weißer Farbe ausgeführt ist[178]. In den thebanischen Königsgräbern ist das Pantherfell des Iunmutef in einigen Fällen mit Sternen versehen, was auf die Himmelssymbolik des Pantherfells verweist[179].

---

174 R.A. FAZZINI, *Egypt Dynasty XXII-XXV*, Taf. XL.1 (Kapelle der Gottesgemahlin Amenirdis in Medinet Habu, Umgang Südwand); Grab des Pabasa (TT 279), Lichthof, Westwand, PM I,1, S. 358 (15); *Kawa* II, Taf. XII.

175 z.B. KAT.-NR. 32-46 und KAT.-NR. 83B/C.

176 z.B. KAT.-NR. 29, 28-30, 83A-C. Die Pranken können auch auf die Oberarme herabhängen, ohne diese zu umschließen, KAT.-NR. 38.

177 z.B. KAT.-NR. 53, KAT.-NR. 56C und KAT.-NR. 65.

178 z.B. KAT.-NR. 70A/B, 80A/B, 82A/B; KAT.-NR. 83B/C.

179 KAT.-NR. 74A, 75, 77A/B, 78; siehe Kapitel III.1 c).

III.1 a) Die Verwendung des Pantherfells als Kleidungsstück

F r ü h z e i t b i s M i t t l e r e s R e i c h :

Das Pantherfell (*bꜣ*, *bꜣ šmʿ*)[180] ist in Ägypten seit frühdynastischer Zeit als Kleidungsstück belegt. Verschiedene Felle oder Häute sind bereits auf prädynastischen Bildträgern dargestellt, hier jedoch zumeist als an Stangen befestigte Embleme bzw. Abzeichen[181]. In den Wandmalereien des '*Painted Tomb*' in Hierakonpolis (Naqada IIC) sind zwei Personen in einer Kampfszene mit gefleckten Tierfellumhängen abgebildet, ein weiteres gefleckes Tierfell wird von einer dritten Person überreicht bzw. wie zum Schutz hochgehalten. Es ist jedoch nicht zweifelsfrei zu beurteilen, ob es sich tatsächlich um Pantherfell oder vielleicht um Bovidenfell handelt, auch ist der Kontext der Szene nicht geklärt[182]. Verläßliches Material für eine Untersuchung gibt es erst seit dem Ende der 0./Beginn der 1. Dynastie. Die ältesten eindeutigen Darstellungen von Pantherfellträgern finden sich auf dem Keulenkopf des Skorpion (II)[183] sowie auf der Palette und dem Keulenkopf des Narmer[184]. Die mit dem Pantherfellumhang bekleidete Person, die sich im unmittelbaren Gefolge des Königs befindet, ist auf dem Keulenkopf des Skorpion ohne Beischrift dargestellt. Sie trägt eine Garbe Ähren o.ä. und folgt einer weiteren Person, die aus einem Korb wohl Saatgut in die vom König aufgehackte Erde streut. Im Unterschied zu ihm besitzt der Pantherfellträger auf beiden Narmer-Objekten die Beischrift *ṯt*. Sie wurde in unterschiedlicher Weise übersetzt bzw. bewertet und z.B. mit den dynastischen Titeln *ṯꜣtj*, "Wesir", und auch *ꜣṯt*, "Erzieher", in Verbindung gebracht[185]. SETHE schlägt eine andere Lesung vor, welche die in der Darstellung vorliegende Konstellation m.E. genau erfaßt. Er hat *ṯt* von *wṯt*, "erzeugen", abgeleitet und als Bezeichnung des im Pantherfellträger dargestellten "Thronerben" bzw. "Erzeugten" aufgefaßt[186]. Dem Ansatz

---

[180] *Wb* I, S. 415.7-11; siehe auch STAEHELIN, *Tracht*, S. 60-63.

[181] S. HENDRICKX, in: *CdE* 73, 1998, S. 203-230. WILLIAMS sieht bereits in einigen Figuren auf Naqada-zeitlichen Vasen Pantherfellträger, die er in ihrer politischen Funktion mit denen des *Painted Tomb* sowie dem als *ṯt* bezeichneten Königsbegleiter der Narmerpalette in Verbindung bringen möchte, B. WILLIAMS, in: *Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East* II, 1997, S. 493.

[182] Siehe HENDRICKX, *a.a.O.*, S. 221-24. VANDIER, *Manuel* I, S. 566, und WILLIAMS, *a.a.O.*, S. 490f., z.B. identifizieren sie als Pantherfelle.

[183] ASSELBERGHS, *Chaos*, Taf. XCVIII, Abb. 173.

[184] QUIBELL, *Hierakonpolis* I, Taf. XXVI B, XXIX. Zur zeitlichen Einordnung des Königs Skorpion (II), siehe G. DREYER, in: *MDAIK* 43, 1987, S. 41-43 und DERS., *Umm el-Qaab* I, S. 178. Eine Zusammenstellung prä- und frühdynastischer Szenen mit Pantherfellträgern siehe in: WILLIAMS, *a.a.O.*, S. 494, Tabelle 1.

[185] Zur Diskussion der verschiedenen Ansätze siehe H. KEES, in: *ZÄS* 82, 1957, S. 58-62; STAEHELIN, *Tracht*, S. 65f.

[186] *Pyr. Übers.* I, S. 11; zu *wṯt*/*wtṯ* siehe *Wb* I, S. 381f.; R. VAN DER MOLEN, *Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, S. 105.

SETHES folgend möchte ich in der Beischrift (*w*)*ṯt*, "Sprößling, Nachkomme" lesen und in der Darstellung des Pantherfellträgers den (ältesten) Königssohn und Erben sehen, der aufgrund seiner bedeutenden familiären und politischen Stellung auch Inhaber wichtiger Ämter und Funktionen war[187]. Auch in der wohl *mwt nfr* bezeichneten, mit Pantherfell und Seitenzopf versehenen Figur auf einem frühdynastischen Relieffragment aus Gebelen ist sehr wahrscheinlich ein (vielleicht der älteste) Prinz zu sehen, welcher den König bei einem zeremoniellen Akt begleitet[188].

Aufgrund seiner Aufgaben und der Königsnähe hat HELCK den Sem, wie er z.B. in den Sedfestdarstellungen des Niuserre vorkommt, als direkten Nachfolger des *ṯt* bezeichnet, welchen er ebenfalls als den "Hauptsohn" des Königs ansieht[189]. Der Titel *sm* begegnet seit der 1. Dynastie, doch sind die Belege der Frühzeit, was seine Person und die politische Beschaffenheit des Amtes anbelangt, vergleichsweise wenig aussagekräftig[190]. Es wird allgemein angenommen, daß die Funktion des Sem in der Frühzeit von Prinzen ausgefüllt wurde[191], auch wenn sich ein Prinzenstatus nicht bei allen fraglichen Personen belegen läßt. Dennoch muß in der Frühzeit eine offenbar bedeutungsprägende Verbindung zwischen Sem und Prinz bzw. Sohn vorhanden gewesen sein, da der Sem in der späteren Tradition primär als "fürsorgender Sohn" aufgefaßt wird. Seit Beginn des Mittleren Reiches kommt dem Sem-Priester die Aufgabe des fürsorgenden Sohnes im Totenkult zu, und er wird fortan über diese Rolle definiert[192].

Seit der 3. Dynastie ist das Pantherfell sicher in Verbindung mit dem Sem belegt, denn die Leidener Sitzstatue des Anch ist mit ihm bekleidet[193]. Auf einer Siegelabrollung aus

---

[187] *wṯw*, var. *wṯt*, "offspring", VAN DER MOLEN, *a.a.O.*, S. 106. So auch STAEHELIN, *Tracht*, S. 66.

[188] Zum Turiner Gebelen-Fragment siehe Exkurs 1. Ein weiterer Pantherfellträger findet sich als Semogramm in einer (wohl zu *nfr ḥtp* zu ergänzenden) Ritzinschrift auf einer frühdynastischen Dioritschale, B. GUNN, in: *ASAE* 28, 1928, S. 162, Taf. III.

[189] HELCK, *Beamtentitel*, S. 16f.; WILLIAMS spricht sich dafür aus, daß *ṯt* eher eine (zeremonielle) Funktion als einen Titel bezeichnen würde, da kein direkter frühdynastischer Nachfolgetitel bekannt sei, B. WILLIAMS, in: *Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East* II, 1997, S. 495f.

[190] Eine Zusammenstellung der Frühzeit-Belege in STAEHELIN, *Tracht*, S. 66-68, sowie B. SCHMITZ, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 835, Anm. 3; siehe auch HELCK, *Thinitenzeit*, S. 233f.

[191] Siehe z.B. HELCK, *Beamtentitel*, S. 15-17; J. VON BECKERATH, in: *ZÄS* 87, 1962, S. 5; STAEHELIN, *Tracht*, S. 64; B. SCHMITZ, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 833f. KAPLONY vermutet, daß es sich bei den als Sem belegten Personen Qa'a-nebti und Neb-ka um die Kronprinzen handelt, die später als Qa'a (1. Dynastie) bzw. Neb-ka (3. Dynastie) den Thron bestiegen haben, *IÄF* I, S. 637, 539.

[192] Siehe Anm. 218.

[193] Leiden AST 18 (D 93); M.J. RAVEN/H.D. SCHNEIDER, *De egyptische Oudheid*, S. 46, Kat. Nr. 22 (Abb. auf S. 10); *Artefact*, Taf. 29; SMITH, *Sculpture*, Taf. 3c; M. EATON-KRAUSS, in: *OMRO* 77, 1997, Taf. 3, 4, 5.2, 7.2-4. Ob auch der älteste belegte Sem auf einem Elfenbeintäfelchen des Dewen, wie STAEHELIN postuliert, ein Pantherfell trägt, ist unklar, siehe STAEHELIN, *Tracht*, S. 66f., Taf. XXXIV, Abb. 38.

Bêt Khallaf führt er neben anderen sehr hohen Titeln auch den eines Sem[194], auf besagter Statue sind nur die Titel *jrj-nḫn* und *ḥ3tj-ʿ* genannt. Hinsichtlich der Person des Anch wird die Möglichkeit diskutiert, daß er königlicher Herkunft sei[195].

Die Darstellungen in Plastik und Flachbild zeigen, daß das Pantherfell im Alten Reich sehr wohl vom Sem getragen werden kann, es aber auch Beispiele von Inhabern dieses Titels ohne das Fell gibt[196]. Umgekehrt weist ein Pantherfell bei seinem Träger nicht zwingend auf den Titel *sm*[197]. Der Pantherfellumhang ist in seinem Ursprung keine Tracht, die auf ein spezielles Amt hindeutet. Es ist vielmehr ein besonderes Kleidungsstück, das in den Darstellungen der 0. bis 2. Dynastie Personen mit besonderen Eigenschaften und Aufgaben kennzeichnet, nämlich den (vermutlich ältesten) Königssohn. Ob bereits in der 3. Dynastie nicht-königliche Personen den Titel *sm* führen und das Pantherfell tragen können, muß unklar bleiben, da die Abkunft des Anch nicht bekannt ist.

In den königlichen Tempelreliefs des Alten Reiches, wie z.B. in den Sedfestdarstellungen aus dem Pyramidentempel des Sahure, im Sedfestzyklus des Niuserre oder auch in den Ritualdarstellungen im Pyramidentempel Pepis II.[198], ist das Pantherfell durchweg die Kleidung des Sem-Priesters, der in den dargestellten Zeremonien den Sohn verkörpert bzw. bei dem es sich vermutlich auch *realiter* um den Königssohn handelt. In den Sedfestdarstellungen der 5. Dynastie ist er unter den Priestern und Ritualisten des unmittelbaren Königsgefolges (wie *ḫrj-ḥb*, *jmj-ḫnt* und *ḫrj-nws*) die dem König am nächsten stehende Person, die in den Prozessionen direkt vor der Sänfte des Königs

---

[194] *Mahâsna and Bêt Khallâf*, Taf. XXVI.7; siehe HELCK, *Beamtentitel*, S. 16f., Anm. 14. Anch führt u.a. den Titel eines *ḫrj-ḥb*. Es ist festzustellen, daß seit der 3. Dynastie Personen, die den Titel Sem tragen, in ihrer Titelsequenz häufig auch den Ritualistentitel *ḫrj-ḥb* führen. Weitere Beispiele des Alten Reiches: Rawer, HASSAN, *Gîza* I, S. 2; Pepianch, *Meir* IV, S. 2; Nianchpepi, *Meir* V, S. 2. Auch wird der Titel Sem sehr häufig mit *ḫrp šnḏwt*, "Vorsteher der Schurze" kombiniert, siehe GARDINER, *AEO* I, S. 39*; HELCK, *Beamtentitel*, S. 18; D. JONES, *Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases*, vol. II, S. 885, Nr. 3241.

[195] M. EATON-KRAUSS, in: *OMRO* 77, 1997, S. 12f. mit Anm. 52.

[196] Siehe z.B. eine weitere Sitzfigur des Anch im Louvre (A 39), M. EATON-KRAUSS, in: *OMRO* 77, 1997, Taf. 1, 2; die kleine Statue des Zwergs Chnumhotep in Kairo, R. ENGELBACH, in: *ASAE* 38, 1938, Taf. XXXVI. Wäre das Pantherfell untrennbar mit dem Titel des Sem verbunden, so würde man es z.B. in zwei Darstellungen des Prinzen Kaninisut erwarten: Auf den Fahrten von Buto zum Opfergefilde und nach Heliopolis steht er vor der Kajüte des Schiffes, jeweils ausschließlich mit dem Titel *sm* versehen und beide Male ohne Pantherfell, JUNKER, *Giza* II, S. 156, Abb. 22, Taf. IX. Andernorts in seiner Mastaba trägt er das Pantherfell, hier mit voller Titelsequenz, e*bd*., S. 153, Abb. 19, Taf. VIII.

[197] Folgende Personen sind in ihren Grabdarstellungen in einigen Szenen mit dem Pantherfell bekleidet, ohne den Titel Sem zu führen: Seschathetep, JUNKER, *Giza* II, z.B. Abb. 28; Kaiemanch, JUNKER, *Giza* IV, z.B. Abb. 10; Anch, JUNKER, *Giza* V, Abb. 44, Taf. XV; Kahep, N. KANAWATI, *El-Hawawish* I, Abb. 13, 22, um nur einige zu nennen. Siehe auch STAEHELIN, *Tracht*, S. 75-77.

[198] VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 6, 10, 12, 13, 16-22; BORCHARDT, *Sahure* II, Bl. 47; JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. II, Taf. 50, 52.

schreitet. In einigen Fällen ist der Sem der einzige, der unmittelbar an der Person des Königs Handlungen vollzieht[199]. Nach HELCK kann sich ausschließlich der älteste Königssohn der machtgeladenen Person des Königs nähern, und daher käme dem Sem die Funktion eines Mittlers zwischen König und Götterwelt zu[200]. Seine primären rituellen Aufgaben, wie das Kleiden des Königs, die Opferüberweisung an die Götter bzw. die Götterschreine Ober- und Unterägyptens (*jtrtj*)[201], zielen auf die Herrschaftserhaltung und natürlich auf die durch die Sedfestzeremonien zu bewirkende Herrschaftserneuerung[202].

In den Sedfestdarstellungen Niuserres tritt neben dem Sem noch eine andere Person im Pantherfell auf, der *ḥm bꜣw nḫn*[203]. Dieser eilt dem König beim Palastauszug und beim anschließenden oberägyptischen Kultlauf mit der Upuaut-Standarte voraus[204]. Er erscheint bereits auf einem in die 4. Dynastie datierenden Fragment einer Sedfestdarstellung[205]. Der *ḥm bꜣw nḫn* fungiert für den Herrscher als Wegeöffner und ist somit Anführer des Horusgeleits. Aufgrund dieser Funktion ist mit STAEHELIN zu vermuten, daß es sich bei der Figur des *ḥm bꜣw nḫn* um einen Königssohn handelt[206], denn die Wegeöffnung, das Ausräumen von Hindernissen und das Gewährleisten des freien Ausschreitens, gehört zu den grundlegenden kultischen Aufgaben des Sohnes in Ägypten. Als Sohn und Erbe nimmt auch Horus diese Aufgabe gegenüber Osiris wahr, und zwar sowohl auf der herrschaftspolitischen Ebene als auch im Bereich des Totenkults[207]. Zwischen dem *ḥm bꜣw nḫn* und dem Sem wird eine funktionsmäßige Analogie erkennbar: abgesehen von der Tatsache, daß beide mit dem Pantherfell bekleidet sind, erscheint auch der Sem in den Sedfestdarstellungen Niuserres in Verbindung mit der Upuaut-Standarte, vor dem im

---

199 So z.B. beim Ankleiden und Überreichen der Herrschaftsinsignien unmittelbar nach Besteigen der Sänfte für die ober- und unterägyptischen Sedfestprozessionen, VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 16, 17.

200 HELCK, *Beamtentitel*, S. 12, 16f.; so auch JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. II, S.41: "Le prêtre anomyme (= die Figur des Sem) forme le trait d'union entre le monde de la cour et le monde divin où le roi va pénétrer".

201 VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 18. Auf der Westwand des Vorraums im Tempel Pepis II. bestätigen die Götter im Gegenzug den Platz des Königs an der Spitze aller Lebenden, JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. II, Taf. 50, 52.

202 Siehe die Kapitel V.2, VI.5.

203 VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 13; STAEHELIN, *Tracht*, S. 68f.

204 Für den unterägyptischen Kultlauf würde man gern einen *ḥm bꜣw p dp* annehmen, doch zeigt ein entgegengesetzt orientiertes (= vom u.äg. Kultlauf stammendes?) Reliefbruchstück eines Standartenträgers beim Opferlauf ebenfalls den *ḥm bꜣw nḫn*, VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 14.37.

205 Es handelt sich um einen Reliefblock, der in der Pyramide Amenemhets I. in Lischt verbaut war. Nach GOEDICKE stammt er aus dem Totentempel des Cheops, H. GOEDICKE, *Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht*, Nr. 16, S. 35-38, und vgl. die Blöcke Nr. 14., S. 33-35, und Nr. 18, S. 41. DO. ARNOLD weist ihn aus stilistischen Gründen einem Bau des Snofru zu, in: *Egyptian Art in the Age of the Pyramid*s, Kat. Nr. 23, S. 196-198.

206 STAEHILIN, *Tracht*, S. 69f.

207 Siehe Kapitel VI.1 d).

Pavillon thronenden König[208]. Es wäre denkbar, daß es sich in beiden Fällen um Prinzen handelt, denen in diesen Rollen im Sedfest-Ritual ein fester Platz zukommt. Vielleicht handelt es sich auch um ein und denselben, nämlich den ältesten Sohn, der jeweils in bestimmten Phasen des Rituals die eine *und* die andere Funktion ausfüllt.

Auch der König selbst kann mit dem Pantherfell bekleidet sein. Ein bekanntes Beispiel ist der aus schwarzem Granit gefertigte Torso Amenemhets III. in Kairo[209]. Er trägt eine archaisch anmutende, voluminöse Strähnenperücke, ein Menit um den Hals und hält zwei Stäbe, die in Falkenköpfen enden, in den Armen. Das Pantherfell bedeckt seinen Rücken. Dieser Torso wird viel diskutiert. WESTENDORF verbindet ihn in seiner Ikonographie mit dem *ṯt* der Narmerpalette, nicht zuletzt aufgrund der langen Strähnenperücke sowie der schildförmigen Schulterschließen des Pantherfells[210]. In dieser Plastik ist sehr wahrscheinlich ein Abbild des Königs als Sohn und Thronerbe zu sehen. Sie bildet den König in einem Stadium seiner königlichen Thronfolge ab, das der mythischen Phase des Thronanwärters Horus entspricht, bevor er den Platz seines Vaters einnahm. FISCHER merkt an, daß das Pantherfell "would suit the role of filial piety, as exemplified by the youthful „Pillar-of-his-Mother“"[211]. Auch wenn in dieser Plastik die Konzeption "Iunmutef" nicht gezielt ikonographisch aufgegriffen wird - mit dem Seitenzopf fehlt ein auch im Mittleren Reich schon vorhandenes ikonographisches Detail - so entspricht der dargestellte König ihm doch darin, daß er sich in dem von Iunmutef verkörperten Stadium des in Chemmis harrenden Horus befindet[212], wobei ihn das Pantherfell zusätzlich als Sohn und Ritualkundiger ausweist.

In den privaten Grabdarstellungen des Alten Reiches und auch noch in einigen des Mittleren Reiches[213] wird der Grabherr häufig mit einem Pantherfellumhang dargestellt, oft auf Scheintüren und Eingangsgewänden sowie bei Gelegenheiten wie dem Vorführen des Viehs und dem Herbeibringen der Opfergaben[214]. Dieses Kleidungsstück ist, wie oben dargelegt wurde, kein Abzeichen eines irdischen Amtes, sondern es indiziert vielmehr den

---

[208] VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 10.

[209] Kairo *CG* 395. Siehe auch H.G. FISCHER, in: *Treasures of Egyptian Art from the Cairo Museum*, Nr. 17, S. 85f.

[210] W. WESTENDORF, *Das Alte Ägypten*, S. 94.

[211] FISCHER, *a.a.O.*, S. 86; eine Bibliographie zu diesem Stück siehe dort.

[212] Siehe Kapitel I.2 c), XI.2.

[213] z.B. *Beni Hasan* I, Taf. XVI, XXX.

[214] STAEHELIN, *Tracht*, S. 75, Anm. 4; J. VON BECKERATH, in: *ZÄS* 87, 1962, S. 5.

ideellen Status des Grabherrn, den er mit dem Vollzug der Bestattungsrituale als *jm3ḫw ḫr nṯr ʿ3* erlangt hat[215]. Als magisch wirksames Kleidungsstück gewährleistet es zudem die Regeneration und Fortexistenz des Verstorbenen; ein Aspekt, der besonders in den Speisetischszenen zum Tragen kommt[216].

Im Verlauf des Mittleren Reiches gewinnt der Pantherfellumhang als mit der Ausübung des Totenkults verbundene Ritualtracht an Bedeutung und wird von der Person getragen, die das Totenopfer überweist - dem Sohn bzw. dem Sem[217]. In den Grabdarstellungen und auf den Stelen dieser Zeit sind beide Bedeutungsfelder, Pantherfell a) als Kleidungsstück des Grabherrn und b) als Ritualtracht des Sohnes und des Sem, noch parallel zu beobachten[218]. Im Neuen Reich hat sich seine Verwendung als Tracht des fürsorgenden, liebenden Sohnes (*s3 mr=f*) und damit des den Totenkult ausübenden Priesters etabliert, während es z.B. im Mundöffnungsritual Eigenständigkeit bewahrt, wo es als Kultgerät seine magische Wirksamkeit entfaltet[219].

Neues Reich und Spätzeit:

Seit dem Neuen Reich gehört das Pantherfell zum Ornat verschiedener Hoherpriester, ohne daß es an den Dienst an einer bestimmten Gottheit gebunden wäre[220]. In vielen Darstellungen von Festprozessionen des Neuen Reiches hebt sich der Hohepriester durch

---

215 In einer der neun Architravdarstellungen in der Mastaba des Kaiemanch, die den Grabherrn abwechselnd mit und ohne Pantherfellumhang zeigen, wird er mit Fell einmal als *jm3ḫw* bezeichnet, JUNKER, *Giza* IV, Abb. 10. Doch sind die *jm3ḫ*-Titel nicht nur an Darstellungen mit Pantherfell gekoppelt, siehe z.B. ALTENMÜLLER, *Mehu*, S. 40, (40)-(49), Taf. 77. Das "geehrt sein" ist ein Grundzustand des Verstorbenen, welcher ihn gewissermaßen berechtigt, den Pantherfellumhang zu tragen und in den Genuß seiner Wirksamkeit zu gelangen.

216 STAEHELIN, *Tracht*, S. 75, und siehe Abschnitt 1.III c). Nach HELCK werden die mit einem Pantherfell versehenen Toten in den Speisetischszenen "in den Rang eines Zauberers erhoben, sie sind ‘gewichtige (*jqr*!), voll ausgestattete (*ʿpr*) Totengeister (*3ḫw*)’", in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, S. 107.

217 z.B. DAVIES/GARDINER, *Antefoker*, Taf. 21-22, 28, 32 (TT 60); *Beni Hasan* I, Taf. XVII; J. GALÀN, in: *JEA* 80, 1994, Taf. IX (Grab des Djari, TT 366), sowie auf zahlreichen Stelen, z.B. *CG* 1484, *CG* 20062, *CG* 20088, *CG* 20102-3, *CG* 20221, *CG* 20681, *CG* 20718. Siehe auch G. JEQUIER, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, S. 11-20.

218 z.B. *Beni Hasan* I, Taf. XVI, XXX (Grabherr), Taf. XVII, XXXV (Sem); vgl. auch den ‘Würfelhocker’ des Ser aus Abydos (Louvre A 76), der mit einem Pantherfell bekleidet ist. Ser hat keine priesterlichen Ämter inne, daher ist das Fell hier als Regeneration bewirkende Insignie anzusehen, E. DELANGE, *Statues égyptiennes du Moyen Empire*, S. 86-88; R. SCHULZ, *Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentypus*, Kennziffer 284, S. 475, Taf. 125a-d.

219 Siehe Kapitel III.1 c).

220 z.B. der Hohepriester (HP) des Ptah, MAYSTRE, *Grand prêtres*, S. 24; der HP des Amun, *The Temple of Khonsu* II, z.B. Taf. 114, 166; der HP des Re-Atum, M. MOURSI, *Die Hohenpriester des Sonnengottes*, S. 154ff.; DERS., in: SAK 14, 1987, S. 227, Abb. 1 und Taf. 6; der HP des Horus von Hebenu, A.P. KOZLOFF/B.M. BRYAN, *Egypt's Dazzling Sun*, Nr. 42, S. 248f.; der HP des Onuris, B. OCKINGA, *Two Ramesside Tombs at El-Mashayikh*, Part I, Sydney 1988, Taf. 43, der HP des Osiris, Stele *CG* 34099.

sein Pantherfellornat von den anderen Priestern ab[221]. Dennoch können auch weniger hohe Priesterchargen das Pantherfell tragen[222]. Am engsten wird das Pantherfell in der ägyptischen Wahrnehmung, wie einige Textstellen verdeutlichen, jedoch mit dem Sem-Priester verbunden. In den Harfnerliedern Pasers und Neferhoteps heißt es, daß die "Sem-Priester, bekleidet mit Pantherfellen", die Libationen gießen und Opfer darbringen würden[223]. Im pJumilhac werden die mythischen Ereignisse beschrieben, durch die der Sem zu seiner charakteristischen Tracht kam: Seth hat sich auf der Flucht vor Anubis und seinen Häschern in einen Panther verwandelt. Er wird schließlich gestellt und von Anubis gehäutet. Daraufhin legt dieser sich das Pantherfell des Seth an und libiert seinem Vater in der "*wʿbt* des Osiris". Aufgrund dieser Geschehnisse trägt der Sem-Priester, dessen Existenz ebenfalls auf ihnen beruht, "bis zum heutigen Tag" das Pantherfell[224].

In der sog. 'Gallery of the Lists' im Sethos-Tempel in Abydos trägt der *sꜣ njswt* und *sꜣ mr=f* Ramses im Opferkult vor den königlichen Ahnen ein Pantherfell[225]. Seine Sohnschaft bezieht sich zum einen auf seinen hinter ihm dargestellten Vater, Sethos I., und zum anderen auf die durch ihre Namen repräsentierte Dynastie von Königen, deren Erbe und Nachkomme er ist.

Wie schon das oben genannte Beispiel des Torsos Amenemhets III. zeigt, wird das Pantherfell auch vom König selbst getragen, zum einen - wie im Falle Amenemhets - in seiner Eigenschaft als Erbe und Thronfolger, zum anderen auch in seiner (in der Gottessohnschaft gründenden) Funktion als Hoherpriester im Rahmen von Festprozessionen[226]. Auf der Nordwand der Hypostylen Halle in Karnak füllt Sethos I. zwei Priesterfunktionen aus: Als "Hoherpriester des Amun" begleitet er die Hauptbarke

---

[221] G. FOUCART, in: *BIFAO* 24, 1924, Taf. XI; P. VERNUS, in: *BIFAO* 75, 1975, Taf. XIII; L. BELL, in: *Serapis* 6, 1980, S. 19-21.

[222] z.B. der dritte Amunspriester Tjanefer (TT158), SEELE, *The Tomb of Tjanefer*, z.B. Taf. 5; der *sš* und *ḥmnṯr* Tety, R. SCHULZ, *Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentypus* Bd. I, S. 377f., Bd. II, Taf. 98a-b. Siehe auch J. VON BECKERATH, in: *ZÄS* 87, 1962, S. 4-5.

[223] M. LICHTHEIM, in: *JNES* 4, 1945, S. 195.13-14, S. 203.9-10; J. ASSMANN, in: *LÄ* II, 1977, Sp. 974f. Siehe auch W. HELCK, in: *SAK* 9, 1981, S. 160 (pRamesseum E).

[224] *pJumilhac*, S. 113f., Abschnitt II, Z. (28)-(47).

[225] *Abydos* I, Taf. 46 (Detail von Taf. 44).

[226] z.B. H.H. NELSON, *Great Hypostyle Hall*, Taf. 53, 180; BLACKMAN, *Derr*, Taf. XXXI, LXI. Vgl. auch KAT.-NR. 52. Auch in den Gräbern von Tanis erscheint der König als Betender und Kultausübender im Pantherfell vor den Göttern, z.B. MONTET, *Tanis* I, Taf. 31, 32. Auf einigen der in den Reliefs dargestellten Götterbarkensockel im Tempel Sethos' I. in Abydos, welche die darauf üblichen Darstellungen des den Himmel stützenden Königs zeigen, trägt jeweils die erste der vier Königsfiguren ein Pantherfell, CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* I, z.B. Taf. 5, 10, 18 und 23 (desgleichen in den Barkenkapellen des Sethos-Tempels in Gurna, PM II^2, S. 414 [68]-[69]).

und als "Königssohn der Steuerbordseite" schreitet er der Prozession voraus[227]. Wie einige Stellen des begleitenden Textes verdeutlichen, agiert der König gegenüber dem Gott als Sohn: "(...) wenn er (Amun) seinen Sohn sieht, der ihn trägt, den König beim Emporheben dessen, der ihn erzeugt hat". In seiner Rede spricht der König: "meine Hände tragen meinen herrlichen Vater, Amun-*pꜣ šw* (...)"[228]. Der Text betont zudem, daß der Körper des Königs rein ist, wenn er das Pantherfell anlegt.

Eine Gruppenstatue im Louvre zeigt Tutanchamun, der bekleidet mit einem sternenbedeckten Pantherfellumhang zwischen den Beinen des thronenden Amun steht[229]. Der Gott umfängt ihn von hinten, so daß seine Hände auf den Oberarmen des Königs ruhen. Diese Pose drückt die enge Verbindung zwischen Gott und König aus, nämlich die Vater-Sohn-Beziehung. Das Pantherfell ist ein weiterer Indikator seiner Sohnschaft, welche u.a. mit rituellen Aufgaben gegenüber seinem Vater verbunden ist, die er z.B. im täglichen Kultbildritual wahrnimmt. Die Inschrift auf dem Rückenpfeiler nennt den König nicht nur *sꜣ n ḫt=f*, sondern auch *nb jrt jḫt*; hier wird also deutlich auf seine Ritualfunktion verwiesen. Offenbar wurde diese Tracht vom König auch *realiter* im Kult getragen: Im Grab des Tutanchamun (KV 62) wurde ein echtes, mit goldenen Sternen besetztes Pantherfell gefunden sowie ein weiteres, in Leinen imitiertes[230]. Der Kopf des echten Fells ist aus Holz gearbeitet und mit Goldblech überzogen. Neben der Bedeutung des Fells als Kleidungsstück des Königs kommt im Grabkontext auch der Aspekt als magische Insignie zum Tragen, die den Aufstieg des Königs zum Himmel und seine Wiedergeburt garantieren soll[231].

Die Sohnschaftskonstellation ist nicht nur Modell für den Totenkult, auch dem Götterkult liegt sie zugrunde[232]. Als Sohn der Götter ist der König der Hauptverantwortliche für jeglichen Gottesdienst in allen Landestempeln und somit der höchste Priester des Landes. In dieser Eigenschaft ist er der urberechtigte Träger des Pantherfells. Wie zahlreiche Darstellungen des opfernden Königs in verschiedenen anderen Ornaten zeigen (z.B. im Kultbildritual in Abydos), muß er für die Kulthandlungen selbst nicht damit bekleidet sein. Wenn er es trägt, zeigt dies vielmehr einen bestimmten

---

[227] NELSON, *a.a.O.*, Taf. 180. Diese Szene wurde lange Zeit als weiteres Indiz für die Koregenz Sethos' I. und Ramses' II. herangezogen, doch bezieht sich auch der Titel *sꜣ njswt n jmjt wrt*, wie die Namenskartusche zeigt, eindeutig auf Sethos I.

[228] *a.a.O.*, Z. 4-5, 20-21.

[229] Louvre E 11609; G. BÉNÉDITE, in: *MonPiot* 24, 1920, S. 47-50, Abb. 1 und 2; B. LURSON, in: *BSEG* 21, 1997, S. 45.

[230] I.E.S. EDWARDS, *Treasures of Tutankhamun*, S. 104f.

[231] So auch EDWARDS, *a.a.O.*, und siehe Abschnitt III.1 c).

Aspekt seines Königtums an, nämlich die göttliche Filiation. Dieser Aspekt des göttlichen Königtums, die Gottessohnschaft, wird auch mit der vorgenannten Louvre-Statue dargestellt[233].

In der Spätzeit kennen wir das Pantherfell als Tracht der Königinnen von Kusch. Diesen Frauen kommt eine große Bedeutung bei der Legitimation des neuen Herrschers und auch im Krönungsritual zu, wobei sie die Rolle der Isis innehaben[234]. Die Aufgabe, dem rechtmäßigen König zu seiner Herrschaft zu verhelfen, obliegt in Ägypten dem "fürsorgenden Sohn" Horus; in den Krönungsszenen des Neuen Reiches ist es (Horus-) Iunmutef, der die Rechtmäßigkeit der erfolgten Krönung verkündet. Die kuschitischen Königsmütter, deren besondere Rolle wohl in der indigenen kuschitischen Herrschaftstradition wurzelt, haben das ägyptische Ornat des Sohnes im Zuge der "sakramentalen Ausdeutung" des kuschitischen Krönungsrituals durch den Chemmis-Mythos übernommen[235].

Exkurs 1: Der Pantherfellträger des Relieffragments Turin Suppl. 12341 aus Gebelen

Im Turiner Museo Egizio befindet sich ein Relieffragment aus Kalkstein, das 1910 im Verlauf der von E. SCHIAPARELLI im Bereich des einstigen Hathor-Tempels in Gebelen durchgeführten Grabungen zutage kam[236]. Es wird mehrheitlich an das Ende der 2./den Anfang der 3. Dynastie datiert[237]. Auf ihm sind Teile zweier Register zu sehen, die durch ein Sternenband, wohl eine Himmelshieroglyphe, unterteilt sind. Im oberen Register dominiert die Darstellung des schreitenden Königs, von der lediglich Beine, Hüfte und ein

---

232 J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 128-34.

233 BÉNÉDITE *a.a.O.*, S. 56f., vertritt die Ansicht, daß Tutanchamun sich auf der Louvre-Statue aufgrund seiner Biographie in der Tracht des ältesten Königssohnes hat darstellen lassen, um seine Abkunft vom letzten legitimen König, Amenophis III., aufzuzeigen.

234 E. KORMYSHEVA, in: *Meroitica* 15, 1999, S. 239-51; A. LOHWASSER, *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch*, S. 324-26, und siehe Kapitel I.1 c).

235 In den kuschitischen Darstellungen des Krönungsrituals nimmt die Königsmutter in "Umformung der ägyptischen Vorstellung" den Platz Iunmutefs ein, *ebd.*, S. 273, 280.

236 Turin Suppl. 12341, E. SCAMUZZI, *Museo Egizio*, Taf. VIII; SMITH, *Sculpture*, S. 137f.; S. CURTO, in: *Aegyptus* 33, 1953, S. 105-24, G. GALASSI, in: *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell Arte* (*RIA*) IV, 1955, S. 64-67; A.M. DONADONI ROVERI, *Egyptian Civilization. Religious Beliefs*, S. 65. Ein weiteres Fragment, das ebenfalls diesem Tempel zugewiesen wird, befindet sich in Kairo, TL 20/1/21/7, SMITH, *Sculpture*, S. 137f. und Taf. 30. CURTO, *a.a.O.*, und GALASSI, *a.a.O.*, sprechen das Stück als Fragment einer Stele an. Nicht zuletzt aus diesem Grund bezweifelt GALASSI die Zugehörigkeit zum Kairener Fragment.

Arm erhalten sind. Von Interesse ist die Figur, die hinter dem König folgt. Sie ist deutlich kleiner als die Königsdarstellung, jedoch nicht so klein wie die beiden Personen auf der Zwischenstandlinie über ihm. Sie ist mit einem Pantherfell bekleidet und trägt einen geflochtenen Seitenzopf. Das Pantherfell ist mit den "schildförmigen Fortsätzen" versehen, die Teil des Schulterverschlusses eines Umhangs aus zwei Fellen sind[238]. Diese Schließen sind auch in anderen frühdynastischen Darstellungen von Pantherfellträgern wiederzufinden, so z.B. an der Figur des *ṯt* auf der Narmerpalette[239].

Von den Darstellungen im Register unter dem Sternenband sind ebenfalls nur wenige Reste erhalten. Links ist das hochgezogene Heck (?) einer Barke zu sehen, rechts daneben ein Teil des Flechtwerks eines Matten-, vielleicht sogar Kronenheiligtums. Die über dieser Szene befindliche, teils zerstörte Beischrift nennt das Horusgeleit (*šmsw Ḥr*) und die Kronengöttin *Wnwt*[240].

Dem Pantherfellträger des Turiner Fragments sind zwei Zeichen beigeschrieben: ein Geier und darunter ein längliches Zeichen, für das verschiedene Lesungen vorliegen (Abb. 1). L. MORENZ schlägt die Lesung *wbꜣ Nḫbt* vor, "Diener/Aufwärter der Nechbet". Er räumt jedoch ein, daß dieser Priestertitel erst ab dem Neuen Reich belegt ist[241]. Der *wbꜣ*-Bohrer  (GARDINER, *EG*, Sign-List: U 26) hat jedoch andere, nämlich genau umgekehrte Proportionen als das hier fragliche Zeichen: Er weist am oberen Ende eine Verdickung auf

---

[237] SMITH, *Sculpture*, S. 138; E. SCAMUZZI, *Museo Egizio*, Taf. VIII; N. ALEXANIAN, in: N. GRIMAL (Hrsg.), *Les critères de datation stylistiques*, S. 13. MORENZ datiert es 1./2. Dynastie, L. MORENZ, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 223.

[238] STAEHELIN, *Tracht*, S. 46-48, S. 57-60, S. 77 Anm. 6. CURTO, GALASSI und auch MORENZ sprechen diese Schulterschließen als Schreibgerät an, S. CURTO, in: *Aegyptus* 33, 1953, S. 111; G. GALASSI, in: *RIA* IV, 1955, S. 67; L. MORENZ, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 222. W. WESTENDORF, in: *ZÄS* 92, 1966, S. 135, Anm. 4, hat angemerkt, daß dieser "Schulterschmuck" dem Zeichen  , *jdr*, gleicht. Das Verb *jdr* bedeutet "verbinden", *Wb* I, S. 154.18, sowie "nähen", R. HANNIG, *Handwörterbuch*, S. 118. Zudem gibt es ein Subsantiv *jdr*, jedoch anders determiniert, welches "Gürtel" und "Gürtelschnalle" bedeutet, HANNIG, *a.a.O.*

[239] QUIBELL, *Hierakonpolis* I, Taf. XXIX; Detailabbildung des *ṯt* bei N. ALEXANIAN, in: N. GRIMAL (Hrsg.), *Les critères de datation stylistiques*, Taf. 7a. Desgleichen auf dem Keulenkopf des Skorpion, ASSELBERGHS, *Chaos*, Taf. XCVIII, Abb. 173, sowie an der Sitzstatue des Anch in Leiden, *Artefact*, Taf. 29; M. EATON-KRAUSS, *OMRO* 77, 1997, Taf. 3, 4, 5.2, 7.2-4; vgl. auch den Pantherfellumhang des Ii-nefer auf seiner Nische im Kairener Museum, SMITH, *Sculpture*, Taf. 36b; H. SOUROUZIAN, in: N. GRIMAL, *a.a.O.*, S. 325, 344, Abb. 33a-b, S. 350, Abb. 45b-c. Auch der Pantherfellumhang Iunmutefs weist diese Schulterschließen gelegentlich auf, siehe Kapitel III.1, S. 28.

[240] Zur Identifikation als Kronengöttin siehe MORENZ, *a.a.O.*, S. 223f., und vgl. *Wb* I, S. 317.11, 13-14.

[241] MORENZ, *a.a.O.*, S. 223.

und bleibt am unteren schmal[242]. Als weitere Lesungsmöglichkeit führt MORENZ ein *nḏ*-Zeichen  (Aa 27) an, so daß sich ein Personenname *Nḫbt nḏ*(*wj*) bzw. *nḏ Nḫbt* ergäbe. Allerdings verwirft er diese Möglichkeit gleich wieder: Seiner Auffassung nach muß es sich bei der Beischrift um einen Titel handeln, da auf königlichen Monumenten nur Mitglieder der königlichen Familie namentlich genannt würden, und der Name einer Privatperson, die hier seiner Meinung nach dargestellt ist, "eine für die archaische Zeit zu persönliche Komponente ins Spiel brächte"[243].



Abb. 1: Relieffragment aus Gebelen, Turin Suppl. 12341
(nach L. MORENZ, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 236, Abb. 1)

CURTO hat die Titel *ḥmww Nḫbt*, "Handwerker der Nechbet", oder auch *mḏḥw Nḫbt*, "Zimmermann der Nechbet", vorgeschlagen[244]. Die Lesung des Zeichens als eine *mḏḥ*-Axt ist jedoch sicher nicht zutreffend, da diese in der Regel horizontal erscheint und zudem wenig Ähnlichkeit mit dem Turiner Zeichen aufweist. Die Gestalt des *ḥm*-Bohrers  (U 24) läßt sich ebensowenig mit diesem Zeichen vereinbaren, da seine Proportionen - wie auch im Falle des *wbꜣ*-Bohrers - umgekehrt sind[245]. SMITH und auch KAHL lesen die

[242] Bisher ist dieses Zeichen in den Inschriften der 0.-3. Dynastie offenbar nicht belegt; in der Liste von KAHL ist es nicht verzeichnet, J. KAHL, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift*, Anhang II (Die Hieroglyphenliste).

[243] MORENZ, *a.a.O.*, S. 222f.

[244] S. CURTO, in: *Aegyptus* 33, 1953, S. 115f.

[245] Vgl. die Belege bei KAHL, *a.a.O.*, S. 752. Ein Vergleich beispielsweise mit der Schreibung des *ḥm*-Bohrers im Grab des *ḫˁ-bꜣw-Skr* (3. Dynastie) zeigt zudem die in dieser Zeit bereits voll ausgebildete Graphie dieses Zeichens, MURRAY, *Saqqara Mastabas*, Taf. 1 oben.

Beischrift des Turiner Pantherfellträgers *mwt nfr*[246]. Was seine Paläographie betrifft, so ähnelt das zweite Zeichen tatsächlich am ehesten einem *nfr*  (F 35), und zwar aufgrund der mit einer Innenzeichnung versehenen Verdickung am unteren sowie des Querstrichs am oberen Ende. Obgleich das *nfr*-Zeichen auch schon in den frühen Inschriften meistens zwei durch die Luftröhre verlaufende Querstriche aufweist, die z.B. auf den frühen Stelen nur durch eine unterteilende Ritzung auf einem erhabenen Querstrich angezeigt werden können[247], gibt es auch Belege mit nur einem Strich[248].

KAPLONY sieht in der fraglichen Figur den frühesten Beleg des Iunmutef, doch ist seine Argumentation nicht schlüssig[249]. Er liest die Beischrift *jwn Nḫbt* und meint, daß das *Nḫbt* im Alten Reich schließlich zu *mwt=f* umgedeutet wurde. Das fehlende Suffix-*f* sei durch die auf "einigen AR-Denkmälern" zu beobachtende archaische Form bedingt, die *mwt* statt *mwt=f* schreibt. Die frühzeitliche Beziehung Iunmutefs zur Kronengöttin Nechbet würde auch noch im Neuen Reich vorhanden sein, da er hier als "Priester des oberägyptischen Reichsheiligtums" auftritt[250]. In der zweiten Hieroglyphe sieht er einen *jwn*-Pfeiler, wobei er davon ausgeht, daß dieses Zeichen hier unvollständig ist, d.h. nur der obere Teil geschrieben wurde[251]. In den Monumentalinschriften der 3. Dynastie ist der *jwn*-Pfeiler jedoch bereits in der gängigen Schreibung belegt: eine Säule bzw. ein Bündel, aus dem oben ein Stab herausragt[252]. Nach KAPLONY sind für das Ideogramm des Geiers (G 14) in der Frühzeit beide Lautwerte, *mwt* und *Nḫbt*, belegt[253], nach KAHL hingegen ausschließlich *mwt*[254].

---

246 SMITH, *Sculpture*, S. 137; KAHL, *a.a.O.*, S. 518, Anm. 704 (Lesung mit Fragezeichen); B. WILLIAMS, in: *Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East* II, 1997, S. 495; GALASSI, *a.a.O.*, S. 67, liest *nfr mwt*.

247 Siehe z.B. *IÄF* III, Abb. Nr. 376, 379, 408; frühe Stelen: *RT* I, pl. 31, Nr. 36-37; weitere Belege des *nfr*-Zeichens bei KAHL, *a.a.O.*, S. 503f.

248 So z.B. auf einem Siegel aus Abydos, das in die Zeit des Chasechemui datiert. Es gibt Namen und Titel eines Nefer-anch wieder, und die Schreibung des *nfr* ist nahezu identisch mit der des Turiner Zeichens, *RT* II, Taf. 24, Nr. 212; siehe auch EMERY, *Tombs of the First Dynasty* II, S. 121, Abb. 168. Natürlich ist es nicht unproblematisch, eine Monumentalinschrift mit tintengeschriebenen bzw. geritzten Zeichen zu vergleichen, da die Ausführungen ein und desselben Zeichens in Stein gemeißelt oder mit Tinte geschrieben divergieren können.

249 KAPLONY, in: *MIO* XI, 1965, S. 152 Anm. 80; HELCK, *Thinitenzeit*, S. 48, Anm. 28, liest fragend *Jwn-mwt*.

250 KAPLONY bezieht sich auf das Epitheton Iunmutefs *ʿbw pr wr*, Reiniger des *pr wr*. Zu seiner Bewandtnis siehe Kapitel VIII.1.

251 KAPLONY, *a.a.O.*

252 HELCK, *Thinitenzeit*, S. 248; CHR. ZIEGLER, *Catalogue des stèles*, S. 99 und 102.

253 *IÄF* I, S. 388.

254 KAHL, *a.a.O.*, S. 518 Anm. 705.

Auch wenn das erste Zeichen mit einiger Sicherheit *mwt* gelesen werden kann, das zweite ist definitiv kein *jwn*-Pfeiler und somit gibt diese Beischrift auch keine archaische Form des Gottesnamens oder eines Ritualistentitels *Jwn mwt(=f)* wieder. Hinsichtlich der Paläographie erscheint es am nächstliegenden, dieses Beiwort *mwt nfr* zu lesen, wobei es sich vermutlich um den Namen des dargestellten Prinzen handelt.

Es ist nicht einwandfrei zu bestimmen, welche Art von Ritual auf dem Turiner Fragment dargestellt ist. Es wurde in unterschiedlicher Weise gedeutet, als Gründungsritual, Sedfest oder auch Jagdritual[255]. Wenn uns auch der genaue Zweck entgeht, so ist doch sicher, daß es der Demonstration bzw. Aufrechterhaltung der königlichen Herrschaft dient, im Zuge dessen der König als dynamisch ausschreitender Herrscher erscheint. Hierauf deuten auch die Erwähnung des Horusgeleits und der Kronengöttin *Wnwt* im unteren Register. Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die das Pantherfell tragende Figur auf dem Turiner Fragment dem Königsbegleiter *ṯt* der Narmerpalette und -keule entspräche bzw. dem Sem der Sedfestdarstellungen Niuserres[256]. Sie wird mehrheitlich als hoher Würdenträger, nicht aber als Königssohn angesprochen[257]. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß es sich hier - in Analogie zu *ṯt* und *sm* - um den ältesten Königssohn handelt, der seinen Vater bei zeremoniellen Handlungen begleitet. Die Turiner Figur ist der einzige Pantherfellträger der frühdynastischen Darstellungen, der einen geflochtenen Seitenzopf trägt - d.h. neben dem Pantherfell also noch mit einem weiteren Attribut des Sohnes versehen ist.

Eine geradlinige Verbindung von der Figur des *mwt nfr* zum göttlichen Ritualisten Iunmutef, wie von KAPLONY postuliert, läßt sich nicht herstellen. Wohl aber ist eine ikonographische und auch inhaltliche Analogie feststellbar. Zum einen entsprechen der *mwt nfr* und Iunmutef einander in ihrer Ikonographie; beide tragen Pantherfell und Seitenzopf. Zum anderen erscheint der Turiner Königsbegleiter im gleichen Kontext (nämlich im Königs- bzw. Herrschaftsritual), in den auch Iunmutef eingebunden ist. Eine

---

[255] Siehe L. MORENZ, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 225f.

[256] B. SCHMITZ, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 835, Anm. 3; MORENZ, *a.a.O.*, S. 222, 226, und siehe Kap. III.1 a), S. 30-34. Ein Relieffragment, das vermutlich aus dem Totentempel des Cheops stammt, zeigt eine sehr ähnliche Darstellung in fast identischem Aufbau: Eine große, nach rechts schreitende Figur des Königs, gefolgt von einer kleineren Figur eines Pantherfellträgers (Kopf verloren), der auf einer Zwischenstandlinie auf der Höhe der Kniekehle des Königs steht, H. GOEDICKE, *Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht*, Nr. 14, S. 33f.

[257] S. CURTO, in: *Aegyptus* 33, 1953, S. 114, spricht vom "primo ministro". Nach G. GALASSI, in: *RIA* IV, 1955, 67, handelt es sich um einen königlichen Schreiber bzw. Sekretär. Auch MORENZ, *a.a.O.*, S. 222f., sieht in diesem Pantherfellträger einen Priester/Beamten.

dem Turiner Relief in ihrer Konstellation ähnliche Szene befindet sich im wiedererrichteten Satet-Tempel Sesostris' I. auf Elephantine: Sie zeigt Iunmutef, der dem König im Nilfest beim Einzug in den Tempel folgt[258]. Die Gemeinsamkeit des Turiner Pantherfellträgers und Iunmutefs ist die "Sohnschaft" und die darin gründenden politischen/rituellen Aufgaben in der Legitimation und der Erhaltung der Herrschaft des Vaters. Doch sie gehören unterschiedlichen Sphären an: Ersterer erscheint auf der realweltlichen Ebene des Rituals, das auf den frühen Bildträgern und in den Tempelreliefs des Alten Reiches dargestellt ist. Iunmutef gehört der götterweltlichen Ebene an; sein Name und die Konzeption seines Wesens sind erst mit der Mythologisierung der Thronfolge bzw. der Ausformulierung der Sukzessionstheologie entstanden. Die Figur des *mwt nfr*, der offenbar die Funktion eines *ṯt* bzw. *sm* ausfüllt, kann dennoch als ältester "ikonographischer Vorläufer" bzw. realweltliches Vorbild der Götterfigur Iunmutef angesprochen werden.

III.1 b) Das Pantherfell in den Totentexten

Bereits in den Pyramidentexten begegnet das Pantherfell als ein besonderes Kleidungsstück bzw. eine Insignie, die der verstorbene König im Kontext des Himmelsaufstiegs bzw. seiner Teilnahme am Sonnenlauf trägt. In Spruch 263 heißt es nach dem einleitenden Schilfbündeltext, der die Einbindung des Königs in den Sonnenlauf gewährleistet[259]: "Vollkommen ist es für Unas und seinen Ka, es lebt Unas zusammen mit seinem Ka, sein Pantherfell ist auf ihm, sein *ꜣms*-Zepter ist in seinem Arm, sein *ꜥbꜣ*-Zepter ist in seiner Hand"[260]. Eine andere Stelle deutet ebenfalls darauf hin, daß das Pantherfell mit der Fähigkeit des Königs verbunden ist, zum Himmel aufzusteigen: "Die Türflügel von *bꜣ-kꜣ*[261], das im 'frischen Wasser' (*ḳbḥw*)[262] ist, sind für diesen König geöffnet. Die Türflügel des *bjꜣ*-Beckens des Sternenhimmels sind aufgetan für diesen König, so daß er sie durchschreite. Sein Pantherfell ist auf ihm, sein *ꜣms*-Zepter ist in seiner Hand. Dieser König ist unversehrt mit seinem Fleisch, vollkommen ist es für diesen König mit seinem

---

[258] KAT.-NR. 4.

[259] Zur Bedeutung der Schilfbündelsprüche siehe H. ALTENMÜLLER, *Aspekte des Sonnenlaufs in den Pyramidentexten*, S. 1-15.

[260] *Pyr*. § 338 a-b; STAEHELIN, *Tracht*, S. 71, vermutet, daß sich diese Aussagen auf die vorgeschichtliche Zeit beziehen und gewissermaßen das vorgeschichtliche Königsornat beschreiben. Siehe auch G. JEQUIER, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, S. 11f.

[261] Ein Teil des Himmels, siehe *Pyr. Übers*. I, S. 182; W. BARTA, *Bedeutung der Pyramidentexte*, S. 84.

[262] Zu den Himmelsgewässern *bjꜣ* und *ḳbḥw* siehe BARTA, *a.a.O.*; J.P. ALLEN, in: W.K. SIMPSON (Hrsg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, S. 8f.

Namen, es lebt dieser König mit seinem Ka"[263]. Diese Passage verdeutlicht, daß das Fell nicht nur mit der himmlischen Herrschaft des Königs zusammenhängt, sondern auch mit seiner physischen und personalen Unversehrtheit. Der Träger des Fells ist, da er den Himmel mit Re durchfährt, nicht nur mächtig, auch sind für ihn in der Gesellschaft des Sonnengottes die Grundvoraussetzungen für die Unvergänglichkeit gewährleistet: Er ist lebendig und heil, im Besitz seines Namens und mit seinem Ka vereinigt. Das Pantherfell ist neben den Würdezeichen *ꜣms* und *ꜥbꜣ* also die Insignie, mit der er während seiner Fahrt durch die himmlischen Gewässer an der Seite des Sonnengottes ausgestattet ist. Es gehört zu den Zeichen, die seine Göttlichkeit und somit auch Unvergänglichkeit sichtbar machen, derer er als Begleiter Res teilhaftig wird.

In PT 224 und 225 wird dem verstorbenen König das Pantherfell im Rahmen eines Opferspruches überwiesen: "Ein Opfer, das der König gibt, so daß dein Sohn auf deinem Thron sein werde. Dein Kleid sei das Pantherfell, dein Kleid sei der *ḥsḏḏ*-Schurz, mögest du in deinen Sandalen wandeln, mögest du einen Ochsen schlachten"[264]. Im einleitenden Paragraphen wird ihm die Herrschaft über die Stätten des Horus und des Seth übertragen, die im Osthimmel zu lokalisieren sind[265]. Dieser Spruch thematisiert Herrschaftsübertragung, die in Zusammenhang mit dem Himmelsaufstieg des Königs am Morgen steht. Die himmlische Thronbesteigung des Königs vollzieht sich mit dem Sonnenaufgang bzw. wird mit ihm geglichen. Auch hier ist das Pantherfell, wie in PT 263, das Kleidungsstück, mit dem er dabei ausgestattet sein soll.

In den Pyramidentexten erscheint das Pantherfell im Zusammenhang mit der kosmischen Wiedergeburt des Königs. Er trägt es als Begleiter des Sonnengottes, wenn er mit ihm zwischen den Horizonten pendelt und sich dabei der solaren Regeneration entsprechend verjüngt. Das Pantherfell scheint für die himmlische Existenz bzw. deren Erlangung von großer Wichtigkeit und Notwendigkeit zu sein, denn der Nicht-Besitz hat negative Auswirkungen auf das jenseitige Fortleben des Verstorbenen. Dies gilt sogar für die Existenz der Götter, wie Spruch 485 verdeutlicht. Hierin werden den Göttern verschiedene Sanktionen angedroht, sollten sie den verstorbenen König nicht zum Himmel

---

[263] *Pyr*. §§ 907 a-d, 908 a. Versehen mit Pantherfell und Zepter ist der König auch vor allem Übel geschützt, siehe § 908 b-g.

[264] *Pyr*. §§ 219b-c, §§ 223 a-b. Der *ḥsḏḏ*-Schurz erscheint auch in der Opferliste auf dem Sarkophag des Prinzen Chaefmin neben dem Pantherfell (*bꜣ šmꜥ*), W.S. SMITH, in: *JEA* 19, 1933, S. 154 und Taf. XXIV.

[265] R. KRAUSS, *Astronomische Konzepte*, S. 239-53, 276. Diese Stätten durchläuft Re am Morgen nach Sonnenaufgang.

tragen. Eine davon ist, daß ihnen der Besitz des Pantherfells versagt wird und sie folglich nicht zum Himmel aufsteigen können[266].

In den Sargtexten gibt es nur einen gesicherten Beleg für das Pantherfell[267]. Hier erscheint es im weiteren Kontext des Schutzes des Osiris vor möglichen Übeltaten des Seth in der *wrjt*, der Balsamierungshalle:

> "Entzündet eine Fackel, ihr Kammervorsteher, ihr Götter, die ihr in Dunkelheit seid, gebt euren Schutz über euren Herrn. Teilt die Stundenpriesterschaft ein für den Herrn der Weißen Krone (= Osiris) bis Horus aus Heliopolis wiederkehrt, dem die großen Kronen gegeben wurden. Es erscheint das Zepter dessen, der in der Umwicklung ist (*jmj-wt*), die Kammervorsteher sind erfreut, die Großen/Alten[268] haben ihre Pantherfelle erhalten, die Stäbe stehen vor der *wrjt*. Es ist Anubis, der in Frieden kommt, indem er als Wesir erscheint"[269].

Das Pantherfell erscheint hier im Kontext der Balsamierung und des Schutzes des Osiris in der *wrjt*. Da hier ein besonderer Schutz gegen sethische Mächte notwendig ist, werden die diensthabenden Götter aufgefordert, besonders wachsam zu sein[270]. Das Fell wird parallel zum Erscheinen des Anubis-*jmj-wt* genannt als Kleidung oder besser: Umhüllung der vor der *wrjt* stehenden "Großen/Alten". Da auch von den Stäben die Rede ist, ist es naheliegend, daß hier *jmj-wt*-Fetische beschrieben werden, die vor der Balsamierungshalle aufgestellt sind. Der *jmj-wt*-Balg, der zahlreichen Texten zufolge die Glieder des Osiris enthält, dient der Wiederherstellung und Wiederbelebung des Toten. Der Balg entfaltet dabei alle positiven Eigenschaften und Aufgaben des göttlichen Balsamierers Anubis, der mit dem *jmj-wt* identifiziert wird[271]. Daher besteht der Fetisch in der Regel aus einem Canidenbalg. In der zitierten Sargtextstelle ist es jedoch ein Pantherfell, das die "Großen/Alten" umschließt und in der gleichen Weise wie Anubis wirksam wird, d.h. er vereinigt die Glieder und sorgt für die Wiederherstellung des Körpers[272].

---

[266] *Pyr*. § 1027 a-b.

[267] *CT* I, 217e, 217d. In *CT* VI, 96h, wird Osiris (?) als *ḫnty b³w=f* bezeichnet. D. VAN DER PLAS, *Coffin Texts Word Index*, S. 84, übersetzt "foremost of his leopard-skin (?)", vgl. auch R. VAN DER MOLEN, *Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, S. 113. FAULKNER, *Coffin Texts*, S. 144, liest "who are at the head of your rams", räumt in Anm. 1 jedoch ein, daß es sich auch um "leopards" handeln könnte. Auf B9C ist das Determinativ nach DE BUCK, *CT*, ein Widderkopf, das in der Parallele auf B10C ist nicht erhalten.

[268] In den Varianten erscheint sowohl *wrw* als auch *smsw*.

[269] *CT* I, 216 a-218a.

[270] Auch Iunmutef wird in der *wrjt* für den Toten wirksam (*Tb* 137B) , siehe Kapitel VI.1 c).

[271] RÖßLER-KÖHLER, *Imiut*, S 354-62, 429-32.

[272] Das Pantherfell tritt in den Darstellungen erst seit der Ramessidenzeit als *jmj-wt*-Balg auf, parallel zum Caniden- und zum gefleckten Bovidenfell, RÖßLER-KÖHLER, *Imiut*, S. 404.

Im Totenbuch begegnet das Pantherfell in Spruch 145, der - wie seine Überschrift verrät - den Toten dazu befähigen soll, "durch die geheimen Tore des Reiches des Osiris im Binsengefilde einzutreten". Jedes der 21 Tore wird vom Verstorbenen aufgefordert, den Weg freizugeben, da er dessen Namen kennt. An den Toren 1 bis 10 bekundet er zudem seinen Zustand der Reinheit; er ist mit verschiedenen heiligen Wassern gereinigt, mit diversen Ölen gesalbt und mit unterschiedlichen Gewändern bekleidet. Am fünften bzw. siebten[273] Tor spricht der Verstorbene, nachdem er den Namen des Tores und seines Hüters genannt hat: "Ich bin gereinigt durch jenes Wasser, mit dem sich Horus gereinigt hat, als er als *ḫrj-ḥb* und 'liebender Sohn' (*s3 mr=f*) für seinen Vater Osiris gehandelt hatte. Ich bin gesalbt mit *jbr*-Öl aus Gottesbesitz, die Klauen auf mir sind die von Panthern, das *3ms*-Zepter in meiner Hand ist 'das die Übelgesinnten schlägt'"[274]. Bemerkenswert ist die schon in den Pyramidentexten anzutreffende Kombination von Pantherfell und *3ms*-Zepter: Hier wie dort sind diese Insignien mit der Öffnung des Weges für den Verstorbenen verbunden, d. h. sie dienen der Erlangung seiner jenseitigen Existenz.

[273] In der Fassung von Senenmut (18. Dynastie) sowie einer weiteren der 21. Dynastie ist es das fünfte, in einer Version der 19. Dynastie ist es das siebte Tor, HORNUNG, *Totenbuch*, S. 284; ALLEN, *Book of the Dead*, S. 127, 130.

[274] *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CLVI, Spruch 145A, Z. 9-10.

III.1 c) Bedeutung und Symbolgehalt des Pantherfells

Die maßgeblichen Untersuchungen zur Deutung des Pantherfells wurden von WESTENDORF vorgelegt, in denen er eine Theorie über die Himmelskonzeption der Vorgeschichte entwickelte. Er geht von einer frühzeitlichen Vorstellung des Himmels in Gestalt einer Pantherkatze aus, die - als mythischer Vorläufer der Himmelskuh - die Sonne und die Sterne verschlingt und sie am Morgen neu gebiert[275]. Dieser Himmelspanther sei mit der Göttin Mafdet zu identifizieren, die in den Pyramidentexten als "Herrin des Lebenshauses" (*nbt ḥwt-ʿnḫ*) erscheint[276]. Von dieser archaischen Konzeption des Himmels sind jedoch, wie der Autor betont, aus pharaonischer Zeit keine konkreten Belege überliefert. Lediglich Indizien lassen darauf schließen, daß der Himmel vormals als Panther gedacht wurde. Als Hinweise auf eine Assoziation von Raubkatzen mit dem Himmel führt WESTENDORF z.B. die Schlangenhalspanther der frühdynastischen Schminkpaletten, die als Himmelsstütze und Sonnenträger zu deuten sind, sowie die geflügelten Panther an, in denen sich die Vermischung der Himmelsraubkatze mit dem Horusfalken manifestiert[277].

Im Pantherfell ist nach WESTENDORF das Symbol der Mafdet zu sehen bzw. ihrer lebenserhaltenden und wiederbelebenden Kräfte. Es symbolisiert Lebenskraft und verleiht dem Träger Mächtigkeit, Fruchtbarkeit und sexuelle Potenz. Da er in Mafdet, der Herrin des Lebenshauses, die "Schutzmacht für das Leben und das persönliche Wohlergehen des Königs" sieht, kennzeichne es seiner Meinung nach die auf den Thronerben übertragene Lebenskraft des Königs und stelle gewissermaßen das "Bindeglied zwischen zwei Generationen oder zwei Erscheinungsformen derselben Substanz" dar. Zusammenfassend bezeichnet er das Pantherfell als eine Insignie, deren Bedeutungskern "Erhaltung und Übermittlung der Lebenskraft in eine den Tod überdauernde Ewigkeit" ist, weswegen es z.B. auch vom Sem im Mundöffnungsritual getragen werde. Da Mafdet als *nbt ḥwt-ʿnḫ* die "Herrin der Versorgung mit Lebensmitteln" ist, ist der Pantherfellumhang - wie bereits BONNET feststellte[278] - häufig in Speisetischszenen bzw. im Kontext der Opferübermittlung als Kleidung des Verstorbenen anzutreffen[279]. Einen deutlichen

---

[275] W. WESTENDORF, in: *ZÄS* 92, 1966, S. 132-143; DERS., *Darstellungen des Sonnenlaufes*, S. 53f.; DERS., in: *MDAIK* 47, 1991, S. 432f.

[276] *Pyr*. §§ 440c, 677d, 685d; siehe auch PETRIE, *Royal Tombs* I, Taf. VII.4.

[277] W. WESTENDORF, in: *ZDMG* 118, 1968, S. 250-54; DERS., in: *ZÄS* 92, 1966, S. 138f. Siehe auch G. JEQUIER, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, S. 6-11, der allerdings die Ansicht vertritt, daß "la panthère ne joue aucun rôle comme symbole religieux", S. 19.

[278] *RÄRG*, S. 581. Er bemerkt, daß der Panther "dem Toten irgendwie dienlich gewesen" ist.

[279] W. WESTENDORF, in: *ZÄS* 92, 1966, S. 133-35.

Hinweis darauf, daß Mafdet zur Wiederbelebung des Verstorbenen beiträgt, liefert der Dramatische Ramesseumpapyrus. Dort heißt es, daß die Pantherkatze (= Mafdet) die Glieder des Verstorbenen vereinigt[280].

WESTENDORFs Ausführungen, in denen er sein Bild einer frühzeitlichen Panther- bzw. Raubkatzengottheit entwirft, enthalten im wesentlichen zwei Hauptaussagen: 1. Es gab in vorgeschichtlicher Zeit eine allgegenwärtige Panthergottheit ("Universalgottheit"), die in verschiedenen Gottheiten und Symbolen weiterlebt. 2. Der Himmel wurde in vor- und frühgeschichtlicher Zeit als Panther gedacht [281]. Die Argumentation, mit der er die erste These untermauert, überzeugt nicht in allen Punkten. Dies gilt insbesondere für die Aussagen zum Status der Göttin Mafdet in der Frühzeit sowie zu ihrem Weiterleben[282]. Seine Feststellung jedoch, daß der Panther in eine Konzeption des Himmels eingebunden ist, wird von verschiedenen Indizien gestützt. Auf den Apotropaia z.B., den sog. ‘Zaubermessern’ des Mittleren Reiches, erscheint Mafdet, die Pantherkatze, in ihrer Funktion als Schlangenfeindin und Helferin des Sonnengottes, die seine Feinde hinrichtet. Hier beschützt sie, zusammen mit anderen Dämonen, den Sonnengott in seinem Lebensabschnitt kurz nach der Geburt[283]. Die Bildkomposition auf einem Apotropaion im Britischen Museum unterstreicht den solaren, himmlischen Charakter des Panthers[284]: Auf ihm ist eine Phase des Sonnenlaufes dargestellt. Die mit zwei Beinen versehene Sonnenscheibe, gefolgt von einer Reihe wehrhafter, teils mit Messern bewaffneter Dämonen (u.a. ein Schlangenhalspanther), bewegt sich darin in Richtung eines Pantherkopfes, dessen geritzte Darstellung das gerundete Ende vollständig einnimmt. Die gesamte Szene inklusive des Pantherkopfes ist von einer Linie eingeschlossen, die in den Flügeln eines nicht zu erkennenden Wesens endet. Diese Darstellung kann so gelesen werden, daß sich der Sonnenlauf im Leib des Panthers abspielt[285].

---

[280] SETHE, *Dramatische Texte*, S. 216, 219f., Z. 111, Taf. 21.

[281] WESTENDORF, *Darstellungen des Sonnenlaufes*, S. VII-IX, 12f., 54; DERS., in: *ZDMG* 118, 1968, S. 256.

[282] Insbesondere ihre postulierte Bedeutung als alte Thron- und Königsgöttin, als Schutzmacht des Königs, die für die Erhaltung seiner Lebenskraft zuständig ist, ist wenig überzeugend und beruht auf keinen wirklich stichhaltigen Belegen, W. WESTENDORF, in: *ZDMG* 118, 1968, S. 249; DERS., in: *ZÄS* 92, 1966, S. 130f., 133-136. Gleiches gilt für die Vermutungen zum Weiterleben der Mafdet in den Göttinnen Hathor, Isis und Nephthys, *ebd*. 139f., DERS., in: *ZDMG* 118, 1968, S. 255.

[283] ALTENMÜLLER, *Apotropaia* I, S. 168, 178f.; W. WESTENDORF, in: *ZÄS* 92, 1966, S. 138f. Auch verschiedene Belege in den Totentexten weisen Mafdet als wehrhafte Schlangenfeindin aus, z.B. *Pyr*. §§ 230c, 442c; *Tb* 34 und 39, WESTENDORF, *a.a.O*., 130f.

[284] EA 65439, A.W. SHORTER, in: *JEA* 18, 1932, S. 1f., Taf. 1.; ALTENMÜLLER, *Apotropaia* II, S. 58f.

[285] Vgl. auch die Apotropaia Boston 03.1703, S. D'AURIA ET AL., *Mummies and Magic*, S. 127f., Nr. 59, und London EA 58794, Altenmüller, Apotropaia II, S. 58; G. PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, Abb. 38. Hier beschließt die Sonnenscheibe auf Beinen (die auf dem Bostoner Stück aus der hinter ihr dargestellten Lotusblüte geboren wird) jeweils die Reihe von Schutzmächten und Dämonen, die sich auf den Pantherkopf

Der Himmelsbezug ist der Ansatzpunkt, die Bedeutung und Funktion des Pantherfells zu erhellen, denn einiges deutet darauf hin, daß es mit der regenerativen Kraft einer Himmelsgottheit assoziiert wurde. Dies hat schon WESTENDORF erkannt, jedoch nur am Rande erwähnt und zugunsten einer anderen Theorie in den Hintergrund gestellt. Basierend auf seiner These zur Stellung der Göttin Mafdet in der Frühzeit sieht er Fruchtbarkeit, sexuelle Potenz sowie die Versorgung mit Nahrungsmitteln (= Lebenskraft) als die primären positiven Qualitäten des Fells an[286]. Jedoch gibt es hierauf keine konkreten Hinweise. Im Vordergrund der Wirkung des Pantherfells stehen allem Anschein nach Regeneration und Wiedergeburt; Eigenschaften, die auch WESTENDORF dem Himmelspanther als Vorläufer der Himmelskuh zuschreibt, der in seiner Eigenschaft des den Toten Wiedergebärenden z.B. im raubkatzengestaltigen Totenbett weiterlebt[287]. Ein konkreter ikonographischer Hinweis auf einen Himmelsbezug sind die Sterne, mit denen das Pantherfell des Königs, von Priestern und auch das des Iunmutef des öfteren versehen ist[288]. Offenbar wurde es als Sternenhimmel gedacht, bzw. als Leib der Himmelsgöttin[289]. In diese Richtung weist auch eine Gruppe von Denkmälern, nämlich zwei Steinsarkophage aus Giza, ein Holzsarg aus Beni Hasan und ein Kanopenkasten aus Meir, auf deren Deckel ein Pantherfell modelliert bzw. gemalt ist[290]. Auch auf den Baldachinen einiger Modellboote finden sich gemalte Pantherfelle[291]. Es handelt sich dabei um Schiffe, die den Toten transportieren; im Sarg oder aufgebahrt auf einem Bett. HELCK hat vermutet, daß das

---

am gerundeten rechten Ende des Objekts zu bewegen. Das Apotropaion London EA 24426 zeigt am linken, gerundeten Ende einen Pantherkopf, am rechten, spitz zulaufenden Ende einen stilisierten Pantherkopf mit Flügeln, PINCH, *a.a.O.*, Abb. 70.

[286] In seinem Aufsatz in *ZÄS* 92, 1966, WESTENDORFs ausführlichster Behandlung des Pantherfells, unterstreicht er gerade diese Aspekte als seine Hauptmerkmale, siehe oben.

[287] WESTENDORF, *Darstellungen des Sonnenlaufes*, S. 53f.; DERS., in: *LÄ* IV, 1982, Sp. 665.

[288] Bei Iunmutef kommt dies ausschließlich im Grabkontext vor, siehe Kapitel III.1, S. 29, Anm. 180. Siehe auch die mit aufgenähten goldenen Sternen versehenen Pantherfelle aus KV 62, oben S. 37. Weitere Beispiele: Statue Louvre E 11609 (Amun und Tutanchamun), B. LURSON, in: *BSEG* 21, 1997, S. 45; Statue Louvre E 11099 (anonymer Priester), E. DRIOTON, in: *MonPiot* 25, 1921-22, Taf. XIII; K.-J. SEYFRIED, *Das Grab des Paenkhemenu (TT 68)*, Beilage IX; Statue Turin 1377 (Anen, Zweiter Amunspriester und Hohepriester von Heliopolis), E. SCAMUZZI, *Il Museo Egizio di Torino*, Taf. 36; Statue Brooklyn 36.613 (anonymer Hoherpriester des Amun), R. FAZZINI, in: P. DER MANUELIAN/R. FREED (Hrsg.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, S. 209-25. Bereits MOURSI, *Die Hohenpriester des Sonnengottes*, S. 156, hat festgestellt, daß die Sterne auf dem Pantherfell des Anen weder eine Astronomentätigkeit anzeigen noch das typische Kennzeichen des Ornats des heliopolitanischen Hohepriester darstellen. Zu den besternten Pantherfellen siehe FAZZINI, *a.a.O.*, S. 217-25. Er bietet jedoch keine Deutung an. Siehe auch DRIOTON, *a.a.O.*, S. 125-27.

[289] WESTENDORF, *Darstellungen des Sonnenlaufes*, S. 12.

[290] *CG* 6007, JE 54934, 19:11:27:9 (provisorische Eingangsnummer), H. GAUTHIER, in: *ASAE* 30, 1930, S. 174-83, Taf. I-III.

[291] MMA 12.183.3, 12.183.4, siehe H. GAUTHIER, in: *ASAE* 30, 1930, S. 177f.; *CG* 4847 (das Pantherfell ist nicht abgebildet. Es ist jedoch eines vorhanden, wie am Objekt verifiziert werden konnte); *CG* 4849 (Baldachin-Brett eines Bootes).

Fell im Falle der Sarkophage aus Giza darauf hindeuten würde, daß die darin Beigesetzten Sem-Priester gewesen seien[292]. GAUTHIER hat diese Art der Deckeldekoration so gedeutet, daß sie eine Darstellung des Pantherfells sei, das der Sem-Priester bei der Ausübung des Mundöffnungsrituals getragen hat, das so (in von ihm nicht definierter Weise) für die Ewigkeit wirken soll[293].

Es ist jedoch naheliegend, den Pantherfellen auf Särgen, Kanopenkästen und auf den Baldachinen von Totenschiffen die gleiche regenerierende, wiedergebärende Funktion zuzusprechen, die auch die Himmelsgöttin Nut innehat, die im Neuen Reich häufig auf der Innenseite von Sarg- bzw. Sarkophagdeckeln oder auch auf dem Boden der Sargwanne abgebildet ist[294]. Der Sarg, das Medium zur Wiedergeburt des Verstorbenen, wird mit Nut identifiziert[295]. Das Hineinlegen der Mumie in den Sarg kommt der Rückkehr in den Mutterleib (*regressus ad uterum*) gleich[296]: Nut nimmt den Verstorbenen in sich auf, schützt ihn, vereinigt seine Knochen und schenkt ihm neues Leben[297]. Der regenerative Aspekt der Himmelsgöttin ist möglicherweise auch dem Pantherfell auf den oben genannten Objekten eigen: Als den Toten bzw. seine Organe überspannende Deckeldekoration soll es die Wiedergeburt der Person bewirken.

Der Aspekt der Regeneration bzw. Wiederbelebung liegt sehr wahrscheinlich auch den Speisetischszenen zugrunde, in denen der bzw. die Verstorbene mit dem Pantherfell bekleidet dargestellt werden. STAEHELIN vermutet, daß das lange Pantherfellgewand mit der Versorgung des Toten zusammenhängt, da es das Symbol der Göttin Mafdet, der "Herrin der Versorgung mit Lebensmitteln" ist. Sie geht davon aus, daß dem Verstorbenen auch *realiter* Pantherfelle mit ins Grab gegeben wurden, um "ihn für das kultische Mahl richtig auszustatten und ein Weiterleben über den Tod hinaus zu garantieren"[298]. Der einzige Beleg eines realen Pantherfells fand sich im Grab des Tutanchamun (KV 62), obgleich dem Fell im königlichen Kontext noch die Bedeutung als regenerative

---

[292] W. HELCK, in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, S. 106.

[293] H. GAUTHIER, in: *ASAE* 30, 1930, S. 178f. Er ist sich jedoch seiner religiösen Deutung des Fells nicht sicher und erwägt daher auch die Möglichkeit, daß es auf eine Priestertätigkeit des Beigesetzten hinweisen könnte.

[294] WESTENDORF, *Darstellungen des Sonnenlaufes*, S. 53f.

[295] A. RUSCH, in: *MVÄG* 27, 1922, bes. S. 20f, 32f.

[296] J. ASSMANN, in: *MDAIK* 28.2, 1972, S. 115; DERS., in: W.K. SIMPSON (Hrsg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, S. 139f.; S. SCHOTT, in: *RdE* 17, 1965, S. 81-87.

[297] z.B. *Pyr*. §§ 1300, 1416-17 und siehe RUSCH, *a.a.O*., S. 1-3, 40-43.

[298] STAEHELIN, *Tracht*, S. 78f. Sie folgt hierin W. WESTENDORF, in: *ZÄS* 92, 1966, S. 132-137.

Ritualtracht des Sohnes zukommt[299]. Außerdem ist das Pantherfell Bestandteil verschiedener Opferlisten des Alten Reiches, was darauf schließen läßt, daß es zur idealen Grabausstattung bzw. optimalen Totenversorgung gehört[300]. Einige Grabdarstellungen des Alten Reiches zeigen das Herbeibringen eines solchen *bꜣ šmʿ*-Gewandes, zusammen mit anderen Toilettengegenständen und Grabmobiliar[301].

Es wurde weiter oben bereits dargelegt, daß der Pantherfellumhang in den Grabdarstellungen des Alten und Mittleren Reiches kein Abzeichen eines irdischen Amtes oder Ranges ist, sondern vielmehr den wiederbelebten Status des Grabherrn anzeigt, den er mit dem Vollzug des Begräbnisrituals erlangt hat[302]. Im Lichte des für das Pantherfell festgestellten Symbolgehalts, nämlich der regenerativen Kraft der Himmelsgöttin, zeigt es an, daß das Mundöffnungsritual an seinem Träger vollzogen wurde und die Grundvoraussetzung für die Fortexistenz im Jenseits somit gegeben ist. Ikonographisch sind Pantherfellumhang und -gewand zu unterscheiden, nicht aber hinsichtlich ihrer Bedeutung. Das Pantherfell als Kleidungsstück des Grabherrn ist als Indikator des vollzogenen Mundöffnungsrituals und Symbol seiner erlangten Wiedergeburt anzusehen.

Wie oben dargelegt wurde, ist das Pantherfell seit dem Mittleren Reich auch im Totenkult die Ritualtracht des Sem-Priesters, getragen bei der Opferüberweisung und der Mundöffnung. Pantherfell und Sem-Priester werden spätestens seit dem Neuen Reich assoziativ miteinander verbunden. Die Verbindung von Sem und Fell wird insbesondere durch das Mundöffnungsritual deutlich. Aus verschiedenen Überlieferungen geht hervor, daß sich der Sem erst an einem bestimmten Punkt des Rituals mit dem Pantherfell bekleidet. In den Szenen 19-21 legt er den zuvor im Zusammenhang mit den Handwerksszenen umgebundenen *ḳnj*-Latz ab und tauscht ihn gegen das Pantherfell; dies geschieht, nachdem die Statue von den Handwerkern fertiggestellt wurde[303]. OTTO merkt an, daß der Sem mit dem Anlegen des Fells offensichtlich eine von ihm nicht definierte "neue Rolle" übernimmt und zum Ausüben "bestimmter Handlungen" befähigt wird[304]. HELCK sieht im Pantherfell das Kennzeichen des Sem als "Schamanen", der es für seine

---

[299] Siehe oben S. 34f. Auch im frühzeitlichen Königsfriedhof von Abydos wurden Felidenfelle gefunden, siehe die Literaturverweise in STAEHELIN, *Tracht*, S. 79, Anm. 1.

[300] W.S. SMITH, in: *JEA* 19, 1933, S. 154-56; BARTA, *Opferliste*, S. 34, 36, 41, 179; STAEHELIN, *Tracht*, S. 60-63; *CAA Boston*, Fasc. 2, *Stelae* I, S. 61 und 95 (MFA 06.1894; 13.4341); vgl. auch *Pyr*. § 223 a-b.

[301] H. KAYSER, *Die Mastaba des Uhemka*, S. 37; W.S. SMITH, in: *JEA* 19, 1933, S. 155.

[302] Kapitel III.1 a), S. 35.

[303] OTTO, *Mundöffnungsritual* I, S. 41.19; *Mundöffnungsritual* II, S. 71-73.

[304] OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 72.

"Trance-Reise" in die Unterwelt tragen würde, um dort mit Hilfe verschiedener Tiergeister den Schatten des Verstorbenen einzufangen[305]. Diese Schamanismus-Theorie konnte jedoch von FISCHER-ELFERT widerlegt werden[306].

Wenn man sich den weiteren Ritualverlauf anschaut, so folgen jetzt die zentralen Handlungen, nämlich das Schlachten der Opfertiere und Herauslösen von Herz und Schenkel (Szene 23), das Darreichen des Schenkels (Szene 25) und schließlich die eigentliche Mundöffnung mit den verschiedenen Geräten (wie dem *nṯrtj* bzw. *nwʒ-Jnpw* und dem *wr-ḥkʒw*; Szene 26-27). Daß es sich bei dieser Sequenz um die entscheidende handelt - dies gilt insbesondere für die Szenen 25-27 - wird auch daraus ersichtlich, daß das Mundöffnungsritual in den Darstellungen häufig durch eben diese repräsentiert wird[307]. Nachdem der Sem sich umgekleidet hat, reicht er der Statue die von *ḫrj-ḥb* und *smr* niedergelegten Opferstücke dar. Beim Darreichen des Schenkels spricht er: "(...) Ich bin Horus; (...) ich bin dein geliebter Sohn. Ich habe dir deinen Mund geöffnet"[308]. Zusammenfassend kann also festgestellt werden, daß der Sem sich für den Akt der Speisung und Belebung der Statue (= der Wiederbelebung der Mumie) in das Pantherfell kleidet. Dies deutet wiederum auf die regenerative Wirkung des Pantherfells hin.

Aufgrund der mit ihm assoziierten Kräfte ist das Pantherfell im Mundöffnungsritual nicht nur einfach ein besonderes Kleidungsstück des Sem-Priesters, sondern ein wichtiges Kultgerät, das für einen erfolgreichen Ritualvollzug unbedingt notwendig ist. Als solches erscheint es in den Darstellungen von Mundöffnungsgerätschaften[309] sowie in den *frises d'objets* einiger Särge des Mittleren Reiches[310]. Auf dem Berliner Sarg Nr. 11978 trägt Iunmutef das Pantherfell nicht als Umhang am Körper, sondern an einem Stab wie ein *jmj-*

---

[305] HELCK, *Thinitenzeit*, S. 21-24, 51, 233-35; DERS., in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, S. 103-05. Auch die Göttin Seschat bezeichnet er aufgrund ihres Pantherfellgewandes als Schamanin, HELCK, *Thinitenzeit*, S. 48; DERS., in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, S. 107.

[306] H.W. FISCHER-ELFERT, *Vision von der Statue im Stein*, S. 64-74.

[307] Häufig kombiniert mit der Reinigungsszene, die ebenfalls auch allein stellvertretend für das ganze Ritual stehen kann, KAT.-NR. 37, Szene i, KAT.-NR. 83A, 83C, sowie z.B. OTTO, *Osiris und Amun*, S. 25; J. ASSMANN, *Das Grab des Amenemope*, Taf. XLVI.

[308] OTTO, *Mundöffnungsritual* I, S. 78 c).

[309] OTTO, *Mundöffnungsritual* I, S. 23; Grabrelief des Meri-Meri, BOESER, *Leiden* IV, Taf. XIV; G. JÉQUIER, in: *BIFAO* 19, 1922, S. 189; Totenbuch Vignette zu Kapitel 1, *Totenbuch (Naville)*, Bd. I, Taf. II; Grab des Mencheperraseneb (TT 79), GUKSCH, *Nacht-Min*, Taf. 40; Grab Ramses' III. (KV 11), Seitenraum L, Südwand PM I,1, S. 521 (19); Grab des Amenemope (TT 41), J. ASSMANN, *Das Grab des Amenemope*, Taf. 40; Grab des Chaemhat (TT 57), A.-A. SADEK, in: *MDAIK* 29, 1973, Taf. XXVIIa. Siehe auch BARTA, *Opferliste*, S. 132.

[310] z.B. LAPP, *Typologie der Särge*, Taf. 30 (Sarg S18, innen). Hier ist es über einem Bett dargestellt, was vielleicht bedeutet, daß es die Auflage des Bettes bzw. der Totenbahre bildet.

wt, was ebenfalls auf die Eigenständigkeit des Kultgerätes "Pantherfell" hinweist, das nicht nur am Körper des Sem bzw. Iunmutefs wirksam ist[311].

Auf die Eigenständigkeit des Pantherfells als magische Insignie - vielleicht auch als göttliches Symbol - deutet auch ein anderes Phänomen: In den thebanischen Gräbern gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß Darstellungen des Sem-Priesters in der Amarnazeit getilgt wurden[312]. Diese Tilgungen galten nicht der Person oder der Tätigkeit des Sem, sondern vielmehr seiner Tracht, dessen Wirkkräftigkeit und Symbolgehalt der Amarna-Theologie offenbar zuwiderlief. Dies zeigen auch die Tilgungen in TT 192, wo neben einem Sem ein Pantherfellträger mit der Beischrift *wr ḫrp ḥmww* ausgehackt wurde[313].

III.1 d) Zusammenfassende Bemerkungen

In den vorangegangen Abschnitten haben sich zwei Leitwörter herauskristallisiert, welche die Bedeutung des Pantherfells charakterisieren: R e g e n e r a t i o n und S o h n s c h a f t . Deutliche Hinweise auf einen himmlisch-regenerativen Aspekt lassen sich mit den zwei genannten Steinsarkophagen aus Giza, die ein aus dem Stein geschnittenes Pantherfell als "Himmel" auf dem Deckel aufweisen, schon in der 4. Dynastie ausmachen. In den Pyramidentexten ist der König bei seiner Wiedergeburt als göttliches Wesen an der Seite des Sonnengottes mit dem Pantherfell bekleidet. Als Tracht des Königssohnes begegnet es schon einige Generationen früher: auf dem Keulenkopf des Königs Skorpion (II) sowie auf dem Keulenkopf und der Schminkpalette seines Nachfolgers Narmer.

Im pantherfelltragenden Königssohn der frühdynastischen Bildträger sind m.E. zwei Elemente mit besonderem Bedeutungsgehalt vereinigt worden, und zwar aus dem Bedürfnis heraus, eine für die Herrschaftstheologie bedeutsame Person als solche kenntlich zu machen, indem sie mit einem außerordentlichen, symbolträchtigen Kleidungsstück versehen wird. Das Pantherfell wurde sehr wahrscheinlich schon in vorgeschichtlicher Zeit als besondere Insignie angesehen; nicht zuletzt, da es sich um die Haut eines gefährlichen

---

311 G. MÖLLER, in: *ZÄS* 39, 1899, Taf. IV nach S. 72.

312 z.B. TT 82, GARDINER/DAVIES, *Amenemhēt*, S. 21, 24; TT 52, DAVIES, *Nakht*, S. 55, Anm. 1; TT 56, BEINLICH-SEEBER/SHEDID, *Userhat*, S. 18, Anm. 60; TT 54, POLZ, *Huy und Kel*, S. 45, Anm. 97. Weitere Beispiele *ebd*., Anm. 96.

313 *The Tomb of Kheruef, OIP* 102, Taf. 56, Textheft S. 61, Anm. e.

und mächtigen Tieres handelt[314] - ähnlich wie es auch bei einigen rezenten Völkern der Fall ist[315]. Möglicherweise war dem Pantherfell der seit dem Alten Reich sicher greifbare regenerative Symbolgehalt schon in der Frühzeit inhärent, doch läßt sich dies nicht sicher belegen.

Das machtgeladene, symbolträchtige Pantherfell einerseits und die herausragende Bedeutung des Sohnes (insbesondere des Königssohnes) andererseits stellen ursprünglich zwei eigenständige, getrennten Entwicklungssträngen entspringende Phänomene dar, die vielleicht bereits in prädynastischer Zeit miteinander verknüpft wurden, um den Sohn und seine Mächtigkeit zu kennzeichnen. Diese zwei Elemente sind jedoch nicht untrennbar miteinander verschmolzen; sie können auch einzeln, unabhängig voneinander auftreten. Das heißt zum einen, daß ein Sohn nicht immer mit dem Pantherfell bekleidet erscheint, und zum anderen, daß das Pantherfell bzw. das daraus gefertigte Kleidungsstück nicht ausschließlich "Sohnschaft" bzw. "die Aufgaben des Sohnes" indiziert, sondern auch allein als magische Insignie wirkt, wie z.B. im Alten und Mittleren Reich als Tracht des Grabherrn und natürlich im Neuen Reich als Kultgerät im Mundöffnungsritual[316].

Die eminente Bedeutung des Sohnes innerhalb der familiären und auch gesellschaftlichen Ordnung Ägyptens ist zweifellos ein in der archaischen Gesellschaft verwurzeltes Phänomen. Der erstgeborene Sohn ist nicht nur der politsche Nachfolger und Erbe, sondern verkörpert auch Lebenskraft und Fortbestand[317]. Aufgrund der besonderen Stellung, die der Sohn in der Vorstellungswelt der archaischen Gesellschaft einnahm, wird er zum wichtigsten Träger von Ritualhandlungen, insbesondere im Rahmen der Totenversorgung. Der Aufbau des ägyptischen Totenkults ist getragen von dieser herausragenden Stellung des Sohnes, das zentrale Thema seiner mythischen Ausdeutung, des Osiris-Mythos, ist die Fürsorge des Horus für seinen Vater Osiris[318]. Dementsprechend

---

[314] Daß der Panther als ein außerordentlich gefährliches Tier angesehen wurde, geht aus verschiedenen Textstellen hervor. Auf einer Stele Amenophis' II. aus Elephantine heißt es vom König, daß er wie ein Panther (*3bj*) auf dem Schlachtfeld wütet, A. KLUG, *Königliche Stelen*, S. 280. In Tb 145 wird die Wächterin des 18. Tores, "die Köpfe abzuschneiden liebt" und "welche die Widersacher in der Abenddämmerung niedermetzelt" auch "der Leoparden gehorchen" genannt, HORNUNG, *Totenbuch*, S. 290. L. STÖRK, in: *LÄ* III, 1980, Sp. 1007. Auch die Züge der panthergestaltigen Göttin Mafdet sind vorwiegend aggressiv, siehe Anm. 284. Nach HELCK würde sich der älteste Häuptlingssohn mit Anlegen des Pantherfells in einen Panther verwandeln, um damit die Mächtigkeit dieses Tieres zu besitzen, die er benötigt, um sich unbeschadet der Macht des Königs zu nähern, W. HELCK, in: *Anthropos* 49, 1954, S. 965.

[315] Zum Pantherfell im rezenten Afrika siehe Exkurs 2.

[316] Siehe Kapitel III.1 c).

[317] Eine besondere, geradezu spirituelle Bedeutung des ältesten Sohnes ist auch bei rezenten Nilotenvölkern, wie z.B. den Dinka, zu beobachten, deren familiäre Struktur von einer engen Vater-Sohn-Beziehung bzw. der herausragenden Stellung des ältesten Sohnes geprägt ist, G. LIENHARDT, *Divinity and Experience*, S. 41-45, 82, 158f.; siehe auch Kapitel IX.2.

[318] Vgl. J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 115-34, und siehe Kapitel IX.1, IX.2.

nimmt natürlich der Sohn des Königs, der mächtigsten Person in der Gesellschaft, eine Sonderstellung im Kosmos ein, die sich in seinen politischen und damit einhergehend in den zeremoniellen Aufgaben widerspiegelt. Diese Aufgaben liegen, wie die Belege auf den frühen Bildträgern zeigen, im Bereich der Herrschaftsrituale und dienen der Aufrechterhaltung bzw. Erneuerung des Königtums (Ackerbauritual und Sedfest).

Zwischen dem Symbolgehalt des Pantherfells und der Stellung des Sohnes lassen sich inhaltliche Berührungspunkte erkennen, die möglicherweise auch mit ausschlaggebend für die Verbindung beider Elemente war. Als Wirkungsweisen des Pantherfells wurden Regeneration und Wiedergeburt, letztlich also Überwindung des Todes konstatiert. Auch der Sohn verhilft seinem Vater dazu, den Todeszustand zu überwinden, denn er ist derjenige, der aufgrund der ihm zugeschriebenen Kräfte in der Lage ist, wiederzubeleben und Erneuerung zu bewirken. Dies gilt auch für die Erneuerung der Macht, die mittels der Herrschaftsrituale erzielt wird.

Seit dem Ende des Mittleren Reiches kennzeichnet das Pantherfell ausschließlich den in der Sohn-Vater-Konstellation Handelnden. Die Gemeinsamkeit aller Pantherfellträger läuft also in der Bedeutungssumme "Sohnschaft" zusammen. Dies gilt für den König und seinen Erstgeborenen, für Priester und auch für Götter wie Iunmutef und *Ḥr nḏtj j=f*. Der König tritt den Göttern im Kult als Sohn gegenüber, um mit seinen Ritualhandlungen den Kosmos aufrechtzuerhalten. Der Hohepriester als realer Ritualoffiziant im Tempel trägt dieses Ornat, da er im Götterkult als Stellvertreter des Königs dessen Rolle übernimmt – die Rolle des Sohnes wird durch das Fell auf ihn übertragen[319]. Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* tragen das Pantherfell aufgrund ihres Wesens als "liebender Sohn" Horus, dem ihre spezifischen Aufgaben und jegliches Handeln zugunsten des Osiris bzw. des göttlichen Herrschers entspringen[320].

Im ägyptischen Pantheon ist neben den Sohngöttern Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* nur die Göttin Seschat mit dem Pantherfell bekleidet. Dies könnte in ihrer Verbindung zur Pantherkatze Mafdet begründet liegen, deren lebensspendendes Wesen nach WESTENDORF in Seschat weiterleben würde[321]. Die Ergebnisse SCHNEIDERs, der den Lautwert des

---

[319] Zu dieser Rollenübertragung siehe J. ASSMANN, in: S. BIDERMAN/B.-A. SCHARFSTEIN (Hrsg.), *Interpretation in Religion*, S. 92-94; E. OTTO, in: *Saeculum* 20, 1969, S. 390.

[320] Zum Themenkomplex "Sohnschaft" siehe Kapitel IX.2.

[321] W. WESTENDORF, in: *ZDMG* 118, 1968, S. 255-56; DERS., in: *ZÄS* 92, 1966, S. 136f. Die Verbindung von Mafdet und Seschat hat schon BORCHARDT festgestellt, *Sahure* II, S. 78, sowie BONNET, *RÄRG*, S. 435.

Zeichens der Rosette der Seschat untersucht hat, unterstützen dies[322]. Demnach hat die Rosette den Lautwert *nb* und könnte somit relikthaft den ursprünglichen Namen dieser Göttin notieren: *nbjt*, Pantherkatze.

Exkurs 2: Das Pantherfell im rezenten Afrika

Für die Untersuchung der Bedeutung, die dem Leoparden- oder Pantherfell in Ägypten zukam, ist auch ein Blick in den innerafrikanischen Raum von Interesse, da Felidenfelle hier sehr häufig als Kleidungsstück und als Insignie besonderer Personen Verwendung finden. STAEHELIN hat zahlreiche Beispiele aus verschiedenen afrikanischen Regionen zusammengetragen aus denen hervorgeht, daß das Leopardenfell häufig mit dem Herrscher verbunden ist. Bei vielen Ethnien stellt es eine dem König oder Häuptling vorbehaltene Machtinsignie dar, sowohl als Trachtbestandteil als auch als Sitzunterlage oder Thronvorleger[323]. Auch ein siegreicher, mutiger Jäger, der imstande war, ein derartig gefürchtetes Tier zu erlegen, trägt sein Fell[324].

Eine bedeutende Rolle kommt dem Leoparden in den Initiationsriten zahlreicher afrikanischer Gesellschaften zu. Mittels dieser Zeremonien wird der Initiand in eine neue Lebensphase übergeleitet, z.B. bei Einsetzen der Pubertät oder Beschneidung. Es liegt die Idee zugrunde, daß er einen mythischen Tod stirbt, um nach einer Phase der Umwandlung wiedergeboren zu werden. Der symbolische Tod bzw. die tödlichen Verletzungen werden dem Initianden durch ein mythisches Initiationstier, oftmals ein Leopard, beigebracht, das ihn verschlingt und wiedergebiert. Die rituellen Verstümmelungen wie Beschneidung, Subinzision und auch Tätowierungen sind die äußerlichen Zeichen des symbolisch durchlaufenen Todes[325]. Die Rolle des Initiationstieres hat der Offiziant inne, der sich

---

Auch der zwergengestaltige Bes trägt gelegentlich ein Pantherfell, was darauf beruht, daß er in seiner Schutzfunktion mit Mafdet assoziiert wird, *ebd*.

322 TH. SCHNEIDER, in: *SAK* 24, 1997, S. 266f.

323 STAEHELIN, *Tracht*, S. 71f.; H. STRAUBE, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, S. 25-29; L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas*, S. 84; E. MEYEROWITZ, *Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, Abb. 12. Auch ein Hocker aus dem Grab Tutanchamuns hat eine Sitzfläche, die ein Leopardenfell imitiert, I.E.S. EDWARDS, *Tutankhamun*, S. 36f.

324 W. SCHILDE, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 1929, S. 75; G. JÉQUIER, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, S. 1f.

325 Siehe M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, S. 160-73.

durch das Tragen von Leopardenfellen bzw. von daraus gefertigten Ornatsteilen in dieses Tier verwandelt[326].

Seinem weitläufigen Verbreitungsgebiet entsprechend[327] ist der Leopard in vielen Teilen Afrikas ein wichtiges Tier (neben Kult- und Initiationstier z.B. auch als Totemtier vieler Clans), dem besondere Kräfte innewohnen[328]. Seine Bedeutung als magisch-machtvolles Tier beruht zweifellos auf der Gefährlichkeit, aufgrund derer er gefürchtet ist und im Bewußtsein der Menschen eine so herausragende Position einnimmt[329]. Dadurch wird auch sein Fell zu etwas besonderem, das als Kleidungsstück nur außergewöhnliche Menschen kennzeichnet: zum einen hierarchisch hochstehende Personen, zum anderen auch Personen, deren Bedeutung nicht weltlicher oder politischer Art ist. Bei den Nuer und den Dinka z.B., zwei Nilotenvölker des Südsudan, ist das Pantherfell die Tracht besonderer, spirituell befähigter Menschen.

Bei den Nuer gibt es im Ritualwesen besonders bewanderte Männer, die der Kulturanthropologe EVANS-PRITCHARD als "*leopard-skin priests*" bezeichnete[330]. Es handelt sich um Personen, denen eine magische Verbundenheit mit der Erde (*muon*) und göttliche Essenz zugesprochen wird, worauf sich ihre spirituelle Kraft gründet. In der Nuer-Sprache heißen sie daher *kuar muon* ("*earth-master*") oder auf ihre bedeutsame Insignie, das Leopardenfell (*tuac*) bezugnehmend *kuar tuac*, "*master of the leopard-skin*". Das Wort *kuaar* (plural *kuar*) hat in allen Niloten-Sprachen Ritualbezug und verweist darauf, daß die Bedeutung dieser Personen nicht im weltlichen Bereich liegt[331]. Sie sind Ritualspezialisten: Aufgrund ihrer Beziehung zu den Erdmächten sind sie prädestiniert, als Mediatoren zwischen den Menschen und dem Göttlichen im Kosmos zu fungieren, da sie besonders wirkungsvoll beschwören können. Sie werden hauptsächlich für Versöhnungs- bzw. Schlichtungsriten (z.B. zur Beendigung von Blutfehden) herbeigeholt, im Zuge derer

---

326 L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas*, S. 71, 73, 83, 181. Auch das Beschneidungsmesser kann mit dem gefährlichen Leoparden gleichgesetzt werden. Oftmals wird es zudem in einer aus Leopardenfell gefertigten Tasche aufbewahrt, H. STRAUBE, *Tierverkleidungen*, S. 5-12.

327 Es erstreckt sich fast über den gesamten afrikanischen Kontinent, D. KLEINSGÜTL, *Feliden*, S. 13, 65.

328 N. W. THOMAS, in: *ERE* I, 1908, S. 520f.; E. SIDNEY-HARTLAND, in: *ERE* XII, 1921, S. 396f; G. LIENHARDT, *Divinity and Experience*, S. 114.

329 Und daher auch mit Namen belegt wird wie "der Furchtlose", "der Zuschlagende", oder "der zum Zerreißen Bereite", R. E. DENNETT, *Nigerian Studies or the Religious and Political System of the Yoruba*. London/Edinburgh 1968 (Erstausgabe 1910), S. 120.

330 E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, S. 5f.,172f.; DERS., *Nuer Religion*, S. 108-11, 289-93, Abb. auf Taf. XIV.

331 E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, S. 173. In seiner ersten Ethnographie, *The Nuer*, spricht er von "*leopard-skin chiefs*" und merkt an, daß es schwierig sei, eine adequate Übersetzung von *kuaar* zu wählen. In *Nuer Religion*, S. 290, übersetzt er *kuaar tuac* "*leopard-skin priests*", was ihrer Ritualkundigkeit Rechnung trägt. Siehe auch D. JOHNSON, *Nuer Prophets*, S. 58f., 83.

sie rituelle Flüche und Verwünschungen aussprechen und den Mächten im Auftrag der beteiligten Parteien Opfer darbringen. Auch Reinigungsriten können sie durchführen, um die betreffende Person von Schuld und Sünde zu befreien (z.B. bei Inzest und Ehebruch). Seltener zieht man sie als Heiler oder auch Regenmacher heran. Ihre Funktion liegt letztlich darin, das politische Gleichgewicht in der Gesellschaft zu erhalten und Frieden zu stiften[332]. Den Informationen der Nuer ist zu entnehmen, daß die besondere Stellung des *kuaar tuac* mit seinem Leopardenfell zusammenhängt. Es wurde ihm gegeben, um seine speziellen Aufgaben innerhalb der Gesellschaft ausüben zu können. Es bündelt die Macht des *kuaar* geradezu, denn es kann einem Schlichtungsunwilligen als Fluch übergeben werden, den dieser erst durch eine Gabe neutralisieren und das Fell schließlich zurückgeben kann.

Auch bei den Dinka ist das Leopardenfell die Tracht besonderer, von einer spirituellen Macht eingewohnter Menschen, der *garang*-Männer. *Garang* ist nicht nur der Name des ersten mythischen Ahnen, der bei der Weltenstehung erschaffen wurde, es bezeichnet auch eine Himmelsmacht, die einen Mann befallen kann und ihm fortan einwohnt[333]. Diese Männer, die keinen besonderen sozialen Status innehaben, sind häufig als Heiler tätig, die oftmals Kinder behandeln und insbesondere Fieberkrankheiten vertreiben.

Aus den ethnographischen Studien LIENHARDTs und EVANS-PRITCHARDs geht nicht hervor, aufgrund wessen das Leopardenfell die essentielle, funktionstragende Insignie der *leopard-skin priests* bzw. das Kennzeichen der *garang*-Männer ist. Die Idee, daß das Leopardenfell die Tracht außergewöhnlicher, spirituell begabter Menschen ist, mag in ihrem Kern auf der Gefährlichkeit des Leoparden beruhen. Durch das Tragen seiner Haut wird seine Macht dem Menschen nutzbar gemacht, indem sie auf bestimmte Personen übertragen wird, denen spezielle Aufgaben in der Gesellschaft obliegen.

Das Heranziehen ethnographischen Materials soll weder der Erklärung ägyptischer Kulturerscheinungen dienen noch sollen darauf aufbauend kulturelle Verbindungen zwischen Ägypten und dem beschriebenen Kulturraum postuliert werden. Im ersten Viertel des 20. Jahrhundert wurde in der Ägyptologie vermehrt auf innerafrikanische Daten zurückgegriffen. Zum einen wurde versucht, altägyptische Kulturäußerungen anhand rezenter zu erklären, zum anderen wurden auch rezente Phänomene auf altägyptische

---

[332] Die *kuar tuac* sind gesellschaftliche Außenseiter, obgleich sie aufgrund ihres Harmonie wiederherstellenden Wirkens von großer sozialer Bedeutung und die wichtigsten Ritualspezialisten der Nuer sind, E.E. EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion*, S. 293.

[333] G. LIENHARDT, *Divinity and Experience*, S. 84-86.

Vorläufer zurückgeführt[334]. Das ethnographische Material wurde auf diese Weise jedoch oft überstrapaziert, indem z.B. aufgrund äußerlicher Ähnlichkeiten eine direkte Verbindung angenommen wurde.

Ein Blick nach außen, in die weitere geographische Nachbarschaft Ägyptens, ist dennoch von Nutzen, auch ohne etwaige kausale Verbindungen aufspüren zu wollen. Er vergegenwärtigt, daß Ägypten kein in Nordafrika isoliertes kulturelles Phänomen darstellt, sondern in einen weiteren Traditionsraum eingebettet ist, in dem verschiedene Ethnien ihre spezifischen Kulturmuster ausgeprägt haben, die z.T. vielleicht auf ähnlichen Gedankenstrukturen aufbauen. Insbesondere der Kulturraum südlich des ersten Kataraktes war Ägypten zudem nicht fremd. Seit prädynastischer Zeit, der sog. 'A-Gruppe', bestanden Kontakte nach Nubien, zunächst im Rahmen eines friedlichen Handelsaustausches, später mit der ägyptischen Okkupation Nubiens, im Zuge derer verschiedene afrikanische Güter und Produkte als Tributgaben nach Ägypten gelangten[335]. Wie zahlreiche Bild- und Textbelege zeigen, wurden dabei auch in großem Umfang Pantherfelle nach Ägypten geliefert[336].

III.2 Die 'Jugendlocke'

Ein weiteres ikonographisches Kennzeichen Iunmutefs ist der Seitenzopf, die sogenannte 'Jugendlocke', auch Prinzen- oder Horuslocke. In einigen der frühen Darstellungen trägt er sie an einer kappenartigen Kurzhaarfrisur. Die klassische Haartracht ist jedoch die knapp schulterlange, runde Perücke, wobei drei Typen zu unterscheiden sind: die Löckchenperücke, die glatte Perücke und die Strähnenperücke.



334 z.B. G. JÉQUIER, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, S. 1f.; A. M. BLACKMAN, in: *JEA* 3, 1916, S. 199-206; M. WEYNANTS-RONDAY, in: *CdE* 6, 1931, S. 244-50; G. A. WAINWRIGHT, *Pharaonic Survivals between Lake Chad and the West Coast*, in: *JEA* 35, 1949, S. 170-75, und C. G. SELIGMAN, *Egyptian Influence in Negro Africa*, in: *Fs Griffith*, S. 457-62, H. FRANKFORT, *Modern Survivors from Punt*, in: *Fs Griffith*, S. 445-53; E.L.R. MEYEROWITZ, *Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*.

335 P. L. SHINNIE, *Ancient Nubia*, S. 43-94.

336 *Urk*. I, 1120; P. VERNUS, in: *BIFAO* 75, 1975, S. 49 Z. 9, S. 52 Anm. (i); W.Y. ADAMS, *Nubia*, S. 166; *Bet el-Wali*, S. 39 Abb. 27 und Taf. 31- 33; TT 84: N.M. DAVIES, in: *JEA* 28, 1942, Taf. V; TT 89: N.M. DAVIES/N. DE G. DAVIES, in: *JEA* 26, 1940, Taf. XXIII-XXIV; siehe auch *Deir el-Bahari* III, Taf. LXXX.

Abb. 2: Perückentypen
(1: nach HORNUNG, *Das Grab Sethos' I.*, Taf. 98; 2: nach CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* II, Taf. 32;
3: nach H. ALTENMÜLLER, *Das Grab der Tausret*)

Die Bezeichnung "Locke" ist in Bezug auf Iunmutef nicht ganz zutreffend, denn in den meisten Darstellungen handelt es sich um einen geflochtenen Zopf, dessen unteres Ende nach hinten zur Volute gedreht ist. Ein Charakteristikum der Iunmutef-Darstellungen des Mittleren Reiches ist, daß das untere Ende des Zopfes nach vorn eingerollt ist[337]. Diese Variante findet sich noch unter Amenophis I., in dessen Bildprogramm in Karnak verstärkt Rückgriffe auf das Mittlere Reich zu beobachten sind[338], vereinzelt unter Thutmosis' III. sowie in den archaisierenden Darstellungen der Spätzeit[339]. Anhand der rundplastischen Darstellungen ist zu erkennen, daß die Locke in der Regel rechts getragen wurde[340]. Nur im Relief ist sie abwechselnd links oder rechts dargestellt, da sie sonst bei der Rechtswendung der Figur nicht zu sehen wäre. Für den Zopf wird am seitlichen Oberkopf eine längere Haarsträhne abgeteilt, die dann in drei Strähnen unterteilt geflochten wird[341]. Oft ist der geflochtene Teil durch eine Spange vom Ansatz getrennt[342]. Eine besonders kunstvolle Spielart ist der dreifach geflochtene Zopf, dessen drei Enden ebenfalls in einer Volute zusammenlaufen[343]. In einigen Fällen ist die Bezeichnung "Locke" jedoch durchaus zutreffend: Hier wird eine ungegliederte Haarsträhne am Ansatz mit einer Spange zusammengefaßt und zu einer Volute gedreht[344]. Im Grab Ramses' IX. trägt Iunmutef eine mit einer runden Spange befestigte, ungeflochtene breite Seitensträhne, in die drei Spangen eingearbeitet sind[345]. Auch sein Pendant auf der gegenüberliegenden Wand trägt einen

337 KAT-NR. 2, 3, 4, 5.

338 C. GRAINDORGE, in: *Égypte Afrique & Orient* 16, 2000, S. 26-31; siehe oben Anm. 174

339 Siehe Kapitel III.1, Anm. 175.

340 Siehe z.B. British Museum EA 21979 (Statuette eines anonymen memphitischen Hohenpriesters) und Florenz 1790 (Statue des memphitischen Hohenpriesters Ptahmose), B.M. BRYAN, in: A.P. KOZLOFF/B.M. BRYAN, *Egypt's Dazzling Sun*, Kat. Nr. 37 und 46. An der Mumie des im Alter von 11 Jahren gestorbenen Prinzen Wabchusenu (*CG* 61071) aus der Cachette im Grab Amenophis' II. (KV 35) ist ebenfalls zu sehen, daß an der rechten Seite des ansonsten kahlgeschorenen Kopfes eine Haarsträhne stehengelassen wurde, siehe E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten*, S. 497.

341 z.B. KAT.-NR. 62.

342 KAT.-NR. 38-44; für eine Detailabbildung siehe K. LANGE, *Ägyptische Kunst*, S. 94.

343 KAT.-NR. 24, KAT.-NR. 45. Zur Flechttechnik dieses Zopfes siehe E. ZOFFILI, *Kleidung und Schmuck im Alten Ägypten*, 192.

344 z.B. KAT.-NR. 71-73, 76, 77A/B.

345 KAT.-NR. 83B

ungewöhnlichen geflochtenen Zopf, aus dem offensichtlich drei Perlenstränge hervorkommen, die wie Krallen anmuten[346].

Der Seitenzopf ist seit dem Alten Reich das ikonographische Attribut des Kindes, daher wurde die Bezeichnung ‘Jugendlocke’ geprägt[347]. Er wird sowohl von Menschen- als auch von Götterkindern[348] getragen. Seit dem Neuen Reich ist er das besondere Merkmal von Prinzen sowie in der 18. Dynastie auch von Prinzessinnen[349]. Bei Königskindern dient er jedoch nicht einfach nur der Kennzeichnung des Kindes. Er stellt die Verbindung zum Knaben Horus her, der als Sohn des Osiris und Thronanwärter ebenfalls den Seitenzopf trägt. VON GONZENBACH hält daher die Bezeichnung "Horuslocke" für zutreffender, da sie den Königssohn und Thronfolger als Entsprechung seines mythischen Vorbildes Horus ausweist[350].

Wie schon das Pantherfell unterstreicht auch der Seitenzopf den Wesenskern Iunmutefs, den des Sohnes, und deutet somit auf die spezifischen Aufgaben, die diesem Gott obliegen.

III.3 Uräus

Iunmutef begegnet erst seit dem Neuen Reich mit einem Uräendiadem und dies auch nur verhältnismäßig selten. Die Belege finden sich fast ausschließlich in den ramessidischen Königs- und Königinnen- bzw. Prinzessinnengräbern[351]. In einer Opferszene im Vestibül der Raumfolge für Ramses I. im Gurna-Tempel ist Iunmutef, frühen Darstellungen zufolge[352], ebenfalls mit einem Uräus versehen[353]. Dies kann jedoch aufgrund der

---

[346] KAT.-NR. 83C

[347] Kinder, insbesondere Jungen, werden nackt, am Finger lutschend und bis auf die Seitenlocke kahlgeschoren dargestellt, E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten*, S. 497ff., siehe z.B. die Figur des Jungen an der Statue des Sechemka, Chr. ZIEGLER, *Les statues égyptiennes*, Nr. 37, S. 138.

[348] z.B. Chons, *CG* 38488, LANGE, *Ägyptische Kunst*, S. 86, und Harpokrates, S. SCHOSKE/D. WILDUNG, *Gott und Götter im Alten Ägypten*, Nr. 85.

[349] SCHMITZ, *Königssohn*, S. 266. Prinzessinnen z.B. Nefrure, K.A. KITCHEN, in: *JEA* 49, 1963, S. 38, Taf. VII; Anchesenamun, I.E.S. EDWARDS, *Treasures of Tutanchamun*, Taf. 9; siehe auch V. VON GONZENBACH, *Knabenweihen im Isiskult*, S. 74, Anm. 191.

[350] VON GONZENBACH, *a.a.O.*, S. 67, 73. Sie verweist darauf, daß auch die Prinzessinnen als Kinder des regierenden Königs potenzielle Thronfolger sind und daher auch mit der "Horuslocke" versehen sein können.

[351] KAT.-NR. 70, 71, 72A-C, 73, 75, 76, 77A/B, 79, 80, 81; siehe auch ABITZ, *König und Gott*, S. 139. Auch in einigen ptolemäischen Tempelszenen trägt Iunmutef einen Uräus, z.B. *Dendara* VI,2, Taf. DXXIII; *Edfou* X, Taf. CLI.

[352] L*D* III, Bl. 151. Nach den Abbildungen in CHAMPOLLION, *Mon*. II, Taf. CLII, ist nur die linke Figur mit einem Uräus versehen.

Zerstörung der Figuren nicht mehr verifiziert werden. Auf der Südwand der Hypostylen Halle in Karnak opfert Ramses II. in der Rolle des "liebenden Sohnes" vor seinem Vater, Sethos I.[354]. Er trägt Pantherfell, Seitenzopf und ein Uräendiadem, die Beischrift nimmt jedoch nicht auf Iunmutef Bezug.

Außer in der vorgenannten Opferszene Ramses' II. sind in den Beispielen des Uräus-tragenden Iunmutef keine königlichen Personen, wie etwa der jeweilige Thronfolger, abgebildet. Es handelt sich bei den entsprechenden Darstellungen in den Königsgräbern also nicht um Prinzen in der Rolle des Horus-Iunmutef, sondern um Horus-Iunmutef, oder auch *Ḥr nḏtj jt=f*[355], in seiner Eigenschaft als Thronfolger und Erbe des Osiris. Zudem machen die Beischriften in den Gräbern Amenmesses (KV 10) und Sethos' II. (KV 15) deutlich, daß es sich bei den dargestellten Figuren um einen Gott handelt, denn Iunmutef wird hier als *nṯr ꜥ3 nb nḥḥ* (KV 10) und *nṯr ꜥ3 s3 Wsjr* (KV 15) bezeichnet[356]. Die Aussage, daß nicht ein realer Thronfolger, sondern der Gott dargestellt ist, gilt für sämtliche Szenen, in denen Iunmutef den Uräus trägt. Der Uräus ist lediglich ein ikonographisches Attribut, das - indem es den Sukzessionsaspekt betont - einen weiteren Iunmutef immanenten Wesenszug sichtbar macht.

III.4 Iunmutef mit Falkenkopf

Die ikonographische Variante Iunmutefs als Mensch mit Falkenkopf kommt erst verhältnismäßig spät im Neuen Reich auf; der älteste Beleg datiert an den Anfang der 20. Dynastie. Sie ist infolge der theologischen Ausformulierung des Gottes Iunmutef, d.h. des Aufkommens der expliziten Namensverbindung "Horus-Iunmutef", die unter Sethos I. stattgefunden hat, entstanden. Die Belege für Iunmutef mit Falkenkopf und kurzem Götterschurz sind insgesamt nicht sehr häufig. Sie ist nur dann anzutreffen, wenn Iunmutef entweder selbst die verehrte bzw. Opfer empfangende Gottheit ist (als Ritual*ausübender* trägt er stets das Pantherfell) oder z.B. als Wiegemeister im Totengericht agiert. In der geographischen Götterliste auf der nördlichen Dachterrasse des Tempelhauses von Medinet Habu bringt Ramses III. dem falkenköpfigen, mit der Doppelkrone versehenen

---

353 KAT.-NR. 31, siehe Kapitel VI.2, S. 128.
354 KAT.-NR. 52, siehe Kapitel VI.2, S. 128.
355 KAT.-NR. 70B
356 ABITZ, *König und Gott*, S. 270 und 273.

Horus-Iunmutef ein Weinopfer dar[357]. Auf den Fragmenten einer weiteren Liste, die in die Zeit Ramses' VI. datiert, ist Iunmutef ebenfalls mit Falkenkopf und Doppelkrone dargestellt[358]. In drei Totenbuchpapyri der 21. Dynastie hockt ein falkenköpfiger Horus-Iunmutef in der Totengerichtsszene an der Waage und begutachtet den Wiegeakt[359].

Wenn Iunmutef falkenköpfig dargestellt wird, ist er nie mit dem Pantherfell bekleidet. In diesen Darstellungen steht nicht der Aspekt des fürsorgenden Sohnes und sein darin gründendes Ritualistenwesen im Vordergrund, sondern - wie im Falle der Götterlisten von Medinet Habu - seine Bedeutung als Teil des ägyptischen Pantheons bzw. als Lokalgott. Die Falkengestalt trägt seiner in der 19. Dynastie erfolgten Wesenspräzisierung Rechnung und ist ein weiteres Mittel, das Horuswesen Iunmutefs darzustellen. Dabei ist die falkenköpfige Erscheinungsform nicht ausschließlich an den expliziten Namen "Horus-Iunmutef" gebunden und umgekehrt. Im Giebelfeld der Stele Ramses' IV. aus Abydos ist Iunmutef falkenköpfig dargestellt, doch sein Name erscheint ohne den Zusatz "Horus"[360]. Andersherum sind die Belege zahlreich, in denen Horus-Iunmutef als Mensch mit Pantherfell und Seitenzopf erscheint[361].

III.5 Rundplastische Darstellungen

Gesicherte rundplastische Darstellungen des Gottes Iunmutef sind nicht bekannt. Es ist fraglich, ob die zwei Leipziger Sockelfragmente wirklich, wie im Katalog angegeben, zu einer Statue des Iunmutef gehören[362]. Der Name  auf der Front, der von BORCHARDT sowie in der Bestandskartei des Museums vollständig wiedergegeben wird, ist bis auf das Suffix *=f* nicht mehr erhalten[363]. Offenbar hat es ein weiteres, heute verlorenes Fragment der Front gegeben, das BORCHARDT noch gesehen hat. Als weiterer Göttername ist auf der linken Basisseite "Bastet, Herrin von *ʿnḫ-tȝwj*", zu lesen. Auf der rechten Basisseite steht  , *pr wr*, worin BORCHARDT den einstigen Aufstellungsort der Statue im Tempel der Bastet sieht. Das *pr wr* könnte sich aber vielmehr auf den

---

[357] KAT.-NR. 64. Horus-Iunmutef erscheint hier in der gleichen Ikonographie wie Harsiese, *ebd.*, Taf. 552. Zu den geographischen Listen von Medinet Habu siehe auch Kapitel II.1.

[358] CH.F. NIMS, in: *JEA* 38, 1952, S. 42 und Abb. 2.

[359] SEEBER, *Totengericht*, S. 159, Anm. 727. In TT 257 fungiert Horus-Iunmutef ebenfalls als Wiegemeister, hier jedoch in seiner typischen Ikonographie: menschengestaltig mit Pantherfell und Seitenzopf, M. MOSTAFA, *Das Grab des Neferhotep und des Meh*, S. 23, Abb. 4, Taf. XXV. Siehe auch Kapitel VI.1 a).

[360] Kairo *JE* 48831; MARIETTE, *Abydos* II, Taf. 54-55; siehe Kapitel II.2, S. 22.

[361] Siehe Kapitel IX.1.

[362] R. KRAUSPE, *Statuen und Statuetten*, S. 89, Kat.-Nr. 156, Taf. 94.1-4; PM VIII,2, S. 1045.

Götternamen Iunmutef beziehen, denn sein am häufigsten belegtes Epitheton ist *ʿbw pr wr*, Reiniger des *pr wr*[364]. Die Herkunft dieser zwei Fragmente ist nicht bekannt; Bastet, Herrin von *ʿnḫ-tȝwj*, weist jedoch auf den memphitischen Raum[365]. Auch Iunmutef ist in gewisser Hinsicht mit Memphis verbunden: Im Neuen Reich verstehen sich die Hohenpriester des Ptah aufgrund ihres Titels *sm* als Abbild dieses Gottes. Dies schlägt sich zum einen seit der 18. Dynastie in ihrem typischen Ornat, Pantherfell und Seitenzopf, nieder, zum anderen in der Tatsache, daß viele von ihnen sich explizit als *tjt Jwn mwt=f* bezeichnen - oder sich sogar, wie im Falle Chaemwasets, mit ihm identifizieren[366]. Auch einige spätzeitliche Priesterbiographien zeigen, daß die betreffenden Personen sich in ihrer Ritualkundigkeit mit Iunmutef vergleichen. Möglicherweise handelt es sich also im Fall der Leipziger Statue, die vermutlich in die 26. Dynastie datiert, um die Plastik eines Priesters, der im Kult der Bastet, Herrin von *ʿnḫ-tȝwj*, tätig war, wo er im *pr wr* seinen Dienst mit der Ritualkompetenz des Iunmutef versah[367].

Für eine kleine anonyme Statue eines Prinzen im British Museum hat BRYAN die Möglichkeit erwogen, daß es sich um die Darstellung eines kultausübenden Sem- oder Iunmutef-Priesters handeln könnte[368]. Sie zeigt einen knienden Mann mit kurzer Löckchenperücke, Seitenzopf und dem Pantherfell bekleidet, der eine Opferplatte umfängt. Der genaue Fundort dieser Figur ist nicht bekannt, sie stammt angeblich aus Theben. Als weitere mögliche Identität der Person hat BRYAN den ältesten Sohn Amenophis' III. und Hohenpriester des Ptah, Thutmosis, vorgeschlagen[369]. Sie verweist zum Vergleich auf eine Statuette im Louvre, die Thutmosis im gleichen Ornat ausgestreckt kniend als "Müller (*nḏw*) des herrlichen Gottes" beim Kornmahlen darstellt[370]. Neben der Louvre-Statuette gibt es zwei weitere Figuren des gleichen, kornmahlenden Typs, die ebenfalls mit Pantherfell und Seitenzopf versehen sind. Die eine zeigt den memphitischen Hohenpriester

---

[363] L. BORCHARDT, in: *ZÄS* 42, 1905, S. 83. Er hat das Objekt bei einem Händler in Kafr el-Haram gesehen.

[364] Siehe Kapitel VIII.1.

[365] HOENES, *Sachmet*, S. 169.

[366] Siehe Kapitel XI.2, XI.2 a).

[367] Seit dem Neuen Reich vergleichen sich verschiedene Priester in ihrer Vorbildlichkeit mit Iunmutef, siehe Kapitel XI.2.

[368] British Museum EA 21979, B. M. BRYAN, in: A.P. KOZLOFF ET AL., *Egypt's Dazzling Sun*, Kat. Nr. 46, S. 253-254; siehe auch E. RUSSMANN, *Eternal Egypt*, S. 136-38, Nr. 55.

[369] Dieser Vorschlag wird unterstützt von B. FAY, in: *GM* 187, 2002, S. 23-26, da der Statuentyp des Opfertafelträgers nur für königliche Personen belegt ist.

[370] Louvre N 792 (E 2749), A. DODSON, in: *JEA* 76, 1990, S. 87-90, Taf. V.2.

Ptahmose[371], die Identität der zweiten, in Kopenhagen aufbewahrten Figur ist nicht bekannt, doch wird auch sie in die 18. Dynastie datiert[372]. Diese drei Statuetten gehören zum Typ der kornmahlenden Totenfiguren ("Kornmüller der Nut/des Osiris"), der unter Amenophis III. aufkommt und in der memphitischen Totenkulttradition wurzelt[373]. Vier der acht bekannten Müllerfiguren stammen aus Sakkara. Sehr wahrscheinlich gehört auch die kleine Londoner Statue zur weiteren Gruppe dieser memphitischen Dienerfiguren bzw. steht in deren Tradition. Hinsichtlich der ikonographischen Parellele mit den Statuetten Louvre, Ptahmose und Kopenhagen, wobei es sich in zwei Fällen sicher um einen Hohenpriester des Ptah handelt, bildet vermutlich auch die Londoner Statue nicht den Gott Iunmutef oder einen Totenpriester in seiner Rolle ab, sondern einen memphitischen Hohenpriester - möglicherweise den zuvor genannten Prinzen Thutmosis[374]. Die memphitischen Hohenpriester und Sem-Priester des Ptah erscheinen seit der 18. Dynastie mit Pantherfell und Seitenlocke, d.h. im Ornat des Iunmutef, dem göttlichen Vorbild des Sem. Ptahmose, Sohn des Mencheper (Zeit Amenophis' III.), ist der früheste Beleg eines memphitischen Hohenpriesters, der sich nicht nur mittels seiner Tracht als Abbild des Iunmutef ausweist, sondern sich auf seiner Statue auch explizit als *tjt Jwn mwt=f* bezeichnet[375]. Auch die kleine Londoner Statue bildet den dargestellten Hohenpriester als *tjt Jwn mwt=f* ab.

---

371 A. H. GARDINER, in: *ZÄS* 43, 1906, S. 55-59. Der Verbleib der Statue ist nicht bekannt, vielleicht Vatican-Museum, siehe SCHNEIDER, *Shabtis* I, S. 216.

372 Ny Carlsberg Glyptothek (AEIN 1548), O. KOEFOED-PETERSEN, *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, S. 26, Taf. 45-47.

373 Nach SCHNEIDER sind die "Kornmüller der Nut/des Osiris" Produkt eines Wiederauflebens alter memphitischer Totenkultbräuche und stehen in der Tradition der Dienerfiguren des Alten und Mittleren Reiches, *Shabtis* I, S. 164, 293. Eine Zusammenstellung der "milling servants", ebd. S. 216-218.

374 Thutmosis ist auch auf einem Relieffragment aus Memphis dargestellt. Seine Identität geht aus den erhaltenen Inschriftenresten hervor. Er trägt Pantherfell und Seitenlocke und schreitet, ein Salbgefäß darbringend, hinter dem König her, von dem auf diesem Fragment nur die Schulter und ein Teil des Hinterkopfes erhalten sind, München Glyptothek 93, A. CABROL, *Amenhotep III*, S. 165; J. BERLANDINI, *Contribution aux "Princes du Nouvel Empire"*, S. 99ff. SCHOSKE weist das Relief Amenophis II. und seinem Nachfolger, dem zukünftigen Thutmosis VI. zu, siehe S. SCHOSKE ET AL., *Schönheit – Abglanz der Göttlichkeit*, S. 59, Kat.-Nr. 4.

375 Florenz 1790; siehe Kapitel XI.2.

IV. Die Quellen des Alten Reiches

Iunmutef begegnet bereits im Alten Reich, doch sind die Quellen, die ihn erwähnen oder abbilden, nicht sehr zahlreich. Es sind bislang nur vier Belege bekannt, von denen zwei in die 5. Dynastie (Domänenliste des Raemka, Götterprozession im Unas-Aufweg) und zwei in die 6. Dynastie (Pyramidentexte Pepis I. und Pepis II., Reliefblock Pepis I.) datieren. Im Vergleich zu späteren Zeiten, insbesondere dem Neuen Reich, sind die Bezeugungen spärlich. Dies liegt zum einen daran, daß aus dem Alten Reich so gut wie keine Tempelbauten erhalten sind und insgesamt nur wenig entsprechende Bauteile geborgen wurden. Bei umfangreicherer Kenntnis des Bildprogramms der königlichen Monumente bzw. größerer verfügbarer Materialbasis wären vermutlich noch einige Bezeugungen mehr zu erwarten. Wie die erhaltenen Belege zeigen, ist Iunmutef innerhalb der Königstheologie des Alten Reiches zwar präsent, doch nimmt er darin noch keine herausragende Stellung ein.

Die Quellen des Alten Reiches - d.h. die ältesten Bezeugungen des Gottes Iunmutef - sollen insbesondere daraufhin untersucht werden, ob sie Aussagen zu seinen mythischen Wurzeln enthalten. Auch soll geprüft werden, ob sein "Horuswesen", das die Grundlage seiner charakteristischen, im Neuen Reich so deutlich hervortretenden Rolle des "fürsorgenden Sohnes" bildet, bereits erkennbar ist. Die beiden Belege aus der 5. Dynastie enthalten diesbezüglich keine Informationen. Ihnen sind jedoch wichtige Hinweise zur Kulttheimat Iunmutefs sowie zum Alter seines Kultes zu entnehmen. Aufschlußreich im Sinne der Fragestellung ist der Beleg in den Pyramidentexten, wenngleich es sich vielmehr um eine Anspielung als um eine konkrete mythische Aussage handelt. Auch der Reliefblock Pepis I. liefert interessante Anhaltspunkte, um Stellung und Funktion Iunmutefs innerhalb der Königstheologie bewerten zu können. Wie in den Abschnitten IV.2 und VI.3 aufgezeigt wird, zeichnen sich in der 6. Dynastie bereits Konturen des Wesens Iunmutefs und darin gründender Aufgaben ab, welche jedoch erst im Mittleren Reich - sowohl in den Tempelreliefs als auch in den Textbelegen - akzentuierter hervortreten. Gleichwohl ist zu erkennen, daß Iunmutef bereits im Alten Reich mit dem Thema "Wegeöffnung" und "Herrschaftslegitimation" verknüpft ist, worin sich nicht nur seine Konzeption als Sohngott - sein "Horuswesen" - offenbart, sondern auch seine Verwurzelung im Osiris-Mythos. Damit ist das Hauptmerkmal dieses Gottes, das ihn und sein Wirken bis in die griechisch-römische Zeit hinein kennzeichnen wird, bereits vorhanden. Die Funktion als Wegeöffner manifestiert sich zunächst jedoch ausschließlich

im herrschaftspolitischen Bereich; im Totenkult hingegen kommt Iunmutef im Alten Reich noch keine Bedeutung zu.

IV.1 Zwei Domänenaufzüge der 5. Dynastie

In der 5. Dynastie ist Iunmutef zweimal im Rahmen von Domänenaufzügen belegt: Auf den Blöcken aus der Mastaba des Raemka in Sakkara, die heute im Metropolitan Museum of Art, New York, aufbewahrt werden[376], ist sein Name Bildungselement eines Domänennamens. Der zweite Beleg stammt aus dem Aufweg zum Pyramidentempel des Unas. Hier erscheint Iunmutef in einer Götterprozession, die zusammen mit den Darstellungen der personifizierten Domänen im oberen Drittel des Aufwegs angebracht war, dessen Freilegung 1929 von C.M. FIRTH begonnen wurde[377]. Ein Großteil dieser Blöcke befindet sich heute in den Magazinen der ägyptischen Antikenverwaltung in Sakkara.

Auf den Blöcken des Raemka, der vermutlich ein Sohn Djedkare-Isesis war[378], trägt eine der personifizierten Domänen, die Güter für die Totenversorgung herbeibringen, den Namen *jrt Jwn mwt=f*, "das Werk des Iunmutef". Sie wird in der geographisch von Süden nach Norden geordneten Auflistung zwischen den Toponymen *nšꜣwt* und *jw Sbk* genannt. Die Bedeutung dieses Belegs für die kulttopographische Einordnung Iunmutefs wurde bereits in einem früheren Kapitel erörtert: An der Seite verschiedener anderer Quellen trägt er dazu bei, die Kultheimat des Gottes Iunmutef im 9. oberägyptischen Gau, im heutigen Edfa bei Sohag lokalisieren zu können[379].

Der Name  selbst birgt zwei Anhaltspunkte, die darauf hindeuten, daß sich diese Ortschaft in der Nähe eines Tempels Iunmutefs befunden hat bzw. möglicherweise selbst einen alteingesessenen Kult dieses Gottes beherbergte. Wie JACQUET-GORDON aufgezeigt hat, bezeugen theophore Domänennamen wie der vorliegende, daß hier keine Neugründung eines Landgutes bzw. einer landwirtschaftlichen Siedlung für die königliche oder eine private Totenversorgung vorliegt, denn diese beinhalten in der Regel den Namen ihres Gründers[380]. Beim vorliegenden Toponym

---

376 JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 353-55.

377 *Ebd.*, S. 168-82; A. LABROUSSE/A. MOUSSA, *La chaussée du complexe funéraire du roi Ounas*, S. 1.

378 HAYES, *Scepter* I, S. 94; Y. HARPUR, *DETOK*, S. 246.

379 Siehe Kapitel II.1.

380 Im Falle einer königlichen Gründung kann neben dem Königsnamen auch ein Göttername in der Neubenennung enthalten sein, z.B. *mr Jnpw ꜥnḫ Nfr-jr-kꜣ-Rꜥ*, "Anubis wünscht, daß Neferirkare lebe", JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 81.

handelt es sich um einen "nom d'origine spontanée"[381], d.h. um einen volkstümlichen Namen. Der Gott Iunmutef war im Bewußtsein der Menschen eng mit der Region verbunden und sein Name daher so populär, daß er in die Benennung einer dort befindlichen Siedlung und ihrer Ländereien eingeflossen ist. Die volkstümlichen theophoren Domänennamen deuten darauf hin, daß sich ein Tempel des genannten Gottes in der Nachbarschaft befand oder aber er an dem genannten Ort selbst einen Kult erhielt, worin die lokale Popularität gründet[382]. Der zweite Anhaltspunkt ist das Determinativ  , *ꜥnjwt*, das auf die Organisationsform der Domäne hinweist und in Verbindung mit einem volkstümlichen Namen auch Rückschlüsse auf ihr Alter zuläßt. Bei den *ꜥnjwt*-Domänen mit volkstümlichem Namen handelt es sich in der Regel um bereits seit langem bestehende Siedlungen oder Dörfer und die dazugehörigen Felder, deren Erträge in die königliche oder private Totenopferversorgung eingeflossen sind[383].

Auf den Reliefblöcken des Unas-Aufwegs begegnet Iunmutef insgesamt drei Mal als Teilnehmer der Götterprozessionen, die zusammen mit den Domänen und ihren Erträgen vor dem thronenden König defilieren. Diese Darstellungssequenzen waren ursprünglich in vier Registern auf der Nord- und der Südwand unmittelbar vor dem Eingang in den Pyramidentempel angebracht[384]. Bei den drei Belegen handelt es sich ausschließlich um die Reste von Namensbeischriften; die dazugehörigen Darstellungen sind in keinem Fall erhalten.

---

[381] JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 43, Anm. 2.

[382] *Ebd.*, S. 83-85.

[383] Die zweite Kategorie neben den *ꜥnjwt*- sind die *ḫwt*-Domänen. Hierbei handelt es sich um königliche Gründungen von Landgütern, die eigens für die Totenopferversorgung geschaffen wurden und daher meist den königlichen Grab- und Tempelanlagen angegliedert waren. Wie auch das Zeichen  vermittelt, waren es wohl umfriedete Gutshöfe, die von einem Herrenhaus/Verwaltungsgebäude dominiert wurden , JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 3-6.

[384] A. LABROUSSE/A. MOUSSA, *La chaussée du complexe funéraire du roi Ounas*, S. 180-95, Abb. 130-31, 155-60; JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 169-182.

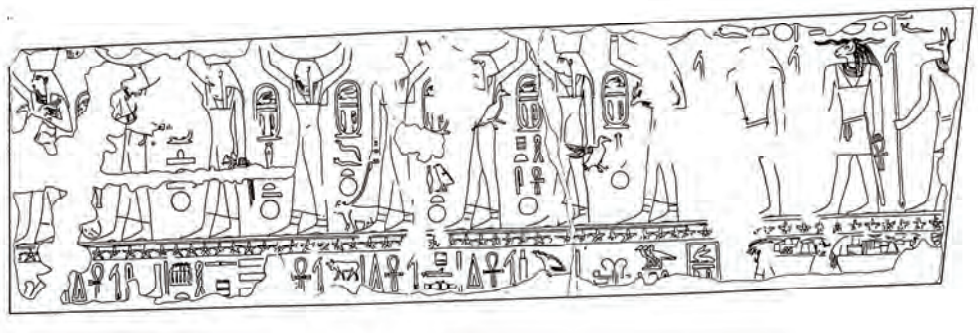


Abb. 3: Block mit einer Götterprozession aus der Nordwand des Unasaufwegs
(A. LABROUSSE/A. MOUSSA, *La chaussée du complexe funéraire du roi Ounas*, S. 177, Abb. 124)

Auf der Nordwand erscheint Iunmutef (←) als Letzter einer Götterreihe vor einer Darstellung des personifizierten 9. oberägyptischen Gaus, der den ihm folgenden Domänenaufzug anführt[385]. Die Götter vor ihm sind, in der Reihenfolge von links nach rechts: Sob[ek], "Erster der Gärten" (*Ḫntj ḥsp* = Min[386]), Stier [...], "Einziger von Pe und Mesen". Außer *Ḫntj ḥsp*, bei dem der verfügbare Platz aufgrund des Namens nicht ausreicht, führt jede Gottheit die Beischrift *dj ꜥnḫ wꜣs* neben dem Namen. Min von *jpw* und Iunmutef von *jtb* sind sicher als Götter des 9. oberägyptischen Gaus belegt. Ein Kultort des Sobek lag der Domänenliste Raemkas zufolge in der Nähe des Kultortes Iunmutefs[387]. Für die zwei anderen genannten Gottheiten darf somit ebenfalls eine Verbindung zum 9. Gau angenommen werden.

Auf den Blöcken der Südwand ist der Name Iunmutefs zweimal erhalten. Auf einem Block der 5. Lage, der einen Ausschnitt aus zwei Registern zeigt, befinden sich im unteren Register folgende Reste von Götterbeischriften: (→) *dj* (*ꜥnḫ*) *Ssꜣ* (?) *dj ꜥnḫ Wn*[...], [...], *dj ꜥnḫ Jwn mwt=f*, *dj ꜥnḫ Ḥḏt* [...][388]. Eine dazugehörige Gaugottheit ist nicht erhalten. Auf einem Block der 4. Lage, der ebenfalls die Reste zweier Register zeigt, wird Iunmutef ein weiteres Mal genannt. Er erscheint in folgender Götterreihe: (→) Iunmutef, die nächsten beiden Götternamen sind zerstört, dann folgen Seped[389], Sepa, Gott N.N. (Name zerstört),

---

385 *Ebd.*, S. 89f., Doc. 97, Abb. 124, 131, Taf. XVIIa. LABROUSSE/MOUSSA vermuten, daß es sich um den 3. oberägyptischen Gau handelt.

386 Siehe L. KEIMER, in: *Kêmi* 2, 1929, S. 79-82.

387 Auch in der Götterliste auf dem Sockel einer Widdersphinx Scheschonks I. in Karnak folgt auf Iunmutef ein Sobek, Herr von *snw*[...?], siehe Kapitel II.1, S 20.

388 A. LABROUSSE/A. MOUSSA, *a.a.O.*, S. 94f., Doc. 103, Abb. 135, Taf. XVIIIa. In Abb. 135 sieht das von den Autoren *ḥḏ* gelesene Zeichen im letzten Götternamen vielmehr aus wie ein ohne Innenzeichnung. ČERNÝ, *Notebook* 120, S. 75, schreibt  .

389 So ČERNÝ, *Notebook* 120, S. 74. Zum Gott *Spd* siehe *LGG* VI, S. 279f.

Meset[390], Duamutef, Thot und schließlich Sokar[391]. Jede Gottheit führt die Beischrift *dj ʿnḫ* neben dem Namen. Auf Sokar folgt die Personifizierung des 7. unterägyptischen Gaus (westlicher Harpunengau), von der jedoch nur noch das Gauzeichen erhalten ist: [392].

Die Domänen- und Götterprozessionen des Unas-Aufwegs entsprechen in ihrem Aufbau denen auf der Nord- und Südwand des Aufwegs zur Pyramide Pepis II.[393]. Es ist nicht auszuschließen, daß sich Iunmutef auch hier unter den aufziehenden Göttern befand und die Darstellung aufgrund der großflächigen Zerstörungen verloren ist.

Wie der Domänenname auf den Blöcken des Raemka nahelegt, war ein Kult für Iunmutef mindestens seit der zweiten Hälfte der 5. Dynastie im Raum Sohag angesiedelt. Namensform und Determinativ der Domäne *jrt Jwn mwt=f* lassen sogar auf ein noch höheres Alter schließen bzw. darauf, daß diese Siedlung und somit der Kultort Iunmutefs zur Zeit Raemkas (Regierungszeit Djedkare-Isesis) bereits seit längerer Zeit existierte. JACQUET-GORDON hat aufgezeigt, daß im Falle einiger funerärer Domänen mit theophorem Namen ein wirt-schaftlicher/organisatorischer Zusammenhang zum Tempel des genannten Gottes nachweis-bar ist. Dies gilt z.B. für einige königliche Domänen, deren Erträge sowohl für den königlichen Totenkult als auch für die Opferversorgung im Tempel des namentlich genannten Gottes bestimmt waren[394]. Es wäre durchaus denkbar, daß auch Domänen mit volkstümlichem theophoren Namen - wie *jrt Jwn mwt=f* - nicht nur für die (königliche und/oder private) Totenkultversorgung produziert haben, sondern möglicherweise auch für den Tempel des Gottes, dessen Name Bildungselement des Domänenamens ist.

Die Darstellungen der Nordwand des Unas-Aufwegs scheinen den 9. oberägyptischen Gau als Kultheimat Iunmutefs zu bestätigen. Die Götterreihen der Südwand hingegen werfen bezüglich ihres geographischen Ordnungssystems und der Stellung Iunmutefs darin Fragen auf. Vielleicht listet die erste Reihe, die Iunmutef neben den Gottheiten *Wn*[...] und *Ḥḏt* nennt, ebenfalls bislang nicht als solche belegte Götter des 9. oberägyptischen Gaus. Dies

---

390  , siehe *LGG* III, S. 399; R. HANNIG, *Großes Handwörterbuch*, S. 1209. JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 169, liest *Ḥst*.

391 A. LABROUSSE/A. MOUSSA, *a.a.O.*, S. 96f., Docs. 104, 105, Abb. 136, 137, Taf. XVIIIb, c; JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 169; PM III^2, S. 418.

392 Siehe HELCK, *Gaue*, S. 167-72. LABROUSSE/MOUSSA, *a.a.O.*, lesen die Falkenstandarte vor dem Zeichen des Harpunengaus als Emblem des *jmntt*-Gaus (= 3. u.äg. Gau).

393 JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. III, Taf. 19, 21, 24.

394 JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 23-25, 81f.

ist jedoch nicht zu verifizieren, da das Emblem der folgenden Gaugottheit nicht erhalten ist. Die zweite Götter-reihe, im untersten Register, geht dem Domänenaufzug des 7. unterägyptischen Gaus voran, wie der entsprechende Gaugott anzeigt. Es gibt ansonsten keine weiteren Quellen, weder zeitgenössisch noch jünger, die auf eine Verbindung Iunmutefs mit dieser Region hindeuten würden.

Auch die Frage der Ikonographie Iunmutefs kann nicht geklärt werden; aufgrund der fehlenden Darstellungen ist nicht bekannt, ob er auch in der 5. Dynastie schon mit Pantherfell und Seitenzopf versehen war. Dennoch bezeugt sein Auftreten in dieser Prozession von Göttern, die die Gesamtheit des Landes repräsentieren, daß er bereits zu dieser Zeit ein fester Bestandteil des ägyptischen Pantheons gewesen ist. Ob seine Bedeutung über die eines Ortsgottes hinausging und die seit der 6. Dynastie sicher greifbare Einbindung in die Königstheologie schon in der 5. Dynastie vorhanden war, muß jedoch unklar bleiben.

IV.2 Ein Block Pepis I. aus Bubastis

Ein Beleg aus der 6. Dynastie deutet darauf hin, daß Iunmutef schon im Alten Reich in den Kult für den lebenden Herrscher involviert war. Ein Block aus dem *ḥwt kꜣ* Pepis I. in Bubastis zeigt als zentrale Figur den König mit der *ꜣtf*-Krone wie er von Bastet mit Leben beschenkt wird[395]. Hathor, die Herrin von Dendera, wohnt dem Vorgang bei. Rücklings zu Bastet steht Iunmutef und wendet sich dem Horusnamen Pepis I. zu. Er hält ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der Hand und laut Beischrift verleiht er dem König Leben und Macht (*wꜣs*). Links außen, rücklings zu Hathor, steht die Personifikation Unterägyptens, *tꜣ mḥw nb ḥw*, und wendet sich mit einer *ḥs*-Vase ebenfalls dem Horusnamen Pepis I. zu.

Von Pepi I. sind inschriftlich noch weitere Ka-Häuser an verschiedenen Orten des Landes bekannt, jeweils in der Nähe eines lokalen Haupttempels[396]. Sein Ka-Haus in Bubastis ist jedoch das einzige, das archäologisch nachgewiesen ist. Auch Teti, Merenre und Pepi II. haben im Bereich verschiedener Göttertempel (so z.B. in Elkab, Abydos und Achmim) Ka-Häuser errichten lassen[397]. Aus dem Mittleren Reich ist ein *ḥwt kꜣ*

---

[395] KAT.-NR. 1.

[396] Zu den *ḥwt kꜣ* siehe FRANKE, *Heqaib*, S. 121-127. O'CONNOR spricht die Lehmziegelstruktur über dem "temple mound" in Hierakonpolis, in dessen Räumen die zwei kupfernen Statuen Pepis I. gefunden wurden, ebenfalls als Ka-Haus dieses Königs an, D. O'CONNOR, in: R. FRIEDMAN/B. ADAMS (Hrsg.), *The Followers of Horus*, S. 91f.

[397] *Ebd.*; O'CONNOR, *a.a.O.*, S. 89-96.

Mentuhoteps II. in Dendera archäologisch belegt[398]. Der Empfänger des Kultes in einem königlichen *ḥwt kꜣ* war der lebende Herrscher, der dort in Gestalt seiner Ka-Statue verehrt wurde, wie auch die Inschrift auf den Türpfosten des Ka-Hauses Mentuhoteps II. verdeutlicht: "(...) Das Ka-Haus, das er gemacht hat als sein Denkmal für seine Statue 'Geliebt von Horus' in [Dendera]"[399]. HAENY sieht in den Millionenjahrhäusern des Neuen Reiches die Nachfolger der Ka-Häuser des Alten und Mittleren Reiches und bemerkt, daß der Terminus *ḥwt kꜣ* etwa zur gleichen Zeit außer Gebrauch gerät, zu der die Bezeichnung *ḥwt nt ḥḥ m rnpwt*, "Haus der Millionen von Jahren", in den Texten aufkommt, nämlich in der 13. Dynastie[400]. Das Fortleben der Funktion des Ka-Hauses im Millionenjahrhaus wird auch durch die Untersuchung von ULLMANN bestätigt, die eine Reihe formaler Analogien zwischen beiden konstatiert[401]. Der Terminus *ḥwt kꜣ* wird auch vereinzelt noch im Neuen Reich für einige Millionenjahrhäuser bzw. darin befindliche Statuenkapellen verwendet, so z.B. im Sethos-Tempel von Gurna sowie im Tempel Ramses' II. in Abydos[402]. Ein Charakteristikum der Ka-Häuser wie auch der Millionenjahrhäuser ist ihre Anbindung an einen Göttertempel, was auf eine Verbindung zwischen Götter- und Königskult hindeutet. So ist es auch die jeweilige Lokalgottheit (Bastet in Bubastis, Hathor in Dendera), die sich des Königs in seinem Ka-Haus annimmt und ihn mit göttlichen Gunstgaben ausstattet.

Über die Art des Königskultes im *ḥwt kꜣ* Pepis I. ist nichts bekannt. Aufgrund der bestehenden Gemeinsamkeiten mit den Millionenjahrhäusern des Neuen Reiches ist es jedoch naheliegend, ein ganz ähnliches Kultziel, wie es dort festgestellt werden kann, auch für die älteren Ka-Häuser anzunehmen: Die Erhaltung der göttlichen Herrscherkraft durch rituelle Erneuerung[403]. Dies wird auch durch das oben genannte Ka-Haus Mentuhoteps II. in Dendera unterstützt, dessen Dekorationsprogramm mit einiger Sicherheit auch auf das der Ka-Häuser des Alten Reiches projiziert werden kann. Die Darstellungen der Seitenwände zielen auf die Aufrechterhaltung der Herrschaftsmacht. Auf der linken Wand z.B. wird Mentuhotep von Hathor gesäugt. Durch das Aufnehmen der göttlichen Milch

---

398 G. DARESSY, *ASAE* XVII, 1917, S. 226-36, Taf. I-III. Seine Bauteile befinden sich im Museum Kairo, (JE 46068). Inschriftlich ist auch ein *ḥwt kꜣ* Mentuhoteps III. in Abydos belegt, FRANKE, *Heqaib*, S. 124. Möglicherweise ist auch der kleine Tempel Amenemhets I. von Ezbet Rushdie als *ḥwt kꜣ* anzusprechen, *ebd*., S. 124f.; M. BIETAK, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 14.

399 L. HABACHI, in: *MDAIK* 19, 1963, S. 19-21, Abb. 5.

400 G. HAENY, *Zur Funktion der "Häuser für Millionen Jahre"*, S. 102f.; DERS., *New Kingdom "Mortuary Temples"*, S. 86-90, 126; vgl. auch R. STADELMANN, in: *MDAIK* 35, 1979, S. 303. Die Bezeichnung *ḥwt kꜣ* findet parallel jedoch noch weiterhin Verwendung, so z.B. in Abydos und in Gurna, siehe Beispiele bei G. HAENY, *New Kingdom "Mortuary Temples"*, S. 113, 119.

401 M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 674f.

402 G. HAENY, *New Kingdom "Mortuary Temples"*, S. 107, 113, 119.

wird der König verjüngt (*snḫn*), so daß er seine Feinde unterwerfen kann. Aus allen Szenen geht die innige Verbundenheit mit der Göttin hervor, die den König schützt und belebt. Auf der Rückwand manifestiert sich seine göttliche Macht im Bild des kraftvollen, siegreichen Herrschers, der die beiden Landeshälften beherrscht und die feindlichen Länder schlägt[404].

Im Lichte jüngeren Vergleichsmaterials wird auch die Rolle greifbar, die Iunmutef auf dem Bubastis-Block innehat, und es läßt sich im Ansatz erkennen, in welcher Weise er in die frühe Königstheologie eingebunden ist. Die dort vorliegende Konstellation - Iunmutef vor dem Horusnamen des Königs - ist auch im Neuen Reich wieder in den Sockelszenen von Königsstatuen anzutreffen, in denen Iunmutef dem durch seinen Namen repräsentierten göttlichen Herrscher, dem lebenden *kꜣ njswt*, als Kultausübender entgegentritt[405]. Auch in Bubastis ist sein Adressat der *kꜣ njswt*, der sich im Horusnamen des Königs manifestiert[406]. In den genannten Vergleichsszenen des Neuen Reiches überweist Iunmutef dem göttlichen Herrscher Speiseopfer und bestätigt den ewigen Fortbestand seines Königtums[407].

Ungewöhnlich ist die Paarung mit der unterägyptischen Gottheit, als deren Pendant eigentlich die oberägyptische Gottheit zu erwarten wäre. Es ist eher unwahrscheinlich, daß dieser Anordnung ein geographischer Aspekt zugrunde liegt und Iunmutef hier Oberägypten repräsentiert[408]. Da sowohl Iunmutef als auch die personifizierten Landesteile gepaart vor den Königsnamen z.B. auf Statuensockeln auftreten können, geht BAINES davon aus, daß beiden eine Gemeinsamkeit zugrunde liegt, die sie in diesem Kontext austauschbar macht bzw. - wie auf dem Bubastisblock - parellel auftreten läßt. Worin diese "specific analogy" besteht, die schließlich zu ihrer Austauschbarkeit führt, ist für ihn jedoch nicht ersichtlich. Die Lösung liegt m.E. nicht in einer eventuellen inhaltlichen oder formalen Analogie zwischen Iunmutef und den "fecundity figures", sondern in der Konzeption der Versorgung des *kꜣ njswt*, die auf unterschiedliche Weise erfolgen kann. Mit den genannten Ikonen (Iunmutef vor Königsnamen; Fruchtbarkeitsgott vor Königsnamen) werden zwei Ebenen dieser Versorgung (= Speisung, Belebung)

---

[403] M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 664-68, und siehe unten Kapitel VI.2 und VI.2 a).

[404] L. HABACHI, in: *MDAIK* 19, 1963, S. 21-27, Abb. 6-8.

[405] Besonders hervorzuheben ist die Sockelfront einer Kolossalstatue Amenophis' III. in Karnak, auf der Iunmutef sich an den sich im Horusnamen manifestierenden königlichen Ka wendet, KAT.-NR. 24. Die Konstellation ist die gleiche wie auf den Sockelfronten anderer Königsstatuen: KAT.-NR. 25, 26A/B, 56A-D, 57, 58A/B sowie JARITZ ET AL., in: *MDAIK* 51, 1995, S. 80.

[406] SCHWEITZER, *Wesen des Ka*, S. 52-55; M. ELDAMATY, in: *GM* 169, 1999, S. 31-40.

[407] Siehe Kapitel VI.2 a).

dargestellt: die Gegengabe Ägyptens und die unterstützende Fürsorge des Sohnes. Die personifizierten Landeshälften lassen dem König aufgrund seiner Maat-gemäßen Herrschaft ihre Produkte zukommen. Die Fruchtbarkeitsgötter verkörpern dabei die Nahrungsmittel selbst sowie die Fülle, in welcher diese vorhanden sind. Auch Iunmutef übermittelt dem Ka des Königs Speisen[409], doch geschieht dies im Rahmen einer mythischen Konstellation: Als fürsorgender Sohn Horus bewirkt er vermittels der rituellen Speisung des *k3 njswt* dessen Verjüngung und Belebung und verhilft dem König so zu dauerhafter, göttlicher Herrschaft. Der grundlegende Unterschied zwischen Iunmutef und den Fruchtbarkeitsgöttern offenbart sich in BAINES' Zusammenfassung der formalen Eigenschaften letzterer: Sie agieren nicht innerhalb eines Rituals und sind auch nicht in eine mythische Konstellation eingebunden ("they do not tell a story")[410], was hingegen auf Iunmutef zutrifft. Die Kombination dieser beiden Versorgungs-aspekte (Fruchtbarkeitsgott als Erzeuger und Verkörperung reichhaltiger Nahrung; Iunmutef als diese dem göttlichen Herrscher darbringender Sohn) begegnen im Neuen Reich auf einem Statuensockel Amenophis' III. in Karnak, in einer Opferszene im Sethos-Tempel in Abydos sowie im Treppenaufgang des Re-Harachte-Komplexes im großen Tempel von Medinet Habu[411].

Daß Iunmutef auf dem Bubastis-Block in der Rolle des Sohnes auftritt, wird auch durch das von ihm getragene Pantherfell verdeutlicht, das - wie in Kapitel III.1 aufgezeigt wurde - auf den frühzeitlichen Bildträgern vom Königssohn getragen wird und seit dem frühen Mittleren Reich im Ritualkontext den fürsorgenden Sohn kennzeichnet. Es läßt sich somit ablesen, daß sowohl die inhaltliche als auch die ikonographische Konzeption Iunmutefs als Sohngott schon in der 6. Dynastie existent war. Um einer Deutung der Funktion, die Iunmutef im Königskult Pepis I. zukommt, näherzukommen, wurde auf Vergleichsmaterial des Mittleren und Neuen Reiches zurückgegriffen. Doch es gibt auch einen zeitgenössischen Beleg, der Aufschluß über die theologische Konzeption Iunmutefs bietet. Es handelt sich um zwei Stellen der Pyramidentexte, die im folgenden Abschnitt besprochen werden sollen. Wie auch die Szene des Bubastis-Blocks deuten sie darauf hin, daß Iunmutef schon im Alten Reich in die Herrschaftstheologie eingebunden ist, denn

---

[408] So J. BAINES, *Fecundity Figures*, S. 149, 199.

[409] Siehe KAT.-NR. 24-26A/B, KAT.-NR. 56A-D und vgl. Kapitel VI.2, S. 154.

[410] J. BAINES, *Fecundity Figures*, S. 6.

[411] KAT.-NR. 24, KAT.-NR. 34, KAT.-NR. 61. Vgl. auch den Aufbau der Dekoration in Raum 20 des Millionenjahrhauses Ramses' III. in Medinet Habu: Auf der Ostwand vollziehen Iunmutef und Thot für den König das Opferritual. Der unterhalb des Hauptregisters umlaufende Bandeau-Streifen dieses Raumes zeigt die Gaugötter Ober- und Unterägyptens, welche ihre Erzeugnisse dem Tempel überbringen, siehe KAT.-NR. 62 und Kapitel VI.2, S. 137.

Iunmutef tritt in ihnen für die rechtmäßige Herrschaftsübernahme des Horus bzw. des Königs ein.

IV.3 *Pyr*. §§ 1593a und 1603a

In den Pyramidentexten gibt es zwei Stellen, die Iunmutef nennen; beide gehören zum Spruch 587. Er beginnt mit einer Anbetung des Sonnengottes, der in zwei seiner Erscheinungsformen, Atum und Chepri, angerufen wird. Der darauffolgende Passus wendet sich an das Horusauge, das in diesem Spruch die Einheit "Stadt" verkörpert[412]: Sie wird aufgerufen, ausschließlich auf Horus, ihren Gründer und Erbauer zu hören und einzig ihm ihre Gaben und Besitztümer zukommen zu lassen. Dem unrechtmäßigen Eindringling gilt es, den Eintritt zu verwehren. Diese Funktion haben die Tore inne, die die Stadt an den vier Kardinalpunkten umgeben und die ebenfalls angewiesen werden, sich keinem anderen zu öffnen als Horus, der sie gebaut und errichtet hat. Die Torflügel werden mit Iunmutef identifiziert; in §§ 1593a und 1603a heißt es:

> "die Torflügel auf dir (=die Stadt) stehen als (*m*) Iunmutef"[413].

Nach BONNET erklärt sich aus dieser Stelle das ursprüngliche Wesen Iunmutefs, der an dieser Stelle als Teil der Himmelsarchitektur erscheinen würde. Seines Erachtens bezeichnen die *ʿ3w* hier die Flügel der Himmelstore, und Iunmutef hat als "Pfeiler seiner Mutter" folglich die Funktion als Stütze der Himmelsgöttin Nut inne[414]. Der inhaltliche Fokus der Nennung Iunmutefs in diesem Kontext ist jedoch nicht ein etwaiger kosmischer Bezug, sondern seine Eigenschaft als "Wegeöffner", der Einlaß gewähren oder verwehren kann, aufgrund derer er mit den Toren geglichen wird.

Wie H. ROEDER herausgearbeitet hat, thematisiert PT 587 die Inbesitznahme der Stadt mit all ihren Gütern durch ihren rechtmäßigen Herrn[415]. Der Spruch gliedert sich in zwei fast gleichlautende Teile: Im ersten wird die götterweltliche Ausdeutung des Herrschaftsantritts durch Horus, im zweiten der irdische Herrschaftsantritt durch den verstorbenen König beschrieben. Der erste Teil, in dem es um die Herrschaft des Horus geht, wird durch den einleitenden und den abschließenden Paragraphen auf die kosmische

---

412 Siehe *Pyr*. § 1595a-b, 1596b, 1605a-b. MERCER zufolge würden sich die dort genannten Begriffe *njwt*, "Stadt", und *grgwt*, "Gründungen/Siedlungen", auf Ägypten beziehen, S. MERCER, *Pyramid Texts* II, S. 763.

413 J. LECLANT ET AL., *Les Textes de la Pyramide de Pépi I^er^*, Bd. 2, Taf. XXVI, Z. 81. In der Version von Pepi II. wird der Name "Iunmutef", wie auch die anderen Götternamen in diesem Spruch, mit dem Falken auf der Standarte determiniert, vgl. *Pyr*. §§ 1594b, 1595c, 1596b.

414 Siehe Kap. I.2 b).

415 ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 198-213.

Ebene gehoben: Er beginnt mit der Anbetung des Sonnengottes in seiner Abend- und Morgengestalt und endet mit einem Passus, in dem die zuvor angerufene Stadt (*njwt*) mit der Himmelsgöttin (*Nwt*) identifiziert wird (§ 1596a-b).

FRANKE faßt PT 587 als einen kosmogonischen Text auf: Die einleitende Huldigung Atums und Chepers, "der von selbst entstand", spielt auf die Schöpfungen und die Herrschaft des Atum an und stellt alles Folgende in einen kosmischen Bezugsrahmen[416]. Die Gründung der Stadt wird der Erschaffung des Kosmos geglichen, und analog zu Atum, der einzig berechtigt ist, über seine Schöpfung zu herrschen, ist ebenfalls nur der Gründer der Stadt zur Alleinherrschaft über sie legitimiert. Durch Gleichung der Stadt mit der Himmelsgöttin Nut wird der in Besitz zu nehmende Herrschaftsbereich von der Erde auf den gesamten Kosmos ausgedehnt. In der Nennung Iunmutefs in § 1595a sieht FRANKE die thematische Vorwegnahme der in § 1596a-b erfolgenden Identifikation von "Stadt" und "Nut"; die die Stadt begrenzenden Tore stellen zugleich die Säulen an den Kardinalpunkten des Kosmos dar. Zudem würde durch den "Pfeiler seiner Mutter" auf die enge Bindung zwischen dem Stadtherrn und seiner Mutter (Stadt/Nut) verwiesen[417]. Eine sprachlich-thematische Verbindung zwischen *Jwn mwt=f* und der den (von Säulen getragenen[418]) Kosmos repräsentierenden Nut, d.h. eine Assoziation Iunmutefs mit den vier Himmelsstützen, mag hier durchaus vorliegen, doch tritt sie zugunsten der mythischen Bezüge, die Iunmutef an dieser Stelle erscheinen lassen, in den Hintergrund. Dafür spricht u.a. die Tatsache, daß der zweite, nahezu identisch lautende Teil des Spruchs nicht wie der erste durch die genannten Mittel (Huldigung des Atum und des Cheper; Gleichung von "Stadt" und "Nut") auf eine kosmische Ebene gehoben wird - in § 1603a ist von den irdischen Stadttoren die Rede.

ROEDER deutet den Spruch 587 rein herrschaftstheologisch aus. Die einleitende Begrüßung Atums und Chepris erklärt sich demnach aus der (in den Pyramidentexten allgegenwärtigen) Einbindung des verstorbenen Königs in die kosmischen Abläufe, worauf seine nachtodliche Vergöttlichung und die damit verbundene himmlische Herrschaft gründet[419]. Die herbeigeführte Verbindung von "Stadt" und "Nut" basiert nach ROEDER auf ihrer übereinstimmenden Semantik, denn beide symbolisieren als "Verkörperungen der Summe der unter ihnen subsumierten Regionen und Güter" eine allumfassende

[416] D. FRANKE, *Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten*, S. 31-35.
[417] *Ebd*., S. 32.
[418] *Pyr*. § 1143b.

Gesamtheit. Beiden ist der Charakter des "Umschließens" eigen: Die Stadt umschließt Güter und Besitztümer, Nut den gesamten Kosmos; d.h. neben den himmlischen Bereichen auch alle Weltgebiete[420].

Das übergreifende Thema von Spruch 587, darin stimmen ROEDER und FRANKE überein, ist also die Herrschaft über die Stadt - eine Größe, die die Gesamtheit aller in ihr enthaltenen Güter und Besitztümer symbolisiert. Im Thema "Herrschaft" ist auch der Fokus der Einbindung Iunmutefs zu sehen. Er erscheint hier nicht - aufgrund einer etwaigen Eigenschaft als Himmelsstütze - als Element des Kosmos, sondern als Garant für Recht-mäßigkeit: Die Stadt mit allem, was sie in sich birgt, ist ausschließlich dem rechtmäßigen Herrn zugänglich, ihrem Gründer, Erbauer und Bewahrer. Allen Anderen, insbesondere feindlichen Mächten, wird sowohl der Zugang zur Stadt als auch das Verfügen über ihre Güter verwehrt[421]. Die Funktion, Feinde abzuwehren und den rechtmäßigen Besitzer einzulassen, kommt den Stadttoren zu, auf deren Torflügel durch die Identifikation mit Iunmutef eine maßgebliche Eigenschaft dieses Gottes übertragen wird - die einer "Legitimationsinstanz". Betrachtet man nun die diesem Spruch zugrunde liegende Thematik, "Herrschaft des Rechtmäßigen/Ausgrenzen des Feindes", so ist festzustellen, daß es die gleiche ist, die durch alle Zeiten hindurch einen wesentlichen Teil des Handelns Iunmutefs bestimmt: Die Abwehr des Seth, die Bewahrung der Rechtmäßigkeit sowie das Eintreten für den rechtmäßigen Herrscher[422].

Aus PT 587 ist eine inhaltliche Analogie zwischen Iunmutef und Horus herauszulesen, denn sie werden hier in einem beiden Göttern wesentlichen Charakteristikum miteinander verknüpft. Der Passus, der sich an die Stadttore wendet, beginnt mit der Gleichung der Elemente Iunmutef ⇔ Stadttor. Sie werden aufgefordert, sich Eindringlingen aus allen Richtungen der Welt zu verschließen und nur Horus einzulassen. Von Horus, dem einzig Rechtmäßigen, heißt es, er habe die Stadt vor dem Übel bewahrt, das Seth gegen sie bereitet hat, denn er ist derjenige, der die Stadttore zum Schutz vor unbefugtem Eindringen angefertigt und errichtet hat[423]. Die Gleichung

---

[419] ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 203. ROEDER vermutet zudem, daß die Nebeneinanderstellung von Atum, Chepri und der Stadt auf Gemeinsamkeiten dieser drei Größen beruhen könnte, auf "Eigenschaften, die alle drei besitzen bzw. die auf die Stadt übertragen werden", *ebd*.

[420] ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 206-208. Er zitiert z.B. *Pyr*. § 782a, c-d: "Große (=Nut), die als/im Himmel entstanden ist, (...) das ganze Land ist unter dir, (...) du hast dir das Land und alle Dinge im Innern deiner Arme umschlossen." Siehe auch D. FRANKE, *Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten*, S. 32.

[421] ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 173; S. 208-213 und S. 221-223.

[422] Siehe Kapitel VI.1 d), VI.4.

[423] *Pyr*. § 1594a-b. Im zweiten Teil ist es der König, der die Stadt vor den Übeltaten der Menschen bewahrt, *Pyr*. § 1605c.

"Iunmutef ⇔ Stadttor" wird also in dem Thema "Stadttore des Horus" wieder aufgegriffen, woraus ein inhaltlicher Bezug zwischen beiden erhellt. Mit der Aussage "Die Torflügel stehen als Iunmutef; Horus hat sie (zum Schutz) gebaut" wird eine wesentliche Information transportiert, die das Horuswesen Iunmutefs offenbar werden läßt: Die Torflügel tragen durch die Identifikation mit Iunmutef einen Aspekt ihres Erbauers Horus in sich; ein Aspekt, der in besonderer Weise für die Rechtmäßigkeit von Herrschaftsübernahme steht.

Die zugrunde liegende Idee der in Pyr. §§ 1593a und 1603a anzutreffenden Identifikation Iunmutefs mit dem Teil eines Tores - einem Element, das sich dem Toten entweder öffnen oder verschließen kann - kehrt auch in späteren Quellen wieder: Auf einer aus Edfu stammenden Grabstele der 2. Zwischenzeit und in Tb 125. Auf der Stele des *Jwf* aus Edfu ist zu lesen, daß der Verstorbene in der Nekropole angelangt ist, nachdem er voller Herzensfreude durch die "Tore des Iunmutef" *sbȝw n Jwn mwt=f* eingetreten ist[424]. Im Hinblick auf die Aussage und den Kontext der hier besprochenen Pyramidentextstellen ist auch diese Passage so zu verstehen, daß der Verstorbene seinen Platz in der Nekropole erhalten hat, nachdem er als Gerechtfertigter aus dem Totengericht hervorgegangen ist und Iunmutef ihn daraufhin eingelassen hat. In Tb 125 tragen der Riegel und die Schwelle des Tores zur Halle der *mȝʿtj* im Totengericht den Namen "Zehe" bzw. "Augenschminke des Iunmutef"[425]. Das Tor öffnet sich nur dem, der die Namen kennt und bleibt dem Unwissenden verschlossen. Nur der Gerechtfertigte ist mit diesem Wissen ausgestattet und darf folglich passieren.

Der Name *Jwn mwt=f* mag den Autoren von PT 587 auch aufgrund seines Wortbestands geeignet erschienen sein, in den Text eingepaßt zu werden, wobei der "Pfeiler seiner Mutter" auf sprachlicher Ebene den Säulen des Kosmos angenähert wurde. Auch könnte die Assoziation der trutzenden Stadttore mit der Standhaftigkeit des Architekturelements "Pfeiler" eine Rolle gespielt haben. Der primäre Grund dafür, Iunmutef mit den Einlaß bestimmenden Torflügeln zu identifizieren, ist jedoch in seinem Wesen zu sehen, mit welchem er im Kontext "Herrschaft und Legitimation" verwurzelt ist. Wie in Kapitel I.2 c) aufgezeigt wurde, stellt *Jwn mwt=f* ein als eigenständiger Name verwendetes Epitheton des jungen Horus dar, das die mythische Phase des in Chemmis harrenden Osiris-Sohnes und Thronfolgers benennt. Auch wenn Belege, die Iunmutef explizit mit Horus bzw. Chemmis

[424] G. DARESSY, in: *ASAE* 18, 1919, S. 49f. Den Hinweis auf diese Stele verdanke ich S. KUBISCH.
[425] Siehe Kapitel VI.1 a).

verbinden, erst für das Neue Reich vorliegen, zeigen die Pyramidentextstellen, daß er von Anbeginn als ein Aspekt des Horus gedacht wird und als solcher auch in die Herrschaftstheologie eingebunden ist[426]. Die Funktion, die Iunmutef hier in PT 587 ausübt, ist mit dem komplexen Begriff der "Wegeöffnung" zu überschreiben, da er mit seinem Ausgrenzen des Feindes dem einzig Rechtmäßigen den Weg zum Herrschaftsantritt bereitet. Die "Wegeöffnung", eines der zentralen Themen sowohl der Herrschaftstheologie als auch des Totenkults, ist auch in der Konzeption des Gottes Iunmutefs von grundlegender Bedeutung, da in ihr die sohnesspezifische Aufgabe schlechthin zu erkennen ist[427]. Als Wegbereiter des rechtmäßigen Königs nimmt Iunmutef nicht nur eine sohnesspezifische, sondern - auf der Ebene des Mythos gesprochen - eine Horus-spezifische Pflicht wahr. Hieran wie auch an seinem Namen, der die Aufgabe des jungen Horus gegenüber seiner Mutter in Chemmis beschreibt[428], läßt sich - auch ohne ein explizites In-Beziehung-Setzen zu Isis oder Osiris - seine konzeptionelle Einbindung in den Osiris-Mythos erkennen.

V. Die Quellen des Mittleren Reiches

Was das Mittlere Reich betrifft, so präsentiert sich die Frequenz der Bezeugungen des Gottes Iunmutef insgesamt um einiges umfangreicher als es für das Alte Reich der Fall ist[429]. Bezüglich der Tempelszenen stehen allerdings auch hier nur vergleichsweise wenig Monumente für die Datengewinnung zur Verfügung, da sich auch aus dieser Zeit nicht sehr viele Tempelbauten oder auch nur Teile davon erhalten haben. Die meisten Tempelgebäude des Mittleren Reiches sind (wie auch zuvor jene des Alten Reiches) den Neubauten der nachfolgenden Herrscher gewichen. An verschiedenen Tempelstandorten mit langer Kulttradition konnten Spolien der ältesten Bauphasen, so auch des Mittleren Reiches, geborgen werden; teilweise sogar so viel Material, daß Architektur und auch

---

[426] Vgl. auch die Szene des Bubastis-Blocks, Kapitel IV.2.

[427] Zum Thema "Wegeöffnung" und seiner Bedeutung hinsichtlich der Aufgaben Iunmutefs siehe Kapitel VI.1 d).

[428] Siehe Kapitel I.2 c).

[429] Um die Materialbasis zu erweitern und die Möglichkeit der Informationsgewinnung entsprechend zu erhöhen, wurden in das vorliegende Kapitel sämtliche zur Verfügung stehenden, d.h. nicht nur die königlichen Quellen, eingearbeitet. Ein weiterer, chronologisch an dieser Stelle einzuordnender Beleg wurde bereits an anderer Stelle im Rahmen der Kulttopographie diskutiert: Es ist der Sarg der Priesterin *Ḥntj* aus Achmim, die u.a. den Titel einer *jmjt-r3 ḫnr n Jwn mwt=f*, "Vorsteherin der Kultmusikanten des Iunmutef", führt. Die Datierungsansätze für diesen Sarg reichen von der 6. bis in die 12. Dynastie. Er wird jedoch mehrheitlich in die 11. Dynastie datiert, siehe Kapitel I.2 b).

Teile des Dekorationsprogramms rekonstruiert werden konnten[430]. In den meisten Fällen liegt die Dekoration jedoch nur fragmentarisch vor. So sind aus dem königlichen Kontext bisher nur drei Ritualszenen auf uns gekommen, in denen Iunmutef erscheint. Bislang gibt es keinen Beleg, der Iunmutef als Offizianten im königlichen Totenkult zeigen würde, etwa als Ausübenden des Mundöffnungsrituals. Leider ist auch das Bildprogramm der bisher archäologisch erschlossenen Pyramidentempel des Mittleren Reiches so stark zerstört, daß die Frage, ob Iunmutef hier bereits Aufgaben im königlichen Totenkult oblagen (so das Dekorationsprogramm dieser Tempel überhaupt Szenen des Totenkults enthielt), nicht geklärt werden kann. Bislang gibt es kein Reliefmaterial, welches darauf hindeuten würde[431]. Im Pyramidentempel Sesostris' III in Dahschur wurden im Verlauf der Grabungen der letzten Jahre zwei Relieffragmente mit Darstellung und Namen Iunmutefs geborgen, die vermutlich zu einem Götteraufzug gehören[432].

Die Auswertung der Quellen des Alten Reiches, vornehmlich der Pyramidentexte, hat ergeben, daß Iunmutef hier gemäß seiner Konzeption als Sohngott die Horus-spezifische Funktion des "Wegeöffnens" erfüllt. Dieser Befund nimmt in den Quellen des Mittleren Reiches weiterhin Gestalt an, da er nun als Offiziant in Herrschaftsritualen wie Sedfest und Nilfest erscheint. Die Funktion Iunmutefs als Wegeöffner und Geleiter des rechtmäßigen Königs kristallisiert sich in diesen Belegen deutlich heraus. Diesbezüglich erweisen sich auch zwei der drei Bezeugungen in den Sargtexten als aussagekräftig, in denen Iunmutef im Zusammenhang mit der Einbindung des Verstorbenen in den Sonnenlauf und dessen darin versinnbildlichtem Herrschaftsantritt erscheint. Hier kommt nicht nur seine Bedeutung als Wegeöffner zum Tragen, sondern auch die als Garant eines rechtmäßigen Herrschaftsantritts.

---

[430] In Elephantine wurden von insgesamt fünf sukzessiv errichteten Tempelbauten des Mittleren Reiches Bauteile im Fundament des ptolemäischen Tempelhauses geborgen sowie weitere Baureste festgestellt, siehe W. KAISER ET AL., in: *MDAIK* 31, 1975, S. 45-51; DERS., in: *MDAIK* 32, 1976, S. 68-75, 76-80. Vier der Kapellen wurden im Freilichtmuseum der Insel rekonstruiert, DERS., *Elephantine*, S. 47-53. Als Beispiel einer vollständig wiedergewonnenen MR-Kapelle ist natürlich die 'Chapelle Blanche' Sesostris' I. in Karnak anzuführen, LACAU/CHEVRIER, *Sésostris Ier*. Desweiteren siehe z.B. R. COTTEVIEILLE-GIRAUDET, *Médamoud (1931), Les Monuments du Moyen Empire*; L. HABACHI, in: *MDAIK* 19, 1963, S. 19-28, Abb. 5-8; F. LE SAOUT ET AL, *Le Moyen Empire à Karnak*, in: *Karnak* VIII, Paris 1987, S. 293-323, sowie CHR. EDER, *Die Barkenkapelle des Königs Sobekhotep III. in Elkab*, Turnhout 2002.

[431] Besonders interessant wäre in diesem Zusammenhang das Dekorationsprogramm der Kultbauten des sog. Kenotaphs Sesostris' III. sowie des Totentempels dieses Königs (namens *Nfr-kȝ Ḥ^{c}-kȝw-R^{c}*) in Abydos, PM V, S. 91f. Nach freundlicher Auskunft von J. WEGNER, Leiter der *Pennsylvania-Yale-Expedition* in Abydos, sind im Bereich des besagten Totentempels bisher keine Dekorationsfragmente zu Tage gekommen, auf denen Iunmutef belegt wäre.

[432] Das Material ist bisher unpubliziert. Ich möchte mich herzlich bei ADELA OPPENHEIM, Metropolitan Museum of Art, New York, bedanken, die mir Photographien der entsprechenden Fragmente überlassen hat.

Eine ausdrückliche Verbindung Iunmutefs mit Horus, wie sie sich in der späteren expliziten Namensform "Horus-Iunmutef" und auch in vielen Ritualbeischriften des Neuen Reiches äußert, ist im Mittleren Reich noch nicht belegt. Doch wie schon in den Quellen des Alten Reiches offenbart sich bereits sein "Horuswesen", d.h. die theologische Substanz, welche auch die Grundlage der im Neuen Reich erfolgenden theologischen Ausformulierung dieses Gottes bildet.

V.1 Die Sargtexte

In den Sargtexten gibt es drei Belegstellen, in denen Iunmutef genannt wird. In allen drei Fällen handelt es sich um Sprüche bzw. Spruchpassagen, die die Gliedervergottung des Toten bewirken sollen.

V.1 a) CT Spruch 280

Das magische Ziel dieses Spruches wird durch seinen am Schluß genannten Titel definiert: *ḫprw m Ḥr-smsw*, "zu Horsemsu werden"[433]. In der ersten Zeile wird der Verstorbene als Horsemsu, der den Nachthimmel durchsegelt, angerufen. Horsemsu, "der älteste Horus", ist eine der Horusformen, die den himmlischen Aspekt dieses Gottes verkörpern und auf seine Herrschaft über die kosmische Sphäre verweisen[434]. Er begleitet den Sonnengott in der Tagesbarke und kann mit Re die synkretistische Verbindung zu Horsemsu-Re bzw. Re-Horsemsu eingehen[435]. Der Spruchinhalt von CT 280 verweist auf die Qualitäten und Mächtigkeit Horsemsus: Da er über Licht und Finsternis gebieten kann und "Orion mit den ‘Hölzern des Seth’ ergriffen" hat, ist er Herr sowohl des Tages- als auch des Nachthimmels. Als solcher besitzt er die Macht, für Re als Richter zu fungieren und bewahrt den Himmel davor, von den "Streitenden" vernichtet zu werden.

Iunmutef erscheint innerhalb einer kurzen Gliedervergottungssequenz, die auf die einleitende Anrufung folgt:

> "Oh dieser NN, du bist es, der im Haus des Osiris trauert, das Auge dieses Osiris NN ist Re, seine Arme sind Atum, die Beine sind Sepa, der Kopf dieses NN ist Iunmutef"[436].

---

433 *CT* IV, 29g. Zur Übersetzung des *ḫpr m* in den "transformation-spells" der Sargtexte siehe W. FEDERN, in: *JNES* 19, 1960, 241-257 und H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat*, S. 219-225.

434 ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 141-43. Laut *CT* VII, 445b, ist Horsemsu "in allen Teilen des Himmels" , *CT* VII, 491h, beschreibt seinen Aufenthaltsort: "inmitten der oberen Sterne, gegenüber den unteren Sternen".

435 ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 104, 141-143, 180.

436 *CT* IV, 28e-i.

Die Glieder des Verstorbenen sollen durch die Gleichsetzung mit jeweils einer Gottheit Schutz erhalten und Unvergänglichkeit erlangen[437]. Bei dieser Komposition ist der Kopf ungewöhnlicherweise als letzter Körperteil genannt. In der Regel beginnen Gliedervergottungstexte jedoch mit dem Kopf und enden mit den Fußsohlen, wobei jedes Körperteil bzw. Organ der Reihe nach dem Schutz einer Gottheit oder eines Götterpaares unterstellt wird[438]. Die Zuweisungen der Glieder an die einzelnen Götter folgen dabei nicht immer einer bestimmten Vorgabe. Angestrebt ist die Vervielfachung des göttlichen Schutzes und damit die Potenzierung der magischen Wirksamkeit[439]. Im vorliegenden Spruch werden die Beine mit dem Tausendfüßer-Gott Sepa identifiziert; mit seinen zahlreichen Beinen scheint er für den Schutz der zwei des Toten prädestiniert[440]. Der Kopf des Toten wird in diesem Spruch mit Iunmutef gleichgesetzt. Möglicherweise steht bei dieser Zuweisung als sekundärer Aspekt auch die Idee im Hintergrund, daß der Tote sich bzw. seinen Kopf wieder aus der waagerechten Lage zu erheben vermag, um aufrecht wie ein Pfeiler stehen zu können[441]. Neben einer assoziativen Verknüpfung der äußeren Analogie scheinen es vor allem inhaltliche Bezüge und eine Verbindung mit der weiteren Thematik dieses Spruches der Grund zu sein, die Iunmutef hier auftreten lassen.

Spruch CT 280 strebt die Vergöttlichung und somit die Unvergänglichkeit des Toten an. Dies soll durch das im Spruchtitel genannte "Transformationsziel" erreicht werden, "zu Horsemsu werden", wobei der Verstorbene nicht in eine "Identitätsrelation" zu Horsemsu eintritt[442], sondern eine für die Jenseitsexistenz notwendige Mächtigkeit erhält. Das Instrument der Vergöttlichung ist eine kurze Gliedervergottungssequenz, innerhalb derer

---

[437] F.A.M. GHATTAS, *Das Buch mk.t ḥʿw*, S. 1-20.

[438] So z.B. in *Pyr*. Spruch 215, § 148-149, Spruch 539, §§ 1303-1315; *CT* 945 (VII 159a-161g); *Tb* 42, vgl. H. ALTENMÜLLER, in: *LÄ* II, 1977, Sp. 624-625. In *Pyr*. § 134a-b werden alle genannten Glieder des verstorbenen Königs (bis auf das Gesicht, das mit Anubis gleichgesetzt wird) mit Atum identifiziert, GHATTAS, *a.a.O.*, S. 1. Die Körperteile können zu ihrem magischen Schutz auch mit bestimmten Regionen (Himmel, Unterwelt) oder göttlichen Materialen (Lapis Lazuli, Karneol, Gold) identifiziert werden, siehe Kapitel VI.1 b) und Anm. 461. Zur stellaren Bedeutung der Gliedervergottung siehe J.F. QUACK, in: *JAC* 38, 1995, S. 104-10 mit älterer Lit. in Anm. 49.

[439] H. ALTENMÜLLER, in: *LÄ* II, 1977, Sp. 625. Körperteile, die paarweise (Augen, Ohren, Lippen oder Schenkel) oder mehrfach (Zähne) vorliegen, werden in einigen Fällen, z.B. in Pyr. Spruch 539, Götterpaaren oder Gruppen zugewiesen, siehe auch ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 151. Ebenso wird häufiger auf die Eigenschaften der Götter Bezug genommen, so kann z.B. die Nase wegen seines langen Schnabels mit Thot, dem "Nasigen", gleichgesetzt werden (*Pyr*. § 1305c) oder der Hals mit dem kräftigen Nacken des Wildstieres (*Pyr*. § 1308c); vgl. F.A.M. GHATTAS, *Das Buch mkt ḥʿw*, S. 2-8; zu den Prinzipien, denen eine Körperteilzuweisung an bestimmte Gottheiten unterliegen kann, siehe A. MASSART, in: *Analecta Biblica* 12, 1959, S. 242-244.

[440] Zum Gott Sepa siehe H. KEES, in: *ZÄS* 58,1923, S. 82-90; ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 14, 50 und 148f.; U. KÖHLER, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 859-863.

[441] In *CT* 294 hingegen wird ein Teil des Fußes des Verstorbenen mit Iunmutef identifiziert, siehe Kapitel V.2 b).

[442] Vgl. H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat*, S. 117, 491.

sich neben Re, Atum und Sepa auch Iunmutefs bedient wird. Der CT 280 übergeordnete semantische Rahmen ist der Herrschaftsantritt des Verstorbenen: mit der Mächtigkeit Horsemsus wird ihm die Herrschaft über den Himmel übertragen. Das gleiche Thema wird auch in der Gliedervergottung aufgegriffen: Durch die Gleichsetzung der Körperteile mit Re, Atum und Sepa wird der Tote in den Sonnenzyklus eingebunden. Die zwei Erscheinungsformen des Sonnengottes, Re und Atum, repräsentieren den Sonnenlauf am Tage, in dessen Verlauf sich der Sonnengott vom starken Jüngling in den Sonnengreis Atum verwandelt[443]. Der erdverbundene Sepa verkörpert den Gegenpol der himmlischen, nämlich die unterirdische Sphäre, die Nacht. Seine Domäne liegt unter der Erde, sein "geheimes Haus ist in der Unterwelt von *ḫr-ʿḥʿ*"[444]. Im vorliegenden Spruch 280 steht Sepa für den Schutz des Sonnenleichnams des Osiris[445], der tief in der Erde ruht, wo er sich vor seinem erneuten Aufgang regeneriert[446]. Durch seinen Schutz wird gewährleistet, daß der Sonnenlauf in der Nacht zu seiner Vollendung gelangen kann. Der Gott Sepa, der in den Pyramiden- und auch den Sargtexten vornehmlich als Schutzgott belegt ist[447], ist spätestens ab dem Neuen Reich dem heliopolitanischen Götterkreis zugehörig. Die im Mittleren Reich aufkommende synkretistische Verbindung Osiris-Sepa hat sich als Bezeichnung des Osiris in Heliopolis etabliert: der Ort, an dem er als Gerechtfertigter aus dem göttlichen Gericht hervorgegangen ist[448]. Der heliopolitanische Synkretismus Osiris-Sepa verkörpert in doppelter Hinsicht den Aspekt des vom Tod "geheilten" Osiris: Zum einen, weil er durch sein Wesen die chthonische Regeneration symbolisiert, zum anderen, weil durch seine Kultheimat Heliopolis auf die herrschaftspolitische Restitution des Osiris verwiesen wird. Das mittels CT 280 evozierte Resultat ist der vollendete, ungestörte kosmische Zyklus, welcher im vorliegenden Spruch durch zwei Ikone dargestellt wird: Einmal durch die zwei Phasen des Sonnengottes, welche durch Sepa als chtonisches

---

443 J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, S. 47-54.

444 *pBerlin* II, P 3056, II.3; KEES, *a.a.O.*, S. 85.

445 Zum Sonnenleichnam siehe E. HORNUNG, *Die Nachtfahrt der Sonne*, S. 87-106 (Amduat, 6. Stunde). Re und Osiris vereinigen sich während der Nacht zu einem Körper, was sich in der Formel "Osiris ist es, der in Re ruht; es ist Re, der in Osiris ruht" niederschlägt. In dieser Symbiose, die sich erst wieder mit dem morgendlichen Sonnenaufgang, löst ist Re der Ba des Osiris und Osiris der Körper des Re, *ebd.*, S. 95.; ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 55, Anm. 21, S. 101ff.; siehe auch J. SPIEGEL, *Re und Osiris*, bes. S. 140-142, 169-172; *Tb* 180, *Tb (Hornung)*, S. 380, Z. 1-5. Eine bekannte Darstellung dieses Motivs findet sich im Grab der Nefertari, E. DONDELINGER, *Der Jenseitsweg der Nofretari*, S. 103, Taf. 19.

446 Wie z.B. eine Litanei an Tatenen verdeutlicht, vollzieht sich die Umwandlung des Sonnengottes "im Leib der Erde", ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 61-63.

447 Siehe U. KÖHLER, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 861, Anm. 5 und 7.

448 *Ebd.*, Sp. 860. Zur heliopolitanischen Form des Osiris siehe E. EL-BANNA, in: *BIFAO* 89, 1989, S. 101-126. Seit dem Neuen Reich ist auch ein Fest des Osiris-Sepa in Heliopolis belegt, das den Sieg des Osiris über seine Feinde zelebriert, U. KÖHLER, *a.a.O.*, Sp. 860f.

Element komplementiert werden, zum anderen durch Horsemsu in seiner Barke, der über den Wechsel von Nacht zu Tag gebietet und die kosmische Ordnung vor ihrer Vernichtung bewahrt.

Im Lichte des eben beschriebenen Kontexts erhellt auch die Rolle Iunmutefs in diesem Götterkreis. In Spruch 280 zeichnen sich zwei Themen ab, mit denen sein Wirken in den königlichen Tempelritualszenen auf das Engste verknüpft ist, nämlich Legitimation/ Rechtfertigung und Herrschaftsübertragung. Iunmutef wurde dieser heliopolitanischen Götterkonstellation im Kontext der kosmischen Herrschaftsübertragung hinzugesellt, da die Überwindung des von Seth verursachten Schadens und die Abwehr des Feindes in seinem Wesen festgeschrieben sind. Auch bezüglich der vorliegenden Herrschaftsübertragung garantiert und indiziert seine Präsenz nicht nur ihre Rechtmäßigkeit, sie verhindert, daß feindliche Mächte intervenieren können. Iunmutef fungiert für den in den Sonnenzyklus eingebundenen Verstorbenen als "Wegeöffner" - eine Funktion, die sich schon in den Pyramidentexten als sein Wesen bestimmend herauskristallisiert hat[449], und welche sich auch im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch als grundlegend erweisen wird[450]. Die in der Gliedervergottungssequenz enthaltene Aussage, daß Iunmutef den Sonnenlauf oder genauer: jenen, der in denselben eingebunden wird, begleitet, ist mit einer Passage in Tb 172 zu parallelisieren, in der Iunmutef an der Seite von Upuaut dem Verstorbenen den Weg bei seinem Himmelsaufstieg bereitet[451].

Die Bedeutung der semantischen Einheiten "Herrschaft" und "Wegeöffnung" als zentrale Themen des Jenseitsglaubens hat ROEDER herausgearbeitet[452]. Die "Übernahme der Herrschaft" in den Totentexten, die im vorliegenden Text durch die Solarisierung des Verstorbenen versinnbildlicht wird, bedeutet die ersehnte Überwindung des Krisenzustands "Tod"; daß diese ohne Intervention des Unrechtmäßigen eintreten kann, verbürgt Iunmutef, durch dessen Wesen als für den Vater eintretender Sohn (Horus) der Triumph des Rechts und der Gerechtigkeit garantiert ist[453].

V.1 b) CT Spruch 294

---

449 Siehe Kapitel IV.3.

450 z.B. in den Ritualszenen des Satet-Tempels in Elephantine, Kapitel V.2. Siehe auch Kapitel VI.1 a)-d).

451 Siehe Kapitel VI.1 d).

452 Zum Herrschaftsbegriff in den Totentexten siehe H. ROEDER, in: *GM* 138, 1994, S. 37, Anm. 3, S. 50-64; DERS., *Mit dem Auge sehen*, S. 1-7, 314-30.

453 Siehe Kapitel VI.3 a), X.2.

Der Tote erklärt eingangs, daß ihm von der "Flammenden", der "Herrin der Inseln (*nbwt*)", die Gestalt einer Schwalbe gegeben wurde. Im folgenden beschreibt er seine Glieder:

> "mein Rücken ist aus Lapislazuli, mein Leib ist aus Elektron (*ḏʿm*), mein Hals ist aus Gold aus Iuu[454], meine Oberlider (*sṯrwt*)[455] und meine Krallen(?) (*ʿȝgwt*)[456] sind Iunmutef, Herr von Bachu"[457].

Die Körperteile des Verstorbenen werden in diesem Spruch außer mit Iunmutef mit keiner spezifischen Gottheit gleichgesetzt. Eine Vergottung der Glieder bzw. Vergöttlichung des Toten findet hier aber dennoch statt, nämlich durch die genannten Materialien. In verschiedenen Texten, wie z.B. in Tb 172, werden die Körperteile des Toten mit Mineralien gleichgesetzt, was genauso wie die explizite Gliedervergottung zum Ziel hat, ihn in ein göttliches und somit unvergängliches Wesen zu verwandeln[458]. Gold ist das göttliche Material schlechthin, aus dem das Fleisch der Götter, insbesondere das des Sonnengottes besteht[459]. Es symbolisiert den Glanz und die Strahlen des Sonnenlichts und ist Bestandteil der Epitheta verschiedener Götter wie z.B. Hathor[460]. Auch Lapislazuli ist, ebenso wie verschiedene andere Mineralien, ein göttliches Material[461]. Seine dunkelblaue Farbe symbolisiert das Wasser des Urozeans sowie den Nachthimmel. Er wird deswegen mit den weiblichen Himmelsgottheiten (Hathor, Isis und Nut) assoziiert, die in der Nacht die Sonne regenerieren und am Morgen neu gebären[462]. Aus diesem Grund können auch Fruchtbarkeitsgötter mit entsprechenden Epitheta versehen sein, wie Min *ḫsbḏṯjw*, "der aus

---

[454] Iuu erscheint auch in der Großen Inschrift der Hatschepsut im Speos Artemidos, dort zusammen mit dem Toponym Raschaut, siehe A.H. GARDINER, in: *JEA* 32, 1946, pl. VI, 13 und S. 46, Anm. 13. Nach GAUTHIER, *DG* I, 51, ist eine Lokalisierung beider Orte auf dem Sinai anzunehmen. Dafür könnte auch die Tatsache sprechen, daß Iuu und Raschaut in der Speos-Inschrift Punt gegenübergestellt werden. Mit der Nennung der nördlich und südlich Ägyptens gelegenen Goldländer wird auf den geographisch umfassenden Zugriff der Königin auf Tribute aus allen Regionen verwiesen.

[455] Zum Wort *sṯrwt* siehe D. MEEKS, in: *BIFAO* 77, 1977, S. 79-88.

[456] *Wb* I, 168.6: "Huf eines Esels oder eines Rindes"; R. HANNIG, *Handwörterbuch*, S. 130: Huf und auch menschliches Körperteil; vgl. *ʿgȝt*, *ebd*., S. 164: (u.a. Vogel-)Kralle, Klaue, Huf. Die Wahl des Ausdrucks "Krallen" könnte sich auf seine Schwalbengestalt beziehen. R. FAULKNER, *Coffin Texts*, S. 219, schlägt mit Fragezeichen die Übersetzung "Zehen" vor, MEEKS, *a.a.O*., S. 82, Anm. 3, "Ferse" oder "Fußsohle".

[457] *CT* IV, 46h-k.

[458] "Minéralisation du défunt", S. AUFRERE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, S. 342-45.

[459] Ein Text des magischen pHarris beschreibt den Sonnengott folgendermaßen: "seine Knochen sind aus Silber, sein Fleisch aus Gold, das was auf seinem Kopf ist, aus echtem Lapislazuli", H.O. LANGE, *Der magische Papyrus Harris*, S. 38, IV,9. Desgleichen im Leidener Amunshymnus, J. ZANDEE, *Amunhymnus*, S. 349f.

[460] S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 368-374; K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 166f. Siehe auch H. KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*; E. BRUNNER-TRAUT, in: *LÄ* II, 1977, 117-128.

[461] Mineralien sind aus dem Ausfluß der Götter entstanden, z.B. jenem, der aus dem Horusauge oder dem Auge des Re hervorgekommen ist, und wurden daher auf das Engste mit Göttlichkeit und Vergöttlichung assoziiert, S. AUFRÈRE, in: *RdE* 35, 1984, S. 13-19.

[462] S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 463-482; K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 167f.

Lapislazuli" oder Kamutef, "Herr des Phallus aus Lapislazuli"[463]. Über seine regenerativen Kräfte hinaus sind dem Lapislazuli reinigende und auch schützende, apotropäische Eigenschaften inhärent[464]. Gold und Lapislazuli sind in ihrem Symbolismus eng miteinander verknüpft; in der "*grammaire des minéraux*", wie AUFRÈRE es definiert, bildet der regenerierende, lebenspendende Lapis das Gegenstück zum Gold, denn sie symbolisieren den Urozean und die daraus wiedergeborene Morgensonne[465]. Mit diesen beiden Materialien ausgestattet zu sein bedeutet somit für den Toten eine Garantie nicht nur für Vergöttlichung, sondern auch für die Wiedergeburt.

In CT 294 wird Iunmutef als *nb bꜣḫw*, als Herr über das den Himmel tragende Horizontgebirge bezeichnet; ein Epitheton, das sonst für Sobek[466] und selten auch für Re bezeugt ist[467]. In Bezug auf Iunmutef ist es singulär[468]. Ursprünglich bezeichnet Bachu eine Region westlich von Ägypten, in der libyschen Wüste. Im Laufe der Zeit verliert es seinen realen geographischen Bezug zugunsten der Bedeutung als mythologischer Ort, an dem die Sonne auf- oder untergeht. Die Texte des Neuen Reiches nennen Bachu in der Regel als Austrittspunkt der Sonne, d.h. als Ostgebirge bzw. östlichen Horizont. In Tb 108 heißt es: "jener Berg Bachu, auf den sich der Himmel stützt, er befindet sich im Osten des Himmels"[469]. Sein Gegenpunkt ist das Westgebirge "Manu", in dem die Sonne am Abend untergeht[470]. Es gibt jedoch auch Texte, in denen Bachu als Westgebirge erscheint: "sie (die Sonne) geht lebendig in Bachu zur Ruhe "[471].

Innerhalb der Gliedervergottung in CT 294 ist Bachu als Ostgebirge bzw. östliche Region anzusehen, denn die darin verwendeten Begriffe sind der Thematik

---

[463] *CG* 38701, siehe S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 474.

[464] S. AUFRÈRE, in: *RdE* 34, 1983, S. 6-12.

[465] *Ebd*., 477f. Dieser Dualismus kommt, wie GOEBS herausgearbeitet hat, auch in der Konzeption des *nms*-Kopftuchs zum Tragen: "Die enge Assoziation von Lapzislazuliblau und dem Nachthimmel, dem Nun oder dem Lotos als potenziellen “Behältnissen”, aus denen das (solare) Gold hervorgeht, impliziert für die Farbkombination des *nms* einen vergleichbaren Symbolismus der täglichen Wiedergeburt der Sonne", K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 168 und 180f.

[466] z.B. *Pyr*. § 456a; *CT* II, 376d-377a; *Tb* 108.5, 42; 125.194.

[467] z.B. im pLouvre 3239, G. NAGEL, in: *BIFAO* 29, 1929, S. 90, Z. 6.

[468] Vgl. jedoch einen Opferständer in Turin (N. 22053), auf dem Iunmutef das Epitheton *ḫntj prw mꜣnw* führt, L. HABACHI, *Tavole d'offerta*, S. 64, 67, 153, desgleichen ein Titel des memphitischen Hohenpriesters Chaemwaset: *Jwn mwt=f ḫntj pr mꜣnw*, GOMÀA, *Chaemwese*, S. 51, Kat. Nr. 36. Zu Chaemwaset siehe Kapitel XI.2 a).

[469] E. OTTO, in: *LÄ* I, 1975, Sp. 594; C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion*, S. 156.

[470] Zu den beiden Horizonten *mꜣnw* und *bꜣḫw* siehe C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion*, S. 148-157.

[471] *Tb* 15B, E. NAVILLE, *Todtenbuch*, Taf. XX, Z. 6-7; DE WIT, *Le rôle et le sens du lion*, S. 156. Zum Bedeutungswandel und auch zum bewußten Vertauschen dieser beiden Begrifflichkeiten siehe ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 39.

"Sonnenaufgang und Regeneration" zuzuordnen. Mit der Reihung Lapislazuli - Elektron - Gold - Iunmutef - Bachu wird nicht nur auf den Sonnenaufgang verwiesen, sie versinnbildlicht geradezu die nächtliche Metamorphose und die darauffolgende Wiedergeburt der Sonne. Lapis symbolisiert, wie oben dargelegt wurde, den Nachthimmel oder den Nun, aus dem die Sonne am Morgen emporsteigt. Da Gold die glänzenden Sonnenstrahlen verkörpert, könnte das hellere (da silberhaltige) Elektron für die Morgendämmerung oder die ersten Sonnenstrahlen nach Tagesanbruch stehen. Iunmutef steht als Herr von Bachu am Osthorizont, um zu gewährleisten, daß die Sonne ungehindert aufgehen und der Tote mit ihr zum Himmel aufsteigen kann. Bachu hat in der hier vorliegenden "minéralisation" des Verstorbenen noch eine weitere Bedeutung, nämlich als Herkunftsort des *w3ḏ n b3ḫw*, des Türkises vom Sinai[472]. Türkis ist wiederum als Symbol des Osthorizontes eng mit der solaren Wiedergeburt verbunden. Innerhalb der auf dem Mineraliensymbolismus basierenden Wiedergeburtskonzeption stellt der mit Geburt assoziierte Türkis (Morgenhimmel) das notwendige Komplement zum regenerierenden Lapislazuli (Nachthimmel) dar[473]. Daher wird mit der Bezeichnung Iunmutefs als *nb b3ḫw* sicher auch auf den *w3ḏ n b3ḫw* verwiesen als den Sonnenaufgang evozierendes Element.

Das zentrale Thema des Spruches ist die durch Teilnahme am Sonnenlauf erworbene uneingeschränkte Bewegungsfreiheit des Verstorbenen. Die "Flammende", wobei es sich wohl um die - wegeöffnende - Uräusschlange handelt[474], hat ihm dafür die Gestalt einer "wanderlustigen"[475] Schwalbe gegeben. Sein Ziel ist es, sich zum Sonnengott zu gesellen und mit ihm den Himmel zu durchfahren, an den "schönen Wanderungen des Re"[476] teilzunehmen: "Ich durchlaufe den Himmel mit der Katze[477], dieses Land ist unter mir mittels meiner Sandalen"[478]. Um dieses Ziel zu erreichen, muß zunächst seine Regeneration herbeigeführt werden, was mittels der Gliedervergottung geschieht. Durch die Einbindung in den Sonnenaufgang - der so gewissermaßen zu seinem Vehikel wird -

---

472 S. AUFRERE, in: *RdE* 34, 1983, S. 19; DERS., *L'univers minéral*, S. 508.

473 S. AUFRERE, *L'univers minéral*, S. 496-511. In einem Hymnus im memphitischen Grab des Haremhab, der die nächtliche Regeneration des Osiris im Leib der Nut beschreibt, wird der Körper dieses Gottes mit den Materialien Elektron, Lapis und Türkis beschrieben, J. VAN DIJK, in: G.T. MARTIN, *The Memphite Tomb of Horemheb*, S. 63, Z. 5., S. 65, Anm. (k), (l).

474 R. FAULKNER, *Coffin Texts*, S. 219, Anm. 2.

475 Vgl. H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat*, S. 205.

476 Vgl. K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 165.

477 Metonym für den Sonnengott, FAULKNER, *a.a.O.* Vgl. *Tb* 17: "Jener große Kater - das ist Re selbst!", HORNUNG, *Totenbuch*, S. 68, Z. 197.

478 *CT* IV, 47c-d. Auch die vom Verstorbenen verzehrte *sšt*-Frucht (*CT* IV, 47a) scheint mit dem Himmelsaufstieg in Verbindung zu stehen, vgl. *Pyr*. §§ 96, 108.

wird der Tote befähigt, zum Himmel aufzusteigen[479]. Die Rolle Iunmutefs ist es, dabei als "Wegeöffner" zu fungieren, d.h. ihn bei seinem Übergang zu unterstützen und den Auszug aus dem Horizont zu geleiten. Auf dieser Bedeutungsebene liegt auch der inhaltliche Berührungspunkt Iunmutefs mit Bachu und mit ihm der Grund für ihre singuläre Zusammenführung. Nicht nur der Türkis vom Sinai, *w3ḏ n b3ḫw*, auch Bachu allein erscheint in den Regenerationstexten, um dem Verstorbenen vitale Fähigkeiten zurückzugeben. Mit Bachu ist insbesondere die Vorstellung verbunden, daß der Verstorbene nach dem Durchlaufen der nächtlichen Finsternis/des Todeszustands wieder sehen kann. In der Gliedervergottung von Tb 172 z.B. werden die beiden Augen des Verstorbenen als die "Ausschauenden von Bachu" bezeichnet[480]. Wie ROEDER herausgearbeitet hat, ist das Wiedererlangen der Sehkraft und der damit verbundenen Fähigkeiten eines der zentralen Themen des Totenkults; das Ausstatten mit dem Auge, das "sehend machen" durch die Augenöffnung, kommt in seiner Bedeutung der Wegeöffnung gleich, die dem Verstorbenen den Antritt seiner Jenseits-/Himmelsexistenz ermöglicht[481]. Eine Verbindung zwischen Iunmutef und Bachu ist somit in ihrer gleichen Semantik zu erkennen, welche allgemein mit den Begriffen "Wegeöffnung" und "Übergang" charakterisiert werden kann. Iunmutef als den Toten geleitender Gott und Bachu als Osthorizont, an dem die Sonne die Unterwelt verläßt, kennzeichnen nicht nur ein ungehindertes Heraustreten, sondern damit verbunden einen Übergang in einen neuen, wiederbelebten Zustand.

Neben den zuvor genannten semantischen Zusammenhängen kommt bei der Zusammenführung der Begriffe "Iunmutef" und "Bachu" vermutlich auch zusätzlich ein sprachlich-assoziativer Aspekt zum Tragen, welcher mit einer anderen, beiden inhärenten Eigenschaft spielt: die als Stütze bzw. Träger. Dabei wurde das als Horizontberg den Himmel physisch stützende Bachu dem "Pfeiler seiner Mutter" gegenübergestellt, welcher im übertragenen d.h. sozialen Sinn als Stütze seiner Mutter Isis fungiert[482].

---

[479] Auf die enge Verbindung von Gliedervergottung und Himmelsaufstieg bzw. Eingliederung in kosmische Konstellationen hat J. QUACK, in: *JAC* 38, 1995, S. 109f., hingewiesen. Dies wird insbesondere aus *Pyr*. Spruch 539 ersichtlich.

[480] NAVILLE, *Todtenbuch* I, Taf. CXCIII, Z. 14f.; vgl. QUACK, *a.a.O.*, S. 106. Auch hier erscheint Bachu parallel zu den Materialien Gold und Lapislazuli. Vgl. auch eine Passage des Balsamierungsrituals, die sicherstellt, daß der Tote ewiglich in Bachu wird sehen können, S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 343.

[481] ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 314-30, bes. 322f.; "Mit dem Auge sehen" steht als Metapher für Feindvernichtung und der Herrschaftsausübung, DERS., in: *GM* 138, 1994, S. 59-67.

[482] Vgl. auch ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 19.

V.1 c) CT Spruch 945

Spruch 945 der Sargtexte ist eine umfangreiche Gliedervergottung. In einer langen Auflistung werden der Reihe nach die Körperteile und Organe des Verstorbenen mit Gottheiten und göttlichen Eigenschaften gleichgesetzt. Iunmutef wird hier zwar erwähnt, steht aber mit der Körperteilidentifikation nur indirekt in Verbindung:

"meine (Blut-)Gefäße (*mt*) sind Re, der Iunmutef gnädig ist[483]".

Neben den Blutgefäßen unterstehen Re in diesem Spruch auch das Gesicht und die Kehle des Toten[484]. Re, der Iunmutef gnädig ist, bezeichnet den Sonnengott in einer bestimmten Eigenschaft oder Situation, ohne daß jedoch der weitere Zusammenhang erkennbar wäre. Möglicherweise steht auch hier das in Kapitel V.1 a) erörterte Thema der Jenseitsherrschaft im Hintergrund, Re, den Herrscher des Himmels, mit Iunmutef, dem Garanten für rechtmäßige Herrschaft, zu verbinden und so eine Einbindung des genannten Körperteils in den Sonnenlauf zu gewährleisten.

Eine Verbindung Iunmutefs zu Re wird auch durch ein allerdings recht spätes Zeugnis hergestellt. In einer Textpassage auf dem Sarg der Anchnesneferibre (26. Dynastie) ist Iunmutef einer der Namen des Re, den die Verstorbene zu ihrem Schutz kennen soll: "Oh Aufgehender (*wbnj*), der alle Leute auf ihren Plätzen erweckt, der die Götter in ihren Tempeln und die Menschen in ihren Häusern erwachen läßt. Iunmutef ist dein Name"[485]. Hier wird jedoch auf Iunmutefs Eigenschaft als Ausübender wiederbelebender Rituale verwiesen[486], welche auf Re übertragen wird bzw. die herangezogen wird, um auch Res regenerierende Kräfte zu benennen.

V.2 Sedfest und Nilfest

S e d f e s t

Das Sedfest, *ḥb-sd*, ist eines der ältesten Königsrituale, dessen Vollzug schon für die frühdynastische Zeit nachzuweisen ist[487]. Die wichtigsten Quellen zu Ablauf und Inhalt

---

[483] *CT* VII, 160p.

[484] *CT* VII, 159a, o.

[485] SANDER-HANSEN, *Anchnesneferibre*, IXg, Z. 448. Ich verdanke diesen Hinweis CHR. LEITZ, der mir freundlicherweise einen Auszug aus der Datenbank des Kölner *Götterlexikons* (DFG-Projekt) zur Verfügung stellte.

[486] Siehe Kapitel die VI.3 und X.

[487] Auf dem Londoner Keulenkopffragment des Skorpion befindet sich eine Darstellung des "Thronens mit Roter Krone", B. ADAMS, *Ancient Hierakonpolis*, Taf. 1-2. Zu den frühen Sedfestzeugnissen vgl. auch J.

dieses Rituals sind die Sedfestdarstellungen im Sonnenheiligtum des Niuserre in Abu Gurob[488], die Szenen der Sedfest-Zeremonien Amenophis' III. im Grab des Cheruef (TT 92)[489] und die Darstellungen Osorkons II. im Tempel von Bubastis[490]. Bei allen genannten Quellen handelt es sich um Wiedergaben der realweltlichen Ebene des Rituals: Die Akteure sind Priester und Personen aus der Umgebung des Königs[491]. Ein weiteres wichtiges Dokument ist der Dramatische Ramesseumpapyrus, der vermutlich in der Regierungszeit Amenemhets III. niedergeschrieben wurde[492]. Dieser Papyrus, der sehr wahrscheinlich als Festrolle im Ritual gedient hat, listet die real vollzogenen, sekundär mit mythischen Vermerken unterlegten Ritualhandlungen auf.

Obgleich sich aus den vorgenannten Quellen ein ungefährer Ablauf von Ritualhandlungen rekonstruieren läßt[493], ist unser Verständnis der Bedeutung des Sedfest-Rituals nach wie vor begrenzt. Sein Ziel ist die Erneuerung des Herrschers, d.h. seiner göttlichen Herrschaftsmacht[494]. Dies verdeutlicht eine Inschrift im Sethos-Tempel von Abydos, in der es heißt: "Du erneuerst dich, wenn du zu wachsen beginnst wie der Mond als Kind. Du verjüngst dich stetig wie der Nun zu seiner Zeit. Du wirst geboren, indem du die Sedfeste wiederholst"[495]. Offenbar werden im Rahmen des Sedfestes u.a. Tod und Wiedergeburt des Königs inszeniert: Um Regeneration zu erlangen, muß der König einen rituellen Tod durchlaufen, aus dem er als verjüngter Herrscher mit neuer Kraft hervorgehen kann. Die alte, abzustreifende Form des Königs wird dabei von einer Statue, die zugleich seinen Vater und Vorgänger darstellt, verkörpert, welche zu Beginn der Sedfestriten bestattet wird[496]. Zeugung und Wiedergeburt des Herrschers werden in den

---

BAINES, in: D. O'CONNOR/D.P. SILVERMAN (Hrsg.), *Ancient Egyptian Kingship*, S. 116-19. Ein Verzeichnis von Sedfest-Belegen findet sich in E. HORNUNG/E. STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*, S. 16-42.

488 VON BISSING, *Re-Heiligtum* II.

489 *The Tomb of Kheruef*, Taf. 32-63.

490 NAVILLE, *Festival Hall*, Taf. I-XXVII.

491 Bei den von FAKHRY als Iunmutef angesprochenen Figuren mit Pantherfell und Seitenzopf im Grab des Cheruef handelt es sich um einen Sem und einen *wr ḫrp ḥmww*, also um *realiter* beteiligte Personen, A. FAKHRY, in: *ASAE* 42, 1943, S. 477, Taf. XXIX; siehe *The Tomb of Kheruef*, Taf. 56, Textband S. 59.

492 SETHE, *Dramatische Texte*, S. 83-258, Taf. 1-22.

493 Zur Szenenfolge der Sedfestdarstellungen Niuserres siehe W. KAISER, in: *Fs Ricke*, S. 87-105, zu der des Dramatischen Ramesseumpapyrus (in Korrelation mit denen aus dem Grab des Cheruef) H. ALTENMÜLLER, in: *JEOL* 19, 1965-66, S. 421-42, und zu den Bubastis-Reliefs Osorkons II. siehe E. UPHILL, in: *JNES* 24, 1963, S. 365-383.

494 FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, S. 79 und Anm. 2; siehe auch H.W. FAIRMAN, *Kingship Rituals of Egypt*, S. 83-85.

495 *Abydos* I, Taf. 51a, Z. 32-33; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 212; A. MORET, *Du caractère religieux*, S. 256f.

496 W. HELCK, in: *Orientalia* 23, 1954, 410f; W. BARTA, *Göttlichkeit des regierenden Königs*, S. 64f. Wie auch andere vor ihm geht HELCK davon aus, daß der rituellen Statuenbestattung ein in archaischer Zeit

Darstellungen des Niuserre durch die sog. "Löwenmöbelfolge" symbolisiert, welche auf die einleitenden Gründungszeremonien folgt[497]. Diese Darstellungssequenz zeigt den König wie er in den Sedfestgewand gehüllt jeweils neben einem Löwenbett (*mnt*) steht und von verschiedenen Offizianten wie *sm*, *ḫrj-ḥb* und *sḫj-nṯr* umsorgt wird[498]. In dieser Sequenz ist die - leider unvollständig erhaltene - Wiedergabe eines Auferstehungsrituals zu sehen, in dessen Mittelpunkt das Löwenbett als Ritualgerät steht: Wie ALTENMÜLLER in seiner Untersuchung der Bettenszenen aufgezeigt hat, ist für das Alte Reich ein königliches Auferstehungsritual zu rekonstruieren, welches wie das sich daran anlehnende "Bettenritual" des privaten Totenkults mit der Balsamierung in Zusammenhang steht[499]. In ihm ist der formale und vielleicht in Teilen auch inhaltliche Vorläufer des Geburtsmythos des Neuen Reiches zu erkennen[500]. Nicht nur das Löwenbett, auch die im Zusammenhang der "Löwenmöbelfolge" Niuserres genannten Materialien, Räucherwerk, *sfṯ*-Öl und Leinen, deuten auf Balsamierung und Auferstehung. Als rituelles Instrument der Wiedergeburt hat KAISER die hockenden Sänftenfiguren angesehen, die in den Sedfest-Darstellungen der Frühzeit und des Alten Reiches anzutreffen sind, und welche bei Niuserre als *mst njswt*, "die den König gebiert/Königsgebärerin", bezeichnet werden[501]. In den Darstellungen des Mittleren und des Neuen Reiches fehlen sie, und es muß mangels Hinweisen unklar bleiben, ob der Wiedergeburtsvorgang auch noch im Neuen Reich durch eine vergleichbare, in den mythisierten Darstellungen nicht enthaltene reale Ritualfigur vollzogen wurde[502].

Der älteste Beleg Iunmutefs als Akteur im Sedfestritual datiert in die Zeit Sesostris' I. Er findet sich auf der sog. ‘Chapelle Blanche’ in Karnak, die Sesostris I. nach Ausweis der Inschriften anläßlich seines "Ersten Sedfestes" errichten ließ[503]. Der Name dieser Kapelle

---

begangener, realer Königsmord zugrunde liegt, siehe auch E. HORNUNG/STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*, S. 59-61 und P. MUNRO, in: *Fs Westendorf* II, S. 910ff.

497 VON BISSING, *Re-Heiligtum* II, Bl. 56a/b, 57, 58. Der Gedanke, daß die "Löwenmöbelfolge" mit Verjüngung und Wiedergeburt des Königs in Zusammenhang steht, wurde von W. KAISER, in: *Fs Ricke*, S. 101-5, etabliert. Siehe auch R. GUNDLACH, in: G. HOLTUS (Hrsg.), *Theaterwesen und dramatische Literatur*, S. 59-61.

498 Siehe B. GRDSELOFF, in: *ASAE* 51, 1951, S. 139, Anm. 3.

499 Siehe H. ALTENMÜLLER, in: *SAK* 24, 1997, S. 1-7, 13-16.

500 ALTENMÜLLER, *a.a.O.*, S. 12-21. Auch in den Geburtszyklen des Neuen Reiches finden Zeugung und Geburt auf einem Löwenbett statt, vgl. BRUNNER, *Geburt des Gottkönigs*, Szenen IV, IX und XII, S. 35-58, 90-106, Taf. 4, 9, 12 und 16. Zur wiedergebärenden Funktion von Raubkatzenbetten siehe auch W. WESTENDORF, in: *MDAIK* 47, 1991, S. 425-34.

501 W. KAISER, in: *MDAIK* 39, 1983, S. 261-94, bes. S. 270, 287, 293f. Desgleichen in einer Sedfest-Darstellung des Apries, *ebd*. Abb. 2.3.

502 In einer Sedfest-Darstellung des Apries aus Memphis sind sie jedoch zugegen, in: *JEOL* 19, 1966, S. 451, Taf. XXIII.

503 KAT.-NR. 2.

ist "Thron (Festsitz) des Horus, Sohn der beiden Kronen"[504]. Auf einem ihrer Pfeiler am Westeingang ist Iunmutef zusammen mit Thot, Herr von Aschmunein, und dem Oberarzt (*wr-swnw*) vor dem Eingang der Kapelle abgebildet, in welcher sich eine Königsstatue und ein *jmjwt*-Fetisch befinden. Die Beischrift der Statue besagt, daß der König auf dem "Thron des Horus, Sohn der beiden Kronen", d.h. in seiner Sedfestkapelle, erscheint. Bei der auf dem Pfeiler dargestellten *kꜣr*-Kapelle handelt es sich vielleicht um einen zusätzlich errichteten, temporären Schrein, der jedoch als Teil der Hauptkapelle betrachtet wird.

STRAUß-SEEBER hat die Ritualszenen des Sesostris-Kiosks untersucht[505]. Wie sie bemerkt, enthält die Dekoration der 'Chapelle Blanche' keine der gängigen Sedfest-Szenen (wie Thron- oder Laufszene); ihre Bedeutung als Sedfest-Heiligtum geht jedoch eindeutig aus den Inschriften hervor[506]. Entsprechend der Bewandtnis des Sedfestes ist das Ziel der Ritualdarstellungen die Belebung und Erneuerung des Königs, die sich in den Darstellungen auf der Westsseite der Kapelle manifestiert[507]. Die den König am Eingang empfangenden Figuren sind Thot, Iunmutef und der Oberarzt, jeweils in Ausübung ihrer Pflicht/Funktion (*m jrt=f*), wobei die ersten beiden im Rezitationsgestus erscheinen, der Oberarzt hingegen hält einen langen Stab in der rechten Hand. Wie die gegenüberliegende Darstellung zeigt, wird der König von Anubis, der ihm ein *ꜥnḫ*-Zeichen an die Nase reicht, zum *sḥ-nṯr* geführt, was sich vermutlich auf die 'Chapelle Blanche' bezieht[508]. Thot und Iunmutef begegnen besonders in den Quellen des Neuen Reiches sehr häufig als effizientes Ritualistenpaar, das zugunsten des Königs handelt - z.B. im Rahmen der Opferüberweisung und im Krönungsritual[509]. Die Anwesenheit des Oberarztes im Sedfest- bzw. generell im Ritualzusammenhang ist singulär. Seine Präsenz sowie die Tatsache, daß Anubis sich des Königs annimmt, deuten darauf hin, daß hier auf der Westseite der Kapelle, analog zur solaren Verjüngung im Westberg, die körperliche Regeneration des Königs im Mittelpunkt steht. Worin genau die in der Beischrift erwähnte "Pflicht" oder "Funktion" (*jrt*) der drei Offizianten besteht, geht weder aus der Darstellung noch aus dem Text eindeutig hervor. Dem Oberarzt kommt vermutlich die Aufgabe zu, den physischen

---

[504] H. KEES, in: *MDAIK* 16, 1958, S. 194f. LACAU übersetzt "celle qui élève la double couronne d'Horus", LACAU/CHEVRIER, *Sésostris Ier*, S. 65.

[505] CHR. STRAUß-SEEBER, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 287-317.

[506] *Ebd.*, S. 317; siehe auch H. KEES, in: *MDAIK* 16, 1958, S. 194-97.

[507] STRAUß-SEEBER, *a.a.O.*, S. 310-12.

[508] LACAU/CHEVRIER, *Sésostris Ier*, Taf. 13, scène 3.

[509] Siehe Kapitel X.

Zustand des Königs zu begutachten[510] bzw. seine heilenden Fähigkeiten einzusetzen. Die Ritualfunktion, die Thot und insbesondere Iunmutef innehaben, steht vermutlich mit dem rituellen Tod und der magischen Wiederbelebung des Königs in Verbindung. Was die Funktion Iunmutefs betrifft, so kann diese von einer Sedfestzene aus der fortgeschrittenen 12. Dynastie abgeleitet werden. Es handelt sich um einen Architravblock mit einer Thronszene Amenemhets III. aus Bubastis, auf dem Iunmutef dem König ein *ḥtp dj njswt* überweist[511]. Iunmutef steht, in der klassischen symmetrischen Anordnung der ober- und unterägyptischen Thronszene, zu beiden Seiten des Festpavillons und wendet sich der jeweils vor ihm befindlichen Upuaut-Standarte zu, die den hier nicht dargestellten, nahenden König repräsentiert. Er spricht: "Ein Opfer, das der König gibt, viermal, an *jdmj*-Leinen, Salböl und Weihrauch. Beschenkt mit Sedfest(en), Leben, Dauer und Glück, ewiglich". Auch in den Sedfest-Thronszenen des Neuen Reiches überweist Iunmutef dem König die drei genannten Materialien[512].

Die Himmelshieroglyphe, die auf dem Sesostris-Kiosk über Thot angebracht ist, erhebt ihn auf eine andere Ebene als die zwei neben ihm agierenden Figuren. Daher stellt die über Thot befindliche Figur wahrscheinlich nicht den Gott Iunmutef, sondern eine reale Person, d.h. einen Priester in seiner Rolle dar, vielleicht einen Königssohn[513]. Zusammen mit dem Oberarzt repräsentiert er die realweltliche Ebene des Ritualvollzugs. Es werden hier also einerseits noch, der Tradition des Alten Reiches folgend, die realen Ritualhandlungen dargestellt, auf der anderen Seite aber dominiert im gesamten Dekorationsprogramm die götterweltliche Sphäre, in welcher sich das Mysterium der Erneuerung vollzieht. In der Sedfest-Szene Amenemhets III. liegt bereits die kanonisierte Form der Thronszene vor, wie sie bis in die Spätzeit hinein zum festen Repertoire von Sedfestdarstellungen gehört[514].

Die zwei genannten Belege, in denen Iunmutef als Beteiligter des Sedfestrituals erscheint, geben nur wenig Auskunft darüber, in welcher Weise er darin für den König wirksam wird. Die auf einzelne Ikone reduzierten Darstellungen enthalten keine Informationen über

---

[510] So auch STRAUß-SEEBER, *a.a.O.*, S. 311. Hinsichtlich Iunmutefs vermutet sie, daß er für den Vollzug des Mundöffnungsrituals am König zuständig ist.

[511] KAT.-NR. 5.

[512] KAT.-NR. 6, 22, 47, und siehe Kapitel VI.5.

[513] Vgl. Kapitel XI.1 a), S. 253.

[514] Siehe z.B. einen Block Amenemhets I. aus Lischt, W.K. SIMPSON, in: *JARCE* 2, 1963, S. 60, Taf. VIII, sowie zwei weitere Blöcke Sesostris' III. und Sobekhoteps II. aus Medamud, R. COTTEVIEILLE-GIRAUDET,

Details des Ritualablaufs. Die Funktion Iunmutefs läßt sich dennoch erschließen: Wie weiter oben dargelegt wurde, zielen die Sedfestriten auf die Erneuerung des regierenden Herrschers, die durch seinen symbolischen Tod herbeigeführt wird. In der Opferformel, die Iunmutef auf dem Block Amenemhets III. rezitiert, überweist er dem König Materialien, die in der Balsamierung bzw. Mumifizierung Verwendung finden: Salböl, *jdmj*-Leinen und Weihrauch[515]. Auch in der "Löwenmöbelfolge" des Niuserre werden Produkte genannt, die zur körperlichen Regeneration des Toten beitragen, nämlich ebenfalls *jdmj*-Leinen, Räucherwerk und *sfṯ*-Öl. *Jdmj*-Leinen ist bereits bei Niuserre als das Material genannt, aus dem das *sd*-Gewand, das zentrale Kultkleidungsstück dieses Festes, gefertigt ist[516]. Außerdem wird das Balsamierungszelt, *sḥ-nṯr*, genannt, vermutlich als Ort des Geschehens. Iunmutef überweist dem König also die für die Erneuerung notwendigen Utensilien und unterstützt den König damit an einem entscheidenden Punkt des Rituals[517].

Nilfest

Ein Nilfest ist in dieser Weise nur in Elephantine belegt, das bereits in den Pyramidentexten als der Ort genannt wird, an dem der Nil entspringt und folglich das reinste Wasser birgt[518]. Im kleinen wiedererrichteten Satet-Tempel Sesostris' I. ist Iunmutef gleich zweimal belegt: Im Vorraum (Raum A) und im Zweipfeilerraum (Raum B)[519]. Von der Nordwand des langgestreckten Vorraums sind insgesamt nur zwei Blöcke sowie drei kleine Fragmente erhalten. Auf ungefähr der Mitte der Wand wurde ein Block plaziert, auf dem Iunmutef und die unterägyptische Meret in einer Kultlaufszene zu sehen sind[520]. Von der Darstellung des laufenden Königs, welche sich vor den Göttern, am Ostende des Korridors befand, ist nur ein kleines Fragment des angewinkelten Armes erhalten. Vor und hinter den Gottheiten befinden sich die Stangen von insgesamt vier

---

Médamoud (1931), Les Monuments du Moyen Empire, Taf. I, V. Zur Ikonographie von Sedfestdarstellungen siehe Kapitel VI.5, S. 203f.

515 Auch im Neuen Reich werden diese Materialien als Opfergaben im Sedfest dargereicht, siehe KAT.-NR. 6, KAT.-NR. 22 und KAT.-NR. 47.

516 VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 16. Zu diesem Gewebe siehe Kapitel VI.5, S. 200f.

517 Siehe hierzu ausführlich Kapitel VI.5.

518 z.B. *Pyr*. §§ 864a-c, 1116a/b, siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 114-16.

519 Raumbezeichnungen nach W. KAISER, in: *MDAIK* 44, 1988, S. 153, Abb. 7.

520 KAT.-NR. 3. Die Blöcke kamen bereits in den frühen 70er Jahren des letzten Jahrhunderts im Verlauf der Grabungen des DAI und des Schweizer Instituts für Bauforschung im Fundament des ptolemäischen Satet-Tempels zutage; vom Tempel Sesostris' I. insgesamt rund 150 Stück. Die Rekonstruktion dieses Tempels sowie die Tempelgebäude weiterer Bauphasen (11.-18. Dynastie) wurde in den 90er Jahren fertiggestellt; W. KAISER, in: *MDAIK* 44, 1988, S. 155-57; DERS., in: *MDAIK* 46, 1990, S. 248.

Standarten, deren obere Enden jedoch nicht erhalten sind. Vor Meret ist ein zerstörter Rest ihrer typischen Beischrift erhalten: *ḏd mdw* [*jj jnj*], "Worte zu sprechen: Komm und bring!"[521]. Iunmutef besitzt außer seinem Namen keine weitere Beischrift. Auf der Südwand befand sich einst eine Szene des Kälbertreibens sowie eine Darstellung des Königs vor Satet, von denen sich insgesamt nur vier Blöcke + ein kleineres Fragment erhalten haben[522]. Es ist fraglich, ob es sich tatsächlich, wie KAISER vermutet, um einen Sedfestlauf handelt. Vielmehr ist an einen vom Sedfest unabhängigen Kultlauf ("Opfertanz"[523]) im Rahmen des in diesem Tempel zelebrierten Nilfestes zu denken[524]. GUGLIELMI sieht in der Darstellung des Elephantine-Blocks eine Parallele zur Laufszene mit *mks* und *ḥpt* im Tempel Mentuhoteps II. in Deir el-Bahari[525]. Darin läuft der König auf eine Kapelle des Amun-Min zu, um diesem die Erzeugnisse des Feldes zu weihen. Eine Opferüberweisung ist vermutlich auch das Kernthema der Elephantine-Laufszene, wie auch die gegenüber, auf der Südwand des Vorraumes angebrachte Szene des Kälbertreibens nahelegt. Dessen ursprünglicher Sinn, der sich wiederum im Laufe der Zeit durch Neuinterpretationen des Rituals gewandelt hat, könnte die Überweisung von Vieh an den Tempel gewesen sein und somit eine Opferhandlung notieren[526]. Wie auch das Schlagen der Meret-Kästen steht das Kälbertreiben, das eng mit diesem verbunden ist, häufig im Zusammenhang mit Festprozessionen und ist auch des öfteren mit einem Kultlauf vergesellschaftet[527].

Die Parallelität Iunmutefs zu Meret läßt auf eine gewisse Analogie zwischen beiden schließen - jedoch ist diese nicht in beider Wesen, ihrer theologischen Konzeption, sondern vielmehr im Handeln für den König zu suchen. Dieses Handeln läßt sich zunächst mit "den Übergang/Eintritt unterstützen bzw. erleichtern" zusammenfassen, wobei Meret dem König die Worte "Komm und bring!" entgegenruft. Das herbeizubringende Objekt wird

---

[521] KEES, *Opfertanz*, S. 104f.; W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 28f.

[522] W. KAISER, in: *MDAIK* 44, 1988, S. 155-57.

[523] KEES, *Opfertanz*, S. 110, faßt den Sinn des Kultlaufes, welchen er als "Opfertanz" definiert, folgendermaßen zusammen: "Tatsächlich ist dieser Lauf im Kultus nichts anderes als eine Übertragung der alltäglichen Szenen zwischen Herrn und Diener auf das Ritual des Gottes, dem seinerseits der König als Untergebener wie einem irdischen Herrn dient". *Ebd*., S. 112f.: "(...) das Heraneilen im Laufschritt (erhält) (...) im Kultus eine bestimmte Stellung als Kultform, wird zum Symbol des freudigen Bringens der Gabe."

[524] Eine Erwähnung des Sedfestes ist auf den Inschriftenfragmenten nicht erhalten. In Raum B thront der König im Sedfestmantel vor dem Festgeschehen. Es ist jedoch fraglich, ob dieses Kleidungsstück in jedem Fall ein Sedfest anzeigt, oder ob es nicht auch im Mittleren Reich schon in anderen Festkontexten - wie z.B. von Hatschepsut im Opetfest - getragen wurde, vgl. J. KARKOWSKI, in: *ET* 19, 2001, S. 82-112.

[525] W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 31, Anm. 32; ARNOLD, *Mentuhotep-Tempel* II, Taf. 30.

[526] A. EGBERTS, *In Quest of Meaning*, S. 432, 440.

weder hier noch in anderen Bezeugungen des Ausrufs der Meret genannt. Möglicherweise handelt es sich um Opfergaben[528], hier an Satet bzw. an alle Kataraktengötter, die diesen zugunsten eines positiven Ausfallens der Nilschwelle dargebracht werden. Merets Funktion ist dabei die einer Mittlerin zwischen real- und götterweltlicher Ebene, die "dem Offizianten durch ihren Willkommensgruß die Nähe des Kultbildes verkündet"[529]. Häufig, wie auch hier im Vorraum des Satet-Tempels, erscheint sie an Toren und Eingängen. Ihr ist eine "Schwellen-Funktion" zu attestieren, indem sie den König in seiner Göttlichkeit bestätigend über die Schwelle geleitet[530]. Der theologische Hintergrund dafür, daß die Meret-Göttinnen das Königtum und somit seine Legitimation bestätigen, liegt in den Aspekten der ober- und unterägyptischen *Mrtj* als Kronengöttinnen und als Vertreterinnen der Landeshälften begründet[531]. In der Nähe zum Königtum und der Aufgabe der Bestätigung der königlichen Rechtmäßigkeit ist auch der Berührungspunkt mit Iunmutef zu sehen. Ebenso wie Meret steht Iunmutef am Übergang von der profanen Außenwelt in die sakrale Sphäre des Tempels, wo der König die ihm obliegenden kultischen Aufgaben zu verrichten hat. Doch geht seine Bedeutung über die des bloßen Markierens des Übergangs hinaus. Zusammen mit Meret empfängt er den König am Eingang, um ihn dann vor Satet zu führen, deren Darstellung sich vermutlich - analog zur Südwand - am Westende der Nordwand befand.

Iunmutefs Einführungsfunktion manifestiert sich auch noch einmal im Inneren des Tempels, wie eine Szene auf der Südwand des Zweipfeilerraumes zeigt. Auf ihrer östlichen Hälfte befindet sich eine fragmentarische Darstellung Iunmutefs, der den vor ihm schreitenden König in den Tempel geleitet[532]. Vor dem König ist auf der oberen Hälfte der Wand die Göttin Satet dargestellt. Die untere Hälfte wird durch eine Art Kasten eingenommen. Hinter Iunmutef folgt eine Göttin im enganliegenden Federkleid, die ein Zepter mit gabelförmigem Ende schräg vor dem Körper trägt[533], wobei es sich vielleicht um Satet oder auch Anuket handelt. Hinter ihr sind die Spuren einer vierten Person in

---

527 *Ebd.*, S. 377-88, 391-93, 398-412.

528 W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 29.

529 *Ebd.*, S. 215.

530 *Ebd.*, 218-20. Dies wird insbesondere durch entsprechende Belege des Neuen Reiches deutlich. In den Darstellungen am Eingang der Isis-Kapelle im Sethos-Tempel von Abydos z.B. bestätigen die beiden *Mrtj* dem eintretenden König, daß er das Ebenbild des Re ist, *ebd.*, S. 218f.

531 Siehe *ebd.*, S. 201-11, 212-14.

532 KAT.-NR. 4.

533 HABACHI hat diese Figur als König angesprochen, L. HABACHI, in: *MDAIK* 31, 1975, S. 27; vgl. aber z.B. das Gewand der Göttin Tjenenet in den Relieffragmenten Mentuhotep-Seanchkares von el-Tod, *El-Tôd*,

knielangem Schurz sichtbar. Die gesamte Darstellung ist ungefähr auf Hüfthöhe des Königs und der Göttin abgebrochen. Die Figur Iunmutefs ist im Größenkanon deutlich kleiner: gemessen an den Darstellungen der Göttin und des Königs nur ungefähr hüfthoch. Die Beischrift läßt noch einige Zeichen seines Namens und seines Epithetons erkennen:  . Das Zeichen nach dem Götternamen kann der Paläographie nach kein Horusfalke sein, sondern stellt ein *aleph* dar, was aber als isoliertes Zeichen keinen Sinn ergibt. W. SCHENKEL schlägt vor, hierin eine Verschreibung des Gottesdeterminativs zu sehen, das in der Papyrusvorlage des Umrißzeichners ein Horusfalke auf der Standarte gewesen sein könnte, wie es z.B. auch in der Schreibung des Namens Iunmutef in *Pyr*. §§ 1593a und 1603a verwendet wurde. Aus Platzersparnis wurde die Standarte ausgelassen. Der das Relief schneidende Steinmetz hat dann den ehemals auf der Standarte stehenden Götterfalken aus Unverständnis in ein *aleph* umgesetzt[534]. Die Lesung der Beischrift würde somit "Iunmutef (+ Gottesdeterminativ) (im/des) *pr wr*" lauten. Es handelt sich um den ältesten Beleg für die Verbindung Iunmutefs zum *pr wr*, dem er auch durch seinen seit dem frühen Neuen Reich geläufigen Beinamen "Reiniger des *pr wr*" verbunden ist[535].

Die Westhälfte der Südwand wird von der Darstellung des Festes der Nilflut eingenommen. Links davon, zwischen Geleitszene und Nilfest, befindet sich eine Darstellung des thronenden Königs im Sedfestmantel, der dem Festgeschehen beiwohnt[536]. Das Fest der Nilflut, das anläßlich der Ankunft der alljährlichen Nilschwelle begangen wurde, wurde in der angrenzenden Nilfestanlage zelebriert, wo in einem im Boden eingelassenen Becken das erste Wasser der jährlichen Flut, vermutlich als Teil der Festriten, aufgefangen wurde[537]. Die Ankunft der Nilschwelle war von existenzieller Bedeutung für Ägypten; ein Ausbleiben oder auch eine zu hohe Überschwemmung hätten verheerende Folgen für das Land: Nicht nur Mensch und Tier ernähren sich von den Erzeugnissen des Nils, auch die Opfergaben an die Götter werden durch ihn hervorgebracht[538]. Das notwendige Anschwellen des Nils herbeizuführen ist die Aufgabe

---

Taf. XXVIII. Die Figur Iunmutefs hat HABACHI aufgrund des Pantherfells als Hohenpriester angesehen, da ihm vermutlich der Anschlußblock mit der Beischrift nicht bekannt war.

534 E-Mail vom 31.08.2000. Ich danke W. SCHENKEL für die freundlichen Auskünfte. Er weist darauf hin, daß die Paläographie des fraglichen Zeichens der des *3*-Vogels in anderen Inschriften des Satet-Tempels Sesostris' I. entspricht. Die Publikation der Inschriften durch SCHENKEL ist in Vorbereitung, W. KAISER/W. SCHENKEL, *Elephantine* VI: *Der Tempel der Satet im Mittleren Reich*, *AV* 37.

535 Siehe Kapitel VII.1.

536 W. KAISER, in: *MDAIK* 43, 1987, S. 85-88 und in: *MDAIK* 44, 1988, S. 155; DERS., *Elephantine*, S. 50f.

537 W. KAISER, in: *MDAIK* 43, 1987, S. 87; DERS., *Elephantine*, S. 52, Abb. 11.

538 So im Nilhymnus des Cheti, J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, S. 545, Z. 109-15.

des Königs[539], der dies durch die Opferversorgung der zuständigen Götter des Kataraktengebietes bewirkt. Es ist durchaus denkbar, daß im Eintreffen des fruchtbaren Überschwemmungswassers auch eine Manifestation der königlichen Macht gesehen wurde, die dem Land unmittelbar zugute kam, und ein Teil des Festes - wie auch der "Sedfest"-Mantel nahe legt[540] - daher auch dem Königskult gewidmet war.

Die zentrale Funktion, die Iunmutef in den Szenen des Satet-Tempels innehat, besteht darin, den legitimen Herrscher in die göttliche Sphäre einzuführen, dessen Rechtmäßigkeit wiederum durch seine Anwesenheit bestätigt wird. Laut seiner Beischrift im Zweipfeilerraum ist Iunmutef mit dem *pr wr*, dem oberägyptischen Reichsheiligtum, verbunden. Die beiden Reichsheiligtümer spielen als Heimat der Kronengöttinnen Wadjet und Nechbet eine wichtige Rolle im Rahmen der Herrschaftsrituale wie Krönung und Sedfest. Sie wurden während der Zeremonien ideell aufgesucht, um dort Teile der Ritualhandlungen zu vollziehen[541]. In der Szene des Satet-Tempels, die den König in Begleitung Iunmutefs als Gott des *pr wr* zeigt, lassen sich Anklänge an den Palastauszug erkennen, in dessen Rahmen Iunmutef seit dem Neuen Reich als Reinigungsgottheit und Wegeöffner fungiert[542]. Die Einbindung Iunmutefs in das Krönungsritual ist erst in den Quellen des Neuen Reiches umfassend dokumentiert[543]. Mit der Nennung des *pr wr* im Satet-Tempel[544] wird indirekt jedoch auch auf die Krönung angespielt bzw. auf das "Gekröntsein" des Königs: Die Anwesenheit Iunmutefs, der laut Beischrift mit der staatspolitisch und ideologisch so bedeutsamen Legitimationsstätte verbunden ist, verdeutlicht, daß die Bedingungen für den Tempeldienst des Königs erfüllt sind, nämlich Reinheit und Krönung. Sie bilden die Grundvoraussetzung für das Ausüben seiner kultischen Aufgaben im Tempel. Das Auftreten Iunmutefs als Königsbegleiter ist als eine

---

539 Zur Aufgabe des Königs als Versorger der Menschen und "Garant der Ma'at" siehe, J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 201-31, bes. S. 222-28.

540 Vgl. Anm. 527.

541 Aus der Stele des *jmj-ḫnt* Semti geht hervor, daß er Amenemhet II. im *pr wr* mit der Weißen und im *pr nw* mit der Roten Krone ausgestattet hat, A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 26. In Deir el-Bahari wird Hatschepsut von Iunmutef zur Krönungsreinigung in das *pr wr* geführt, KAT.-NR. 7B. Haremhab wird im *pr wr* mit dem Uräus versehen, während die Götter des *pr nsr* jubilieren, GARDINER, *a.a.O.*, S. 15, Taf. II; Z. 15/16, S. 24-28. Das Aufsuchen der Landeskapellen war auch fester Bestandteil des Sedfestes, siehe W. KAISER, in: *Fs Ricke*, S. 100f., Falttafel 5. Für die Bedeutung der Reichsheiligtümer im Sedfest siehe z.B. DI. ARNOLD, in: *LÄ* IV, 1982, Sp. 934f.; B. KEMP, *Ancient Egypt*, S. 59-63.

542 Siehe Kapitel VI.1 d), VIII.2, S. 222.

543 Siehe Kapitel VI.4.

544 In der Weihinschrift auf der Front des Tempels wird zweimal ein *pr wr* genannt. Nach HELCKS Übersetzung bezieht es sich auf den Satet-Tempel, den Sesostris I. "als Erdhügel" (*m jꜣwt nt tꜣ*) vorfand, W.

Variante der externen Manifestationen der Herrschaftstheologie zu betrachten, die den König bei jeglichem Auszug mit seinen schützenden Legitimationsindikatoren bzw. Wegeöffnern, dem Horusgeleit (*šmsw-Ḥr*), erscheinen läßt. Dabei kommt die Funktion Iunmutefs jener der Standartengötter gleich: Er öffnet dem König den Weg, wehrt seine Feinde ab und bestätigt das rechtmäßige Königtum. Was hier im Satet-Tempel durch die Geleitszene angedeutet ist, findet sich ab dem Neuen Reich z.B. in den Szenen des Palastauszugs wieder, in denen Iunmutef dem König mit den Standarten als Wegeöffner voranschreitet[545].

V.3 Iunmutef im privaten Grabkontext

Im Mittleren Reich gibt es, neben den Sargtextbelegen, einige wenige inschriftliche Bezeugungen Iunmutefs im Kontext von Privatgräbern. Im Grab des Chnumhotep I (Nr. 14) in Beni Hasan (16. oberäg. Gau) wird er innerhalb einer Aufzählung von Göttern genannt, die sich des Verstorbenen annehmen sollen. Zunächst wird er als "geehrt bei Chnum, Herr von *jw-rwd*[546]" bezeichnet, und im folgenden als geliebt von den Gottheiten Heket, Herrin von *ḫr-wrjt*[547], Iunmutef, der sich zum Stier des Gazellengaus gesellt (*snsn kꜣ mꜣ-ḫḏ*), Hathor, Herrin von *nfrwsj*[548], Hathor *nbt ʿrjt*[549], allen Göttern, die im Gazellengau sind und Hathor Herrin von *jw-bw*[550]. Chnum (*nb ḫr-wr*) ist der Hauptgott des Gazellengaus und entsprechend häufig wird er in den Gräbern von Beni Hasan genannt. Ihm folgt in Grab Nr. 14 Heket von *ḫr-wrjt*, neben Chnum die zweite bedeutende Gottheit im Gazellengau, die in den Gräbern häufig an seiner Seite auftritt. Mit Ausnahme von Iunmutef handelt es sich ausschließlich um Gottheiten des 16. oberägyptischen Gaus, die in den genannten Orten Kultstätten besaßen[551]. Wie bereits in einem früheren Kapitel (II.1) aufgezeigt wurde, ist Iunmutef im 9. oberägyptischen Gau beheimatet; seinem Auftreten in dieser Götterreihe liegen also keine kulttopographischen Kriterien zugrunde. Von ihm

---

HELCK, in: *MDAIK* 34, 1978, S. 70f., Z. 18. SCHENKEL übersetzt die gleiche Stelle: "(...) *pr wr*-Kapelle auf den Stätten des Landes", W. SCHENKEL, in: *MDAIK* 31, 1975, S. 117; siehe auch *ebd*., S. 111, Abb. 2.

545 Zur "Wegeöffnung" siehe Kapitel VI.1 d).

546 *AEO* II, S. 87*; D. KESSLER, *Historische Topographie*, S. 186-90. Zu den im folgenden genannten Toponymen siehe auch *Beni Hasan* II, S. 20-22, und HELCK, *Gaue*, S. 109-111.

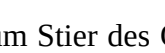
547 In *ḫr-wrjt* ist die feminine Form des Toponyms *ḫr-wr* zu sehen, *AEO* II, S. 84-87*; D. KESSLER, *Historische Topographie*, S. 120-38.

548 *Ebd*.; *AEO* II, S. 83*; ALLAM, *Hathorkult*, S. 94f.

549 D. KESSLER, *Historische Topographie*, S. 123, 334; ALLAM, *Hathorkult*, S. 81, liest *nbt ḫḏ*, "Herrin des Silbers".

550 ALLAM, *Hathorkult*, S. 95; D. KESSLER, *Historische Topographie*, S. 334.

551 Vgl. D. KESSLER, *Historische Topographie*, Karte 2.

heißt es nun im Text, daß er sich zum Stier des Gazellengaus gesellt:  . Diese Aussage ist nicht auf den ersten Blick verständlich. Ihre Bedeutung erhellt jedoch zum einen aus der weiteren Kulttopographie des Gazellengaus, zum anderen aus der Graphie des ersten Zeichens. Die zwei sich gegenüberstehenden, an den Händen haltenden Personen notieren das reflexive Verbum *snsn*, "sich gesellen zu", "sich vereinigen mit", an welches das Objekt direkt angeschlossen wird[552]. Das Kompositzeichen  gibt zugleich Subjekt und Objekt der Handlung des Vereinigens wieder. Im Falle der Beni Hasan-Hieroglyphe ist es ungewöhnlich gestaltet: Es zeigt einen Mann im Pantherfell, der einem aufgerichteten Pavian die Hand reicht (Abb. 4)[553]. In dieser Weise ist es weder in der GARDINER *sign-list* noch in den *Valeurs phonétiques* enthalten[554].

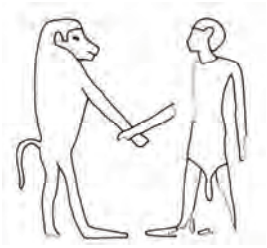


Abb. 4: Kompositzeichen aus dem Grab des Chnumhotep I in Beni Hasan
(nach *Beni Hasan* III, Taf. VI.82)

Das Kompositzeichen aus Beni Hasan wurde von GRIFFITH und auch von VANDIER D'ABBADIE irrtümlich als Determinativ zum "Priestertitel" Iunmutef aufgefaßt und auch in seinem Sinn fehlinterpretiert[555]. Der dargestellte Pantherfellträger ist der als Subjekt genannte Gott Iunmutef. Sein Gegenüber - das Objekt des "sich Vereinigens" - ist laut des Textes der "Stier des Gazellengaus", worin sehr wahrscheinlich Thot zu erkennen ist, der hier jedoch in seiner Paviangestalt erscheint. Im 16. oberägyptischen Gau wird an zwei

---

[552] *Wb* IV, S. 172.12-14, S. 173.1-10; *Valeurs phonétiques* I, S. 24, Nr. 377. Nach dem *Wb* wird das Verbum  erst seit griechisch-römischer Zeit mit dem hier vorliegende Kompositzeichen geschrieben. Neben dem Beni Hasan-Beleg siehe jedoch auch W. NEEDLER, in: *JEA* 39, 1953, S. 61 und Taf. 4 (Spielbrett aus der frühen 19. Dynastie).

[553] *Beni Hasan* III, Taf. VI.82.

[554] In verschiedenen Inschriften des frühen Mittleren Reiches ist eine besondere Kreativität in der Zeichengraphie zu beobachten, und auch die Neuschöpfung "phonetischer Metaphern" wie der vorliegenden ist mehrfach anzutreffen, siehe L. MORENZ, in: *SAK* 25, 1998, S. 237-49; H.G. FISCHER, in: *MMJ* 12, 1977, 12-14. Auch in den Gräbern von Beni Hasan lassen Beispiele "spielerischer" Schreibungen finden, CH. KUENTZ, in: *BIFAO* 34, 1934, S. 148-50. Zur auch als "Rebus" bezeichneten "phonetic metaphor" siehe O. GOLDWASSER, *From Icon to Metaphor*, S. 17-22, 71-74, bes. S. 73 mit Anm. 31.

[555] *Beni Hasan* III, S. 27f.; J. VANDIER D'ABBADIE, in: *RdE* 17, 1965, S. 185. Letztere nimmt an, daß die beiden dargestellten Figuren miteinander tanzten und wirft die Frage auf, "si les prêtres *Iounmoutef* n'étaient pas chargés d'apprendre aus singes les danses prévues pour certaines cérémonies cultuelles".

Orten ein Thot in Stiergestalt verehrt: in *r3-jnt*[556] und in *p3-wḏy*[557], und wie KESSLER bemerkt, kennzeichnet die Stierform dieses Gottes u.a. die "schützende Stadtgottform", die sich z.B. in der Bezeichnung "Thot, Stier von *toponym X*" äußert[558] - wie es auch hier im "Stier des Gazellengaus" vorliegt. Die Hieroglyphe greift allerdings nicht die im Text genannte Stiergestalt auf, sondern die geläufigere und auch "offiziellere" Paviangestalt des Thot. Dies mag darin begründet liegen, daß auch die metaphorische Aussage dieses Zeichens, nämlich "Iunmutef und Thot schließen sich zusammen und handeln gemeinsam", zu dieser Zeit nur vor dem Hintergrund der offiziellen, königlichen Theologie Bedeutung hatte, da dieses Bild im Königsritual verwurzelt ist[559]. Das Zeichen steht als Metapher des Zusammenwirkens zweier außerordentlicher Ritualkundiger, die den Verstorbenen bei der Erlangung seiner Rechtfertigung unterstützen[560]. Wie die in der fraglichen Inschrift zuerst genannten Schöpfergottheiten Chnum und Heket, die häufig im Kontext der Wiedergeburt des Verstorbenen als ein Paar auftreten[561], bilden auch Iunmutef und Thot ein Paar, das dem Verstorbenen mittels ritueller Versorgung zu jenseitiger Existenz verhelfen soll. Daneben gibt es im Mittleren Reich keine weiteren Belege, die Iunmutef auch im privaten Kontext als Ritualgottheit ausweisen und in dieser Funktion eine Verbindung zu Thot herstellen würden. Auch aus den Sargtexten geht keine ausdrückliche Ritualfunktion Iunmutefs hervor. Daß Chnumhotep in seiner Grabinschrift ein dem Königskult entstammendes Bild benutzt, könnte auf eine besondere Gunst des Königs zurückzuführen sein, die er genoß. Laut der Biographie im Grab seines Enkels, Chnumhotep II (Grab Nr. 3), wurde er von Amenemhet I. in sein Amt als "Großes Oberhaupt des Gazellengaus" eingesetzt[562]. Vielleicht ermöglichten ihm besondere Beziehungen zum Königshaus den Zugang zu Themen des königlichen Kults. Daneben ist Iunmutef in den (publizierten) Gräbern von Beni Hasan - außer innerhalb eines Personennamens[563] - nicht belegt.

---

[556] D. KESSLER, *Historische Topographie*, S. 246 und Karte 2; D. KESSLER, in: D. KESSLER/R. SCHULZ, *Gedenkschrift für Winfried Barta*, S. 234; *AEO* I, S. 52f. (=BOESER, *Leiden* VI, Taf. 1); *AEO* II, S. 92*, No. 382B.

[557] D. KESSLER, *Historische Topographie*, S. 88, 207f. und Karte 2; *AEO* II, S. 88*. Auch im nahen Hermopolis, dem Hauptkultort des Thot, wurde ein Thot-Stier verehrt, KESSLER, *a.a.O.*

[558] D. KESSLER, in: D. KESSLER/R. SCHULZ, *Gedenkschrift für Winfried Barta*, S. 240-43.

[559] Siehe oben S. 94, und KAT.-NR. 2. Ein weiterer Grund dafür, daß hier die Paviangestalt gewählt wurde, könnte auch auf ikonographische Überlegungen zurückzuführen sein: Ein Stier ließe sich graphisch nicht in dieser Weise in das Kompositzeichen integrieren.

[560] Siehe Kapitel XI.

[561] SPIEGEL, *Götter von Abydos*, S. 82-88.

[562] L. GESTERMANN, *Kontinuität und Wandel*, S. 141; *Urk.* VII, S. 28, Z.1ff.

[563] Grab Nr. 2, siehe dazu Kap V.4.

Eine andere Möglichkeit, die Anwesenheit eines hier ortsfremden Gottes wie Iunmutef (der ansonsten keine überregionale Bedeutung zu haben scheint) zu erklären, ist vielleicht die Nähe zu Hermopolis/el-Bersche als Redaktionsort der Sargtexte[564]. Bei den ortsansässigen theologischenen Redakteuren lag sicher eine umfangreiche Kenntnis des ägyptischen Pantheons vor, die sich vielleicht auch auf die Zusammenstellung der lokalen Grabdekoration ausgewirkt hat.

Aus dem Grab des Gaufürsten Wahka II (Zeit Amenemhets III.) in Qau el-Kebir stammt ein Relieffragment, das inhaltlich allerdings weit weniger aussagekräftig ist als der vorgenannte Beleg. Auf ihm sind die Reste von zwei Zeilen Inschrift erhalten, von denen die erste wie folgt lautet: [...*ḫkr*] *mj Jwn mwt=f* [*Ḥr*...][565], „[... geschmückt] wie Iunmutef, Horus...“. Vielleicht handelt es sich bei dem Zeichen des Horus-Falken, von dem nur mehr der Kopf erhalten ist, auch um ein Götterdeterminativ. Mehr als daß es sich vermutlich um den Teil eines religiösen Textes handelt kann leider nicht gesagt werden. Welche Art von Text hier vorliegt und ob bei seiner Redaktion übergreifende oder vielleicht regional-theologische Einflüsse gewirkt haben, ist jedoch unklar. Qau liegt im Süden des 10. oberägyptischen Gaus, nahe der Grenze zum 9. Gau, der Kultheimat Iunmutefs. Vielleicht ist seine, im 9. oberägyptischen Gau sicher nicht unerhebliche Bedeutung als Lokalgottheit auch in die angrenzenden Regionen gedrungen und hat dort u.a. Eingang in die Grabdekoration gefunden.

V.4 Theophore Personennamen

Im Mittleren Reich ist der Name "Iunmutef" Bildungselement einiger Personennamen. Auf der Stele des Neferi aus der nördlichen Nekropole in Abydos wird sein Vater mit dem Namen *Jwn mwt=f-ḥtp* genannt[566]. Der gleiche Name findet sich im Grab des Amenemhet (Nr. 2) in Beni Hasan; hier wird er im Rahmen einer Szene des Viehvorführens von einem Feldervorsteher getragen[567]. Auf der Turiner Stele des Horhernacht aus Abydos ist unter den Angehörigen seines Haushalts ein Vorsteher der Siegler namens *Jwn mwt=f-nḫt*

[564] Siehe L. GESTERMANN, in: *SAK* 25, 1998, S.83f., 90-99.

[565] H. STECKEWEH/G. STEINDORFF, *Qâw*, S. 51, Taf. 14e. Das erste, teilweise zerstörte Zeichen wird auf S. 51 als ein wiedergegeben. Nach Taf. 14e ist hier jedoch ein zu lesen.

[566] *CG* 20109; RANKE, *PN* II, S. 17.14.

[567] *Beni Hasan* I, Taf. 13; L*D Text* II, S. 84.

belegt[568]. Als interessantes Detail ist zu nennen, daß die zwei Zeilen mit Namen, Titel und Filiation des *Jwn mwt=f-nḫt* nachträglich mit schwarzer Tinte hinzugefügt wurden; die ursprünglich zu dieser Person gehörige eingravierte Inschriftzeile nennt einen Wab-Priester namens Minhotep. Auch in Beni Hasan scheint der Name des *Jwn mwt=f-ḥtp* nachgetragen worden zu sein, da die Zeichen im Gegensatz zum Rest der Inschrift kursiv geschrieben sind[569].

Wenn eine Person einen theophoren Namen trägt, sei es als Geburtsnamen oder als sekundär angenommenen Namen[570], ist davon auszugehen, daß eine besondere Bindung an den genannten Gott vorliegt[571]. Die persönlichen Beweggründe, aus denen heraus sich ein Mensch bewußt einer Gottheit zuwendet und sie zu seinem Schutzpatron wählt, können dabei unterschiedlich motiviert sein. Zahlreich sind die Beispiele von theophoren Personennamen, die auf eine der landesweit bekannten Gottheiten des Pantheons (wie Re, Hathor, Amun oder Thot) Bezug nehmen. Häufig wird jedoch auch eine lokale Gottheit gewählt, die für die Menschen einer Region von besonderer Bedeutung ist. Da Iunmutef in der Bevölkerung wahrscheinlich nicht sehr weit über die Grenzen des 9. oberägyptischen Gaus hinaus bekannt war, ist zu vermuten, daß er auch für die obengenannten Personen als Patron seiner Heimatstadt *jtb*/Efda von Bedeutung war[572]. Ihre Namen könnten daher als Indiz gewerten werden, daß sie bzw. ihre Familien/Vorfahren aus dem 9. oberägyptischen Gau stammten.

---

[568] Turin inv. Cat. 1613, siehe M. DONADONI ROVERI (Hrsg.), *Egyptian Civilization. Religious Beliefs*, S. 113, Abb. 151; G. MASPERO, in: *RecTrav* III, 1882, S. 122, No. 94.

[569] So zumindest in der Wiedergabe in L*D Text* II, S. 84.

[570] P. VERNUS, in: *LÄ* ; DERS., *Le surnom au moyen empire*, S. 121-23.

[571] RANKE, *PN* II, 219-27; J. BAINES, in: B. SHAFER (Hrsg.), *Ancient Egyptian Religion*, S. 176-78.

[572] Vgl. Kapitel II.1.

VI. Die Quellen des Neuen Reiches

Aus dem Neuen Reich ist eine Fülle von Tempel- und Grabszenen erhalten, die Iunmutef als ritualausübende Gottheit zeigen. Das Material ist nicht nur besonders reichhaltig, es spiegelt auch die theologische Entfaltung dieses Gottes wider, die sich im Verlauf der ersten Hälfte des Neuen Reiches vollzieht. In diesem Zeitraum zeichnen sich zwei Zäsuren ab, die jeweils auch eine Erweiterung seines Aufgabenbereiches infolge einer Formung seines Wesens mit sich bringen: zum einen in der 18. Dynastie (Hatschepsut), zum anderen in der 19. Dynastie (Sethos I.).

Bereits in der frühen 18. Dynastie erscheint Iunmutef im Dekorationsprogramm der Tempelbauten Amenophis' I. in Karnak, von denen zahlreiche (bislang unpublizierte) Bauteile und Fragmente als Fundamentierungs- und Füllmaterial in den Gebäuden jüngerer Bauphasen aufgefunden wurden[573]. Wie die Untersuchung der Quellen des Alten und Mittleren Reiches gezeigt haben, ist Iunmutef bereits in den ältesten Bezeugungen in den Kontext von Herrschaft und Legitimation eingebunden. Auch in den Wandszenen Amenophis' I. tritt er im Rahmen von Herrschaftsritualen wie Sedfest und vermutlich auch Krönung auf[574]. Amenophis I. hat mit seinen Tempelbauten den Königskult in Karnak etabliert, der zwei Generationen später von Hatschepsut weiter ausgebaut wurde. So ist auch aus der Regierungszeit dieser Königin eine große Zahl an Belegen des Gottes Iunmutef zu verzeichnen: Er erscheint sowohl in Karnak, auf den Wänden der ‘Chapelle Rouge’, als auch in ihrem Terrassentempel in Deir el-Bahari im Rahmen des Krönungsrituals, in Deir el-Bahari außerdem zum ersten Mal als Ausübender des königlichen Opferrituals. Dieser Befund ist gewiß kein archäologischer Zufall; er bezeugt vielmehr, daß der Gott Iunmutef, der bis dahin eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat, unter Hatschepsut eine erste Aufwertung erfahren und dadurch für die Herrschaftstheologie erheblich an Bedeutung gewonnen hat. Diese Entwicklung paßt sich in den weiteren geistesgeschichtlichen Hintergrund der frühen 18. Dynastie, insbesondere der Regierungszeit Hatschepsuts ein, die sich in mehrfacher Hinsicht als eine Epoche der Innovation sowie reger theologischer Aktivität darstellt. Hatschepsut ist vermutlich die erste Herrscherin des Neuen Reiches, die ihr Grab (KV 20) im Tal der Könige anlegen läßt

---

[573] C. GRAINDORGE/PH. MARTINEZ, in: *BSEG* 115, 1989, S. 36-64; DIES., in: *ASAE* 74, 1999, S. 169-82; C. GRAINDORGE, in: *Egypte Afrique et Orient* 16, Jan.-Fév. 2000, S. 25-36. Die Publikation des wiedergewonnenen Reliefmaterials Amenophis' I. wird von C. GRAINDORGE vorbereitet, der ich für ihre freundliche Auskunftsbereitschaft zum Inhalt des Dekorationsprogramms herzlich danke.

[574] C. GRAINDORGE/PH. MARTINEZ, in: *ASAE* 74, 1999, S. 170-72; siehe KAT.-NR. 6 sowie Kapitel VI.4 und VI.5.

und diese Stätte damit als Königsnekropole inauguriert[575]. Dabei wird auch die Konzeption des Königsgrabes architektonisch und inhaltlich neu gestaltet, basierend auf den Vorstellungen des ebenfalls in dieser Zeit konzipierten (und teils auf ältere Motivik zurückgreifenden) Amduat[576]. Der Terrassentempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari stellt in seiner architektonischen Anlage als erstes thebanisches Millionenjahrhaus mit den einzelnen Kulteinheiten wie dem Re-Bezirk im Norden, dem zentralen Kultkomplex für Amun-Re und der Kultkapelle für den Vater im Süden ebenfalls ein Novum dar[577]. Darüber hinaus fördert Hatschepsut die thebanischen Kulte in besonderem Maße[578]. Das vermutlich bis in die 11. Dynastie zurückgehende Talfest, in dessen Verlauf Amun von Karnak die Hathor des Wüstentales besucht, erreicht in der 18. Dynastie einen Höhepunkt[579]. Desweiteren ist unter Hatschepsut und Thutmosis III. ein ausgeprägter "theologischer Diskurs" zu verzeichnen, eine intensive "Arbeit am Gottesbegriff", die sich in zahlreichen Hymnen und Eulogien an Amun-Re niederschlägt[580]. Nicht zuletzt geht auch die besondere Förderung des thebanischen Amunkultes und in Anbindung daran der Herrscherkult des Neuen Reiches auf Hatschepsut zurück: Das jährlich stattfindende Opet-Fest ist während ihrer Regierungszeit zum ersten Mal belegt[581]; wenn es sich nicht um eine

---

[575] Thutmosis I. und auch Thutmosis II. waren ursprünglich sehr wahrscheinlich außerhalb des Tals der Könige bestattet. Nachdem KV 20 fertiggestellt war, überführte Hatschepsut ihren Vater in dieses, ihr eigenes Grab. KV 38, das Grab Thutmosis' I., wurde postum von Thutmosis III. für seinen Großvater angelegt; das unfertige KV 42 wurde möglicherweise postum von Thutmosis III. für seinen Vater, Thutmosis II., geschaffen, siehe D. POLZ, *Der Beginn des Neuen Reiches in Theben*, i. Vb.

[576] Auch die Sonnenlitanei, welche zum ersten Mal im Grab (KV 34) und auf einem Leichentuch Thutmosis' III. (*CG* 40001) aufgezeichnet ist, wurde spätestens für Hatschepsut verfaßt, E. HORNUNG, *Ägyptische Unterweltsbücher*, S. 17-23; DERS., *Sonnenlitanei*, Teil II, S. 23; vgl. auch K.J. SEYFFRIED, in: *ASAE* 71, 1987, S. 230-32. Auch im nicht-königlichen Bereich finden wichtige Umwälzungen statt, wie z.B. die Herausbildung des T-förmigen Grabtyps in Theben, F. KAMPP, *Die thebanische Nekropole*, S. 23-27; D. POLZ, *Der Beginn des Neuen Reiches in Theben*, in. Vb.

[577] Siehe R. STADELMANN, in: *MDAIK* 25, 1969, S. 166-170; DERS.. in: *MDAIK* 35, 1979, S. 303-321.

[578] In Medinet Habu läßt Hatschepsut die kleine Sandsteinkapelle der 11. Dynastie an der "heiligen Stätte des Ersten Males", *st ḏsrt n sp tpj* (seit der 21. Dynastie ist für diesen Ort der Name *jȝt ṯȝmt* belegt Name), für den Kult des urzeitlichen Amun durch einen Neubau ersetzen, HÖLSCHER, *Medinet Habu* II, S. 4-7, S. 43-50; SETHE, *Amun*, § 105.

[579] OTTO, *Topographie*, S. 51f.; SCHOTT, *Das schöne Fest*, S. 9-11; ALLAM, *Hathorkult*, S. 65-72; ARNOLD, *Mentuhotep-Tempel* I, S. 83f.

[580] J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, S. XIIIf.; DERS., *Theologie und Frömmigkeit*, S. 221-225. Auch hinsichtlich der Texttradierung des Totenbuchs läßt sich ein Aufschwung beobachten, siehe U. RÖßLER-KÖHLER, in: U. VERHOEVEN/E. GRAEFE (Hrsg.), *Religion und Philosophie*, S. 279-281; L. GESTERMANN, in: *SAK* 25, S. 91f.

[581] Es gibt keine Quellen, die darauf hindeuten würden, daß dieses Fest vor die 18. Dynastie zurückreicht, W.J. MURNANE, in: *Dossiers Histoire et Archéologie* No. 101, 1986, S. 22-24; L. BELL, *ebd*., 1986, S. 25f.; DERS., in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 161. Zum Opet-Fest siehe Kapitel VI.2 a).

Einführung ihrerseits handelt, so hat sie es mit dem Errichten der sechs Stationsheiligtümer zwischen Karnak und Luxor auf jeden Fall entscheidend geprägt[582].

Gleichzeitig mit den religiösen Entwicklungen und kultarchitektonischen Innovationen der Regierungszeit Hatschepsuts läßt sich auch die Promotion Iunmutefs in den Status einer bedeutenden Ritualgottheit beobachten. Die Ausformung der Theologie des göttlichen Königtums, welche die Herrscherin in besonderer Weise als von Gott auserwählt definiert[583], hat den Raum für einen besonderen Königsritualisten geschaffen, der für die Belange des göttlichen Herrschers eintritt, seine Legitimität bestätigt und sein göttliches Wesen, den *kꜣ njswt*, versorgt. Die Rolle Iunmutefs als Kultausübender am göttlichen lebenden Herrscher erfährt eine weitere Ausprägung unter Amenophis III.; hier geht sie wiederum mit einer Entwicklung der Herrschertheologie einher, die diesem König eine neue göttliche Qualität zugesteht. U.a. kommt nun das Motiv auf, das Iunmutef auf den Sockelfronten königlicher Ka-Statuen vor den Namenskartuschen zeigt. Durch die Versorgung und Bestätigung des Herrschers belebt Iunmutef das göttliche Königtum und erhält es mit seinen Kulthandlungen aufrecht.

Eine zweite Zäsur hinsichtlich der theologischen Entwicklung bzw. Ausformulierung Iunmutefs läßt sich in der 19. Dynastie ausmachen. Unter Sethos I. kommt die explizite Namensform "Horus-Iunmutef" auf. Diese Namenserweiterung, welche die Beschaffenheit seines Wesens als fürsorgender Osiris-Sohn präzisiert und determiniert, ist mit dem Aufschwung des Osiris-Glaubens in Einklang zu bringen, der zu Beginn der 19. Dynastie, als Reaktion auf die Amarnazeit, eingesetzt hat[584]. Damit einhergehend erscheint (Horus-)Iunmutef im Grab Sethos' I. (KV 17) zum ersten Mal innerhalb des königlichen Mundöffnungsrituals. Die explizite Namensform findet sich ausschließlich in osirianischem Kontext; im Zusammenhang mit der kultischen Versorgung des lebenden Herrschers tritt sie nicht auf. Im Zuge der theologischen Entwicklung, die zu der namentlichen Kennzeichnung Iunmutefs als Hypostase des Horus geführt hat, wird er auch anderen Horusformen, die sich wie er durch die Vaterfürsorge charakterisieren (wie *Ḥr nḏtj jt=f* und *Ḥr sꜣ ꜣst*), angenähert.

---

582 L. GABOLDE, in: *Dossiers Histoire et Archéologie* No. 101, 1986, S. 27f.

583 Ein herausragendes Zeugnis ist der Geburtszyklus in Deir el-Bahari, der Erwählung und Zeugung durch Gott sowie die Krönung der Hatschepsut darstellt, *Deir el-Bahari* II, Taf. XLVI-LV; *Deir el-Bahari* III, Taf. LVI-LXIV. Diese Darstellungen werden von vielen Autoren in erster Linie als Mittel zur Legitimation ihrer unrechtmäßigen Herrschaft angesehen, H. BRUNNER, *Geburt des Gottkönigs*, S. 195, Anm. 1; L. Bell, in: *JNES* 44, 1985, S. 280, 290f.; DERS., in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 161; D.P. SILVERMAN, in: D. O'CONNOR/D.P. SILVERMAN (Hrsg.), *Ancient Egyptian Kingship*, S. 70. Vor dem hier in aller Kürze skizzierten geistesgeschichtlichen Hintergrund ihrer Regierungszeit greift diese Interpretation jedoch vermutlich zu kurz.

Aufgrund seiner Eigenschaft als fürsorgender Sohn und Garant für Rechtmäßigkeit hat Iunmutef auch Eingang in einige Sprüche des Totenbuches gefunden, in denen er als Schützer, Wegeöffner und Fürsprecher des Toten im Prozeß der Rechtfertigung erscheint, ihm beim Übergang ins Jenseits helfend zur Seite steht und ihm so seine dortige Existenz ermöglicht.

VI.1 a) Tb 125 - Iunmutef im Totengericht

Totenbuch Spruch 125 thematisiert die Auseinandersetzung des Verstorbenen mit dem Jenseitsgericht, welches in der "Halle der beiden Wahrheiten" stattfindet. Der Spruch beginnt: "Spruch für das Hinabsteigen zur [*wsḫt nt*] *mꜣʿtj*; zu wissen, was darin ist"[585]. Vor einem unbestechlichen Richterkollegium, bestehend aus 42 Göttern, muß er seine Lebensführung offenbaren, woraufhin über seine weitere Existenz entschieden wird: ob er fortdauern darf oder aber der Verdammnis anheim fallen wird. Die Prüfung ist das Herzwägen, mit dem Sündhaftigkeit oder Unschuld ermittelt werden soll. Damit dieser Wiegeakt einen günstigen Ausgang nimmt, legt der Verstorbene in einem "negativen Sündenbekenntnis" seine gottgefällige, Maat-gemäße Lebensführung dar[586]. Um jedoch überhaupt in die Gerichtshalle eintreten zu dürfen und zu den Richtern vorgelassen zu werden, ist ein besonderes Wissen notwendig. Der Tote muß die verschiedenen Namen des Eingangstores, genauer: die seiner Einzelteile sowie auch den Namen seines Wächters kennen, damit er es passieren darf. Auch die Namen der 42 Richter müssen ihm bekannt sein. Nach korrekter Nennung der diversen Namen und Bezeichnungen wird er schließlich eingelassen und von Thot in Empfang genommen. Iunmutef ist auf verschiedenen Textzeugen der 18. bis in die 21. Dynastie in Spruch 125 belegt, wobei er in zweierlei Weise erscheinen kann: innerhalb der Tornamen und als Wiegemeister im Totengericht.

In verschiedenen Totenbuchpapyri der 18. Dynastie lautet der vom Verstorbenen zu nennende Name des Riegels des Tores zur Gerichtshalle "Zehe des Iunmutef":

> "„Ich werde dir nicht öffnen“, sagt der Riegel dieses Tores, „wenn du mir nicht meinen Namen nennst“. „‘Zehe des Iunmutef’ ist dein Name“"[587].

---

[584] Siehe Kapitel XI.1.

[585] *Tb (Naville)*, Bd. II, S. 275 (*Ab*); zur Gerichtshalle siehe SEEBER, *Totengericht*, S. 63-67.

[586] Zu diesem Spruch siehe HORNUNG, *Totenbuch*, S. 491-93; S.A. GÜLDEN/I. MUNRO, *Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch*, S. 140-47, sowie SEEBER, *Totengericht*.

[587] *Tb (Naville)*, Bd. II, S. 327, *Ac, Pa, Pb*; D. DUNHAM, in: *JEA* 17, 1931, S. 209, Taf. 32, Z. 41, W.C. HAYES, in: *JEA* 36, 1950, Taf. VIII, Z. 110. NAVILLE, *a.a.O.*, Ms. *Aa* läßt das *Jwn* aus und schreibt *sꜣḫw n*

In der Version des Spruches im Grab Ramses' IX. (KV 6) heißt der Riegel "Augenschminke (*mn(n)*) des Iunmutef"[588]. Den Riegel mit einem Körperteil/Attribut Iunmutefs zu gleichen bedeutet für den rechtmäßigen (= unschuldigen) Verstorbenen die Garantie, Einlaß zu finden, wohingegen seine Feinde ausgegrenzt werden. Auch die weiteren Götter, die in den Torteilnamen genannt werden, sind auf die eine oder andere Weise in den Rechtfertigungsprozeß des Verstorbenen eingebunden. Es sind Geb, Sobek (Herr von Bachu[589]), Schu, Osiris und Renenutet. Drei von ihnen (Geb, Schu und Osiris) sind dem heliopolitanischen Kreis zugehörig und spielen eine wichtige Rolle im Göttergericht von Heliopolis[590]. Sie verweisen in diesem Zusammenhang auf das siegreiche Hervorgehen des Osiris NN aus dem Rechtfertigungsprozeß. Renenutet gehört zu den göttlichen Teilnehmern des Wiegeaktes. Sie wird in den Darstellungen der Wiegeszenen häufig an der Seite von zwei weiteren Schicksalsgöttern, Schai und Meschenet, dargestellt und verkörpert die Bemessung der (infolge des Wiegeakts neu gewonnenen) Lebenszeit[591].

Der Hintergrund der Parallelisierung von Iunmutef und Sobek, Herr von Bachu, erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Es könnte sich jedoch um den gleichen theologischen Bezugsrahmen handeln wie er auch hinsichtlich der Gliedervergottung von CT 294 festgestellt wurde, in der Iunmutef im Kontext des Sonnenaufgangs als Herr von Bachu erscheint. Somit läge der Fokus der Nennung nicht auf Sobek, sondern auf seinem Epitheton, das ihn mit dem Osthorizont verbindet. Wie in Kapitel V.1 b) dargelegt wurde, ist eine Verbindung von Iunmutef und Bachu auf die Schnittmenge ihres gleichen Bedeutungsgehalts zurückzuführen. Beide Größen kennzeichnen das ungehinderte Heraustreten, die "Wegeöffnung", im einen Fall für den Verstorbenen, im andern für die Sonne. Indem also der Riegel (*ḳꜣrt*) des Tores als "Zehe des Iunmutef" und sein Schloß (*pꜣjt*) als "Lebendes Auge des Sobek, Herr von Bachu" bezeichnet werden, bringt dies die Hoffnung zum Ausdruck, daß der Riegel sich öffne und der Verstorbene das Tor durchschreiten kann wie auch die Sonne das Horizonttor durchläuft. Der Verstorbene geht also schon am Tor, das er sich durch sein - nur dem Rechtmäßigen zur Verfügung

---

mwt=f, "Zehe seiner Mutter". In den Mss. Pa und Pb ist *sꜣḫw* nicht erhalten. Zu einigen der in Tb 125 genannten Türteile siehe K. SETHE, in: *ZÄS* 67, 1931, S. 115-17.

588 GUILMANT, *Tombeau de Ramses IX*, Taf. XLVII; zu *mnn* siehe S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, S. 639-42.

589 Zu Bachu vgl. Kapitel V.1 b), S. 87f.

590 *Tb (Naville)*, Bd. II, S. 75, 81 *Aa*; GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, S. 81f. Zum heliopolitanischen Göttergericht siehe S. BICKEL, in: *Etudes sur l'Ancien Empire* I, S. 113-22.

591 SEEBER, *Totengericht*, S. 83-88; J. QUAEGEBEUR, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA* 2, Leuven 1975, S. 152-54.

stehendes - Wissen eröffnet, durch die Instanzen des Göttergerichts. Somit wird das Tor zum Ort der Gerichtsbarkeit, worin sich der Umstand widerspiegelt, daß das Stadt- und das Tempeltor in Ägypten auch im täglichen Leben ein wichtiger Versammlungs- und Austragungsort von Gerichtsverfahren gewesen ist[592].

Da es als Hypostase des Horus in der Natur Iunmutefs liegt, dem Gerechtfertigten das freie Ausschreiten zu ermöglichen bzw. Zutritt zu gewähren, ist es mehr als naheliegend, ihn mit einem Tor, einem Einlaß regulierenden Element, zu assoziieren. Die Idee, Iunmutef mit dem Teil eines Tores zu verbinden, begegnet bereits in den Pyramidentexten. In Spruch 587 werden die Stadttore mit ihm identifiziert, welche die Stadt durch die Übertragung seines Wesens in besonders effizienter Weise vor unrechtmäßiger Machtübernahme schützen[593]. Das Thema kehrt auch auf einer Grabstele der ausgehenden 2. Zwischenzeit aus Edfu wieder. Auf ihr spricht ihr Besitzer, ein *ḫrj-ḥb* namens *Jwf*: "Ich erfreue mich in der Nekropole, nachdem ich weiten Schrittes und in Herzensfreude die Tore des Iunmutef (*sbȝw n Jwn mwt=f*) passiert habe (...)"[594]. Auch dieser Beleg impliziert, daß die "Tore des Iunmutef" mit der Erlangung der Rechtfertigung in Zusammenhang stehen, zumal *Jwf* zuvor im Text seine priesterliche Trefflichkeit beteuert.

In seiner Eigenschaft als "Legitimitätsindikator", der Rechtmäßigkeit bestätigt und verkündet[595], kann Horus-Iunmutef auch als Wiegemeister in der Totengerichtsszene erscheinen. Auf drei Totenbuch-Papyri der 21. Dynastie kniet er falkenköpfig mit kurzem Götterschurz neben der Waage und prüft das Wiegeergebnis[596]. Wie auch die anderen Horusformen, die als Gutachter des Wiegeaktes begegnen (z.B. *Ḥr nḏtj jt=f*), tritt Iunmutef hier als fürsorgender Sohn auf, der seinem Vater Osiris zu seinem Recht verhilft.

In Grab Nr. 257 in Theben (19. Dynastie) erscheint Horus-Iunmutef wiederum in einer anderen Phase des Totengerichts, und zwar in der Vorführungsszene, in welcher der Verstorbene (Darstellung nicht erhalten) infolge seiner Rechtfertigung zu Osiris vorgelassen wird, welcher in einem Schrein thront. Horus-Iunmutef steht im Rezitationsgestus vor dem Osiris-Schrein. Vor ihm hockt Thot, der als "Erster der Richtenden" bezeichnet wird, auf einer Matte und reicht Osiris eine *ʿȝb*-Hieroglyphe

---

592 GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, S. 105f.; S. SAUNERON, in: *BIFAO* 54, 1954, S. 117-27. Siehe auch KAT.-NR. 27.

593 Kapitel IV.3.

594 G. DARESSY, in: *ASAE* 18, 1919, S. 49f.

595 Vgl. Kapitel VI.3.

596 SEEBER, *Totengericht*, S. 159, S. 211.10; 212.19, 22 und Abb. 31, 32.

dar[597]. Das Opfer, das Osiris von Iunmutef dargebracht wird, besteht u.a. aus gefesselten Antilopen und Steinböcken, welche die überwältigten Feinde des Osiris repräsentieren[598]. In dieser Szene wird die Rechtfertigung des Osiris, verkörpert durch den Richtenden Thot, sowie die Vernichtung seiner Feinde dargestellt, die von seinem fürsorgenden Sohn, Horus-Iunmutef, vollzogen wird. Wie schon in der Kombination von Vignette und Text des Spruches 18 im Totenbuch des Ani ergänzen Thot und Iunmutef einander in der Rechtfertigung des Osiris. Der weise Thot, Herr der Maat, und Horus-Iunmutef, der fürsorgende Sohn, bilden ein effizientes Paar darin, das gegen Osiris begangene Unrecht wieder aufzuheben und ihm zu seiner Jenseitsexistenz zu verhelfen[599].

VI.1 b) Tb 18 - Iunmutef als Fürsprecher des Toten

Das gleiche Thema, das Iunmutef in Tb 125 erscheinen läßt, kehrt auch in Tb 18 wieder: Die Rechtfertigung des Verstorbenen durch Freispruch im Göttergericht. In der einleitenden Vignette zu diesem Spruch im Totenbuch des Ani tritt Iunmutef vor das große Richterkollegium und setzt sich für den Osiris Ani ein, indem er dessen Unschuld beteuert. Die Vignette ist in zwei übereinander angeordnete Register unterteilt, in welchen jeweils eine identisch dargestellte Figur im Pantherfell und mit Seitenlocke zu sehen ist, die den rechten Arm im Redegestus erhebt. Bei der oberen Figur handelt es sich um Iunmutef, die untere Figur ist der *sꜣ mr=f*, der "liebende Sohn". Ihre Aufgabe ist es, den Verstorbenen vor die Totenrichter zu führen, an die sie sich mit folgenden Worten wenden:

> Oberes Register:
> "Worte zu sprechen von Iunmutef, er spricht: (Ich) komme zu euch, großes Richterkollegium (*ḏꜣḏꜣt*), welches im Himmel, in der Erde und in der Nekropole ist[600]. (Ich) habe euch Osiris Ani gebracht, welcher kein Verbrechen begangen hat gegen irgendeinen Gott. Laßt ihn mit euch sein jeden Tag!"
> Unteres Register:
> "Worte zu sprechen vom *sꜣ mr=f*, er spricht: (Ich) komme zu euch, Richterkollegium, welches in Rosetau ist[601]. Ich habe euch Osiris Ani gebracht, gebt ihm Nahrung, Wasser, Atemluft und ein Ackerstück im Opfergefilde wie (auch) dem Gefolge des Horus.

Der darauffolgende Text von Tb 18 wendet sich in zehn Anrufungen, in denen jeweils ein anderer Gerichtsort genannt wird, an Thot als großen Vorsitzenden des göttlichen

---

[597] Zum *ꜥꜣbt*-Opfer, das in Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Toten steht, siehe M. MOSTAFA, *Das Grab des Neferhotep und des Meh* (TT 257), S. 25 und Anm. 186.

[598] Siehe MOSTAFA, *a.a.O.*, S. 24-27; DIES., in: *SAK* 16, 1989, S. 242f.

[599] Siehe Kapitel X.

[600] Im Text steht der Plural, *jmjw pt tꜣ ḫrt-nṯr*, *pAni*, Taf. 12.

Tribunals. Er wird gebeten, den Verstorbenen ebenso wie einst Osiris über seine Feinde triumphieren zu lassen. Thot ist eine der zentralen Figuren des Totengerichts. Zum einen erscheint er als "Schreiber der Maat für die Große Neunheit" und notiert das Ergebnis des Herzwägens, das durch seine schriftliche Fixierung erst rechtskräftig wird[602]. Zum anderen ist er als "Herr der Maat" und "Stellvertreter" sowie "Herold des Re" derjenige, der die kosmische Ordnung hütet und kann daher als oberster Richter des Göttergerichts fungieren[603]. Er ist der Überbringer der Maat, der Osiris im göttlichen Tribunal von Heliopolis gerechtfertigt und seine Feinde vernichtet hat[604]. Der vorliegende Spruch appelliert nun an ihn, sich auch für den Verstorbenen einzusetzen.

Iunmutef führt den Verstorbenen vor die *ḏ3ḏ3t* und fungiert im Prozeß als sein „juristischer“ Beistand. Nicht nur die Worte dieses Gottes, allein seine Anwesenheit bestätigt die Untadeligkeit und Rechtmäßigkeit des Toten. In der Vignette des Ani wurde Iunmutef der Sameref an die Seite gestellt. Beide Götter verkörpern einen Aspekt des Horus, der für seinen Vater Osiris eintritt[605]. In der vorliegenden Konstellation ergänzen sie einander in ihrer Eigenschaft als Fürsprecher des Verstorbenen: Das „Plädoyer“ Iunmutefs vor dem Götterkollegium zielt auf die Rechtfertigung des Ani, indem er auf dessen Unschuld hinweist. Die Worte des Sameref zielen auf die Konsequenz dieses Urteils, indem er den daraus resultierenden rechtmäßigen Anspruch des Verstorbenen auf einen Platz im Opfergefilde geltend macht. Das erfolgreiche Hervorgehen aus dem göttlichen Tribunal ist also nicht nur für die weitere Existenz, sondern auch für die Subsistenz von Belang, da auch die Opferversorgung nur dem Gerechtfertigten zusteht.

In der Vignette des Ani manifestiert sich, dupliziert in den Figuren Iunmutef und Sameref, eine Komponente der umfassenden Sohnesfürsorge: der Beistand für den Vater im Prozeß der Rechtfertigung. Tb 18 ist ein Aufruf an Thot, in seiner gewichtigen Autorität als Stellvertreter des Re und Bewahrer der Maat zugunsten des Toten zu richten. Indem Iunmutef und Sameref diesen Aufruf übermitteln, fungieren sie als Wegeöffner des Osiris Ani und sorgen so dafür, daß dieser seine Jenseitsexistenz antreten kann.

---

601 Im Text steht der Plural, *jmjw r3-sṯ3w*, *a.a.O*.

602 SEEBER, *Totengericht*, S. 147-53.

603 z.B. *Pyr*. § 128b-c, 130d; *Tb (Naville)* 169, Bd. I, Taf. CXC, Z. 20; *Tb (Naville)* 183, Taf. CCIX, z.B. Z. 43; BOESER, *Leiden* VI, Taf. I, Z. 3; für entsprechende Belege der Sargtexte siehe ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S 236-39, sowie GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, S. 77-81. Siehe auch Kapitel X.

604 z.B. *CT* IV, 881o, siehe GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, S. 78.

605 Siehe Kapitel IX.2.

VI.1 c) Tb 137B - Iunmutef als schützende Fackel

Dieser Spruch ist eine Kurzversion des ausführlichen Fackelspruches 137A[606] und soll ebenso wie dieser dem Verstorbenen den Jenseitseintritt ermöglichen und dabei jegliches Unheil von ihm abwenden. 137B ist überschrieben "Spruch, um die Fackel anzuzünden für NN". Die Fackel wird als Horusauge angesprochen, von dem es heißt, daß es hell wie Re im Horizont erstrahlt und die Macht des Seth vernichtet. Mit seiner Strahlkraft erleuchtet es den Himmel nach dem Untergang der Sonne, in der Zeit, in der ihr Gefährte, der Mond, noch nicht erschienen ist. Der Spruch endet folgendermaßen:

> "das Horusauge lebt, das Horusauge lebt im Innern der Balsamierungsstätte (*wrjt*[607]), das Horusauge lebt, das Horusauge lebt, es ist Iunmutef!"[608]

Das Anzünden und das Löschen von Fackeln gehört zu den integralen Ritualhandlungen des ägyptischen Kults und findet sich sowohl als Teil des Totenkults als auch des Tempelrituals[609]. Die helle, leuchtende Flamme, die in der Kapelle entzündet wird ist nicht nur ein Zeichen der unabdingbaren Reinheit, die in den Kulträumen herrscht, ihr strahlendes Licht vertreibt zudem die finstere Macht des Seth und verbreitet Schutz[610]. Schutz und Vertreibung des Feindes sind auch die wesentlichen Funktionen des Horusauges "Fackel" in Tb 137A und B: "Es kommt die Fackel, die eilends jenen vertreibt, der fortholt", womit auf Seth und die mythische Situation des geraubten Horusauges angespielt wird[611]. Der zweite Aspekt der strahlenden Fackel, die Ausübung des Schutzes, kommt in TB137A mehrfach deutlich zum Ausdruck, wie z.B. in folgendem Passus: "Das Auge des Horus ist dein Schutz, Osiris-Chontamenti, es übt seinen Schutz über dir aus. Es hat dir all deine Feinde zu Fall gebracht, all deine Feinde sind vor dir gefallen"[612]. Auch die Vignette zu TB 137B verdeutlicht die schützende Wirkung dieses Spruches: Sie zeigt

---

606 *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CL, (*Aa*); *Tb (Hornung)*, S. 266-270.

607 *Wb* I, S. 332.13, übersetzt "eine heilige Stätte"; siehe aber SETTGAST, *Bestattungsdarstellungen*, S. 80f. und 90, sowie MÜNSTER, *Isis*, S. 25, Anm. 328.

608 *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CLI, Z. 4-5, (*Aa*) = pNebseni (BM 9900), Datierung: Thutmosis IV., siehe I. MUNRO, *Totenbuchpapyri der 18. Dynastie*, S. 281, Nr. 28.

609 So beginnt z.B. das tägliche Kultbildritual (pBerlin 3055) mit einem "Spruch, um die Fackel anzuzünden", MORET, *Culte divin journalier*, S. 9f. Auch im Ritual für Amenophis I. findet sich ein "Spruch zur Bereitung der Fackel für jeden Tag" und ein "Spruch, sie zu löschen", NELSON, in: *JNES* 8, 1949, S. 321-325 (Szenen 38 und 39); FRANKE, *Heqaib*, S. 224-32, gibt u.a. eine Zusammenstellung von Fackelsprüchen. Zu den Fackelritualen siehe auch S. SCHOTT, in: *ZÄS* 73, 1937, S. 1-25; F. LABRIQUE, *Du lait pour éteindre des torches à Deir el Bahari*, in: D. MENDEL/U. CLAUDI (Hrsg.*), Ägypten im afro-orientalischen Kontext. Aufsätze zur Archäologie, Geschichte und Sprache eines unbegrenzten Raumes, Gedenkschrift Peter Behrens*, Köln 1991, S. 205-12.

610 MORET, *Culte divin journalier*, S. 10-15; A. GUTBUB, in: *Mélanges Maspéro*, 1961, S. 41-46; FRANKE, *Heqaib*, S. 229-35.

611 *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CLI, Z. ¾; vgl. FRANKE, *Heqaib*, S. 229f.

wie die Fackel von der nilpferdgestaltigen Ipi, der Herrin des Schutzes (*nbt sꜣw*), entzündet wird[613].

Die Fackelsprüche haben neben der Schutzausübung jedoch noch eine weitere Wirkungsweise, denn die Fackel ist das Kultobjekt, mittels dem der Tote in den Westen eintreten kann und welches ihm Macht über seine Feinde verleiht: "Möget Ihr veranlassen, daß der lebende Ba des Osiris NN mächtig (*sḫm*) ist durch seine Fackel, daß er nicht ferngehalten und nicht vertrieben wird von den Toren des Westens"[614]. Die strahlende Fackel bewirkt, daß der Verstorbene ungehindert in den Westen eintreten und die Herrschaft sowohl über seine Feinde als auch über die "Unvergänglichen" (*jḫmw-skjw*) antreten kann[615]. Sie ist somit das Instrument, das ihm den Übergang sowie sein jenseitiges Dasein als ein mächtiger, unvergänglicher Ach ermöglicht[616].

In Tb 137A und auch 137B wird die Fackel mit dem Horusauge identifiziert. Damit verweisen die Sprüche nicht nur auf die positiven Eigenschaften der Fackel als Lichtquelle, die dem Toten in der Dunkelheit leuchtet, sondern ihr Wirken wird auf die myhtische Ebene erhoben. Durch die Aussage "es kommt die, die den Himmel besucht nach Re, vor deinem Gefährten, Re" wird das Horusauge "Fackel" zudem in den kosmischen Ablauf eingebunden, da es in Abwesenheit der zwei strahlendsten aller Himmelskörper am Himmel erscheint.

Als mythische Entsprechung der Fackel erscheint Iunmutef, da beide in ihren positiven Wirkungsweisen für den Osiris NN übereinstimmen. Das Ergebnis der von Iunmutef ausgeübten Kulthandlungen ist das gleiche, das auch durch das strahlende Licht erzielt wird: der ungehinderte Eintritt in den Westen, das Fällen der Feinde und der Schutz vor Seth, das Übertragen der Herrschaft und das Herbeiführen der jenseitigen Existenz. Sie fungieren für den Verstorbenen als Wegeöffner, die sowohl den Übergang/den Eintritt begünstigen als auch für die Angliederung im Jenseits ermöglichen[617]. Iunmutef erscheint hier also in Ausübung der klassischen Funktion, die der Sohn gegenüber dem Vater zu erfüllen hat. Die Vertreibung der Finsternis und die damit verbundene Wegeöffnung durch

---

612 *Tb (Naville)*, Taf. CL, Z. 6 und 13.

613 *Ebd.*, Taf. CLI.

614 Tb 137A, BUDGE, *pNu*, Taf. 56, Z. 25f. (BM 10477); Übersetzung nach ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 298. Zur Bedeutung von *sḫm*-Macht als unabdingbare Voraussetzung der Jenseitsexistenz des Verstorbenen siehe *ebd.*, S. 294-307; DERS., in: *GM* 138, 1994, S. 50-55.

615 Tb 137A, *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CL, 18 (pNebseni); BUDGE, *pNu*, Taf. 56, 28-29; vgl. ROEDER, *a.a.O.*, S. 299.

616 In der Nachschrift heißt es u.a. "Diese Fackel läßt den Ach gedeihen wie Osiris-Chontamenti, BUDGE, *pNu*, Taf. 56, Z. 30f.

617 Zu Iunmutefs Rolle als Wegeöffner siehe Kapitel VI.1 d).

den Sohn findet sich auch in Tb 9 wieder: "Ich habe die Unterwelt geöffnet (*wbȝ*) und meinen Vater Osiris geschaut, ich habe die Finsternis vertrieben, ich bin sein geliebter (Sohn). (...) Ich habe alle Wege geöffnet (*wn*), die im Himmel und in der Erde sind, ich bin der Sohn, den sein Vater liebt"[618].

Die Örtlichkeit, in welcher die mit Iunmutef geglichene Fackel nach Aussage von Tb 137B ihre Wirkungsweise entfalten soll, ist die *wrjt*. Wie MÜNSTER gezeigt hat, bezeichnet *wrjt* die Balsamierungsstätte bzw. einen Teil davon[619]. Desgleichen SETTGAST, der in der *wrjt* das Reinigungszelt erkennt, in welcher der Leichnam gewaschen und die Stundenwachen abgehalten werden[620]. In den Bestattungsdarstellungen im Grab des Antefoker (TT 60) ist die *wrjt* die erste Station des Bestattungszuges nach Erreichen des Westufers[621]. Der dortigen Szenenbeischrift zufolge findet in einem zu ihr gehörigen Raum auch das Herzwägen, die "Berechnung der Differenz" statt: "Anlanden in der Halle der "Berechnung der Differenz" (*ḥsbt ʿȝw*) der *wrjt*[622].

Die *wrjt* (wie auch die *wʿbt* und das *sḫ-nṯr*, mit denen sie oft parallelisiert wird[623]) ist ein Ort, an dem ein Teil der rituellen Versorgung des Leichnams stattfindet und der folglich mit seinem "Werden zu Osiris" verbunden ist. Sie kennzeichnet einen kritischen Punkt im Umwandlungsprozeß, da sich der Feind Seth in verschiedenen Formen einschleichen und Schaden anrichten kann. In *CT* I, 215f-216c heißt es: "Er (Seth) hat sich in eine Laus verwandelt und ist unter seinen (= Osiris') Brustkorb (*ḏrww*) gekrochen. Seid wachsam, die ihr in der *wʿbt* seid! Hütet euch, die ihr in der *wrjt* seid. Seht, der Gott selbst fürchtet die Bösartigen [...]!" An den genannten Örtlichkeiten ist also höchste Wachsamkeit und ein besonderer Schutz vor dem Feind geboten, welcher durch die Fackel erzielt wird. Der gleiche Sargtext-Spruch, der die Zuständigen der *wʿbt* und der *wrjt* zur Wachsamkeit gemahnt, ruft sie anschließend zu folgender Maßnahme auf: "Entzündet eine

---

618 *Tb (Naville)*, Bd. II, S. 19 (*Pb*).

619 MÜNSTER, *Isis*, S. 25, Anm. 328. Die Anmerkung listet die entsprechenden Sargtext-Belege. Siehe auch pLouvre I.3079, Z. 12-13, in dem es heißt, daß für Osiris eine *wrjt* in Busiris errichtet wurde für seine Mumifizierung, J.-CL. GOYON, in: *BIFAO* 65, 1967, S. 96 und 142.

620 SETTGAST, *Bestattungsdarstellungen*, S. 90; vgl. *CT* I, 215a-e. SETTGAST sieht die *wrjt* als Äquivalent des Reinigungszeltes *jbw* des Alten Reiches an, *ebd*., S. 9-15.

621 DAVIES, 1920, 20.

622 SETTGAST, *Bestattungsdarstellungen*, S. 76. Zum Terminus *ḥsbt ʿȝw* siehe J.J. CLÈRE, in: *BIFAO* 30, 1931, S. 442-44, und SEEBER, *Totengericht*, S. 67.

623 Siehe MÜNSTER, *Isis*, S. 25, Anm. 328.

Fackel, ihr Kammervorsteher, ihr Götter, die ihr in der Dunkelheit seid. Gebt euren Schutz über euren Herrn"![624]

Durch die Assoziation mit Iunmutef werden die Qualitäten dieses Gottes auf die Fackel übertragen, deren positive Eigenschaften dadurch eine weitere, genaue Determinierung ihrer Wirkungsweise erfahren. Gleich dem Eingreifen des Sohnes und Osiris-Beistands Iunmutef sorgt ihr strahlendes Licht dafür, daß sich die Umwandlung des Verstorbenen, die "Osirianisierung", ohne die schädliche Intervention des Feindes Seth vollziehen kann.

VI.1 d) Tb 172 - Iunmutef und Upuaut als Wegeöffner beim Auszug

Tb 172 beschreibt die vortreffliche kultische Versorgung des Verstorbenen, die seinen Aufstieg zum Horizont und schließlich die Begegnung mit Re ermöglicht[625]. Sein Titel lautet: "Anfang der Sprüche der Erhebungen (*r³w nw sṯsw*) , die in der Nekropole gemacht werden". Der Spruch ist in neun Abschnitte unterteilt, die jeweils am Ende als *ḥwt*, "Haus", bezeichnet werden, was am genauesten mit "Stanze" wiederzugeben ist[626]. Jede der neun Stanzen endet mit dem gleichlautenden Vers, der den Vollzug der Totenklage für den Verstorbenen betont. Dem Spruch folgt ein formelartiger Nachsatz, der nochmals die Wiederbelebung und Opferversorgung sowie die Feindvernichtung sichern soll. In der achten Stanze wird Iunmutef genannt: Parallel zu Upuaut erscheint er im Zusammenhang mit Re und den Himmelspfosten. Diese Belegstelle hat BLACKMAN und BONNET dazu bewogen, in Iunmutef einen in den Kosmos eingebundenen Himmelsträger zu sehen[627]. Bei näherer Betrachtung der inneren Thematik des Spruches und insbesondere dieses Abschnitts wird jedoch ersichtlich, daß es sich dabei nicht um eine kosmographische Aussage handelt. Hier wird vielmehr ein Motiv beschrieben, in welches Iunmutef und vor allem der Wegeöffner Upuaut häufig eingebunden sind und das in einem anderen Medium,

---

[624] *CT* I 216d-h; vgl. auch pLouvre I.3079, Z. 12-14: "Oh Osiris-Sokar (...), als das Unglück das erste Mal geschah hat man dir eine *wrjt* in Busiris errichtet für deine Mumifizierung und um deinen Duft zu versüßen. (...) Ich und deine Schwester Nephthys entzünden eine Fackel am Eingang der *wrjt*, so daß Seth vertrieben werde wie der *wš³*-Vogel (...)", J.-CL. GOYON, in: *BIFAO* 65, 1967, S. 96 und 142.

[625] Es handelt sich um die Verklärung der Totenkulthandlungen und des Himmelsaufstiegs, welche die in ihr beschriebenen positiven Zustände und Vorgänge nicht nur aufzählt, sondern sprachlich bewirkt, "die Wirklichkeit herstellt, die sie beschreibt", siehe J. ASSMANN, in: A. LOPRIENO (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, S. 323-28.

[626] Zu dieser Art der Textuntergliederung siehe A. M. BLACKMAN, in: *Or* 7, 1938, S. 64-66; ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 246 Anm. 5.

[627] Siehe Kapitel I.2 b).

nämlich im Bildprogramm der Tempel, zahlreiche Parallelen findet: das Motiv des Auszugs.

In der ersten Stanze von Tb 172 wird mit der Beschreibung der Reinheit und Vollkommenheit des Verstorbenen auf das Balsamierungsritual verwiesen: Er kaut Natron und Weihrauch und aus seinem Mund gehen reine Verklärungen hervor. Jede Gottheit erweist ihm ihre Gunst. Ferner wird seine Schönheit durch verschiedene Vergleiche hervorgehoben. In der zweiten Stanze wird die Totenklage vollzogen, der Verstorbene wird erhöht und verklärt. Er besitzt die Macht über seine gefällten Feinde, und aus dem göttlichen Tribunal ist er als gerechtfertigt hervorgegangen. Die Stanzen drei bis sechs thematisieren ausführlich die Unversehrbarkeit und Unvergänglichkeit seines Körpers, bewirkt durch eine umfangreiche Körperteilidentifikation[628]. In der siebten Stanze vollzieht sich die Wiederbelebung durch die Opferspeisung und -versorgung von den Götteraltären. Der Tote streift seine Mumienbinden ab und legt ein reines Leinengewand an. Sein Körper ist im Besitz des Herzens. Orion und Nut wenden sich ihm zu, um seinen Himmelsaufstieg vorzubereiten; Nut streckt ihm ihre Arme entgegen, bereit, ihn zu empfangen[629]. In der achten Stanze heißt es schließlich:

> "Du brichst auf und du reinigst dich im trefflichen See. Du bereitest Opfer in den oberen Häusern, nachdem du die Herren von Heliopolis zufriedengestellt hast. Du reichst Re Wasser im Senbet-Krug dar (und) zwei große Krüge mit Milch. Erhebe dich, damit du auf dem Altar opferst und deine Füße wäschst auf einem Block aus [Silber][630] am Rand des Gottesteiches.
> Du ziehst aus und du erblickst Re über den Himmelspfosten (*sḫnwt*), den Trägern (*rmnw*) des Himmels, über dem Kopf des I u n m u t e f , über der Schulter des U p u a u t . Er öffnet dir den Weg, damit du den Horizont schaust, den reinen Ort, an den du dich wünschst"[631].

Obwohl der fragliche Passus Iunmutef und Upuaut in Verbindung mit den Himmelsträgern nennt, liegt hier als primäre Aussage keine Beschreibung der Himmelsarchitektur vor. Die Nebeneinanderstellung der *sḫnw*t und *rmnw* mit *Jwn mwt=f* basiert vielmehr auf einem Spiel mit dem Wortbestand seines Namens, welches die drei genannten ("tragenden") Komponenten einander auf sprachlicher Ebene annähert. Inhaltlich jedoch ist Iunmutef mit Upuaut verbunden, an dessen Seite er erscheint. Somit ergeben sich hier zwei semantische Paarbildungen: die *sḫnwt* und die *rmnw* als kosmographische Elemente, Iunmutef und

---

[628] Siehe J. QUACK, in: *JAC* 38, 1995, S. 106f.

[629] Vgl. J. ASSMANN, in: *MDAIK* 28, 1972, S. 51, Z. 50f.; S. 57, Z. 113-14.

[630] Siehe A.M. BLACKMAN, in: *JEA* 5, 1918, S. 122 Anm. 5; S. SCHOTT, in: *NAWG* 1957, S. 73; H. BEINLICH, *Buch vom Ba*, Zeile 72f., S. 61 (mit weiteren Belegstellen in den Anm. 4 und 5) ; P. TESTA, in: *JEA* 72, 1986, S. 93; ST. SCHWARZ, in: *ZÄS* 123, 1996, S. 83, Anm. 94.

[631] *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CXCIV (Aa), Z. 39-43 (pNebseni); *Tb* (*Hornung*), S. 356f.

Upuaut als für den Verstorbenen handelnde Götter. Die Bedeutung dieser Konstellation erhellt aus der ihr folgenden Aussage: "Er (Re)[632] öffnet dir den Weg, damit du den Horizont schaust". Da es hier singular *wp=f* heißt, bezieht sich diese Aussage auf den zuvor genannten Sonnengott, der dem Toten die beiden Götter zur Unterstützung an die Seite gestellt hat.

In dieser Stanze wird der ungehinderte Auszug des Verstorbenen zum Horizont geschildert, nachdem er sich Körper und Füße im trefflichen See bzw. im Gottesteich gereinigt hat. Iunmutef und Upuaut schreiten ihm voraus; sie öffnen ihm den Weg und ermöglichen ihm so den erwünschten Aufstieg zum Himmel. Die Aussage, daß der Verstorbene Re über dem Kopf des Iunmutef und über der Schulter des Upuaut erblickt, resultiert aus der Situation, daß er auf seinem Weg zum Horizont diesen beiden Göttern folgt und dabei sein angestrebtes Ziel, den Sonnengott, im Blickfeld hat, der sich räumlich über dieser Prozession befindet. Iunmutef und Upuaut agieren für den Verstorbenen als Wegeöffner, wobei jeder der beiden bei diesem Vorgang eine ganz spezifische, ihrem Wesen entsprechende Funktion erfüllt. Diese Funktionen sowie der Berührungspunkt beider soll im folgenden näher betrachtet werden. Mit der "Wegeöffnung", der Bedeutung dieses Prozesses für den Verstorbenen und der Rolle des Schakals Upuaut hat sich zuletzt ROEDER intensiv befaßt und die zentrale Stellung dieses Themas innerhalb der Jenseitskonzeption herausgearbeitet[633]. Den "Weg zu öffnen" bedeutet, allgemein gefaßt, dem Verstorbenen den Jenseitseintritt und folglich die Jenseitsexistenz zu ermöglichen. Dies geschieht, indem sämtliche Hindernisse beseitigt und Widersacher bekämpft werden, die ihn dabei behindern könnten. Das Wesen des *Wp w3wt* als "Wegeöffner" offenbart sich bereits in seinem Namen. Er ist der kämpferische Schakal, der dem ausziehenden Herrscher voraneilt und dessen Weg von Hindernissen befreit[634]. Auch beim königlichen Standartengeleit (*šmsw Ḥr*) führt die Canidenstandarte die Prozession an; oft ist auch nur sie als Repräsentantin der Macht des Königtums dargestellt[635]. Im Bild des eilenden Schakals gründet seine Bedeutung für den Verstorbenen, wenn dieser von Upuaut, wie in *CT* IV, 378a, zu den "vollendeten Wegen des Westens" geführt wird. Upuaut sind sehr aggressive Züge eigen, und seine Macht wird auch im Rechtfertigungsprozeß selbst, im Tribunal von Heliopolis für den Verstorbenen wirksam. Im Upuaut-Hymnus auf der Stele

---

[632] Siehe auch *Tb (Hornung)*, S. 357.

[633] ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, bes. S. 36-38, 74-86, 315-30.

[634] W. HELCK, in: *ArOr* 20, 1952, S. 73-75; P. MUNRO, in: *ZÄS* 86, 1961, S. 72-74; ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 77f.

[635] W. KAISER, in: *ZÄS* 84, 1960, S. 122f.

des *Wnmj* aus Abydos wird diese Macht beschrieben: "Es zittern vor dir die Götter im Zorn, in diesem deinen Namen des Wegeöffners, (...) es zittern vor dir die Götter im Großen Fürstenhaus in Heliopolis, Herr des Schreckens, mit erhabener Macht, weiter vorn befindlich als irgendein Gott. Du bist stark im Himmel und gewaltig auf Erden (...)"[636]. Die Rechtfertigung ist der initiale Vorgang, der dem Beschreiten des freien Weges vorangeht[637]. Das Motiv des gerechtfertigten Toten, der wie der Herrscher mit seinem Schakal aus dem Horizont ziehen soll, wird z.B. in Pyr. § 659a-b beschrieben: "Geöffnet sind dir die beiden Türflügel des Himmels, damit du aus ihnen hervorgehst wie Horus und der Schakal an seiner Seite, der seine Gestalt verbirgt vor seinen Feinden".

Aus vielen Textstellen geht eine Analogie zwischen Upuaut und Horus hervor[638]. In einer Passage des 'Denkmals memphitischer Theologie' wird Upuaut mit Horus, dem legitimen Erben, geglichen. Darin spricht Geb zur Götterneunheit und verkündet, das alleinige Erbe und die Thronfolge Horus übertragen zu haben: "Mein Erbe gehört dem Sohn meines Sohnes, Horus, dem oberägyptischen Schakal, dem Öffner des Leibes, Horus, dem 'Öffner der Wege'. Ein Sohn ist es, der geboren wurde, Horus, mit der Geburt des Upuaut"[639]. Die Analogie liegt in ihrer Sohnesrolle begründet, die den "Öffner des Leibes" (= den Erstgeborenen), Horus, zugleich als "Öffner der Wege", Upuaut, definiert. Upuaut verkörpert den kämpferischen Aspekt des Königtums, was sich auch in seinem Beiwort *Ḥr šn*, "streitbarer Horus", niederschlagen kann[640]. Als solcher vernichtet er nicht nur die Feinde, er verkörpert auch die legitime Besitzergreifung des Herrschaftsraums[641].

Die Eigenschaft als Wegeöffner ist auch in Iunmutefs Wesen verankert, doch manifestiert sie sich in einer anderen Weise als die des Upuaut. Während Upuaut primär kämpferisch, mittels seiner furchteinflößenden Macht und Autorität sowie seiner Schnelligkeit das freie Ausschreiten erzwingt, führt Iunmutef den Verstorbenen als "fürsorgender Sohn" seiner jenseitigen Existenz zu. Seine Funktionen liegen in der Wiederbelebung, der Schutzausübung, im Beistehen im Rechtfertigungsprozeß, im Verhelfen zum (jenseitigen) Herrschaftsantritt und in der Bestätigung der

---

636 P. MUNRO, in: *ZÄS* 85, 1960, S. 64, Z. 3, 6-10, Taf. V.

637 ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 36-38.

638 Siehe z.B. P. MUNRO, in: *ZÄS* 86, 1961, S. 72.

639 H. JUNKER, *Die politische Lehre von Memphis*, Berlin 1941, S. 32, Zeilen 15a-18b; ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 81 und Anm. 271.

640 So auf *CG* 20516, siehe W. HELCK, in: *ArOr* 20, 1952, S. 74, Anm. 8.

641 z.B. im "Auszug des Upuaut" im Rahmen der abydenischen Osirismysterien, H. SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*, *UGAÄ* IV, Leipzig 1904, S. 21f., Z. 18; W. HELCK, in: *ArOr* 20, 1952, S. 73-75.

Rechtmäßigkeit[642]. Der Berührungspunkt beider Götter ist ihr Horuswesen; beide agieren in der Rolle des Sohnes für den lebenden Herrscher/Osiris/den Verstorbenen. Das Thema "Sohnschaft", das tragende Motiv im ägyptischen Kult, ist mit spezifischen Aufgaben verbunden, sowohl im politischen als auch im kultischen/funerären Bereich. Diese Aufgaben sind genau definiert; sie spiegeln die eminente Bedeutung des Sohnes in der familiären und gesellschaftlichen Ordnung Ägyptens wider sowie die damit verbundene psychologische Dimension der Konzeption von Leben, Fortbestand und Herrschaft[643]. Mehr noch als Upuaut, der vornehmlich durch seinen aggressiv-dynamischen Hauptaspekt charakterisiert wird, bestimmt die Sohnschaft das helfend eingreifende Wesen Iunmutefs. Indem beide Götter wie in der achten Stanze von Tb 172 als Paar erscheinen, wird eine effiziente Verbindung von rituellem und herrschaftspolitischem Wirken erreicht. Die gleiche Konstellation wird in Pyr. § 1009a-1010c beschrieben. Hier ist es Horus, der beim Himmelsaufstieg des verstorbenen Königs an der Seite des Schakals erscheint: "Du steigst auf zum Himmel und wirst zu Upuaut. Es geleitet dich dein Sohn Horus auf den Wegen des Himmels. Gegeben werde dir der Himmel, gegeben werde dir die Erde, gegeben werde dir das Binsengefilde zusammen mit diesen beiden großen Göttern, die aus Heliopolis hervorgegangen sind"[644].

Die Auszugssituation, wie sie in der achten Stanze von Tb 172 beschrieben wird, ist auch in vielen Tempeldarstellungen wiederzufinden, die den Palastauszug des Königs zeigen. Hier ist Iunmutef häufig an der Spitze des Horusgeleits belegt, insbesondere in den Tempeln der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit[645]. Er schreitet vor dem König und den Geleitstandarten her, wenn dieser aus dem Palast auszieht, und wendet sich ihm zu, um dem Uräus und den Standartengöttern zu räuchern. Im Tempelbau Taharqas in Karnak zieht Iunmutef dem König als Wegeöffner voran, indem er eine Horusstandarte vor sich trägt[646]. Auch im Neuen Reich ist Iunmutef bereits an der Spitze des königlichen Auszugs belegt, nämlich im Tempel Sethos' I. in Abydos: Im unteren Register der

---

642 Vgl. die Kapitel VI.1 b) sowie VI.2 bis VI.5.

643 Siehe Kapitel IX.2.

644 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Darstellungen, die Iunmutef und die Upuaut-Standarte vor dem König zeigen, z.B. KAT.-NR. 14 und Kapitel VI.5, Abb. 5.

645 z.B. *Kawa* II, Taf. 12c; L. HABACHI, in: *ASAE* 42, 1942, S. 385, Abb. 105; *Dendara* IX, S. 43 und 70 (texte), Taf. DCCCXXIX, DCCCXLVII (planches); Medinet Habu ("Small Temple"): PM II², S. 463 (19); M. MURRAY, in: *Ancient Egypt* 1917, part IV, S. 167-68 = PM V, 125, Blocks 21, 22 (aus Koptos); DAVIES, *Temple of Hibis*, Taf. 13, 74; *Esna* II, S. 157, 159; *Edfou* III, S. 102f., S. 159f., Taf. LVIII, LIX; Edfou VII, S. 189f.; F. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, S. 167f., Taf. 11 (=Edfou VII, *a.a.O.*); *Edfou* X, Taf. LXXXIV; *Edfou* XII, Taf. CCCLXX; DE MORGAN, *Cat. des Mon.* II, Nr. 73, 188; *Bigeh*, S. 31, 35, Taf. XIX.2, XXVI, XXVIII, XXVI.1; *Philae*, S. 82, Taf. 27; Debod: PM VII, 3 (5), (6).

646 R.A. PARKER ET AL., *Edifice of Taharqa*, Taf. 23.

Südwand der äußeren Kapelle Sethos' I. schreitet er zusammen mit den Standarten dem König voraus, der von den ‘Seelen’ von Buto und Hierakonpolis in einer Sänfte getragen wird[647]. Er wendet sich mit seinem Räucherarm zu ihm um und rezitiert den "Spruch für das Reinigen des Königs mit Weihrauch". Vom König in der Sänfte, der als Abbild des Re (*twt Rꜥ*) bezeichnet wird, sagen die *Bȝw nḫn*: "(...) Du erscheinst auf der Erde wie Re, wenn er sich zeigt, du erhellst die beiden Länder wie die Sonnenscheibe (...)"[648]. Der königliche Palastauszug wird mit dem morgendlichen Sonnenaufgang geglichen. Wie Re, der aus dem Horizont hervorgeht, um das Land zu erleuchten, zieht der König aus seinem Palast aus, um seine Herrschaft auszuüben. Neben *prj,* "ausziehen", werden auch die Vokabeln *ḫꜥj* und *wbn* für die Beschreibung dieses Vorgangs verwendet, um das Erscheinen des Königs auch verbal dem "Erscheinen" bzw. "Aufgehen, Scheinen" der Sonne anzugleichen[649]. Im Ritualpapyrus Brooklyn heißt es vom König: "Horus erscheint im Horizont des Himmels, die Götter jubilieren bei seinem Anblick. Die Neunheit ist in Anbetung (...) Du bist erschienen als Geschöpf (*mst*) des Re, *Ḥr-smsw*, dessen Name erhaben ist. (...) Erscheine, sei erhaben, (...), oh mächtiges Bild (*sḫm*) eines jeden Tages"[650].

Auf der nördlichen Außenwand der Hypostylen Halle in Karnak erscheint Iunmutef ebenfalls als Wegeöffner des Königs, jedoch in einem für ihn ungewöhnlichen Kontext: Zusammen mit Amun führt er Sethos I. die unterworfenen Fremdlandkartuschen zu[651]. Er spricht: "[...] (Ich) habe dir alle Länder und Fremdländer unter deine Sohlen gegeben". Aus der Rede Amuns geht hervor, daß Iunmutef den König bei der Einnahme der Fremdländer geleiten soll: "Ich habe dir die Wege Punts geöffnet [....], die dort sind. Ich habe dir Iunmutef zugewiesen, um dich zu führen, Chons und Horus-Sopdu [....], bereit als dein Gefolge. Behedeti bereitet dir seine Hände als kühles Gemach. Die Fremdländer [....], [die] Ägypten [nicht] kennen, ich veranlasse, daß deine Majestät sie durchziehe wie ein Vergnügter, wie ein Schakal".

In einigen Tempeldarstellungen der 19. Dynastie manifestiert sich das Zusammenwirken von Iunmutef und Upuaut im Ritualvollzug; der dynamisch-aggressive Aspekt des Upuaut tritt in diesen Szenen zugunsten einer kultischen Tätigkeit für den

---

647 KAT.-NR. 38. Vgl. auch KAT.-NR. 14: Hier geleiten Iunmutef und die Standartengötter Thutmosis III. zum Pfeileschießen, ein Akt zur Inbesitznahme der Welt innerhalb des Sedfestes, siehe Kapitel VI.5.

648 CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* II, Taf. 36; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 155 und 159.

649 P. BARGUET, in: *Hommages à François Daumas*, S. 51-54; M. SCHUNCK, *Untersuchungen zum Wortstamm ḫꜥ*, S. 44-47, 63-86.

650 J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, S. 71, Taf. XIA, col. XVI.1-3, XVI,5. Zu *Ḥr-smsw* siehe Kapitel V.1 a).

651 KAT.-NR. 54.

Herrscher zurück. In Raum II des Hypostyls im Sethos-Tempel in Gurna überweisen Iunmutef und Upuaut auf den einander gegenüberliegenden Wänden dem Osiris-König Speiseopfer[652]. In der inneren Sethos-Kapelle in Abydos überreicht Upuaut dem König Zepter und Wedel, mit dem Ziel, daß dieser sich verjüngt "wie Horus als König"[653]. Auf der gleichen Wand erscheint Iunmutef, der dem König eine Weihräucherung bereitet, sowie Thot, der ihm ein *ḥtp dj njswt* darbringt[654]. Auch diese Szenen haben wegeöffnenden Charakter, da die dargestellten Kulthandlungen dem Herbeiführen einer neuen Existenzform bzw. der Vergöttlichung des Königs dienen. Die Verbindung von Iunmutef und Upuaut ist bis in die griechisch-römische Zeit hinein anzutreffen[655]. In einer der Kammern der Krypten des Tempels von Dendera z.B. ist Iunmutef, der die Feinde seines Vaters fällt, der oberägyptische Upuaut an die Seite gestellt[656]. In den Szenen der Herrschaftsbestätigung auf der Innenseite der östlichen Umfassungsmauer des Tempels von Edfu schreitet Iunmutef dem König voraus, der von Upuaut und *Ḥr sm3-t3wj* vor die Neunheit von *Wṯst-Ḥr* geführt wird. Während Upuaut die Feinde des Königs von dessen Weg fernhält, verkündet Iunmutef das göttliche Dekret Re-Harachte-Atums, welches den König in seinem Amt bestätigt[657].

BLACKMAN hat auf die heliopolitansiche Tradition von Tb 172 hingewiesen. Insbesondere in der achten Stanze wird ein zentrales Thema der heliopolitanischen Sonnentheologie berührt[658]. Der Verstorbene reinigt sich darin im trefflichen See (*š jḳr*) und wäscht seine Füße im Gottesteich (*š nṯr*), bevor er von Iunmutef und Upuaut zum Sonnengott geleitet

---

652 PM II^2, S. 411 (36); KAT.-NR. 27. Siehe Kapitel VI.2, S. 126f.

653 PM VI, S. 21 (191); CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* III, Taf. 41, siehe Kapitel VI.3 b). Im inneren Hypostyl erscheint er im Rahmen einer Krönungsszene parallel zu *Ḥr nḏtj jt=f* als Schutz des Königs (*m s3 ḥm=k*), PM VI, S. 5 (79); CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* IV, Taf. 42.

654 KAT.-NR. 46; PM VI, S. 21 (191); CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* III, Taf. 39.

655 Die Paarbildung von Iunmutef und Upuaut ist z.B. auch auf dem Sarg des Painedjem (21. Dynastie) belegt. Auf seiner Innenseite ist ihr Zusammenwirken in einem Bild zusammengefaßt: Eine Figur mit Pantherfell und Seitenzopf, welche die Beischrift *stm* führt, tritt mit einer Upuaut-Standarte in der Hand vor Osiris, der mit der Doppelfederkrone versehen auf dem Thron sitzt. Auf der Außenseite desselben Sarges wird eine Figur mit identischer Ikonographie als *Jwn mwt=f-stmw* bezeichnet, *CG* 6106, A. NIWINSKI, *La Seconde Trouvaille de Deir el-Bahari*, Taf. XI.3, S. 58f. und Abb. 39. Siehe auch *ebd.*, Taf. XII.2, der *stm n jt=f* salbt seinen Vater Osiris, während hinter ihm Nechbet mit einer Upuaut-Standarte kniet. Durch das Erfüllen ihrer jeweiligen Aufgaben verhelfen Iunmutef und Upuaut Osiris dazu, den von Seth zugefügten Schaden zu überwinden und seine rechtmäßige Herrschaft anzutreten. Iunmutef mit der Standarte erscheint als Symbol der trefflichen Wegeöffnung.

656 *Dendara* VI, S. 81, Taf. DXXIII; W. WAITKUS, *Die Texte in den unteren Krypten*, S. 193f. *Ebd.*, S. 191 begegnet Upuaut als der Wegeöffner Iunmutefs.

657 *Edfou* VI, S. 289-90, *Edfou* X, Taf. 152-52; M. IBRAHIM, in: *ASAE* 63, 1979, S. 90f., Taf. I.

658 A.M. BLACKMAN, in: *JEA* 5, 1918, S. 122; DERS., in: *JEA* 7, 1921, S. 17; DERS., in: *PSBA* 40, 1918 = A.B. LLOYD (Hrsg.), *Gods, Priests and Men*, S. 186.

wird[659]. Das Vorbild dieser Reinigungen ist das morgendliche Bad des Sonnengottes im Binsensee des östlichen Horizontes. Mittels dieser Reinigung wird der Verstorbene befähigt, zum Himmel aufzusteigen und seinem Vater Re zu begegnen: "NN hat sich im Binsensee gereinigt, in welchem Re sich gereinigt hat. Oh Horus, reibe seinen Rücken ab, Oh Thot, reibe seine Füße ab. Oh Schu, hole ihn zum Himmel, oh Nut, reiche ihm deine Hand"[660]. Der Gedanke der Reinigung ist eng mit dem der Wiedergeburt verknüpft: Da dem allmorgendlichen Aufgang des Sonnengottes das Bad im Binsensee vorausgeht, ist diese Reinigung auch für die Wiedergeburt, d.h. den Himmelsaufstieg des Königs unabdingbar[661]. Er wird durch sie zu einem unvergänglichen, göttlichen Wesen, wie Pyr. §§ 529-531 verdeutlichen: "Geöffnet sind die Türflügel des Himmels, aufgetan sind die beiden Türflügel des Himmels dem NN selbst bei Tagesanbruch, damit er hinaufsteige in den Binsensee und sich reinige im Binsensee. NN ist rein, er empfängt seine Knochen aus Erz, gereicht werden ihm seine unvergänglichen Glieder, die im Leib seiner Mutter Nut sind. Oh Re, gib dem NN deine Arme, Schu zieht ihn auf zum ‘Gefährten des Schu’, NN wurde gesäugt mit der Milch der beiden schwarzen Kühe, der Ammen der ‘Seelen’ von Heliopolis".

In der neunten Stanze offenbart sich das Ergebnis der in Tb 172 beschriebenen umfassenden rituellen Versorgung; der Endpunkt der Metamorphose vom gewickelten Leichnam zu einem himmlischen Wesen ist erreicht. Seinem Wunsch gemäß befindet sich der Verstorbene in der Gegenwart seines Vaters Re und ist somit der Unendlichkeit teilhaftig: "Opfer werden für dich verteilt in der Gegenwart Res, dir gehört der Anfang, dir gehört das Ende, da es Horus und Thot so für dich angeordnet haben. (...) Du schreitest fort auf den Horuswegen in deiner Würde als Opferempfänger"[662]. Iunmutef und Upuaut sind die Protagonisten, welche mit ihm die letzte entscheidende Phase, den Himmelsaufstieg, vollziehen.

---

[659] BLACKMAN lokalisert diese Gewässer, da sie eng mit dem heliopolitanischen Sonnenkult verbunden sind, in der Nähe von Heliopolis und sieht in ihnen die realen Entsprechungen der Himmelsgewässer wie z.B. dem Binsensee, in: *PSBA* 40, 1918 = A.B. LLOYD (Hrsg.), *Gods, Priests and Men*, S. 186-88.

[660] *Pyr*. Spruch 526; vgl. auch die Sprüche 323, 325 und 563.

[661] A.M. BLACKMAN, in: *PSBA* 40, 1918 = A.B. LLOYD (Hrsg.), *Gods, Priests and Men*, S. 183-194. Siehe auch Kapitel VIII.2.

[662] *Tb* (*Naville*), Bd . I, Taf. CXCIV, Z. 43-45.

VI.2 Iunmutef und das Opferritual

Das Motiv "Iunmutef als Übermittler von Speiseopfern" begegnet zum ersten Mal in der frühen 18. Dynastie. Die Belege der frühen Zeit, d.h. Thutmosis I. bis Hatschepsut/Thutmosis III., stammen sämtlich aus Theben[663]. Die älteste Bezeugung liegt vielleicht in Raum 1 des Schatzhauses Thutmosis' I. in Karnak-Nord vor[664]. Allerdings wurde die Szene (Iunmutef überweist dem thronenden König die Opferliste) aus sehr wenigen und recht kleinen Fragmenten rekonstruiert (von der Figur Iunmutefs ist lediglich eine Pfote des Pantherfells erhalten), so daß sie keinen wirklich gesicherten Beleg für das Auftreten Iunmutefs darstellt. Möglicherweise ist hier aber, wie in einer Parallelszene Amenophis' I., ebenfalls in Karnak, nicht der Gott Iunmutef, sondern ein Sem-Priester dargestellt, der dem König die Opferliste überweist[665]. Zahlreich wird das Aufkommen von Belegen unter Hatschepsut; in ihrem Millionenjahrhaus in Deir el-Bahari ist eine Fülle von derartigen Ritualszenen zu verzeichnen. Der überwiegende Teil davon befindet sich auf den Seitenwänden der Statuennischen in der Westwand der oberen Terrasse (Festhof), im Sanktuar Amun-Res und im Altarhof[666]. Der Aufbau dieser Szenen ist dabei bis auf einige variierende Details stets der gleiche: Iunmutef steht im Rezitationsgestus vor einem Speisetisch und einer darüber angebrachten Opferliste und bringt dem thronenden königlichen Opferempfänger ein *ḥtp dj njswt* (Altarhof) bzw. ein *ḥtp dj Jmn-Rᶜ* (Amun-Kapelle) dar. Aus der Formulierung *ḥtp dj Jmn-Rᶜ*, wie sie in den Nischen der Amun-Kapelle vorliegt, wird ersichtlich, daß die Königin bzw. ihre Eltern hier per Opferumlauf Speisen vom Altar des Gottes erhalten. In den Nischen des Festhofes ist Iunmutef nur auf der Südwand dargestellt; sein Pendant auf der Nordwand ist Thot, wobei Inhalt und Szenenaufbau dieselben sind. Alle Darstellungen und Namensbeischriften Iunmutefs und auch Thots sind bis auf wenige Spuren in der Amarnazeit getilgt und später restauriert

---

663 Im Osiris-Tempel von Abydos wurden drei Fragmente einer Szene geborgen, die einen Pantherfellträger (von ihm sind nur die Beine erhalten) vor dem thronenden, osirisgestaltigen Thutmosis III. zeigen. Rücklings zum Pantherfellträger steht ein Podest, und dahinter hat sich vermutlich eine gleiche Szene wiederholt, da auch hier die Beine eines Pantherfellträgers zu sehen sind. Eine Beischrift ist in beiden Fällen nicht erhalten, PETRIE, *Abydos* II, Taf. XXXIII, S. 17.

664 H. JACQUET-GORDON, *Karnak-Nord* VI, *Le trésor des Thoutmosis I^er^. La décoration*, *FIFAO* XXXII/1, Kairo 1988, S. 120f., Abb. 27.

665 C. GRAINDORGE/PH. MARTINEZ, in: *BSEG* 115, 1989, S. 41, Abb. 4.

666 KAT.-NR. 8, KAT.-NR. 10 und KAT.-NR. 11A-C. Die Nischen der oberen Terrasse des Tempels der Hatschepsut, ihre Dekoration und das Statuenprogramm, sind Gegenstand der Untersuchung von M. BUDZANOWKI, Mitglied der polnischen Mission im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari. Vgl. auch die rekonstruierte Wanddekoration einer Nische im Tempel Thutmosis' III von Deir el-Bahari, M. DOLINSKA, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ, *Ägyptische Tempel*, S. 33, 40, Abb. 2. In einer im Aufbau gleichen Opferszene Amenophis' I. in Karnak (auf wiedergewonnenen Relieffragmenten der Kapellen auf der Nordseite des MR-Hofes) ist ein Sem-Priester der Handelnde; in den Szenen der südlichen Seitenkapellen sind die

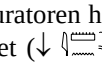
worden[667]. Dennoch haben sich in einigen der Nischen Reste der originären Inschrift erhalten, die z.B. belegen, daß Iunmutef auch in den Inschriften der 18. Dynastie mit dem Epitheton *ʿbw pr wr* (Det. ), "Reiniger des *pr wr*" auftritt[668]. Die Opferempfänger der Nischen sind Thutmosis I., II. und III. Die Namen der Hatschepsut wurden getilgt und durch jene ihres Gemahls, Thutmosis' II., ersetzt[669]. In der Szene der Südwand der Nische H nennt die Beischrift Thutmosis III. als Adressaten des Opfers: *Jmn ḥtp dj njswt n Mn-ḫpr-Rʿ*; der thronende Opferempfänger ist jedoch Thutmosis II. Dies wurde verschiedentlich so interpretiert, daß hier Thutmosis III. als Priester vor seinem Vater auftritt[670]. Allerdings würde man bei einer solchen Konstellation eher die Präposition *jn* erwarten, und zudem steht der Name Thutmosis' III. an der Stelle, an der in allen anderen Nischen - ebenfalls mit *n* an die Opferformel angeschlossen - der Name des Empfängers steht[671]. Entweder liegt hier ein Irrtum des *ḥrj sš ḳdwt* vor, der zwei verschiedene Königsnamen schriebe oder, und dies mutet bei einem derart elaborierten Dekorationsprogramm als die wahrscheinlichere Möglichkeit an, diese Opferdarbringung richtet sich an zwei Empfänger.

Mit der in der Nischendekoration von Deir el-Bahari zum ersten Mal auftretenden Verbindung von Thot und Iunmutef wurde ein Motiv etabliert, welches das gesamte Neue Reich hindurch und weit darüber hinaus ein fester Bestandteil z.B. von Herrschaftsritualen bleibt. Thot und Iunmutef, die göttlichen Entsprechungen des irdischen Ritualistenpaares Sem und Cheriheb, handeln als treffliche Ritualkundige innerhalb der Erneuerung, des Erhalts, und der Bestätigung des rechtmäßigen Königtums[672].

Auch in der Königskultkapelle der Hatschepsut (Raum III) erscheint Iunmutef auf beiden Seitenwänden als Offiziant des Opferrituals[673]. In Aufbau und Inhalt gleichen diese

---

Handlungsträger des Opferrituals eine Gruppe von Priestern, u.a. Sem und Cheriheb, C. GRAINDORGE/PH. MARTINEZ, in: *BSEG* 115, 1989, S. 41, Abb. 4, S. 45, Abb. 6, S. 47, Abb. 9, S. 52, Abb. 13.

667 Die post-Amarna Restauratoren haben den intakten Opferformeln in den Nischen des Festhofes in vielen Fällen ein *Jmn* vorgeschaltet (), das in der ursprünglichen Fassung vermutlich nicht vorhanden war. In der getilgten Fläche über der Opferformel könnte sich ursprünglich der Name Iunmutefs bzw. Thots befunden haben.

668 z.B. KAT.-NR. 8, Nische K, KAT.-NR. 11A/B. Zu diesem Beinamen, der für Iunmutef zum ersten Mal unter Amenophis I. bezeugt ist, siehe Kapitel VIII.1.

669 Für die Namensverteilung und weitere epigraphische Einzelheiten siehe KAT.-NR. 8.

670 *Deir el-Bahari* V, Taf. CXXXV, S. 8; PM II^2, S. 364, niche H (a); M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 39.

671 Nische D, Südwand, hat genau wie Nische H die Beischrift *ḥtp dj njswt n Mn-mɜʿt-Rʿ* (hier stimmt sie mit dem Namen des thronenden Königs überein), ebenso wie die Nordwand der Nischen K, O und Q, wo Thot der Opferüberweisende ist.

672 Zu Thot und Iunmutef siehe Kapitel X.

673 KAT.-NR. 9.

Opferszenen jenen auf der Nord- und der Südwand der Königskultkapelle des "Kleinen Tempels" von Medinet Habu (Raum VI)[674]. Hier sind, im Gegesatz zu Deir el-Bahari, auch die Beischriften Iunmutefs vollständig erhalten. In beiden Räumen steht Iunmutef am östlichen Ende der Wand und überweist das Speiseopfer, das vor ihm aufgebaut ist: "Ein *ḥtp dj njswt* vollziehen, 4 mal, indem geopfert werden tausend an Brot, tausend an Bier, tausend an Rindern, tausend an Geflügel, tausend an allen schönen und reinen Dingen für den königlichen Ka Mencheperre, rein, rein! (...)". Dargebracht wird es von einer Reihe von Priestern und Opferträgern, die in den untersten zwei Registern dargestellt sind. Diese repräsentieren die realweltliche Ebene des Ritualvollzugs, während Iunmutef der göttliche Übermittler ist, der die Opfer dem *kꜣ njswt* zukommen läßt. In Deir el-Bahari ist die Szene umfangreicher gestaltet, und zudem wurde hier auf beiden Wänden ein begleitender Opfertext in das Ritual integriert[675]. Die Beischrift nennt Iunmutef "großer Gott, Herr des Himmels", der dem König neben den Speisen auch "alles Leben, jegliche Dauer und Macht, alle Gesundheit (und) alle Freude" gibt. Auch in Raum III in Deir el-Bahari wird Iunmutef als "Herr des Himmels" bezeichnet.

Im Tempel Sethos' I. in Gurna (Theben) gibt es vier Speiseopferszenen, in denen Iunmutef die übermittelnde Gottheit ist. Sie befinden sich auf den Sphinxsockeln im ersten Hof, in den Räumen II und III des Hypostyls sowie im Vestibül der Kulträume für seinen Vater Ramses I. Auf der Front der einander gegenüber liegenden Sphinxsockel steht Iunmutef vor den Namen des Königs und überweist diesem "(...) alle schönen und reinen Dinge, die hervorzukommen pflegen vor deinem Vater Amun-Re, dem Herrn der Throne der beiden Länder (...)" bzw. "alles, was hervorzugehen pflegt in diesem Tempel für Amun-Re, König der Götter, an allen guten und reinen Dingen, allen Opfergaben und frischen Pflanzen als das, was der Himmel gibt und die Erde erschaffen hat (...)"[676]. Iunmutef läßt den König also am Opferumlauf des Gottes teilhaben. Empfänger der Zuwendungen ist der *kꜣ njswt* (*ꜥnḫ*), der "(lebende) königliche Ka"[677]. Die gleiche Konstellation, Iunmutef vor den Namen des Königs, findet sich auf verschiedenen Statuensockeln, und häufig thematisieren seine Worte hier die Einbindung des Königs in den Opferumlauf. So z.B. auf einer Statuenbasis Amenophis' III. aus Karnak: "Zu

---

[674] KAT.-NR. 13.

[675] Siehe H. KEES, in: *ZÄS* 57, 1922, S. 92-120; H. ALTENMÜLLER, in: *MDAIK* 21, 1967, S. 9-18; W. BARTA, in: *RdE* 25, 1973, S. 84-91.

[676] KAT.-NR. 26A/B.

[677] Auf dem nördlichen Sockel, KAT.-NR. 26A, gibt die rechte Inschrift als Empfänger den *kꜣ njswt* ohne den Zusatz *ꜥnḫ* wieder. Desgleichen in beiden Inschriften des südlichen Sockels, KAT.-NR. 26B.

rezitieren: Alles, was hervorzugehen pflegt auf dem Opfertisch des Amun-Re sei für den königlichen Ka Nebmaatre, täglich und im Fest des 3. Wintermonats (...)"[678].

Auf der Westwand von Raum II des Hypostyls in Gurna ist Iunmutef vor dem König zu sehen, der vor einem Speisetisch sitzt[679]. Hinter dem König thront die Göttin Maat. Am südlichen Ende der Wand ist in drei übereinander angeordneten Registern die Neunheit dargestellt. Die Worte Iunmutefs, die er zum Osiris-König spricht, nehmen auf das heliopolitanische Göttertribunal und die Rechtfertigung des Königs Bezug und richten sich an Re: "Worte zu sprechen von Iunmutef zu Osiris, König Menmaatre: Gegrüßt seist du, Re, jeden Tag. Mögest du gnädig sein dem Sohn des Re Sethos-Merenptah (und) mögest du seiner Neunheit gnädig sein, den Göttern, die vor ihm waren und den Göttern, die nach ihm sein werden (...). Geb, der Fürst der Neunheit, hat dem Großen Richterkollegium befohlen, daß ihm Rechtfertigung zuteil werde (...)". Auf der gegenüber liegenden Wand steht Upuaut im Rezitationsgestus vor einem Speisetisch und überweist dem thronenden König die *šbw*-Mahlzeit[680]. Hinter Sethos I. thront die Göttin *W3st*, die rechte Hand in schützender Geste erhoben. Upuaut spricht: "Das Herbeiholen des Gottes zu seiner *šbw*-Mahlzeit. Komm zu mir, Osiris, König Menmaatre, *ḥptj* der Götter, (...) ich bin ein *ḥm-nṯr*, der seine Pflicht nicht vergißt (*jwtj ḥm=f ḏt=f*[681]) (...)". Iunmutef und Upuaut agieren in Raum II als Wegeöffner für den König, indem sie ihm durch ihre Kulthandlungen zur ewigen Fortdauer seines Königtums verhelfen[682]. Iunmutef erwirkt die von Geb erteilte Rechtfertigung in Heliopolis und überweist ein Speiseopfer, während Upuaut dem König die *šbw*-Mahlzeit darreicht. Auf beiden Seitenwänden wird der König als "Osiris" angesprochen, wohingegen er auf der Rückwand des Raumes als *nṯr nfr* von Thot und Iunmutef aus den *nmst*-Krügen gereinigt wird[683]. Die Kulthandlungen Iunmutefs und Upuauts beleben den Osiris-König, die Rechtfertigung vor Re gewährleistet zudem seine Fortdauer als Herrscher durch die Einbindung in den solaren Zyklus. Die Mundöffnungsszene der Rückwand markiert den in diesem Kultraum vollzogenen Erneuerungsprozeß. Sie zeigt den regenerierten König mit *nms*-Kopftuch und *ꜥnḫ*-Zeichen

---

678 KAT.-NR. 25; vgl. auch KAT.-NR. 56A-D sowie 59B (mittlere Nische, West; östliche Nische, West). Zu Iunmutef auf den Sockeln von Ka-Statuen siehe Kapitel VI.2 a).

679 KAT.-NR. 27.

680 PM II^2, S. 411, (36); ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 272. Zur *šbw*-Mahlzeit (= Hauptmahlzeit) siehe BARTA, *Opferliste*, z.B. S. 85, 100; H. ALTENMÜLLER, in: *MDAIK* 22, 1967, S. 17.

681 Im Text steht *ḏt=k*, also das Suffix der 2. Person, vgl. jedoch *Wb* V, S. 504.13. Dieser Anschlußfehler mag daherrühren, daß als nähere Bestimmung *m ḥbw=k*, "in deinen Festen", folgt.

682 Vgl. Kapitel VI.1 d).

683 KAT.-NR. 28.

in der Hand, der von Iunmutef mit dem belebenden Wasser übergossen wird[684]. Auf der Ausgangswand ist der König zu sehen, wie er als erneuerter Herrscher in den Sedfestmantel gehüllt den Raum verläßt[685].

In Raum III, der die Prozessionsbarke mit dem Kultbild des Königs enthielt[686], zeigt die Westwand folgende Opferszene: Iunmutef steht im Rezitationsgestus vor dem König am Speisetisch und überweist ihm die zwischen ihnen angebrachte Opferliste. Über dieser ist folgende Überschrift angebracht: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Ein *ḥtp dj njswt* für Osiris, König Menmaatre-Erbe des Re. Dinge für ihn auf dem Opfertisch niederlegen, ewiglich"[687]. Hinter dem König steht die den Tempel personifizierende Göttin und hebt schützend die Hand über ihn. Auf der Ostwand steht Thot im Rezitationsgestus vor der königlichen Barke; aus seinen Worten geht hervor, daß er das Millionenjahrhaus des Menmaatre ewig dauern lassen wird[688]. Die Rückwand zeigt den König in Osirisgestalt in einem Schrein thronend[689]. Er wird von dem thebanischen Götterpaar, Amun und Mut, sowie von dem memphitischen, Ptah und Sachmet, flankiert. Ihre Worte, sie geben dem König die Lebenszeit des Re, wie auch die Jahresrispen in ihren Händen verweisen auf die ewige Fortdauer des Königs in seinem Tempel.

Gemäß dem seit Hatschepsut kanonischen Kultbestand der thebanischen Millionenjahrhäuser[690] wurde auch der Vater Sethos' I., Ramses I., im Tempel seines Sohnes kultisch versorgt. Dies geschah in der Raumfolge XXVIII-XXXI im Südosten des Tempelhauses. Auf der Innenseite des Türsturzes im Vestibül (Raum XXVIII) befindet sich eine antithetisch angeordnete Opferszene, die Ramses I. als göttlichen Ahnen zeigt. Er thront mumiengestaltig in einem Schrein, links (Nord) mit Roter, rechts (Süd) mit Weißer Krone, und wird in beiden Beischriften u.a. als *nṯr nfr* bezeichnet[691]. Mittig verläuft eine vertikale Inschriftzeile, aus der hervorgeht, daß Ramses II. das Denkmal "des Vaters seines Vaters" erneuert hat. Jeweils vor dem Schrein steht Iunmutef im Rezitationsgestus vor einem Opfertisch und überweist dem König ein Speiseopfer. Die dargebrachten Opfer

---

684 Siehe Kapitel VI.3; GARDINER bezeichnet Reinigungen wie diese als "baptism", "Taufe", des Königs, da die Reinigung mit Wasser sowohl in Ägypten als auch im Christentum einer "initiation into a properly legitimated religious life" gleichkäme, in: *JEA* 36, 1950, S. 6f.

685 Zum Sedfestgewand siehe J. KARKOWSKI, in: *ET* 19, 2001, S. 109-12, und Kapitel VI.5.

686 ARNOLD, *Wandrelief*, S. 30; R. STADELMANN, in: *MDAIK* 35, 1979, S. 314; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 266-68.

687 KAT.-NR. 29.

688 PM II^2, S. 411 (41); M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 267.

689 PM II^2, S. 411 (43); ULLMANN, *a.a.O.*, S. 268.

690 Siehe R. STADELMANN, in: *MDAIK* 35, 1979, S. 303-21, bes. 314f.

691 KAT.-NR. 31.

werden in den Inschriften beider Seiten als Gaben Ramses' II. bezeichnet: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Ein Opfer, das der König gibt an Geb, den Fürsten der großen Götterneunheit und der kleinen Götterneunheit. Mögen sie geben tausend an Bier, an Rindern, an Geflügel, an Libationen und Wein als Gabe (*m dd*) des Königs Usermaatre-Setepenre". Auf der rechten Seite lautet der Text: "Worte zu sprechen von Iunmutef, dem Reiniger des *pr wr*: Dreimal rein! (Ich) opfere alle schönen und reinen Dinge, Opfergaben und alle frischen Pflanzen für deinen Ka als Gabe (*m dd*) deines geliebten Sohnes, des Sohnes des Re Ramses-Meriamun, beschenkt mit Leben". ULLMANN hat diese Szene so interpretiert, daß Ramses II. hier in der Rolle des Iunmutef auftritt, doch ist dies m.E. nicht der Fall[692]. Als Beispiel einer solchen Konstellation, in der der König die Rolle des Iunmutef einnimmt, ist auf eine Opferszene in der Hypostylen Halle in Karnak zu verweisen: Sie zeigt Ramses II. mit Pantherfell und Seitenzopf im Rezitationsgestus vor einer Statue Sethos' I. in einem Schrein, welcher er die vor ihm aufgebauten Opfer überweist[693]. Iunmutef wird in der Beischrift nicht genannt: "Ein *ḥtp dj njswt* an Geb, den Herrn der Großen Neunheit (...) für Osiris, König Menmaatre, gerechtfertigt, als das, was ihm sein geliebter Sohn gibt (*n dd n=f s3 mrj=f*) (...)". Auf dem Türsturz in Gurna ist jedoch der Gott Iunmutef zu sehen, welcher die von Ramses II. vielleicht im Rahmen seiner Denkmalerneuerung gestifteten Opfergaben darreicht. Es wurde also der zuständige Gott zwischengeschaltet, um den Ka des Ahnen zu versorgen und zu beleben.

Auch in den königlichen Kultanlagen auf dem Ostufer Thebens, d.h. in Karnak und Luxor, begegnet Iunmutef als Speiseopfer übermittelnde Gottheit. Die ältesten erhaltenen Belege datieren in die Zeit Thutmosis' III. und finden sich innerhalb des Tempelkomplexes von Karnak: im Ach-Menu sowie im sog. *temple adossé*. In den zwei identisch gestalteten Königskultstätten des Ach-Menu (Raum XXV-XXIV)[694], befindet sich auf beiden Seitenwänden eine Darstellung des Königs vor dem Speisetisch, gefolgt vom personifizierten *k3 njswt*[695]. Iunmutef tritt hier an der Seite von Thot auf, doch anders als z.B. in den oben beschriebenen Statuennischen des Festhofes von Deir el-Bahari[696], in denen beide Götter auf den einander gegenüberliegenden Wänden dargestellt sind,

---

[692] M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 277. Desgleichen K*RI* II, S. 640; P. BRAND, *Monuments of Seti* I, S. 242.
[693] KAT.-NR. 52.
[694] ARNOLD, *Wandrelief*, S. 65; ULLMANN, *a.a.O.*, S. 75.
[695] KAT.-NR. 14.
[696] KAT.-NR. 8.

erscheinen sie hier auf beiden Wänden als Paar. Die Szenenbeischriften sind größtenteils zerstört. Auf der Nordwand des Raumes XXV steht unter dem erhobenen Arm Iunmutefs: "Ein *ḥtp dj njswt* vollziehen an Brot und Bier [...] und allen [schönen und reinen] Dingen [...]". Die Darstellungsreste der Rückwand zeigen den König flankiert von zwei Gottheiten[697].

Auf der nördlichen Innenwand des Alabasternaos im sog. *temple adossé* zeigt die fragmentarische Darstellung Iunmutef vor einem Speisetisch und verschiedenen Opfergaben[698]. Diese sind "für den königlichen Ka Mencheperre" bestimmt. Die Rückwand des monolithenen Naos wird von einer aus dem Block geschlagenen Doppelsitzgruppe eingenommen, die jedoch auf Hüfthöhe abgebrochen ist. Es handelt sich um die Figuren des Königs und vermutlich Amun-Res[699]. Die Südwand ist nicht erhalten, wies aber sehr wahrscheinlich eine identische Darstellung auf. Kultempfänger war jedoch nicht allein der König: Während auf den Innenwänden Iunmutef dem königlichen Ka opfert, zeigen die Darstellungen der Außenwände den König, der sich einer Zehnheit von Amun-Göttern, nämlich "Amun in all seinen Namen" (*Jmn m rn=f nb*) zuwendet.

Im Barkenschrein Sethos' II. im Ersten Hof des Karnak-Tempels erscheint Iunmutef auf den Seitenwänden der Nischen in den Kapellen des Amun-Re und der Mut. Die Nischen enthielten einst Ka-Statuen des Königs, welche jeweils auf der Rückwand der drei Nischen der Amun-Kapelle abgebildet sind[700]. Das dort dargestellte Kultbild des Königs steht auf einem Schlitten. In den beiden Nischen in der Kapelle der Mut ist dies nicht der Fall; die Darstellungen der Statue sind hier jedoch größtenteils verloren. Iunmutef erscheint in den Inschriften der Ostnische der Amun-Kapelle als Übermittler des aus dem Kult des Amun-Re hervorgegangenen Opferbedarfs. Auf der Westwand spricht er: "(...) Geopfert werden alle guten und [reinen] Dinge, die als täglicher Opferbedarf hervorgehen vor deinem erhabenen Vater Amun-Re, König der Götter, [für] deinen Ka, den lebenden königlichen Ka (...)"; auf der Ostwand werden die Opfer explizit als Gaben Amun-Res bezeichnet: "Nimm dir die Opfergaben und die [Speis]en in Karnak von dem, was dir dein Vater gibt (*m dd n=k jt=k*), der Herr der Götter, Amun-Re"[701]. Gleiches ist auch den Inschriftresten in den Nischen der westlich angrenzenden Mut-Kapelle zu entnehmen. Der Empfänger der Zuwendungen Iunmutefs ist laut Inschrift der zentralen sowie der östlichen

---

[697] PM II^2, S. 118 (382) (f); ARNOLD, *a.a.O.*

[698] KAT.-NR. 16.

[699] Vgl. KAT.-NR. 16, Anm. 32.

[700] KAT.-NR. 59A/B.

[701] KAT.-NR. 59B; vgl. auch G. HAENY, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 119f.

Nische der Amun-Kapelle der "*kꜣ njswt* des Königs, [...] des vollkommenen Gottes, des Herrn beider Länder (...)" bzw. der "*kꜣ njswt ʿnḫ*, der Herr beider Länder Usercheprure-Meriamun (...)".

Die Worte Iunmutefs thematisieren in beiden Kapellen zwei zentrale Punkte: Zum einen die Speisung des königlichen Ka durch die Teilhabe an den Opfern vom Altar Amun-Res, und zum anderen die Unvergänglichkeit des Königs, die durch seine Einbindung in die kosmischen Abläufe erreicht werden soll. Auf der Ostwand der mittleren Nische der Amun-Kapelle spricht er: "[Worte zu sprechen] von Iunmutef, dem Reiniger des *pr wr*: Du existierst, indem dein [Name] existiert, so wie Re exi[stiert]. So wie der Himmel existiert, so mögen deine Denkmäler Bestand haben. So wie die Ewigkeit kommt, so mögest du [existieren]. Du mögest existieren im Tempel deines Vaters Amun-Re, dem Herrn der Götter (...)". Desgleichen auf der Westwand der westlichen Nische: "Mögen deine Monumente dauerhaft sein und möge deine Lebenszeit lang sein [.... W]ie Re am Himmel erstrahlt, so dauerst du in Karnak (...)". Die gleiche Kombination, Speisung und Verheißung der himmlischen Existenz, liegt auch in der Nischendekoration der Amun-Kapelle des Barkenschreines Ramses' II. in Luxor vor. Während auf der Südwand Iunmutef erscheint, indem er den König reinigt und ihm das Horusauge überweist, verheißt ihm Thot auf der Nordwand eine unvergängliche Existenz und den ewigen Bestand seines Tempels[702]. Beide Barkenschreine dienten an Prozessionsfesten wie dem Opetfest[703] als Stationsheiligtümer, in denen die Barken der thebanischen Triade vorübergehend ruhten. In seinen Inschriften wird nur das Heiligtum Sethos' II. als Millionenjahrhaus ausgewiesen[704], doch das Kultziel war in beiden Stationskapellen das gleiche: Durch Einbindung der königlichen Ka-Statuen in den göttlichen Kultzyklus wird die der Ewigkeit der Zeitläufte geglichene Unvergänglichkeit des göttlichen Herrschers bewirkt.

In den Ritualszenen der Königskultkapellen des Millionenjahrhauses Sethos' I. in Abydos, sowohl jener der Hauptachse (Raum K) als auch jener der inneren Osiris-Raumfolge (Raum N), nimmt Iunmutef eine herausragende Stellung ein. Im Zusammenhang mit dem Speiseopferritual ist die Sethos-Kapelle K von Interesse, die einen Statuenkult für den König sowie für seinen Vater und dessen Gemahlin beherbergte[705]. Analog zu der

---

[702] KAT.-NR. 55.

[703] Siehe unten S. 147f.

[704] G. HAENY, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 119f.; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 414f.

[705] M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 210f., 246.

Konstellation, wie sie in den übrigen sechs Kapellen der Hauptachse vorliegt, in denen der König der Gottheit als Sohn im täglichen Ritual gegenübertritt[706], erfüllt Iunmutef in seiner Eigenschaft als Sohn die Funktion des Ritualoffizianten für den König. Dabei tritt häufig Thot an seiner Seite auf; beide Götter ergänzen einander in ihrer jeweils spezifischen Ritualkundigkeit[707]. Die Theologie des Sethos-Tempels und folglich das in ihm stattfindende Kultgeschehen ist ganz von der abydenischen Theologie bestimmt. Der oberste Kultherr im Tempel ist Osiris. Die Rituale gelten der zyklischen Erneuerung und dem Aufrechterhalten seiner Herrschaft über die Unterwelt. In Anbindung daran wird auch die Herrschaft des Königs in den Prozeß ewiger Erneuerung einbezogen, was durch den Statuenkult in der Königskapelle (K) realisiert wurde. Hier in Abydos, wo die osirianische Theologie die dominierende ist, zeigt sich auch das Wesen Iunmutefs in besonderer Weise durch die Geschehnisse und Konstellationen des Osiris-Mythos geprägt: Er erscheint hier zum ersten Mal mit dem expliziten Namen "Horus-Iunmutef", der durch die direkte In-Beziehung-Setzung zu Osiris das Familienverhältnis klärt und auf die damit verbundenen Pflichten verweist[708]. Im Vordergrund steht seine Aufgabe als helfender Sohn des Osiris, der den Tod seines Vaters heilt und dessen Herrschaft wiederherstellt. Das Ziel der in Kapelle (K) durchgeführten Rituale ist Wiederbelebung und Regeneration des Osiris-Königs sowie die ewige Dauer seiner Herrschaft. Eine Inhaltsangabe dessen, was in der Sethos-Kapelle vollzogen wird, findet sich entlang ihrer Prozessionsachse auf den Säulen des äußeren sowie des inneren Hypostyls. In insgesamt neun kleinen Szenen erscheint Iunmutef vor dem König mit Mundöffnungsgerät, macht Räucherungen und Libationen und bringt Opfergaben dar[709]. Die Wirkung des Kultgeschehens in der Sethos-Kapelle, Erneuerung und ewiges Fortbestehen, wird in der Dekoration der kleinen Nische nördlich des Kapelleneingangs benannt. Ihre Seitenwände zeigen Thot, welcher dem König gegenüber thront und die Rückwand Horus-Iunmutef mit einem Räuchergefäß vor dem König. Die Kultbewirkung geht aus den Worten des Thot hervor: "(...) Empfange die Worte deines Vaters Re, mögest du dich verjüngen wie der Horizontische", sowie "(...) Empfange hunderttausend an Jahren wie Re, ewiglich"[710].

Auf dem äußeren Türsturz oberhalb des Durchgangs in die Kapelle ist Iunmutef zu sehen, der laut Inschrift dem Ka des Osiris-Königs räuchert, gefolgt von dem Nilgott Hapi,

---

[706] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 128-34.
[707] Siehe Kapitel IX.
[708] Siehe Kapitel IX.1.
[709] KAT.-NR. 33 (Säulen des äußeren Hypostyls), KAT.-NR. 37 (Säulen des inneren Hypostyls).
[710] KAT.-NR. 36

welcher ein reichhaltig beladenes Tablett mit Speisen herbeiträgt[711]. Rechts daneben befindet sich eine Reinigungsszene, in der Thot den König aus einer *ḥs*-Vase reinigt. Im Kapelleninneren ist eine thematische Zweiteilung des Dekorationsprogramms zu erkennen: Während in den Darstellungen des östlichen Teils (Auszug, Krönungsritual und zugehörige Szenen) die Herrschaft etabliert wird, zeigen die Register des westlichen Teils die Überweisung der Speiseopfer. Im oberen Register der Südwand stehen Thot und Iunmutef vor einem Schrein mit Uräenfries, in dem die Barke mit dem Kultbild Sethos' I. auf einem Sockel ruht. Unter dem Barkenheck steht neben einer kleinen Statue Sethos' I. auch die seines Vaters, Ramses I., und eine weitere der Königlichen Gemahlin Satre. Die Worte Thots, mit denen er dem König das Horusauge darbringt, spielen auf den Sieg des Osiris im Tribunal von Heliopolis an; Iunmutef ist derjenige, der dem König die Opfer überreicht: "Spruch für den Eintritt in den Opferumlauf (*wḏb-jḫt*)[712] für den König, den Herrn beider Länder Menmaatre, beschenkt mit Leben. Worte zu sprechen von Thot, dem Herrn von Hermopolis: Heil dir, Sohn des Re Sethos-Merenptah. Deine Feinde sind zurückgeschlagen, dein Vater Atum hat sie für dich zurückgeschlagen. Horus wendet sich um wegen seines Auges in seinem Namen als "Opferumlauf". Euer Duft gehört euch, Götter, euer Schweiß gehört euch, Götter, [spricht Th]ot. (Ich) bin gekommen, um zu vollziehen, was zum König Menmaatre, beschenkt mit Leben, und seiner Neunheit gehörig ist. Möge sich das Horusauge für dich erneuern. Ein *ḥtp dj njswt* vollziehen für den König Menmaatre, beschenkt mit Leben, durch I u n m u t e f , Herr des *ḥwt-ʿ3t*, bestehend aus Brot und Bier, Rindern und Geflügel und allen guten und reinen Dingen; viermal zu rezitieren: Rein, rein!"[713].

Der Spruch des Opferumlaufs, der die Opfer vom Altar des Gottes dem König und den königlichen Ahnen zukommen läßt, ist Teil des großen Amun-Rituals in Karnak sowie in Medinet Habu und findet sich auch im Ritual für Amenophis I.[714]. In der vorliegenden Szene der Sethos-Kapelle handelt es sich bei den umgeleiteten Opfern um jene vom Altar des Osiris, die dem König und seinen Eltern zugeteilt werden. Rechts des Barkenschreins befindet sich eine zur Hälfte zerstörte Darstellung Iunmutefs, welcher den König mit Natron reinigt. Der Rezitationstext, von dem nur die letzte Zeile sowie ein Teil der vorletzten erhalten ist, ist jener der Szene 5 des Mundöffnungsrituals, die "Reinigung mit

---

711 KAT.-NR. 34.

712 Zum Opferumlauf siehe A.H. GARDINER, in: *JEA* 24, 1938, S. 87f.; H. ALTENMÜLLER, in: *LÄ* IV, 1982, Sp. 596f.

713 KAT.-NR. 41A.

714 H.H. NELSON, in: *JNES* 8, 1949, S. 313-19; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 146-49, 163.

unterägyptischem Natron": Der Mund des [... ist wie] der Mund eines Milchkalbes an dem Tag, an dem seine Mutter es gebiert"[715]. Im Opferritual der Pyramidentexte verweist dieser Spruch auf die Mundreinigung durch das Kauen von Natron, die vor dem Einnehmen der Opferspeisen erfolgen muß[716]. Auch im vorliegenden Fall ist der Kontext die Mundreinigung vor der Mahlzeit.

Die Überweisung des umfangreichen Speiseopfers, das durch den "Spruch für den Eintritt ins *wḏb-jḫt*" gewissermaßen angekündigt wird, ist in den unteren Registern der Westhälfte der Kapelle dargestellt. Die Nordwand zeigt Iunmutef im Rezitationsgestus vor der Opferliste; am Westende der Szene thront der König gefolgt vom *kꜣ njswt*. Iunmutef spricht: "(...) Rein, rein, Osiris, Herr beider Länder Menmaatre. Deine Reinheit ist die Reinheit des Horus und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Geb und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Thot und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Dunanui und umgekehrt, rein, rein, Menmaatre. Nimm dir deinen Kopf, vereinige deine Knochen spricht Geb. Thot, vereinige ihn, so daß vergehe, was (Schlechtes) an ihm ist (...). Nimm dir das Wasser, welches im Horusauge ist, die beiden Roten. [Thot], vereinige ihn, so daß vergehe, was (Schlechtes) an ihm ist, rein, rein, Osiris, Sohn des Re Sethos-Merenptah [...] und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Geb und umgekehrt [...] und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Dunanui und umgekehrt [unter] deinen Brüdern, den Göttern. Dein Mund ist der Mund eines [Milch]kalbes [am Tag, an dem seine Mutter es gebiert]"[717].

Der Rezitationstext Iunmutefs besteht aus einer Zusammenfassung der Szenen 2, 3 und 5 des Mundöffnungsrituals; er umfaßt die Reinigungen mit den vier *nmst*-Krügen und den vier *dšrt*-Krügen sowie die Reinigung mit unterägyptischem Natron[718]. Die einzelnen Elemente (Reinigung mit den *nmst*- und *dšrt*-Krügen, eine Reinigung mit Natron sowie der Reinheitsvermerk des "Milchkalbes" im Zusammenhang mit einer Wasserreinigung) begegnen z.B. auch im Berliner Amunsritual, jedoch nicht in jener zusammenhängenden Reinigungssequenz, wie sie im Mundöffnungsritual des Neuen Reiches erscheint[719]. Der Ursprung dieser auch im täglichen Kultbildritual verwendeten Reinigungssprüche liegt im

---

[715] KAT.-NR. 41B; vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* Bd. I, S. 11-14, Bd. II, S. 47f. Es handelt sich nicht, wie DAVID die erhaltene Textzeile auffaßt, um einen "Spruch des Milchkalbes (...)", *Religious Ritual at Abydos*, S. 155.

[716] *Pyr*. § 27a-e; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 60-64. Siehe auch Kapitel VIII.2.

[717] KAT.-NR. 44.

[718] vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* Bd. I, S. 3-8, S. 11-14, Bd. II, S. 37-44, S. 47f..

[719] A. MORET, *Culte divin journalier*, S. 171-176, S. 204f., 207f.; siehe auch H.H. NELSON, in: *JNES* 8, 1949, S. 218-21, Abb. 15, 16 und Taf. XXII-XXIV; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 198.

königlichen Grabkontext: Die Reinigung mit unterägyptischem Natron ist in oben zitiertem Wortlaut bereits im Opferritual der Pyramidentexte belegt[720]. Hier erscheint sie, zusammen mit der oberägyptischen Natronreinigung, innerhalb der Mundöffnungssequenz, welche in die Abfolge des Opferrituals eingeschoben wurde[721]. Auch die *nmst*-Reinigung und die dieser sekundär gegenübergestellte *dšrt*-Reinigung haben ihren Ursprung im Totenkult, wie es die integrierten Formeln zur Körperrestitution nahelegen[722]. Die schon in den Pyramidentexten zu beobachtende Verquickung der Mundöffnung mit dem Opferritual, wie sie auch in der Sethos-Kapelle vorliegt, soll bewirken, daß der Verstorbene belebt wird, um die dargereichten Speiseopfer aufzunehmen[723]. Die Worte Iunmutefs gelten also der vor der Speisung notwendigen Belebung des Königs. Wie die Überschrift der Opferliste aufzeigt, erscheint er hier explizit in der Funktion des Priesters für den König, denn um dies zu betonen, ist seinem Namen "Horus-Iunmutef" zusätzlich der Priestertiel "Sem" vorgeschaltet: "[Worte zu sprechen vom] Sem Horus-Iunmutef: Das Opferritual vollziehen für seinen geliebten Sohn, den Herrn beider Länder Menmaatre-Hekaiunu, Sohn des Re Sethos-Merenptah. Nimm dir das Horusauge, erbitte für dich Speiseopfer durch es, Sohn des Re [Sethos-Merenptah]"[724]. Eine identisch lautende Überschrift befindet sich auch über der Opferliste auf der gegenüberliegenden Wand (dort ist sie vollständig erhalten), die eine Parallelszene zur eben beschriebenen enthält; hier ist anstelle Iunmutefs Thot der rezitierende Gott[725]. Seine Worte, die er dem thronenden König gegenüber äußert, richten sich an Osiris: "Es kommt zu dir der König Menmaatre, Osiris, Erster der Westlichen und er versorgt deinen Opfertisch, er füllt dein Haus mit frischen Pflanzen, er gießt dir Libationen (...), er befriedigt dich mit Speiseopfern (...)"[726]. Den Worten des Thot ist auch zu entnehmen, daß sich das *s3=f mrj=f* in den Worten Iunmutefs auf den König als Sohn des Osiris bezieht: "Es ist dein Sohn, der dir geboren wurde. Er gibt dir deinen Ka, daß er glücklich (*nfr*) mit dir sei". Diese zwei Szenen gehören als Einheit zusammen[727]; in

---

[720] Auch dort tritt sie bereits, wie es im Mundöffnungsritual des Neuen Reiches meist der Fall ist, neben der Reinigung mit oberägyptischem Natron auf, *Pyr*. §§ 26-27; A. PIANKOFF, *Pyramid of Unas*, S. 76f., Taf. 59; vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 45f., 48.

[721] BARTA, *Opferliste*, S. 61, 78-82; A. PIANKOFF, *a.a.O.*

[722] ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 74-89; siehe auch Kapitel VI.3.

[723] siehe auch ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 18.

[724] Der Titelzusatz "Sem" findet sich sonst nur noch auf den Basen der Kolossalstatuen Ramses' II. in Abu Simbel, wo vermutlich sein Sohn, der memphitische Hohepriester und Sem-Iunmutef Chaemwaset dargestellt ist, KAT.-NR. 57.

[725] KAT.-NR. 40.

[726] CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* II, Taf. 35.

[727] Siehe auch R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 162 und Plan 27.

ihnen manifestiert sich das effiziente Zusammenwirken der Ritualisten Iunmutef und Thot im Rahmen des Opferumlaufs. Während Thot als "Herr der Gottesworte" die Zuwendungen und die kultische Versorgung des Osiris durch Sethos I. aufzählt (wodurch er dessen Anspruch auf Teilhabe erklärt)[728], ist Iunmutef der ausführende Teil, der dem König - in Analogie zu der in Thots Worten beschriebenen Opferkonstellation König/Sohn→Gott/Vater - den daraus resultierenden Rücklauf der Opfer zukommen läßt. Ich möchte mich der Folgerung ULLMANNs anschließen, daß sich das Opferritual der Südwand (Offiziant: Thot, Empfänger: der Ka des Horus-Königs) auf den lebenden Herrscher und das der Nordwand (Offiziant: Iunmutef, Empfänger: der Osiris-König) auf den "verstorbenen" König bezieht[729]. Dies wird auch durch den Umstand unterstützt, daß Iunmutef Reinigungstexte aus dem Mundöffnungsritual rezitiert. Die gleiche Polarität, Diesseits-Jenseits, bestimmt auch die Krönungsszenen in der östlichen Kapellenhälfte, die sich auf die Herrschaft des lebenden Königs (Südwand) sowie deren Fortsetzung im Jenseits (Nordwand) beziehen[730].

Das Zusammenwirken Iunmutefs und Thots in der Überweisung der Speiseopfer zeigt sich auch auf der Südwand der Königskultkapelle (Raum IV)[731] des Tempels Ramses' II. in Abydos. Der Text ist zu einem großen Teil verloren; er enthielt in seinem Anfang ursprünglich eine detaillierte Aufzählung der überwiesenen Opfer, welche in der letzten Zeile zusammengefaßt werden als Dinge, "die der Himmel gibt, die die Erde erschafft und der Nil aus seiner Höhle hervorbringt"[732]. Der Empfänger ist der auf der westlichen Hälfte der Wand thronende König sowie die hinter ihm dargestellte Neunheit. Wie die erhaltenen Namensbeischriften der unteren Reihe erkennen lassen, tragen die Götter die Goldhorusnamen Ramses' II. Dieser hat sich hier also selbst als Verkörperung seiner Ahnen darstellen lassen. Nord- und Westwand enthalten, wie ULLMANN es prägnant zusammenfaßt, "Themen der göttlichen Abkunft des Königs (Stillen durch die Göttin) und der Herrschaftsbestätigung (König mit *rḫjt*-Vogel vor Amun)"[733]. Die Aufgabenverteilung im Zusammenwirken Iunmutefs und Thots wird in der Darstellung der Südwand durch ihre jeweiligen Attribute angedeutet: Iunmutef hält einen Räucherarm, Thot die

---

728 Auch M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 216f., kommt zu dem Schluß, daß sich die Rede des Thot auf den Opferumlauf bezieht.

729 ULLMANN, *a.a.O.*, S. 217. Zum "funerären" Charakter dieser Szene siehe S. 140f.

730 R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 163; siehe Kapitel VI.4, S. 188f., 197.

731 Zur Funktionsbestimmung dieses Raumes siehe K.-P. KUHLMANN, in: *MDAIK* 38, 1982, S. 357f.; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 310f.; R. BREITENSTEIN, in: *Antike Welt* 6, 1999, S. 561. ARNOLD, *Wandrelief*, S. 60, spricht Raum IV bzw. H als "Totenkultraum" an.

732 KAT.-NR. 51.

Schreiberutensilien in der linken Hand. Den rechten Arm haben beide im Rezitationsgestus erhoben. Während Iunmutef als Ritualpraktiker der ausführende Teil des Paares - die "Exekutive" - ist, ist Thots Rolle intellektuell geprägt: Er ist als *nb mdw nṯr*, "Herr der Gottesworte", Autor der Ritualvorschriften (des "Gottesbuches des Thot", *mḏ3t nṯr nt Ḏḥwtj*[734]) und Bemesser des Opferbedarfs der Ritualtheoretiker, die "Legislative"[735]. Auch der Rezitationstext zeigt, daß Thot der Urheber der Opferbemessung ist. Die dargebrachten Gaben des Himmels, der Erde und des Nils sind bestimmt "für den König von Ober- und Unterägypten Usermaatre Ramses-Meriamun als *ḥtp dj njswt*, so spricht (*ḫr*) Thot".

Die gleiche Konstellation, Thot als "Schirmherr", Iunmutef als Ausübender des Rituals, liegt auch in einer Opferszene im Vestibül zum Osiris-Komplex (Raum 20-21) im Tempel Ramses' III. in Medinet Habu vor[736]. Am Nordende der Wand thront Thot. Er hält ein *w3s*-Zepter in der linken Hand und hat die rechte im Rezitationsgestus erhoben. Vor ihm steht Iunmutef im Rezitationsgestus; aufgrund einer Zerstörung ist nicht zu erkennen, ob er (wie in der zuvor besprochenen Szene) einen Räucherarm in der herabhängenden linken Hand hält. Vor ihm ist eine Opferliste angebracht, deren Produkte er dem König darbringt. Dieser thront am Südende der Wand in einem Schrein. Er ist mit der *3tf*-Krone bekrönt, hält ein *w3s*-Zepter in der linken und ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der rechten Hand. Hinter ihm, ihn schützend umarmend, steht die den Tempel personifizierende Göttin. Die in der Opferliste genannten Produkte wurden dem König von Thot zugemessen, denn sie werden in den Feldern der untersten Listenreihe jeweils [*m*] *dd Ḏḥwtj*, "als Gabe des Thot" bezeichnet. Auch die Rede der oberägyptischen Gaugötter, welche im Bandeau-Streifen unterhalb der Hauptregister der Süd-, Ost- und Westwand dargestellt sind, bezeugt eine Opferzuweisung durch Thot. Sie überbringen dem Millionenjahrhaus Ramses' III. ihre Gaben sowie die Erzeugnisse der Fremdländer, die *m sšjt nt Ḏḥwtj*, "in der Schrift des Thot", festgeschrieben sind[737]. Wie auf der Nordwand der Sethos-Kapelle in Abydos ist das Opferritual auch hier mit dem Mundöffnungsritual verbunden, denn der von Iunmutef rezitierte Text ist jener der Szene 32: "[...] König Usermaatre-Meriamun, Horus hat deinen Mund berührt mit dem Finger aus fei[nem Gold[738] .... den Mund] seines [Vaters] Osiris damit, in diesem, seinem Namen [Sokar]. (Ich) habe dir deinen Mund berührt. I[ch bin]

---

733 *Ebd.*

734 *CT* III, 240b; S. SCHOTT, in: *ZÄS* 99, 1972, S. 24..

735 Siehe Kapitel X.

736 KAT.-NR. 62; siehe auch H.H. NELSON, in: *JNES* I, 1942, S. 129f.

737 *Medinet Habu* VI, Taf. 452.

738 Zur Bedeutung der Finger im Mundöffnungsritual siehe A.M. ROTH, in: *JEA* 79, 1993, S. 66-74.

dein [Sohn], den du liebst. [Horus] öffnet [dir deinen Mund]. Er öffnet dir deine Augen, die geschaffen sind.]". Der Speisung geht also wieder die notwendige Belebung voraus[739]. Im Anschluß an das Opferritual folgt zunächst die Ischedbaumszene (Südwand), dann wird der König von Iunmutef gereinigt (Westwand) und schließlich im Inneren des Osiris-Komplexes (Raum 23; Südwand) von Harsiese vor Ptah-Sokar-Osiris mit der *3tf*-Krone gekrönt[740].

Die in der Dekoration von Raum 20 wiedergegebene Konstellation, die die Fruchtbarkeitsgötter als "Lieferanten" der zu übergebenden Produkte und Iunmutef als Darreichenden zeigt, findet sich auch in der Szene, die den Treppenaufgang zum Dachtempel im Vestibül (Raum 17) des gegenüber liegenden Sonnenheiligtums schmückt. Hier führt Iunmutef eine Prozession von Gaupersonifikationen an, deren Gaben er dem am oberen Ende der Treppe thronenden König übermittelt[741]. In seiner nur fragmentarisch erhaltenen Rede heißt es, daß er den Tempel seines Vaters mit den Gaben des Nils (*rsf*) überschwemmt.

F a z i t :

Wie aus den zuvor besprochenen Beispielen deutlich hervorgeht, sind es die zwei dem König immanenten göttlichen Wesenskomponenten, die als Empfänger der Opfertätigkeit (Horus-)Iunmutefs auszumachen sind: der im Horus-König inkarnierte *k3 njswt* und der Osiris-König. Diese Wesenselemente entsprechen den zwei komplementären Bereichen, die der Herrscherkult umfaßt: 1. jenem des lebenden und 2. des verstorbenen Königs. Es wirft sich die Frage auf, ob und inwieweit diese beiden Aspekte im Tempelkult tatsächlich voneinander getrennt wurden, oder ob beides nicht vielmehr als eine Einheit verstanden wurde. Doch darauf wird später, am Ende dieses Abschnitts, noch eingegangen werden. Zunächst ist festzustellen, daß Iunmutef auch in den königlichen Millionenjahrhäusern der thebanischen Westseite sowie in jenen in Abydos - d.h. Kultanlagen, denen der gängigen Interpretation zufolge eine primär totenkultbezogene Funktion zugesprochen wird - in den Kult des lebenden Herrschers involviert ist. Wie zuletzt ULLMANN in ihrer umfangreichen Untersuchung der "Häuser der Millionen an Jahren" aufgezeigt hat, ist die geläufige

739 Auch in einer Speisetischszene im Grab des Generalissimus Haremhab in Sakkara, die Iunmutef mit einem Räucherarm vor dem Grabbesitzer zeigt, sind Opfer- und Mundöffnungsritual miteinander verknüpft, KAT.-NR. 76. Siehe Kapitel VI.3, S. 160.

740 *Medinet Habu* VI, Taf. 448, 449, 460. Die Reinigungsszene = KAT.-NR. 63. Siehe auch Kapitel VI.4.

741 KAT.-NR. 61; vgl. KAT.-NR. 34.

Bezeichnung dieser Anlagen als "Totentempel" nicht zutreffend[742]. Allein die Tatsache, daß der Kult in ihnen schon zu Lebzeiten des regierenden Königs eingesetzt hat, spricht gegen eine solch einseitige Festlegung[743]. Zudem ist der König nicht der alleinige Kultempfänger in einem Millionenjahrhaus; oberster Kultherr ist stets die lokale Hauptgottheit (in Theben also Amun-Re, in Abydos Osiris) sowie die große Götterneunheit des jeweiligen Ortes. Das primäre Ziel des in diesen Tempeln vollzogenen Kultes ist nicht die Verehrung und Versorgung des verstorbenen Königs, sondern die zyklische Erneuerung und damit einhergehend auch die Jenseitssicherung seiner göttlichen Herrschermacht, welche durch die kultische Versorgung einer oder auch mehrerer Ka-Statuen des Königs bewirkt wurde[744]. Der Erneuerungsprozeß wurde durch die Vereinigung des Königs mit dem Gott herbeiführt[745], und wie in einem späteren Kapitel anhand zweier "Schlüsselszenen" noch aufgezeigt werden wird, trägt das Wirken Iunmutefs maßgeblich dazu bei, diese mystische Vereinigung zu evozieren[746].

In den Opferszenen der 18. Dynastie, dies gilt für die Tempel sowohl des thebanischen Ost- als auch des Westufers, ist der Osiris-König noch nicht als Empfänger des Opferrituals anzutreffen. Das von Iunmutef dargebrachte *ḥtp dj njswt* ist entweder ausdrücklich an den *kꜣ njswt* ("Kleiner Tempel" von Medinet Habu; *temple adossé*)[747] oder aber (soweit erhalten und erkennbar) an den *nṯr nfr*, *nb*(*t*) *tꜣwj* und/oder *sꜣ Rᶜ* titulierten König gerichtet (Deir el-Bahari; Ach-Menu). Die Opferzuwendung richtet sich an den lebenden Herrscher, welcher in den genannten Anlagen in Anbindung an den Kult für Amun-Re kultisch versorgt wurde. In Deir el-Bahari befinden sich besagte Opferszenen sämtlich auf der oberen Terrasse (in der Königskultkapelle sowie in den Nischen des Festhofes, des Amun-Sanktuars und des Altarhofes), welche nach ULLMANN der "Dreh- und Angelpunkt" des mit dem Talfest verbundenen Königskultes gewesen ist. Hier befanden sich die Kultbilder der Königin sowie die ihrer Ahnen, welche von Iunmutef, und im Festhof auch von Thot, mit Speiseopfern versorgt wurden. Der mögliche Ablauf der

---

[742] M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 661-70. Auf die Ungenauigkeit der Termini "Totentempel" oder auch "Gedächtnistempel" als Bezeichnung für die Millionenjahrhäuser hat schon HAENY hingewiesen, G. HAENY, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 86-90, 123-26.

[743] In Bezug auf die Tempel in Theben-West bemerkte dies schon H. NELSON, in: *JNES* 1, 1942, S. 144-46, 150f.

[744] ULLMANN, *a.a.O.*

[745] Siehe H. NELSON, in: *JNES* 1, 1942, S. 141-55, und G. HAENY, in: *L'égyptologie en 1979* I, S. 114-16; DERS., in: GUNDLACH, R./ROCHHOLZ, M. (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 101-106.

[746] Siehe Kapitel VI.3 b).

[747] Desgleichen auf einem Statuensockel Amenophis' III. in Karnak (KAT.-NR. 25), welcher im folgenden Kapitel, VI.2 a), besprochen wird.

Festriten und ihr Ziel (Einbindung der Königin in den Sonnenlauf/Vereinigung mit Amun-Re⇒Sicherung der königlichen Herrschaft) wurden von vorgenannter Autorin beschrieben und sind dort nachzulesen[748]. Ein gleiches Kultziel - Erneuerung der Gottheit und damit einhergehend die des göttlichen Herrschers - läßt sich auch für das Ach-Menu erkennen, wobei es sich ebenfalls um ein Millionenjahrhaus handelt. In seiner Nord-Süd orientierten Kultachse mit den einander gegenüberliegenden Sonnen- und Sokarkulträumen wurde der Schöpfungszyklus des sich täglich regenerierenden Sonnengottes evoziert. Die Erneuerung der göttlichen Herrscherkraft des Königs, dessen Kultbilder in den zwei Königskapellen (Raum XXV-XXVI) von Thot und Iunmutef mit den Speisen des Tempels versorgt wurden, wurde durch das Ritual des "Vereinigens mit der Sonnenscheibe", *ḥnm jtn*, bewirkt[749].

Auch im "Kleinen Tempel" von Medinet Habu sowie im *temple adossé*, die beide durch ihre Inschriften allerdings nicht als ein "Haus der Millionen an Jahren" ausgewiesen werden, war ein Ziel des vollzogenen Kultes offenkundig die Vereinigung des Königs mit der Gottheit[750]. Darauf läßt nicht zuletzt die Gott und König darstellende Doppelstatue schließen, die im *temple adossé* als Teil des monolithenen Naos zur Hälfte erhalten ist, und in der Amun-Kapelle (Raum I) des "Kleinen Tempels" anhand von drei großen, dort gefundenen Bruchstücken rekonstruiert werden kann[751]. Die theologische Aussage dieser Dyaden ist die gleiche, wie sie auch der Darstellung auf der Rückwand des Raumes V im Sethos-Tempel in Gurna (hier werden Amun-Re und der König zusammen von Horus und Thot gereinigt) zu entnehmen ist: Beide geben den Aspekt der Wesenseinheit mit dem Gott wieder[752]. Raum V in Gurna nimmt innerhalb der Königskulträume des Hypostyls eine herausragende Stellung ein, da sich hier die *unio mystica* des Königs mit dem Gott vollzieht, und wie die Darstellung der Westwand zeigt, wird diese u.a. durch den Kultvollzug Iunmutefs herbeigeführt[753]. Im Naos des *temple adossé* in Karnak bringt

---

748 M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 38-46; siehe auch J. KARKOWSKI, *Fifty Years of Polish Excavations*; DERS., in: *ET* 19, 2001, S. 97-108.

749 BARGUET, *Temple d'Amon-Rê*, S. 291-93; M. ULLMANN, *a.a.O.*, S. 81-83.

750 Kultherr im "Kleinen Tempel" war eine lokale Form des Amun, *ḏsr st*, "der der heiligen Stätte", welcher mit der *jꜣt Ṯꜣmt*, "der (heiligen) Stätte von Djeme", wie der seit der 21. Dynastie belegte Name dieses Ortes lautet, verbunden ist. Die älteste Tempelphase ist in die 11. Dynastie zu datieren, HÖLSCHER, *Medinet Habu* II, S. 43-46; SETHE, *Amun*, S. 55-61. Die *jꜣt Ṯꜣmt* war Ziel einer Festprozession des Gottes *Jmn m jpt*, die zu Beginn einer jeden Dekade von Luxor aus aufbrach, um seinen göttlichen Ahnen, den "lebenden *bꜣw*", zu opfern, siehe M. DORESSE, in: *RdE* 31, 1979, S. 36-65; F. HERBIN, in: *RdE* 35, 1984, S. 105-26.

751 HÖLSCHER, *Medinet Habu* II, S. 13f., Taf. 3, S. 50f.

752 PM II^2, S. 412 (50); siehe Kapitel VI.3 b). Abb. in H. SOUROUZIAN, in: *MDAIK* 49, 1993, S. 247, Abb. 5; R. STADELMANN, *Der Totentempel Sethos' I. in Qurna*, (Führer durch den Tempel), Kairo 2001, Taf. 6.

753 KAT.-NR. 30 und siehe Kapitel VI.3 b).

Iunmutef die Opfergaben direkt vor dieser Dyade dar, adressiert an den *kꜣ nḏswt*, während analog dazu auf den Außenwänden der König zehn Aspekten des Amun, "in all seinen Namen" (*Jmn m rn=f nb*), opfert[754]. In Medinet Habu war der Empfänger des von Iunmutef durchgeführten, an den *kꜣ nḏswt* gerichteten Opferrituals eine Ka-Statue des Königs in der Königskultkapelle[755], während die Dyade im südlich angrenzenden Hauptsanktuar stand.

Als vorläufiges Ergebnis bleibt festzuhalten, daß Iunmutef mit dem Opferritual (sowohl im Zuge von Festriten als auch im täglichen Ritual) das göttliche Wesen des Königs speist und so das Königtum belebt und erhält, welches - analog zur Wiederherstellung der Schöpferkraft des Gottes bzw. an diese angegliedert - täglich versorgt und zyklisch erneuert werden muß. Dabei nimmt Iunmutef den Platz ein, den der König im Götterkult innehat, wenn er dem Gott die notwendige Versorgung zukommen läßt, um den Fortbestand des Kosmos zu sichern.

Ab der 19. Dynastie, genauer: seit Sethos I. findet sich neben dem *kꜣ nḏswt* (*ꜥnḫ*) auch der Osiris-König als Rezipient der Opferversorgung durch Iunmutef. Im Tempel dieses Königs in Theben ist der auf den Fronten der Sphinxbasen des ersten Hofes genannte Empfänger der Speisen vom Altar des Amun der *kꜣ nḏswt* (*ꜥnḫ*). In den Räumen II und III des Hypostyls werden die Speiseopfer dem Osiris-König zugedacht. Auch in Abydos ist nicht allein bzw. nicht überall ausdrücklich der Osiris-König der Empfänger der Speiseopfer bzw. der Ritualhandlungen. In den Worten des opferüberweisenden Thot auf der Südwand der Sethos-Kapelle so wie in den Worten Horus-Iunmutefs in der auf beiden Wänden identischen Überschrift der Opferliste wird der empfangende König *nb tꜣwj* und *sꜣ Rꜥ* tituliert[756]. Der *kꜣ nḏswt* wird dabei kein Mal *expressis verbis* adressiert; in den Darstellungen der unteren Register in der Westhälfte des Sethos-Kapelle (Überweisung der Opferliste) ist die Persofinikation des königlichen Ka jedoch anwesend. In den insgesamt neun kleinen Ritualszenen auf den Säulen des äußeren und des inneren Hypostyls wendet sich Iunmutef nur einmal an den Osiris-König[757]. Wie sich gezeigt hat, werden in den Wanddarstellungen der Sethos-Kapelle zwei Ebenen der kultischen Versorgung des Königs wiedergegeben: Die Ritualszenen der Südwand (Krönung etc., Opferspeisung)

---

[754] Zu dieser Zehnheit der Amun-Aspekte repräsentiert durch seine diversen Namen vgl. die zehn Ba's dieses Gottes, wie sie in der Theologie des Taharka-Gebäudes als lebensspendende Emanationen des Schöpfergottes Amun-Re erscheinen, R.A. PARKER/J. LECLANT/J.-C. GOYON, *Edifice of Taharqa*, S. 69-79, 84-86.

[755] HÖLSCHER, *Medinet Habu* II, S. 9f., 51. Vermutlich ist in dem im sog. "tank" gefundenen Kopf einer Königsstatue ein Fragment dieses Kultbildes zu sehen, *ebd.*, S. 10, Abb. 9.

[756] Auch einige der Ritualszenen auf den Säulen der Hypostyle richten sich an den *nb tꜣwj* , KAT.-NR. 33, Szenen b, d, i; KAT.-NR. 37, Szene d.

beziehen sich auf den lebenden, die der Nordwand (Krönung etc., Opferspeisung) auf den "verstorbenen" Herrscher. Mit dieser Polarität des diesseitigen und jenseitigen Geschehens wird ein immerwährender Zyklus der Erneuerung nicht nur versinnbildlicht, sie unterstützt und bewirkt die Dynamik seines Ablaufs. Das Ziel des Kultgeschehens in Abydos ist die Vereinigung des Königs mit Osiris, welche sich in der inneren Sethos-Kapelle im Osiris-Komplex vollzog[758]. Doch auch diese Ritualszenen sind nicht als auf den tatsächlich verstorbenen König bezogen zu betrachten. Osiris ist ein Aspekt des göttlichen Königtums, welcher das Komplement zu dem des inkarnierten lebenden Horus/*kȝ njswt* sowie des *sȝ Rᶜ* darstellt, und der nach dem Tod des Königs naturgemäß eine besondere Bedeutung gewann. Doch auch der zu Lebzeiten einsetzende Kult, wie er sowohl für Theben als auch für Abydos vorausgesetzt werden kann[759], schließt den Osiris-König mit ein in Antizipation der Tatsache, daß der lebende Herrscher nach seinem Tod in die Existenz als Osiris eintritt. Da das Königtum in seiner Morphologie mit dem Sonnenlauf geglichen wird[760], ist das Osiris-Stadium das notwendige Komplement des Königs in seinen Re-Aspekten (*sȝ Rᶜ*, *jwᶜ Rᶜ*, *tjt Rᶜ*[761]), das die nächtliche/unterweltliche Regeneration seiner solaren Herrschaft bedeutet.

Diese dualistische bzw. komplementäre Kultausrichtung geht m.E. aus der Dekoration des Raumes II in Gurna, insbesondere aus den Worten Iunmutefs darin hervor: Er wendet sich an den Osiris-König, doch richten sich seine Worte an Re, welchen er bittet, dem König und seiner Neunheit (= seinen Ahnen) gnädig zu sein. Die Konstellation Upuaut (Ostwand), Iunmutef (Westwand) versinnbildlicht den Palast(= Horizont)auszug des Königs, und die beiden Götter fungieren darin als Wegeöffner für den König. Sie unterstützen und bestätigen seine Einbindung in den Sonnenlauf, womit seine ewige Existenz gewährleistet wird.

Auch in der Opferszene im Vestibül des Osiris-Komplexes in Medinet Habu (Raum 20-21) liegt keine ausdrückliche Bezeichnung des empfangenden Königs als Osiris vor, jedoch ist er hier mit der *ȝtf*-Krone bekrönt. NELSON interpretiert diese Szene als "mortuary", also dem Totenkult zugehörig - nicht zuletzt, weil Iunmutef die handelnde

---

[757] KAT.-NR. 37, Szene c.

[758] Siehe Kapitel VI.3 b).

[759] Zur Aufnahme des Kultes in Abydos siehe M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 239-242, 248.

[760] P. BARGUET, in: *Hommages à François Daumas*, S. 51-54; H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, S. 148-161, S. 181-212; H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat*, S. 521-28; D.B. REDFORD, in: J. BAINES/D. SILVERMAN (Hrsg.), *Ancient Egyptian Kingship*, S. 169-172.

[761] Siehe z.B. *Urk*. IV, 1650f.; A. RADWAN, in: *MDAIK* 32, 1976, S. 187-89; J. OSING, in: *MDAIK* 44, 1988, S. 264f. (7. Strophe); KAT.-NR. 24.

Gottheit ist[762]. Dies ist Prinzip richtig, da Iunmutef hier das belebende Mundöffnungritual rezitiert und sich diese Szene im Osiris-Komplex befindet, dessen Dekorationsprogramm sich auf die Existenz des (verstorbenen) Königs als Osiris bezieht. Eine korrekte Bewertung der hier im einzelnen besprochenen Tempelszenen hängt letztlich von der Definition des Etiketts "mortuary" bzw. "funerär" im königlichen Tempelkontext ab: Als "funerär" werden hier jene Ritualszenen bezeichnet, die den Unterweltsaspekt der Herrschaft⇔den Nachtaspekt der Sonne ansprechen[763], wie es natürlich auf die Dekoration des Osiris-Komplexes zutrifft, sowie jene, die sich explizit an den Osiris-König wenden. "Funerär" im königlichen Tempelkontext bedeutet aber *nicht*, daß die so bezeichnete Szene mit dem Begräbnis bzw. mit Riten an der Mumie verbunden ist, ebensowenig wie eine "funeräre" Ritualhandlung den tatsächlichen Tod des Königs voraussetzt: Sie kann auch schon zu seinen Lebzeiten vollzogen werden. NELSON war es, der hinsichtlich der ramessidischen Millionenjahrhäuser in Theben festgestellt hat, daß

> "the temple ritual must have been carried on during the life of the king who founded the temple, and that part which had to do with the mortuary service of the Pharaoh was presumably the *raison d'être* of the whole foundation. The mystical conception involved in the performance of mortuary services for the Osirid king while the king himself was still alive does not seem to me incompatible with other contradictory ideas apparently readily accepted by the Egyptians"[764].

An dieser Stelle soll die eingangs geäußerte Frage, ob und inwieweit ein Kult für den verstorbenen Herrscher von jenem für den lebenden Herrscher getrennt wurde (und umgekehrt), wieder aufgegriffen werden. Wie im Verlauf der Diskussion schon einmal festgestellt wurde, ist der Sonnenlauf das Modell für die Morphologie des Königtums, wobei der aus dem Palast ausziehende Herrscher mit der aus dem Horizont austretenden Sonne geglichen wird. Zu einem vollständigen Sonnenlauf gehört die chthonische Regeneration, welche durch die Osiris-Existenz des Königs verkörpert wird[765]. Um einen vollständigen Zyklus zu evozieren, müssen - zu Lebzeiten wie nach dem Tod des

---

[762] H.H. NELSON, in: *JNES* I, 1942, S. 130.

[763] Gerade im Grundrißplan des Tempels Ramses' III. ist die Gegenüberstellung der Raumeinheiten für Re (Norden) und Osiris (Süden) und damit einhergehend die Polarität der Kulte für den Sonnengott in seinem Tag- und Nachtaspekt besonders anschaulich, vgl. PM II^2, Plan XLVIII.

[764] *Ebd.*, S. 146.

[765] In diesem Zusammenhang ist auch auf die von LEBLANC untersuchten mumienförmigen Osiris-Pfeiler in den Millionenjahrhäusern wie z.B. Ach-Menu, Deir el-Bahari (Hatschepsut) und Ramesseum zu verweisen, welche laut ihrer Inschriften im Zusammenhang mit dem Sedfest stehen. Die Osirisform dieser Figuren verweist dabei auf die chthonische Regeneration, die der König bzw. sein Herrscheramt im Zuge der Sedfest- und wohl auch Talfestriten durchläuft, CHR. LEBLANC, in: *BIFAO* 80, 1980, S. 69-89.

Herrschers - beide Aspekte des Sonnenlaufs/Königtums kultisch versorgt werden. Daher ist zu vermuten, daß sich mit dem Tod des Königs am Ablauf des Kultes in den (thebanischen) Millionenjahrhäusern sowie an den Kulthandlungen selbst äußerlich nichts geändert hat; es ist die Existenzform des Empfängers, welche sich geändert hat. Auch das Kultz*iel* ist das gleiche geblieben: die "Millionen an Jahren" währende zyklische Erneuerung seines göttlichen Herrscheramts.

Anders verhält es sich mit der Darstellung des Opferrituals im memphitischen Grab des Generalissimus Haremhab. Hier ist die mit dem Mundöffnungsritual verbundene Speisung sehr wohl als Akt der Wiederbelebung im Rahmen des Totenkults anzusprechen. Es kommen hier zwei Faktoren zum Tragen, die zu dieser Bewertung führen: 1. Die Szene steht im Grabkontext, und 2. sie unterliegt, da sie sich auf eine nicht-königliche Person bezieht, nicht der Herrschaftstheologie, die das göttliche Königtum bestimmt.

Es wurde bereits von mehreren Autoren konstatiert, daß Iunmutef mit einem Statuenkult des Königs bzw. mit dem Kult für den *kꜣ njswt* in Verbindung steht[766]. Doch wurde die theologische Basis, auf der dies beruht, bislang nicht näher untersucht. In einem Stichwort zusammengefaßt ist diese Basis mit "Sohnschaft" zu benennen, denn die Eigenschaft des Sohnes ist die dem Wesen und folglich aller Kompetenz Iunmutefs zugrunde liegende. Die Semantik des Begriffs "Sohnschaft" (d.h. die Bedeutung des Sohnes und seine daraus resultierenden politischen und zeremoniellen Aufgaben) wird noch Gegenstand eines späteren Kapitels sein[767]. Die herausragende Stellung des Sohnes wird besonders im Osiris-Mythos erkennbar, und dort primär in der zentralen Rolle des Horus als Beistand seines Vaters, in der sich reale Verwandtschaftsstrukturen widerspiegeln. Der Beistand des Horus richtet sich zum einen auf die Überwindung des Todeszustands, zum anderen auf die Sicherung der Herrschaft des Osiris als König der Unterwelt, um schließlich selbst als sein Nachfolger den Horusthron der Lebenden zu besteigen. In dieser mythischen Nachfolgesicherung liegt die Bedeutung des Osiris-Mythos nicht nur für den Totenkult, sondern auch für die Herrschaftstheologie, die dem Königskult zugrunde liegt. Iunmutef als eine Hypostase des helfenden Sohnes Horus tritt dem göttlichen Herrscher gegenüber, um seine Aufgaben innerhalb der Sicherung und Erneuerung der Herrschaft wahrzunehmen. Daher umfaßt seine Sohnesfürsorge beide göttlichen Komponenten des

---

[766] ARNOLD, *Wandrelief*, 61-64; L. BELL, in: *JNES* 44, S. 260, Anm. 48 (" [...] *Iunmutef* is present officiating in affairs of the *ka*"); W.J. MURNANE, in: BELL, *a.a.O.*, S. 255; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 39, 120, 662; zu Iunmutef und seiner Kultfunktion gegenüber dem *kꜣ njswt* siehe Kapitel VI.2 a).

[767] Kapitel IX.2; vgl. auch Kapitel III.1 d), S. 54f.

Königs und richtet sich, je nach Kontext, an den im regierenden Herrscher inkarnierten *kꜣ njswt* oder an den Osiris-König.

Iunmutef ist in der Theologie des göttlichen Königtums verwurzelt, und wie anhand der Bezeugungen in den Pyramiden- und den Sargtexten versucht wurde aufzuzeigen, ist er konzeptionell mit der Sicherung und der Gewährleistung rechtmäßiger Herrschaft verbunden[768]. Seine Funktion in Erhalt, Bestätigung und Erneuerung der Herrschaft, wie sie in den Tempeln des Neuen Reiches dargestellt werden, beziehen sich auf das göttliche Wesen des Königs, d.h. sowohl auf den lebenden *kꜣ njswt* als auch auf Osiris. Die Sohnschaft Iunmutefs unterliegt also dem gleichen dualistischen Prinzip wie auch das Königtum selbst, da jeder Herrscher gemäß dem Osiris-Mythos zwei Existenzformen durchläuft: Er besteigt den Thron als regierender Horus und tritt nach seinem Tod in die Existenz als Osiris und Herrscher über die Unterwelt ein. Er tritt dem König in Bezug auf beide Existenzformen/Wesenskomplemente als helfender Sohn gegenüber[769].

In der Literatur wird Iunmutef, insbesondere mit Bezug auf die Ritualszenen, fast durchweg als "Iunmutef-*Priester*" angesprochen. Diese Bezeichnung ist jedoch im Hinblick auf seine Göttlichkeit nicht korrekt, da sie einen realweltlichen Offizianten impliziert. Iunmutef ist ein ritualkundiger Gott, dem aufgrund seines Sohnes(= Horus)wesens die obengenannten Aufgaben im Königskult obliegen. Das verbindende Moment zwischen Iunmutef und einem Priester ist lediglich die Funktion des Ritualausübenden und die damit verbundende Tracht des Pantherfells. Wie bereits in einem früheren Kapitel dargelegt wurde, kennzeichnet das Pantherfell den in der Sohn-Vater-Konstellation Handelnden, was sowohl für Iunmutef als auch für einen als Stellvertreter des Königs handelnden Hohenpriester zutreffend ist[770]. Die Wanddarstellungen, die Iunmutef zeigen, bilden die mythische Ebene ab. Der König erscheint auf ihr als lebender Horus bzw. Osiris, der vom Sohn Horus gemäß seiner mythisch definierten Aufgaben versorgt wird[771]. Für den tatsächlichen Kult an der Königsstatue, d.h. die realweltliche Ebene des Ritualvollzugs, waren Offizianten wie der "Hohepriester des Königlichen Ka" zuständig, wie z.B. Userhat (19. Dynastie), der

[768] Kapitel IV.3 und V.1.

[769] Siehe auch Kapitel VI.2 a).

[770] Siehe Kapitel III.1 d), S. 54f.

[771] Zu den Ebenen des Rituals vgl. J. ASSMANN, in: SH. BIDERMAN/B.-A. SCHARFSTEIN (Hrsg.), *Interpretation in Religion*, S. 92-94. Zu den eigenständigen Aspekten der mythischen Größe "Horus" siehe Kapitel IX.1.

Besitzer von TT 51 in Theben, es für Thutmosis I. gewesen ist. Die Inschriften seines Grabes weisen ihn als *ḥm nṯr tpj* (*n*) *kȝ njswt ʿȝ-ḫpr-kȝ-Rʿ* aus[772].

VI.2 a) Iunmutef vor den Namen des Königs

Die Funktion Iunmutefs als Ritualoffiziant für den lebenden göttlichen Herrscher, den *kȝ njswt ʿnḫ*, wird durch eine Denkmälergruppe besonders deutlich illustriert. Es handelt sich um die Basen von Kolossalstatuen bzw. Sphingen, deren Fronten eine nach dem gleichen Muster gestaltete Dekoration aufweisen[773]. Sie zeigen in symmetrischer Anordnung je eine Darstellung Iunmutefs im Rezitationsgestus vor den zentral angebrachten Namen des Königs. Dieser Typus der Sockel-Dekoration kommt unter Amenophis III. auf; ein Befund, der sich mit einer herrschaftstheologischen Entwicklung, wie sie nach dem ersten Sedfest im Jahr 30 dieses Königs zu verzeichnen ist, korrelieren läßt. Dieses Ereignis markiert den Übergang in eine neue Ära seiner Regierungszeit, die u.a. durch eine neu definierte Göttlichkeit Amenophis' III. gekennzeichnet ist. Sie schlägt sich z.B. in einer neuartigen Rebus-Schreibung seines Namens, der ihn als *ṯḥn Jtn*, "glänzende Sonnenscheibe", ausweist, nieder. Parallel dazu läßt sich eine Veränderung im Stil des Flachbildes feststellen, einschließlich des Aufkommens neuer ikonographischer Attribute in der Königsdarstellung, die den neuen Status seiner im Ritual erworbenen Göttlichkeit widerspiegeln[774]. Auch innerhalb des umfangreichen Statuenprogramms Amenophis' III. lassen sich Denkmäler ausmachen, die den König in seiner mit der Sedfesterneuerung erworbenen Göttlichkeit abbilden. Eines davon ist die Basis einer kolossalen Standfigur aus Quarzit südlich des 10. Pylons in Karnak, die den Namen *Mnṯw-n-ḥḳȝw* trägt[775]. Die Königsfigur ist auf Höhe der Knöchel abgebrochen; aufgrund der Dimensionen der Füße kann eine Gesamtgröße der Figur von - je nach Ausführung der Krone - mindestens 18

---

772 PM I^2,1, S. 97-99; R. MOND, in: *ASAE* 6, 1905, S. 96f. Die Inschriften in TT 51 nennen noch drei weitere Personen dieses Titels.

773 KAT.-NR. 24, 25, 26A/B, 49, 56A-D, 57, 58A/B; CHR. LEBLANC, in: *Memnonia* IV-V, 1993-94, Taf. XVIIIB. Hinzu kommen einige unpublizierte Exemplare: PM II^2, S. 450; H. JARITZ ET AL., in: *MDAIK* 51, 1995, S. 80 (Amenophis III.); P. BRAND, *Monuments of Seti I*, S. 221f., Nr. 3.74 (Sethos I., sekundär verbaut im Chons-Tempel in Karnak); PM II^2, S. 426 (Ramses III., verbaut im spätramessidischen Tempel im Asasif/Theben).

774 W.R. JOHNSON, in: *Sesto Congresso Internazionale*, Bd. II, S. 231-36; DERS., in: *JEA* 82, 1996, S. 67f.; DERS., in: D. O'CONNOR/E.H. CLINE, *Amenhotep III: Perspectives on his reign*, S. 86-94. Zu den neu angenommenen Namen Amenophis' III. (als Manifestationen des *kȝ njswt*) siehe auch L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 285-88.

Metern errechnet werden[776]. Diese Statue hatte ein Pendant westlich des Pylondurchgangs, von dem jedoch nur mehr der Sockel steht. Die Dekoration der Front ist nicht erhalten[777]. Die Basis des östlichen Kolosses ist nicht nur das erste, sondern auch ein besonders elaboriertes Beispiel der hier behandelten Denkmälergruppe. Bei den Namen des Königs, an die Iunmutef sich im Rezitationsgestus wendet, handelt es sich um eine ikonographische Komposition, in welcher sich das Wesen des Königs als lebender königlicher Ka manifestiert: Der Horusname im Serech, auf dem ein Falke mit Doppelkrone sitzt, ruht in den geöffneten Armen der Ka-Standarte, welche wiederum einen Stab mit *kꜣ njswt*-Ägis vor sich trägt[778]. Bekrönt ist die symmetrische Namensanordnung von der Sonnenscheibe mit zwei Uräen, von denen je ein *ʿnḫ*-Zeichen herabhängt. Mit seiner Rede bestätigt Iunmutef das ewig währende Königtum des Herrschers, welches von Amun-Re festgesetzt wurde:

> Figur links: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Die Statue (*twt*) des Amun-Re, dem Herrn der Throne der beiden Länder und des Königtums beider Länder, (steht) als König der Ewigkeit für seinen Sohn Nebmaatre, welcher König von Ober- und Unterägypten auf dem Horusthron der Lebenden ist. Du gibst [ihm] alles Leben, Dauer und Macht als glücklicher Herrscher, indem der Schmuck der Kronen des Re auf seinem Haupt ist. Du setzt seine Annalen für Millionen an Jahren fest (...)".
> Figur rechts: "Worte zu sprechen von Iunmutef, dem Reiniger der Sedfestkapelle, (zu) Amun-Re, dem König der Götter: Rein ist dein Sohn, der Sohn des Re Amenophis-Hekawaset. Du befestigst seine Kronen als König von Ober- und Unterägypten an der Spitze aller Lebenden, nachdem du seine Titulatur bestimmt hast als "Horus, starker Stier, der in Wahrheit erscheint" vor der Großen Götterneunheit (...)".

Der Rede Iunmutefs und ihren Adressaten ist eine wesentliche Aussage hinsichtlich der Beschaffenheit des Verhältnisses Amenophis' III. zur Gottheit zu entnehmen, denn er wendet sich an die den *kꜣ njswt* verkörpernden Horus-Namen des Königs und an Amun-Re zugleich. Erscheinen auch auf der Basis zwei Adressaten, so fließen diese in der Statue zu einem Empfänger zusammen, denn sie stellt den königlichen Ka, Nebmaatre, in Wesenseinheit mit Amun-Re dar. Dies wird insbesondere durch die Aussage "die Statue

---

[775] W.R. JOHNSON, in: *JEA* 82, 1996, S. 69.

[776] P. CLÈRE ET AL., in: *Karnak* V, S. 166 und Anm. 1.Vermutlich handelt es sich um die 40 Ellen große Statue, deren Gestein Amenophis, Sohn des Hapu, im Gebel Ahmar brechen ließ, wie er in einer biographischen Inschrift auf der Statue Kairo CG 583 berichtet, *Urk*. IV, 1822.18-1823.3; siehe P. BARGUET, *Temple d'Amon-Rê*, S. 244-46; A.P. KOZLOFF/B.M. BRYAN, *Egypt's Dazzling Sun*, S. 46f.

[777] Siehe BARGUET, *a.a.O*. Das Relief der Seitenflächen wurde von Haremhab überarbeitet, *ebd*., Taf. XXXIVb.

[778] KAT.-NR. 24. Vgl. auch die unpublizierten Schakalstatuenpodien Amenophis' III. aus dem Tempel des Merenptah, H. JARITZ ET AL., in: *MDAIK* 51, 1995, S. 80. In PM II^2, S. 450, werden die gleichen Monumente beschrieben, doch werden die Darstellungen Iunmutefs hier als "king's son" bezeichnet.

des Amun-Re (...) steht als König der Ewigkeit für seinen Sohn Nebmaatre" deutlich. Aus ihr geht hervor, daß der König mittels der in der Statue manifesten Vereinigung mit Amun-Re am ewigen Zyklus der solaren Erneuerung teilhaben wird. Desweiteren wird durch die Gesamtkonzeption dieser Szene deutlich, daß das Medium zur Wesenseinheit des Königs mit dem Gott der *kꜣ ṇjswt* ist: Iunmutef kommuniziert mit dem göttlichen Herrscher, der in seinem Ka-Aspekt, repräsentiert durch den Horusnamen, eins ist mit Amun-Re.

Mit der Konzeption des göttlichen Königtums und ihrem zentralen Begriff, dem *kꜣ njswt*, hat sich zuletzt BELL eingehend beschäftigt. Zum Vergleich zieht er das Sakralkönigtum des europäischen Mittelalters heran, dessen politisch-theologische Struktur gewisse Parallelen zur Theologie des göttlichen Königtums in Ägypten aufweist[779]. Demnach ist der König in Besitz zweier Körper: eines irdischen, sterblichen ("*body natural*") und eines übernatürlichen, unsterblichen ("*body politic*"), welcher sich mit dem physischen Tod des Königs von dessen sterblicher Hülle trennt, um auf seinen legitimen Nachfolger überzugehen[780]. Auf dieser Konzeption beruht die Unsterblichkeit der Institution "Königtum". In Ägypten ist Gleiches zu beobachten: Der einzelne König kann sterben, ohne daß die überindividuelle Institution des göttlichen Königtums, welche durch den *kꜣ ṇjswt* repräsentiert wird, davon berührt würde. Jeder individuelle Herrscher stellt gewissermaßen ein (von Gott erwähltes) "Behältnis" dar, welches vom *kꜣ njswt* eingenommen wird, so daß er die ihm *qua* kosmischer Weltordnung obliegenden Aufgaben erfüllen kann[781]. JACOBSOHN bezeichnet den *kꜣ njswt* als die "göttliche Erbmasse" des Königtums, welche sich (übertragen durch das Krönungsritual) im jeweils regierenden Herrscher inkarniert und den König mit all seinen Ahnen zu einem "ewigen Wesen" verbindet[782]. Der *kꜣ njswt* ist die göttliche Essenz, die das Königtum konstituiert und als

---

779 L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 293f; DERS., in: B.E. SHAFER, *Temples of Ancient Egypt*, S. 138-40; er stützt sich auf das Werk von H.E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies: A study in Mediaeval Political Theory*, Princeton 1957.

780 Begriffe nach KANTOROWICZ, *a.a.O.* Eine sehr ähnliche Konzeption des Sakralkönigtums ist in den Akan-Königreichen in Ghana zu beobachten. Hier wird die göttliche Essenz, die dem König innewohnt und nach seinem Tod auf den Nachfolger übergeht, *kra* genannt. MEYEROWITZ hat die Struktur des Königtums der Akan untersucht und zu dem des Alten Ägypten in Beziehung gesetzt, welches sie als Ursprung des Ersteren ansieht, E.L.R. MEYEROWITZ, *The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, S. 103-09, 126-30, 142-51; zum Krönungsritual im Akan-Königreich Akuapem siehe M. GILBERT, in: D. CANNADINE/S. PRICE (Hrsg.), *Rituals of Royalty*, S. 298-329. Siehe auch L. BELL, in: SHAFER, *a.a.O.*, S. 287, Anm. 48.

781 In der Lehre von den zehn Ba's des Amun ist der *kꜣ njswt* eine der die Welt beseelenden "Gottesenergien", und zwar jene, die für die Menschen zuständig ist, siehe J. ASSMANN, in: A. LOPRIENO (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, S. 332-34; R.A. PARKER/J. LECLANT/J.-C. GOYON, *Edifice of Taharqa*, S. 69-79. Zur Aufgabe des Königs als Stellvertreter des Re und somit "Verwirklicher" der Maat auf Erden siehe J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*, S. 58-70.

782 JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, S. 57, 62.

solche ist sie identisch mit Horus. Horus ist der "*body politic*" des Königs[783], der wiederum - wie u.a. die ikonographische Komposition auf dem Sockel Amenophis' III. verdeutlicht - durch den Horus-/Ka-Namen des Königs repräsentiert wird[784]. Der *kꜣ njswt* ist somit jener Wesensbestandteil des Königs, der ihn mit der Sphäre der Götter verbindet, ihn zu einem göttlichen Wesen macht; er ist das Wesenselement des Königs, welches sich mit der Gottheit vereinigen kann[785].

Das göttliche Königtum und seine integrale Essenz, der *kꜣ njswt*, standen auch im Mittelpunkt des alljährlichen Opetfestes, in dessen Verlauf Amun-Re von Karnak, begleitet von Mut und Chons, in einer festlichen Prozession in den Tempel von Luxor zog. Auch die Barke mit dem Königskultbild nahm an dieser Prozession teil[786]. Der Tempel von Luxor, *jpt rsj*, wird in der Widmungsinschrift Amenophis' III. "heiliges *jpt*, Stätte des Ersten Males", *jpt ḏsrt st wrt nt sp tpj*, genannt, was darauf hindeutet, daß in ihm ein urzeitlicher Schöpfungsakt stattfand[787]. Noch deutlicher ist eine Architravinschrift in der großen Kolonnade, in welcher der Tempel als "seine Stätte der Wahrheit, an der er (Amun-Re) sich verjüngt" bezeichnet wird[788]. Die Regeneration des Gottes vollzog sich während der Opet-Riten, in deren Verlauf sich Amun-Re mit dem Schöpfergott von Luxor, *Jmn m jpt*, vereinigte und durch seine mystische Wiedergeburt erneuert wurde[789]. Durch die Einbindung in die Rituale der göttlichen Regeneration ging auch der König aus dem

---

783 Vgl. auch JACOBSOHN, *a.a.O.*, S. 55, der es so formuliert, daß jeder individuelle Herrscher eine Phase der ewigen Existenz des Horus darstellt.

784 Die Wesensgleichheit des Königs mit Horus mittels des Ka(=Horus-)Namens stellte schon SCHWEITZER, *Wesen des Ka*, S. 52-55, fest; siehe auch M. ELDAMATY, in: *GM* 169, 1999, S. 31-55 ("Horus ist der Ka des Königs").

785 Das Sichtbarmachen dieser nicht stofflichen, dem regierenden Herrscher immanenten Essenz wird im Flachbild seit dem Alten Reiches mittels ihrer Personifikation in einer den König begleitenden Figur erzielt, siehe z.B. JÉQUIER, *Pepi II*, Bd. II, Taf. 36, 37, 41, 42, Bd. III, Taf. 36, 37. Auch bestimmte Typen der Königsplastik, wie z.B. die bekannte Kairener "Falken"-Statue des Chephren (*CG* 14) oder die Statue Pepis I. in Brooklyn (39.129), verweisen auf das Horuswesen des Herrschers, SCHWEITZER, *a.a.O.*, S. 53; M. ELDAMATY, *a.a.O.*, S. 37-40, Taf. 2-7.

786 *The Festival Procession of Opet in the Colonnade Hall*, *The Epigraphic Survey*, *OIP* 112, Chicago 1994. BELL bezeichnet den Luxortempel als "foremost national shrine", in welchem sich ein elaborierter Kult für den *kꜣ njswt* abspielte, sowie als "mythologic power base" für den göttlichen Herrscher, L. BELL, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 157. Obgleich BELL mit seinem Aufsatz in: *JNES* 44, 1985, S. 251-94, theologische Grundlagen für das Verständnis des göttlichen Königtums in Ägypten liefert, sind einige seiner Interpretationen nicht nachvollziehbar (z.B. die angebliche Absenz jeglicher Individualität in den Ritualszenen zugunsten einer generalisierenden Subsumtion unter dem *kꜣ njswt*, die in dieser Weise nicht zu verifizieren ist).

787 *Urk.* IV, 1709.13; siehe A. CABROL, *Amenhotep III*, S. 262f. Auch der "Kleine Tempel" von Medinet Habu wird als *st ḏsrt nt sp tpj* bezeichnet. Er galt als Begräbnisplatz des Amun *ḏsr st*, "der der Heiligen Stätte", an dem er sich regenerierte und wiedergeboren wurde, SETHE, *Amun*, S. 55-61. Siehe auch Anm. 752.

788 *Urk.* IV, 1683.2; siehe L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 254 mit Amn. 5.

789 CL. TRAUNECKER, in: *Dossiers Histoire et Archéologie*, S. 61-64; A. CABROL, *Amenhotep III*, S. 261-64.

Opetfest als erneuerter, göttlicher Herrscher hervor. Vor dem Hintergrund der von Amenophis III. etablierten Herrschertheologie, die ihn als König mit besonderer göttlicher Qualität definierte, gewann auch das Opetfest während seiner Regierungszeit an großer Bedeutung. Dies spiegelt sich deutlich in seinem Ausbau des Luxor-Tempels wider als zentrales Heiligtum, in dem sich der mystische Vorgang der Opet-Erneuerung vollzog[790]. Auch die oben genannte Statue vor dem 10. Pylon ist im Zusammenhang mit der Opetfest-Prozession zu sehen, die den Tempel von Karnak über den Nord-Süd orientierten Prozessionsweg (*w3t nṯr*)[791] in Richtung des Luxortempels (= Süden) verließ und auf dem gleichen Weg nach Karnak zurückkehrte, wobei der 10. Pylon als erstes Tempeltor von Süden kommend passiert wurde[792]. Südöstlich des 10. Pylons wurden in einem spätzeitlichen Fundament fünf weitere Statuenbasen Amenophis' III. sekundär verbaut vorgefunden, die nach Ansicht VARILLEs aus dem Tempel dieses Königs in Theben-West (Kôm el-Hettân) stammen[793]. Eine davon, bzw. das Fragment einer solchen, weist auf ihrer Front eine Darstellung Iunmutefs auf, die der eben beschriebenen stilistisch und ikonographisch sehr ähnlich ist[794]. Der Königsname, der den Fokus der Rede Iunmutefs bildet, ist nicht erhalten. Der Text lautet: "Zu rezitieren: Alles, was hervorzugehen pflegt auf dem Opfertisch des Amun-Re sei für den königlichen Ka Nebmaatre, täglich und im Fest des 3. Wintermonats[795] [...]. Worte zu sprechen von Iunmutef: Oh Harachte, mögest du das Gesicht des Königs Amenophis-Hekawaset erleuchten, rein, rein!". Die gleiche Thematik, das Überweisen von Speisen vom Opferaltar Amun-Res, findet sich auf verschiedenen Statuenbasen, deren Fronten Iunmutef vor den Namen des Königs zeigen. So z.B. auf den Sphinxbasen im ersten Hof des Sethos-Tempels in Gurna: "Worte zu sprechen von Iunmutef (zum) König, dem Herrn beider Länder Menmaatre: Empfange für dich alle schönen und reinen Dinge, die hervorzukommen pflegen vor deinem Vater Amun-Re, dem Herrn der Throne der beiden Länder, indem sie rein, rein sind, für den

---

790 A.P. KOZLOFF/B.M. BRYAN, *Egypt's Dazzling Sun*, S. 82-90; W.R. JOHNSON, in: D. O'CONNOR/E.H. CLINE, *Amenhotep III: Perspectives on his reign*, S. 67f.; A. CABROL, *Amenhotep III*, S. 261-67.

791 A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, S. 61-70.

792 L. BELL, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 158-60, Abb. 65; A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, S. 702-5.

793 A. VARILLE, in: *ASAE* 36, 1936, S. 212; siehe auch G. HAENY, *Totentempel Amenophis' III.*, S. 87. Im Tempel des Merenptah wurden Basen von Schakalstatuen Amenophis' III. gefunden, welche aus dem Kom el-Hettân stammen. Ihre Fronten zeigen Iunmutef vor den Horusnamen des Königs (unpubliziert), siehe H. JARITZ ET AL., in: *MDAIK* 51, 1995, S. 80, und in: *MDAIK* 55, 1998, S. 54.

794 KAT.-NR. 25.

795 Laut dem Festkalender Ramses' III. in Medinet Habu ist der 30. Tag dieses Monats der erste Tag des "Amun in seinem Fest des Eintritts in den Himmel", siehe SCHOTT, *Festdaten*, S. 99, Nr. 114-15.

lebenden königlichen Ka, den Herrn beider Länder (...)"[796]. Wie auch das Sockelfragment Amenophis' III. nennt die Inschrift der südlichen Sphinxbasis Sethos' I. den Kontext von Festen ("Feste des Himmels und der Erde") als (einen) Anlaß des Opferns[797]. Von den Sphingen selbst ist bis auf eine momumentale Doppelkrone aus Sandstein nichts erhalten. Auf sie wird im umlaufenden Sockeltext der Nordsphinx in einem Epitheton des Königs als  , *šsp ʿnḫ* ("lebendes Abbild"), Bezug genommen[798]. Das lebende Abbild, das der König darstellt ist das des Sonnengottes bzw. Amun-Res; vielleicht auch, wie CABROL vermutet, des Atum[799].

Auf den Fronten der kolossalen Sitzstatuen Ramses' II. vor dem ersten Pylon sowie im ersten Hof des Luxortempels überweist Iunmutef ebenfalls die Opfergaben des Amun-Re an den *kꜣ njswt*: "Alles, was vor Amun hervorzugehen pflegt sei für deinen Ka, Herr beider Länder"[800]; desweiteren: "Worte zu sprechen von seinem geliebten Sohn: Geopfert werden alle guten und reinen Dinge für deinen Ka"[801]. Diese Beischrift verdeutlicht die Konstellation, die der Opferdarbringung zugrunde liegt: Iunmutef handelt als liebender Sohn für seinen Vater. Auf dem Koloß westlich des Eingangs zur Kolonnade spricht er: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Nimm dir die Opfergaben und Speisen, die hervorkommen vor deinem Vater Amun-Re für den lebenden königlichen Ka *Rʿ-n-ḥḳꜣw*"[802]. HABACHI hat die vorgenannten Kolosse Ramses' II. als Abbilder des lebenden *kꜣ njswt*, d.h. des göttlichen Herrschers, bezeichnet und eines ihrer besondere Merkmale ist, daß sie - wie die von Iunmutef adressierte Statue *Rʿ-n-ḥḳꜣw* - eigene Namen tragen[803]. Gleiches trifft auch auf die kolossalen Sitzstatuen vor der Fassade des großen Tempels in Abu Simbel zu. Ihre Fronten zeigen den "Sem Horus-Iunmutef" im Rezitationsgestus vor den Namen Ramses' II.[804]. Der dem Gottesnamen vorgeschaltete Titel "Sem" ist sonst nur noch in der äußeren Königskultkapelle im Sethos-Tempel in Abydos im Zusammenhang

---

796 KAT.-NR. 26A. Vgl. auch KAT.-NR. 59B.

797 KAT.-NR. 26B. Zu den "Festen des Himmels" (= Monatsfeste, d.h. dem lunaren Kalender folgend) siehe SCHOTT, *Festdaten*, S. 46f. Den "Festen des Himmels" werden oft die "Feste der Erde" (Feste, die dem bürgerlichen Kalender folgen) gegenübergestellt, siehe J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, S. 83 (2).

798 A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, S. 299.

799 *Ebd.*, S. 303, 358f. Zum Terminus *šsp* als Bezeichnung des Sphinx siehe *ebd.*, S. 356-59; B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 36-39.

800 KAT.-NR. 56A.

801 KAT.-NR. 56B.

802 KAT.-NR. 56C.

803 HABACHI, *Deification Ramses II.*, S. 18-20, 40-43.

mit dem Opferritual belegt[805]. Vielleicht ist hier der älteste Sohn Ramses' II., der memphitische Hohepriester und Sem Chaemwaset, dargestellt. Er ist der einzige Priester, welcher den Gottesnamen "Iunmutef" als festen Bestandteil in seine Titelsequenz integriert hat und sich sogar als "Horus-Iunmutef" bezeichnet[806]. Es gibt zwei weitere Statuenbasen Ramses' II., auf denen ganz offensichtlich Chaemwaset in der Rolle des Gottes Iunmutef erscheint. Auf der Front einer Granitbasis am südlichen Tor des Ptah-Tempels in Memphis stehen Thot und ihm gegenüber Iunmutef vor den Namenskartuschen des Königs[807]. Über ihren Köpfen sind ihre Namen angebracht, während unter dem erhobenen rechten Arm Iunmutefs die zu einer verlorenen vertikalen Inschrift gehörigen Zeichenreste *s3 njswt* [...] lesbar sind. Auf dem Memphis-Sockel wird, wie auch in Abu Simbel, keine konkrete Opferhandlung benannt. Die Namensanrufung selbst, d.h. das Aussprechen des Namens ist der Akt, der den göttlichen Herrscher belebt und in seiner Herrscherwürde (die in den programmatischen Namen beschrieben wird) bestätigt[808].

Auch auf dem Basisfragment eines Kolosses im ersten Hof des Ramesseums ist vermutlich Chaemwaset (wie üblich in der Ikonographie Iunmutefs) dargestellt, wie die Inschrift nahelegt: *s3* [*m*]*r=f ḫntj ḏb3t ḫntj* [*pr dw3t*][809]. Den Zeichenresten nach zu urteilen folgt das *s3* allerdings direkt auf das *r*, ohne daß hier Platz für die *mr*-Hacke wäre. LEBLANC liest "[...] le prêtre-*sameref*, du palais (?) du ka royal, celui qui est à la tête de [...]"[810]. Das Epitheton *ḫntj ḏb3t ḫntj pr dw3t* wird für gewöhnlich von der Personifikation des *k3 njswt* geführt[811]. In der *ḏb3t* ("Ankleideraum"[812]) und dem *pr dw3t* ("Morgenhaus") sind zwei Bereiche des Tempels zu sehen, die mit der Reinigung und dem Umkleiden des Königs in Zusammenhang stehen. SCHWEITZER hat diese Räumlichkeiten als Orte beschrieben, an denen der König seine "irdische Hülle abstreift, um sich für den Verkehr mit den Göttern zu rüsten", zu dem der König durch den Besitz des *k3 njswt* befähigt und

---

804 KAT.-NR. 57. Zu ihren Namen siehe HABACHI, *Deification Ramses II.*, S. 8-11; R. GUNDLACH, in: D. KURTH (Hrsg.), *Akten der 3. Ägyptologischen Tempeltagung*, *ÄAT* 33,1, Wiesbaden 1995, S. 52-55.

805 KAT.-NR. 44, und siehe Kapitel VI.2, S. 134.

806 Auf der Statue Brüssel E 6721 nennt er sich "Horus-Iunmutef Sem", siehe Kapitel XI.2 a).

807 KAT.-NR. 49.

808 J. ASSMANN, *Hymnen und Gebete*, S. 17.

809 CHR. LEBLANC, in: *Memnonia* IV-V, 1993-94, Taf. XVIIIB.

810 LEBLANC, *a.a.O.*, S. 84.

811 z.B. JÉQUIER, *Pepi II*, Bd. II, Taf. 36, 37, 41, 42, Bd. III, Taf. 36, 37; *Deir el-Bahari* V, Taf. CXXXI-II, CXLIV; H. KEES, in: *RecTrav* 36, 1914, S. 1f.; SCHWEITZER, *Wesen des Ka*, S. 55-57; M. ELDAMATY, in: *GM* 169, 1999, S. 32, Abb. 2, S. 33, Abb. 3, S. 34, Abb. 6.

812 Das Verb *ḏb3* bedeutet "bekleiden, schmücken, versehen", *Wb* V, S. 556f.

berechtigt ist[813]. Beide Begriffe stehen also für den Übergang von der profanen in die sakrale Sphäre. Der leibliche Königssohn Chaemwaset erscheint hier, am Platz des Iunmutef, in der mythischen Rolle des *s3 mr=f*[814], der dem göttlichen Herrscher unterstützend und bestätigend gegenübertritt. Als *ḫntj ḏb3t ḫntj pr dw3t* steht er zudem den Örtlichkeiten vor, an denen die morgendliche Belebung seiner Ka-Kräfte stattfindet.

Die Statuensockel von Wâdi es-Sebua, die Iunmutef vor den Namen Ramses' II. zeigen, befinden sich vor dem großen Tor und im ersten Hof dieses Tempels. Der Aufbau der Szenen ist stets der gleiche: Im Zentrum stehen die Kartuschen mit dem Thron- und dem Geburtsnamen des Königs, welche auf einer *nwb*-Hieroglyphe stehen und von den *šwtj*-Federn mit Sonnenscheibe bekrönt sind. Darstellungen und insbesondere die Beischriften Iunmutefs sind nur mäßig gut erhalten. Alle Reden Iunmutefs thematisieren die umfassende, gottgleiche Reinheit des Königs. Auf dem Sockel der nördlichen Statuengruppe östlich des Tores heißt es: "Worte zu sprechen von Iunmutef: [deine] Reinheit ist die Reinheit des Horus und umgekehrt. Es reinigt die Reinigung, die Geb in der Erde für dich macht, Reinheit, wie <Gott NN> rein ist"[815]. Die Rede Iunmutefs auf den Sphinxbasen des ersten Hofes ist bis auf kleine Abweichungen stets die gleiche: "Worte zu sprechen von Iunmutef: [deine Reinheit] ist die Reinheit des Horus und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Seth und umgekehrt. Es reinigt dich [Gott NN, deine Reinheit ist] Reinheit, wie Re im Himmel rein ist", sowie "Worte zu sprechen von Iunmutef: deine Reinheit [ist die Reinheit des Gottes NN und umgekehrt], deine Reinheit ist die Reinheit des Thot und umgekehrt; es reinigt [dich die Reinigung, die für] dich [gemacht wurde]; Reinheit, wie Geb in der Erde rein ist"[816]. Die Seitenflächen aller Sockel zeigen kniende, gefesselte Asiaten und Nubier. SPIESER hat sich mit den Iunmutef-Szenen aus Wâdi es-Sebua befaßt und sieht in ihnen einen Anruf an die Seele ("l'âme") des vergöttlichten Königs durch den von ihr primär als Totenpriester charakterisierten Iunmutef. Dieser riefe die Seele des Königs herbei bzw. bei ihrer Ankunft im Tempel an, um ihren Eintritt in den Lauf ("parcours") durch denselben zu initiieren, welcher sich entlang der Namenskartuschen an den Decken und Türstürzen bewegte und gemäß der Achse des Tempels dem Sonnenlauf entsprechen würde. Der Anruf seitens Iunmutef würde zudem

---

[813] SCHWEITZER, *a.a.O.* Zu den *pr dw3t*-Riten siehe A.M. BLACKMAN, in: *JEA* 5, 1918, S. 148-65; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 150-75.

[814] Siehe Kapitel IX.2.

[815] KAT.-NR. 58A. Die Iunmutef-Szenen der zwei Statuengruppen östlich der Umfassungsmauer befinden sich nicht auf der Front des Sockels (diese zeigt jeweils Gefangene), sondern auf der zum Prozessionsweg weisenden Hälfte der Seitenfläche, gefolgt von einer Reihe gefesselter, kniender Ausländer.

[816] KAT.-NR. 58B.

"contribuer à la venue et au déplacement de l' âme du souverain divinisé dans le temple ouvert au moment des rites du culte journalier du roi"[817]. Mit dem Anrufen des Namens würde Iunmutef also die mit dem Kultbildritual in Gang gesetzte, dem Sonnenlauf entsprechende freie Beweglichkeit bzw. Wanderung der Seele des Königs ("déplacement" bzw. "parcours de l' âme") leiten; auch sei es seine Aufgabe, die Seele wieder in dem Körper des Königs zu reintegrieren. Diese Darstellungen und ihre Bedeutung sind m.E. jedoch anders zu bewerten, insbesondere im Hinblick auf die zuvor besprochenen Szenen der Statuensockel. Die Sphinxbasen in Wâdi es-Sebua tragen laut ihren Inschriften ein *šsp ʿnḫ ꜣ*[818], das Ramses II. für seinen Vater Amun-Re, König der Götter, gemacht hat. In den Sphingen ist der König also als "großes, lebendes Abbild" des Sonnengottes dargestellt, das nicht nur durch die Plastik selbst, sondern auch durch die Königsnamen auf der Front repräsentiert wird. Die Worte Iunmutefs - die Bekundung der Reinheit des Königs, die durch die Gleichung mit Himmel/Re und Erde/Geb den gesamten Kosmos umfaßt - bestätigen seine Makellosigkeit und folglich Göttlichkeit und damit einhergehend die kosmische Herrschaft des Königs. Die hier beschriebene Reinheit bezieht sich nicht auf die kultische Reinheit des Königs als Person, die den Tempel betritt[819]. In der Rede Iunmutefs wird ein zeitloser, kosmischer Zustand des Königs festgestellt und verkündet[820]. Auch hier nimmt Iunmutef seine in der Herrschaftstheologie festgelegte Aufgabe als fürsorgender Sohn wahr, der das Königtum des göttlichen Herrschers sichert.

F a z i t :

Die vorgenannten Monumente illustrieren in besonders deutlicher Weise die Offiziantentätigkeit Iunmutefs für den *kꜣ njswt*, die sich zum einen in der Bestätigung und der Legitimation des Königtums äußert, zum anderen in der Überweisung von Opfergaben. Die zugrunde liegende Konstellation ist die Sohn-Vater-Beziehung: Iunmutef tritt dem lebenden, göttlichen Herrscher als helfender Sohn gegenüber, um sein Königtum durch unterstützendes Handeln aufrechtzuerhalten. Das Sohnesverhältnis geht u.a. aus der Inschrift einer der Statuenbasen Ramses' II. im ersten Hof des Luxor-Tempels (KAT-NR. 56B) hervor, auf der Iunmutef als *sꜣ=f mrj=f* spricht, womit zugleich auf den damit

---

817 C. SPIESER, *Les noms du pharaon*, S. 132f., 152.

818 Zu *šsp* als Bezeichnung des Sphinx siehe B. OCKINGA, *Gottesebenbildlichkeit*, S. 36-39; A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, S. 356-59.

819 So SPIESER, *a.a.O.*, S. 132.

820 Vgl. J. ASSMANN, in: A. LOPRIENO (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, S. 328f.

verbundenen Aufgabenbereich verwiesen wird[821]. Der König ist aufgrund seiner tiefen Verbundenheit mit Amun-Re, die im Festkontext sogar in ihrer zeitweiligen Verschmelzung mündet, berechtigt, die Speisen vom Opferaltar des Gottes zu empfangen. Iunmutef ist derjenige, der ihm diese Opfer überweist[822]. Er nimmt an dieser Stelle den gleichen Platz ein, den der König im Götterkult als Sohn des Gottes innehat: Der König garantiert durch das tägliche Kultbildritual, d.h. die Versorgung der Götter, das Wohlergehen Ägyptens und den Fortbestand der Welt. Indem Iunmutef für den lebenden Horus eintritt, trägt er ebenfalls dafür Sorge, daß ein notwendiges Element des Kosmos, nämlich das göttliche Königtum, dessen Vertreter die Maat auf Erden vollzieht, fortbesteht[823].

Ein zentrales Element der Kulthandlungen Iunmutefs ist die Opferspeisung, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der zyklischen Erneuerung des Königtums steht. Dies wird durch die Inschrift des östlichen Kolosses Ramses II. am Eingang zur Kolonnade in Luxor verdeutlicht. Die Beischrift der linken Figur lautet: "Worte [zu sprechen vo]n Iunmutef: Rein, rein, Sohn des Re Ramses-Meriamun. Nimm dir alle guten und reinen Dinge, die hervorkommen vor deinem Vater Amun-Re, dem König der Götter, für deinen Ka, indem er rein, rein ist!". Die rechte Figur spricht: "[Worte zu sprechen vo]n Iunmutef: Rein bist du, König von Ober- und Unterägypten Usermaatre-Setepenre. Amun läßt deine Annalen dauern für Millionen an Millionen (an Jahren), indem du lebend, erneuert und verjüngt bist wie Re jeden Tag"[824]. Der letzte Teil der Götterrede nimmt vermutlich auf die Kultbewirkung der Opet-Riten bezug, denn der Koloß steht auf der Ostseite des Eingangs zur Kolonnade, auf deren Ostwand die nach Karnak zurückkehrende Prozession dargestellt ist. Alle Erneuerungsriten wurden also zuvor in Luxor vollzogen[825]. Wie die Sockeldekorationen der Ka-Statuen zeigen, ist Belebung, Erhalt und Erneuerung der Ka-Kräfte konzeptionell mit dem Darreichen des Opferbedarfs verbunden. In dieser auffälligen Verbindung von *kꜣ njswt* und dem Speiseopfer mag sich eine der Bedeutungen des Wortes *kꜣ* widerspiegeln, das neben "Lebensenergie" und "Zeugungskraft/Stier" auch

---

821 Zur Semantik des Begriffs "Sohnschaft" siehe Kapitel IX.2.

822 Auch in Deir el-Bahari und Abydos leitet Iunmutef dem König den Opferumlauf zu, siehe Kapitel VI.2, S. 124, 126, 132.

823 Siehe auch Kapitel VI.4, S. 194-96.

824 KAT.-NR. 56D.

825 Im Barkensanktuar des Luxor-Tempels wird der König von Amun, entsprechend der ihm dargebrachten Opfergaben an Weihrauch (*snṯr*) und frischen Pflanzen (*rnpwt*), vergöttlicht (*snṯrj*) und verjüngt (*rnpj*), L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 281f.

für "Nahrung" stehen kann[826]. Das Überbringen von Nahrungsmitteln ist auch auf dem oben vorgestellten Sockel der Statue *Mnṯw-n-ḥḳ3w* Amenophis' III. in Karnak dargestellt, obgleich es in den Worten Iunmutefs nicht thematisiert wird. Während er auf der Front den Horusnamen des Königs adressiert und seine Rede das ewige Fortbestehen des göttlichen Herrschers Nebmaatre bestätigt, zeigen die Seiten den Aufzug der Gaugötter Ober- und Unterägyptens, welche die Speisen und Libationen von den Opfertischen der jeweiligen Stadtgötter herbeibringen. Alle Gaupersonifikationen überweisen ihre Opfer explizit dem *k3 njswt*. So spricht z.B. der Gott des 10. unterägyptischen Gaus (*Km wr*; Abb. 5): "Ich habe dir die Opfergaben gebracht, die hervorkommen in Mendes (*ḏd(t)*) vor deinem Vater, dem Bock von Mendes (*b3 nb ḏdw* [so!]) für den königlichen Ka"[827]. In der Eingangsrede auf der Westseite des Sockels richtet der erste unterägyptische Fruchtbarkeitsgott, der aus dem memphitischen Gau (*jnb ḥḏ*) kommt, seine Worte an Amun-Re und den königlichen Ka Nebmaatre in einer Person; es wird ausschließlich das Suffix der 2. Person singular benutzt: "Zu rezitieren: Ich komme und ich bringe dir, Amun-Re, König der Götter, *k3 njswt*, Nebmaatre, diese Libation für dich. Nimm dir diese Libation, die hervorkommt bei (*ḫr*) Geb, die hervorkommt bei Horus"[828]. Das Zusammenspiel Iunmutefs mit einem Fruchtbarkeitsgott in der Versorgung des königlichen Ka konnte schon für das Alte Reich auf dem Reliefblock Pepis I. aus Bubastis festgestellt werden; dort ist es die Personifikation Unterägyptens, *nb ḥw* ("Herr der Lebensmittel"), die parallel zu ihm erscheint[829]. Auch dort wenden sich beide Götter an die Horusnamen des Königs. Auf dem Türsturz über der äußeren Königskapelle im Sethos-Tempel in Abydos erscheint Iunmutef an der Seite der Nilpersonifikation: Während Iunmutef dem Ka des Osiris-Königs räuchert, bringt der Fülle und Reichhaltigkeit verkörpernde Hapi die Speisen herbei[830]. In Medinet Habu führt er eine Prozession von Fruchtbarkeitsgöttern an, die die Produkte des Landes herbeitragen. Wie schon im vorhergehenden Kapitel (VI.2) angemerkt wurde, stellen Iunmutef einerseits und die Fruchtbarkeitsgötter andererseits zwei Ebenen der Versorgung des göttlichen Herrschers dar: Die Fruchtbarkeitspersonifikationen überbringen dem König ihre Produkte aufgrund seiner Maat-gemäßen Herrschaft; Iunmutef handelt als

826 SCHWEITZER, *Wesen des Ka*, S. 68-72.

827 P. CLÈRE ET AL., in: *Karnak* V, 1975, Abb. 8, Taf. XLI. Mendes (*ḏdt*) liegt eigentlich im 16. unterägyptischen Gau (*ḥ3t mḥjt*), der in diesem Aufzug jedoch nicht vertreten ist, vgl. HELCK, *Gaue*, S. 175f. und 191-94.

828 P. CLÈRE ET AL., in: *Karnak* V, 1975, Abb. 8.

829 KAT.-NR. 1, siehe Kapitel IV.2.

830 KAT.-NR. 34.

fürsorgender Sohn, der vermittels der rituellen Speisung des *kꜣ njswt* dessen Verjüngung und Belebung bewirkt und dem König so zu dauerhafter, göttlicher Herrschaft verhilft.



Abb. 5: Personifikation des *Km wr*-Gaues auf einer Statuenbasis Amenophis' III. in Karnak
(P. CLÈRE ET AL., in: *Karnak* V, 1975, Abb. 8, Taf. XLI)

Auf den Sphinxsockeln in Wâdi es-Sebua stehen keine Speiseopfer im Mittelpunkt der Rede Iunmutefs. Die Reinheitsbekundungen dienen der Bestätigung der Göttlichkeit Ramses' II., die zum einen in den Sphinxfiguren selbst, als *šsp ꜥnḫ* Amun-Res, dargestellt ist, und sich zum anderen im Innern des Tempels manifestiert. Im Sanktuar sind zwei Barken dargestellt, deren Kultbilder jeweils einen anderen Göttlichkeitsaspekt des Königs wiedergeben. Die Barke der Nordwand ist mit Falkenkopf-Ägis versehen und ihre Beischrift lautet "Kultbild (*sšmw ḥw*) des Ramses-Meriamun im Haus des Amun", die der Südwand trägt eine Widder-Ägis an Bug und Heck ihr Besitzer wird als "Amun des Ramses-Meriamun im Haus des Amun" bezeichnet[831]. In Wâdi es-Sebua sind Theologie und Kult des vergöttlichten Herrschers, die ein besonderes Merkmal der nubischen Tempel darstellen, am weitesten gediehen[832]. Die auf den Tempel zuführende Sphinxallee ist ein Teil des Konzeptes, das den Herrscher in seiner Göttlichkeit und Allmächtigkeit präsentieren soll. Entsprechend thematisiert auch die Rede Iunmutefs auf den Basen einen Aspekt dieser Göttlichkeit, nämlich die gottgleiche Reinheit. Auf den Seitenflächen der Sockel nähern sich dem Herrscher die unterworfenen Gefangenen. Die Gesamtkomposition von Sockeldekoration und Statue stellt gewissermaßen eine Allegorie der Herrschaftsordnung dar, was in der gleichen Weise auf die oben beschriebenen Denkmäler

831 H. GAUTHIER, *Ouadi es-Seboua*, Taf. LX; HABACHI, *Deification Ramses II.*, S. 12f.

832 Vgl. L. BELL, in: *Mél. Mokhtar*, S. 31-40; zur politischen Bedeutung des Herrscherkultes in Nubien siehe I. HEIN, *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, GOF IV/Bd. 22, Wiesbaden 1991, S. 121f.,126-28.

in Abu Simbel, Luxor, Karnak[833] und Theben-West zutrifft, deren Seiten ebenfalls Gefangenendarstellungen aufweisen. Iunmutef erscheint in dieser Komposition als das Element, das die Herrschaftsordnung aufrecht erhält, sei es durch rituelle Speisung oder Verkündigung=Bestätigung herrschaftspolitischer bzw. -theologischer Fakten (= "zeitloser Ordnungsstrukturen"[834]). Die mythische Konstellation ist dabei stets die gleiche: Iunmutef nimmt die Aufgaben gegenüber dem Herrscher gemäß seiner Sohnschaft wahr. Wie im *Fazit* des Kapitels VI.2 formuliert wurde, ist die Sohnschaft Iunmutefs dualistisch strukturiert, d.h. sie bezieht sich - dem dualistischem Prinzip des Königtums entsprechend - auf beide Herrschaftsphasen bzw. Existenzformen (Horus/*kꜣ njswt* und Osiris) des Königs. In den hier behandelten Sockelszenen steht nun die erstgenannte Phase im Vordergrund, d.h. der König in seinem Aspekt als *kꜣ njswt*, der sich im Falle des theologischen Systems der Tempel Nubiens zu einer eigenständigen Gottheit entwickelt hat.

Der *kꜣ njswt*, mit dem Iunmutef auf den Statuensockeln kommuniziert, manifestiert sich einerseits in den Namen des Königs, die als eigenständige Repräsentanten des göttlichen Herrschers fungieren[835], andererseits in der Statue selbst, welche nicht den natürlichen Körper des Königs, sondern seinen "*body politic*"[836], sein göttliches Element, abbildet. Dies kann z.B. in einer anthropomorphen Plastik Ausdruck finden oder aber in Gestalt eines "lebenden Abbildes" (*šsp ꜥnḫ*), d.h. eines Sphinx - ein Typ der Königsplastik, der nach CABROL den König mit dem Schöpfergott Atum verbindet[837]. Den hier behandelten Sockelszenen ist gemein, daß sie sich alle an Eingängen, Aufwegen und folglich Prozessionswegen befinden, womit einmal mehr auf den besonderen Stellenwert verwiesen wird, den der Königskult im Rahmen von Prozessionsfesten wie dem Opet- oder dem Talfest einnimmt[838]. Entsprechend müssen auch für die nubischen Tempel

---

[833] Die Quarzitbasis des Kolosses Amenophis' III. (KAT.-NR. 24), deren Seiten mit Darstellungen von Fruchtbarkeitsgöttern versehen sind, steht zusätzlich auf einem Sockel aus Granit, auf dem gefesselte Nubier und Asiaten dargestellt sind, P. CLÈRE ET AL., in: *Karnak* V, Abb. 6, 10 und 11.

[834] Siehe J. ASSMANN, in: A. LOPRIENO (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, S. 329.

[835] C. SPIESER, *Les noms du pharaon*, S. 42-80, 149-55.

[836] Siehe S. 146f.

[837] A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, S. 303; 358f.

[838] Die Iunmutef-Szenen auf den Statuensockeln mögen durch ein die Feste begleitendes volksreligiöses Phänomen auch noch eine sekundäre, nicht offizielle Bedeutung gewonnen haben: Die Luxor-Kolosse Ramses' II. vor dem ersten Pylon und am Eingang der Kolonnade standen sehr wahrscheinlich im Mittelpunkt einer populären Verehrung (vgl. die Verehrung der Kolosse Ramses' II. im Delta, J.J. CLÈRE, in: *Kêmi* 11, 1950, S. 24-46), und die Festteilnehmer, vor dem ersten Pylon auch das einfache Volk, haben ihre Bitten und Wünsche an die königlichen Ka-Statuen gerichtet. Es ist vorstellbar, daß der Figur des mit den Königsnamen kommunizierenden Iunmutef eine besonders effiziente Vermittlerfähigkeit für die

vergleichbare Anlässe angenommen werden, zu denen die in den Tempeln dargestellten Königsbarken zusammen mit jenen der Hauptgottheiten in einer Prozession herausgetragen wurden[839].

Wie schon zu Beginn dieses Kapitels angemerkt wurde ist es kein Zufall, daß das Motiv "Iunmutef auf den Basen von Ka-Statuen" gerade unter Amenophis III. aufkommt und insbesondere von Ramses II. häufig verwendet wird. Unter beiden Königen ist eine Modifikation der Herrschaftstheologie in Form der eigenen Vergöttlichung zu verzeichnen, wodurch auch der Aspekt der Versorgung des göttlichen Herrschers seitens des Sohnes an Bedeutung gewinnt, wie er in besagten Sockelszenen seinen Ausdruck findet. Bereits unter Sethos I., der dieses Motiv in den Sphinxbasen im ersten Hof seines thebanischen Tempels aufgreift, ist eine Entwicklung der Theologie des göttlichen Königtums und damit einhergehend der Ausbau des Herrscherkultes festzustellen. Das Resultat dieser Entwicklung, worin Sethos I. sich offenbar bewußt an der Königsideologie Amenophis' III. orientiert[840], manifestiert sich im Dekorationsprogramm und dem daraus zu erschließenden Kult seiner Millionenjahrhäuser in Theben-West, in Karnak und in Abydos[841]. In dem hier angestrebten Kultziel, der (offenbar nur zeitweisen, sich im Festkontext vollziehenden) Verschmelzung des Königs mit Amun-Re bzw. Osiris wird die Herausbildung des Status Ramses' II. als eigenständige Gottheit bereits antizipiert. Aus dieser Perspektive betrachtet stellen die Sphinxbasen Sethos' I., in denen sich der herrschaftstheologische Diskurs seiner Zeit widerspiegelt, ein Bindeglied zwischen jenen Amenophis' III. und jenen Ramses' II. dar.

---

persönlichen Belange zugesprochen wurde, vgl. L. BELL, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 167f.

839 Vgl. z.B. den Befund in ed-Derr, M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 384f. Auch in Abu Simbel ist eine von Priestern getragene Barke Amun-Res und Ramses' II. dargestellt, siehe HABACHI, *Deification Ramses II.*, S. 4f. Zu den Kultbildbarken Ramses' II. in den nubischen Tempeln siehe zusammenfassend *ebd.*, S. 4-16.

840 P. BRAND, *Monuments of Seti I*, S. 384f.

841 Siehe H.H. NELSON, in: *JNES* 1, 1942, S. 141-55; G. HAENY, in: *L'égyptologie en 1979* I, S. 112-16; P. BRAND, *Monuments of Seti I*, S. 384-93; V. RONDOT, *La grande salle hypostyle*, S. 149-51; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 246-49, 256f., 283-88.

VI.3 Iunmutef und das Mundöffnungsritual

Im Alten Reich ist das Mundöffnungsritual noch nicht in einer eigenständigen Ritualfolge belegt. So sind in den Pyramidentexten die Sequenzen der Mundöffnung in das Opferritual integriert[842]. Die komplexe Form des *wpt-rꜣ*, wie es z.B. in den Gräbern Rechmires (TT 100) und Sethos' I. (KV 17) überliefert ist, ist eine Schöpfung des Neuen Reiches, die sich aus Elementen verschiedener Rituale zusammensetzt[843]. OTTO sieht eine Statuenherstellung als den ältesten Ritualbestandteil an; ROTH konnte durch ihre Deutung der verwendeten Gerätschaften wie *psš-kf*-Messer und *nṯrwj*-Klingen wahrscheinlich machen, daß dem Mundöffnungsritual Elemente eines Geburtsrituals zugrunde liegen, welches einem Neugeborenen die Fähigkeit verleihen soll, nach Durchtrennen der Nabelschnur feste Nahrung zu sich zu nehmen[844]. Parallel dazu soll dem Verstorbenen durch die genannten Geräte die symbolische Wiedergeburt erleichtert werden, und auch er wird befähigt, die dargebrachten Opferspeisen zu sich zu nehmen. Das Mundöffnungsritual wird an der Mumie des Verstorbenen vollzogen, um diese wiederzubeleben und ihr die volle Funktionstüchtigkeit des Körpers und der Sinnesorgane wiederzugeben.

Doch das Mundöffnungsritual ist nicht nur innerhalb des Totenkults von Bedeutung, auch im Tempelritual werden Elemente daraus verwendet[845]. Die kultempfangende Statue des Gottes oder des Königs bedarf, um in die Kultkommunikation eintreten zu können, der "Animation"[846]. ASSMAN definiert die Mundöffnung an einem Kultbild als ein "actual *rite de passage* marking - and bridging - the decisive ontological distance between a material object, produced by craftsmen, and a sacred body, inhabited by the divine"[847]. Auch das

---

[842] *Pyr*. Spr. 18-50; BARTA, *Opferliste*, S. 61f.; OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 4-6; A.M. ROTH, in: *JEA* 78, 1992, S. 118-22.

[843] OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 1-10.

[844] A.M. ROTH, in: *JEA* 78, 1992, S. 113-47; DIES., in: *JEA* 79, 1993, S. 79. Da auch der Statuenherstellungsprozeß einen Geburtsvorgang (das verwendete Verb ist *ms*) darstellt, wurde das Geburtsritual nach Ansicht ROTHs für diesen übernommen, *JEA* 79, 1993, S. 74-77.

[845] A. MORET, *Culte divin journalier*, S. 171-176, S. 204f., 207f.; H.H. NELSON, in: *JNES* 8, 1949, S. 218-21, Abb. 15, 16 und Taf. XXII-XXIV; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 198.

[846] BJERRE FINNESTAD faßt den Zweck des Mundöffnungsrituals generalisierend mit "to make the object operative" zusammen und definiert (am Beispiel der Grabstatue) weiter: "When the ritual is performed for the first time, as a conclusion to the making of the statue, it bestows a general operative competence as a medium of communication with the beyond. Only when the Opening has been performed is the statue ready for use. In this case the definition of “animation” in the more precise meaning could be applied (...). One could say that the statue is transformed from lifeless substance to to a “cultic body”", R. BJERRE FINNESTAD, in: *Numen* XXV, 1978, S. 121, 124.

[847] J. ASSMANN, in: SH. BIDERMAN/B.-A. SCHARFSTEIN (Hrsg.), *Interpretation in Religion*, S. 90. BJERRE FINNESTAD, *a.a.O.*, S. 132f. hält die Definition des Mundöffnungsrituals als *rite de passage*, Übergangsritus, für nicht zutreffend, da sich dieser Terminus ihrer Auffassung nach ausschließlich auf den Übergang ins Jenseits bezieht (also gewissermaßen einen "Ortswechsel" voraussetzt) und seine Anwendung im Tempelritual somit nicht erfassen würde. Sie verkennt jedoch die Bedeutung des Begriffs *passage*, der gemäß VAN GENNEP nicht nur einen räumlichen Übergang, sondern auch eine Zustands- bzw.

Tempelhaus selbst kann zum Objekt von Mundöffnungsriten werden, die es für besondere kultische Anlässen vorbereiten, indem sie die sakrale Sphäre erneuern[848].

Die zentralen Handlungsträger in den Darstellungen des Mundöffnungsrituals z.B. in TT 100 und auch in KV 17 sind der *sm*, als Ritualausübender, und der *ḫrj-ḥb*, als Rezitator der Texte[849]. Bereits OTTO hat festgestellt, daß Iunmutef den Sem "offenbar gleichbedeutend" ersetzen kann, "und zwar nicht in einzelnen Szenen, sondern als Träger der gesamten Handlung im Ritual"[850]. Diese Formulierung ist nicht ganz zutreffend, da sie impliziert, daß Iunmutef und der Sem der gleichen Ritualebene angehören. Während jedoch der Sem sowie die anderen Priester und Handwerker auf der realweltlichen Ebene des Rituals erscheinen, repräsentiert Iunmutef als eine Hypostase des fürsorgenden Sohnes Horus die götterweltliche/mythische Ebene des Rituals[851]. Diese Verteilung bzw. Trennung der Ebenen wird z.B. durch die Komposition des Mundöffnungsrituals in KV 17 deutlich, welche unten in Kapitel VI.3 a) noch eingehender besprochen wird.

Iunmutef ist sowohl im Tempel- als auch im Grabkontext als Ausübender des Mundöffnungsrituals bzw. bestimmter Elemente davon (wie z.B. der Reinigungen) anzutreffen. Im Tempel dienen die Reinigungen zum einen der Belebung des Königs im Opferritual und kennzeichnen zum anderen den durch den Kult bewirkten Erneuerungsprozeß. Im Grab zielen die von Iunmutef vollzogenen Mundöffnungsriten auf Wiederbelebung und Körperrestitution des Verstorbenen sowie auf seine Angliederung im Jenseits.

Der erste Beleg Iunmutefs im Zusammenhang mit dem Mundöffnungsritual ist im memphitischen Grab des Generalissimus Haremhab zu finden. Im Vestibül der Statuenkapelle überweist er dem Grabherrn ein *ḥtp dj njswt*. Eingangs rezitiert er folgenden Text, der die Abschnitte b)-k) der Szene 26 des Mundöffnungsrituals wiedergibt[852]: "[Worte zu sprechen vo]n Iunmutef: Osiris, Erbprinz, [...] und Generalissimus Haremhab, gerechtfertigt. Wie sehr ist dein Mund mit Zähnen ausgestattet!

Statusveränderung benennt, A. VAN GENNEP, *Übergangsriten* (*Les rites de passage*), S. 21-24. Mit ihrer eigenen Definition der Funktion des Mundöffnungsrituals an Statuen als "transforming the statue into a divine/cultic body" bestätigt BJERRE FINNESTAD geradezu die Kategorisierung als *rite de passage*.

848 So belegen es z.B. zwei Texte an der Ost- und Westwand des äußeren Hypostyls in Edfu, A.M. BLACKMAN/H.W. FAIRMAN, in: *JEA* 32, 1946, S. 75-91.

849 Zu den verschiedenen handelnden Personen siehe OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 10-16.

850 *Ebd.*, S. 10.

851 Zu den drei Ebenen des Rituals (Handlung, Darstellung und Rezitation) siehe J. ASSMANN, in: SH. BIDERMAN/B.-A. SCHARFSTEIN, *Interpretation in Religion*, S. 92-102.

852 OTTO, *Mundöffnungsritual*, Bd. I, S. 57-62, Bd. II, S. 81.

Ich habe dir deinen Mund [an] deine Knochen angeknüpft. Ich habe deinen Mund geöffnet, ich öffne deinen [Mund] mit dem *nwꜣ-Jnpw*-Dechsel und dem *msḫtjw*-Gerät [aus] Erz, mit dem der Mund der Götter geöffnet wird. Horus ist es, der den Mund und die Augen öffnet des Osiris, [Stellvertreter des Königs im ganzen Land]"[853].

In dieser Totenopferszene ist das Mundöffnungsritual mit dem Opferritual verknüpft bzw. diesem vorgeschaltet, wie es bereits im Alten Reich sowohl im königlichen Totenkult (Pyramidentexte) als auch im privaten Totenkult zu beobachten ist[854]. Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, ist die kausale Verbindung von Opferliste und Mundöffnungssequenzen auch in den königlichen Millionenjahrhäusern des Neuen Reiches anzutreffen. Wie dort versucht wurde aufzuzeigen, beziehen sich diese Szenen - wie auch andere, die Elemente aus dem Totenkult enthalten - nicht ausschließlich auf den *verstorbenen* König, d.h. die Ausführung der in ihnen dargestellten Ritualhandlung setzt nicht den Tod des Königs voraus. Dies ist im Privatbereich anders gelagert, da die "Heilsgeschichte" des Osiris[855] hier einzig im Totenkult, d.h. für die Auferstehung des Verstorbenen, von Bedeutung ist und nicht, wie im königlichen Bereich, als Teil der solaren Herrschaftstheologie. Die osirianische Regeneration ist auch eines der Themen im Statuenraum des Haremhab (in dessen Vestibül sich die besagte Iunmutef-Szene befindet), denn hier - bzw. in seinem südlichen Durchgangsbereich - ist ein außergewöhnlicher Osiris-Hymnus zu rekonstruieren, der in Auszügen auf vier Wandfragmenten erhalten ist[856]. Das ungewöhnliche an diesem Hymnus ist, daß er als Privattext der 18. Dynastie den kosmischen Aspekt der osirianischen Regeneration, d.h. Osiris als Nachtphase des Sonnengottes, beschreibt[857]. Aber auch das klassische Thema des Osiris-Mythos, das Fällen (Schlachten) der Feinde und der Triumph des Horus, wird darin genannt. VAN DIJK sieht diesen Text im Kontext der nach Amarna einsetzenden *Renaissance* der Osiris-Theologie, die während der Regierungszeit Echnatons unterdrückt wurde, für den einzelnen Menschen jedoch die einzig wahre Lösung hinsichtlich des Wunsches nach Todesüberwindung darstellte[858]. Mit diesem Hymnus, der die nächtliche Regeneration des Osiris betont, hat Haremhab bewußt die für die eigene Wiedergeburt wesentliche Phase des Osirisschicksals in seine Grabdekoration aufgenommen. Es ist bemerkenswert, daß er sich

---

853 KAT.-NR. 66.

854 BARTA, *Opferliste*, S. 78-88.

855 J. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, S. 39-53.

856 G.T. MARTIN, *The Memphite Tomb of Horemheb*, S. 61, Taf. 67.

857 J. VAN DIJK, in: MARTIN, *a.a.O.*, S. 62f.

858 VAN DIJK, *ebd.* Zur Renaissance des Osiris-Glaubens in der 19. Dynastie siehe auch Kapitel IX.1, S. 228.

für die Umsetzung der osirianischen Thematik königlicher Motivik bedient: neben Zitaten aus den königlichen Unterweltstexten erscheint auch die Versorgung durch den Osiris-Sohn Iunmutef. Der Tatsache, daß Iunmutef (und nicht der sonst übliche Cheriheb oder Sem-Priester) gerade in einem memphitischen Grab in die Totenspeisung eingebunden wurde[859], mag der Umstand zugrunde liegen, daß dieser Gott im Bewußtsein der memphitischen Theologen des Neuen Reiches verankert gewesen ist. Seit der frühen 18. Dynastie verstehen sich die *wr ḫrp ḥmww*, die Hohenpriester des Ptah, basierend auf ihrem zusätzlichen Titel "Sem" als Abbild dieses Gottes, was sich in Epitheta wie *tjt jḳr Jwn mwt=f* niederschlägt[860]. Die Möglichkeit, daß hier der memphitische Hohepriester selbst (d.h. Meriptah oder Ptahemhat-Ti[861]) dargestellt ist, kann wohl ausgeschlossen werden, da dieser sehr wahrscheinlich namentlich genannt würde. Im Lichte des außergewöhnlichen Osiris-Hymnus ist vielmehr davon auszugehen, daß hier der *Gott* Iunmutef dargestellt ist, der den Osiris-Haremhab versorgt. Beide Elemente sind als Privileg zu betrachten, das seiner herausragenden Stellung Rechnung trägt.

Die ältesten Bezeugungen Iunmutefs im königlichen Mundöffnungsritual datieren in die Zeit Sethos I. und finden sich sowohl in seinem Grab im Tal der Könige als auch in den Millionenjahrhäusern dieses Königs in Theben und Abydos. Bei den Tempelbelegen handelt es sich um zwei zuvor schon besprochene Opferszenen in Abydos, die mit dem Natronreinigungsspruch der Szene 5 des Mundöffnungsrituals verknüpft sind[862], sowie um die Reinigung mit den *nmst*-Krügen auf der Rück(= Süd-)wand des Raumes II in Gurna[863]. Auf letzterer sind Thot und vor ihm Iunmutef zu sehen, wie sie den vor ihnen thronenden König reinigen. Während Iunmutef den Wasserguß aus den vier *nmst*-Krügen vornimmt, rezitiert Thot den dazugehörigen Reinigungsspruch sowie jenen für die Reinigung mit Weihrauch. Die vertikale Inschriftzeile unter den erhobenen Armen Iunmutefs faßt die dargestellte Szene zusammen: "Iunmutef: Vollziehen der Mundöffnung zum ersten Mal auf einem Hügel von Sand". Das Thema des Raumes II ist die Regeneration des Osiris-Königs und die Erneuerung seiner Herrschaftsmacht. Auf den Seitenwänden werden ihm

---

859 Auch in Haremhabs thebanischem Königsgrab (KV 57) begegnet Iunmutef, hier jedoch nicht im Rahmen des Mundöffnungsrituals, KAT.-NR. 67; siehe Kapitel VI.3 a).

860 So auf der Statue des Meriptah (Louvre A 60), Zeit Tutanchamun/Haremhab, I. GAMER-WALLERT, in: *WdO* 14, 1983, S. 118. Siehe Kapitel XI.2.

861 MAYSTRE, *a.a.O.*, 138-40. Aufgrund ikonographischer Kriterien datiert B. GEßLER-LÖHR den HPM Meriptah unmittelbar nach Amarna, persönliche Mitteilung.

862 KAT.-NR. 41A, KAT.-NR. 44, siehe Kapitel VI.2, S. 133f.

863 KAT.-NR. 28.

von Iunmutef und Upuaut Speiseopfer dargereicht[864]. Upuaut ruft den Osiris-König zur *šbw*-Mahlzeit herbei, das ursprünglich ein Element des Totenopferrituals ist. Die Worte Iunmutefs bestätigen seine Rechtfertigung vor Re, womit die Fortdauer seiner Herrschaft gesichert ist. Die Rückwand zeigt Sethos I., tituliert als *nṯr nfr tb tȝwj*, als erneuerten göttlichen Herrscher. Er trägt das *nms*-Kopftuch[865] und hält ein *ʿnḫ*-Zeichen in der Hand. Die von Iunmutef und Thot durchgeführte Reinigung bildet den Belebungsakt nach durchlaufener Regeneration und markiert die Initiation in den erneuerten Zustand[866].

Im Kontext der thebanischen Königsgräber sowie jener der Gräber der königlichen Familie steht allein der (wieder-)belebende, körperrestituierende Aspekt des Mundöffnungsrituals im Mittelpunkt. Empfänger der rituellen Zuwendung Iunmutefs ist der verstorbene König, d.h. sein Osiris-Körper, der im Innern des Grabes ruht und die nächtliche Regeneration des Sonnengottes durchläuft. Im Mittelpunkt der Semantik des königlichen Felsgrabes steht ausschließlich der Unterweltsaspekt und das Osirisschicksal des Königs, d.h. die Nachtphase des Sonnenzyklus[867], und so sind auch die Aufgaben Iunmutefs hier einzig auf den Beistand für Osiris ausgerichtet.

VI.3 a) Die thebanischen Königsgräber und das Tal der Königinnen

In der Dekoration der Gräber der Vor-Amarnazeit kommt Iunmutef noch keine Bedeutung zu[868]. Es hat den Anschein, als hätte die Figur des fürsorgenden Sohnes in Form Iunmutefs

---

[864] Ostwand: PM II^2, S. 411, (36); Westwand: KAT.-NR. 27, siehe Kapitel VI.2, 126.

[865] Zur Regenerationssymbolik des *nms* siehe K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 155-71, 180f.

[866] GARDINER bezeichnet Reinigungen wie diese als "baptism", "Taufe", da sie wie letztere einer "initiation into a properly legitimated religious life" gleichkämen, in: *JEA* 36, 1950, S. 6f. Zur Bedeutung von Reinigung siehe Kapitel VIII.2

[867] Siehe E. HORNUNG, *Ägyptische Unterweltsbücher*, S. 17-56; DERS., *Die Nachtfahrt der Sonne*, S. 87-107; ABITZ, *König und Gott*, S. 209f.; K.J. SEYFRIED, in: *ASAE* 71, 1987, S. 230-32; L. GESTERMANN, *Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich, Teil II: Osirisgräber des Mittleren Reiches in königlichem Kontext: Amduat, 6. Sunde*, in: R. GUNDLACH/W. SEIPEL, *Das frühe ägyptische Königtum, Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien, 24.-26.9.1997, ÄAT* 36,2, Wiesbaden 1999, S. 97-110.

[868] Das Bildprogramm der thebanischen Königsgräber der 18. Dynastie ist mit Ausnahme von KV 20 (Thutmosis I./Hatschepsut) und KV 38 (Thutmosis I.; postum angelegt von Hatschepsut) vollständig bekannt. Zu KV 20 und 38 siehe C.N. REEVES, *Complete Valley of the Kings*, S. 91-96, sowie D. POLZ, *Der Beginn des Neuen Reiches in Theben*, in Vb.

erst nach der Amarnazeit - im Zuge der erneuten Hinwendung zu Osiris[869] - einen Platz in der Königsgrabdekoration zugewiesen bekommen. Die älteste Darstellung Iunmutefs in den thebanischen Königsgräbern befindet sich im Grab Haremhabs (KV 57). Auf der nördlichen Durchgangswand des Raumes E steht er auf dem Thronsockel des Osiris, um den König zu empfangen. Die Beischrift über ihm lautet: "(Ich) komme zu dir, damit (ich) deinen Namen dauern lasse. (Meine) Arme begrüßen dich, damit du im Himmel existierst wie Re, damit du erscheinst wie seine Gestalt, damit du sehr mächtig bist, Herr beider Länder. Worte zu sprechen von Osiris, dem großen Gott, Herr in Ewigkeit, Wenen-nefer, Herr des Himmels"[870]. Diese Beischrift gehört eigentlich zu dem hinter Iunmutef thronenden Osiris, denn die Figur Iunmutefs wurde erst nachträglich, d.h. nach der Vermauerung des Durchgangs, eingefügt[871]; eine dazu gehörige Beischrift ist nicht erhalten. Auch in der Sarkophagkammer des Grabes Ramses' I. (KV 16) erscheint er vor Osiris auf dem Thronsockel, um den verstorbenen König in der Unterwelt zu empfangen[872]. Er spricht: "Zu rezitieren vier mal, Iunmutef: In Frieden! Mögest du ewiglich, ewiglich zufrieden sein!". Es ist auffällig, daß das Übertragen der kosmischen Herrschaft des Re etc. in KV 57 und KV 16 noch von Osiris vorgenommen wird und Iunmutef hier - am Punkt des Übergangs - eine rein empfangende, angliedernde Funktion erfüllt. Eine Generation später, im Grab Sethos' I. (KV 17), umfaßt die Zuständigkeit Iunmutefs für den Osiris-König sämtliche Themen der Jenseitsexistenz und der Jenseitsherrschaft.

Die umfangreiche Darstellung des Mundöffnungsrituals in KV 17 ist im Korridor G und im anschließenden Raum H angebracht. Das Eingangsbild auf der Südwand von Korridor H zeigt den König, wie er vor einem Speisetisch thront. Vor ihm befindet sich in zwei übereinander angeordneten Registern jeweils eine Figur Iunmutefs, von denen sich die untere dem König und die obere dem folgenden Mundöffnungsritual zuwendet[873]. Zum König spricht er: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef: Ich bin Horus, den du liebst, Herr beider Länder, geliebt von Re, Osiris, König Menmaatre, gerechtfertigt. Ich habe dir den Thron des Re gegeben (gemäß dem), wie er als ein Himmelsbewohner erscheint"; in Richtung der Ritualsequenzen: "Die Mundöffnung vollziehen für die Statue im Goldhaus. Worte zu sprechen von Iunmutef: Ich bin zu dir gekommen, der geliebte Sohn (...). Ich

[869] Siehe Kapitel IX.2.

[870] KAT.-NR. 67.

[871] Siehe die Szenenbeschreibung zu KAT.-NR. 67.

[872] KAT.-NR. 68. Die Situation des Empfangens durch Iunmutef auf dem Thronsockel des Gottes findet sich auch in Deir el-Bahari, KAT.-NR. 7A.

habe dir Jahre wie (die des) Re und Macht wie (die des) Atum gegeben". Gegenüber dem König wird die zentrale Eigenschaft Iunmutefs zusätzlich betont, indem er die explizite Namensform "Horus-Iunmutef" trägt, und die Konstellation zudem durch das Auftreten als "Horus, den du liebst" klar definiert ist: Iunmutef handelt unterstützend für seinen Vater Osiris, um diesem seine Fortdauer als Herrscher zu ermöglichen[874]. Wie eingangs erwähnt, sind auf der Südwand zwei Ebenen des Ritualvollzugs dargestellt. Während in den einzelnen Sequenzen des Mundöffnungsrituals die realen Handlungen seitens der Priester und Handwerker dargestellt werden, repräsentiert Iunmutef, der hier als Horus mit Osiris kommuniziert, die mythische Ebene des Rituals[875]. Auf den Pfeilerfronten der Sarkophaghalle begegnet Iunmutef ein weiteres Mal. Auch hier ist es die Sohnesfürsorge, die sein Handeln bestimmt: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Ich bin Horus, den du [lieb]st. Ich bin zu dir gekommen, der ge[liebte] Sohn (...). Ich bin gekommen und ich werde der Schutz deines Leibes sein, während du dich auf dem Platz des Osiris niederläßt und am Himmel erscheinst wie Re. Deine Macht ist wie (die des) Atum (...)"[876]. Auf dem nördlichen Pfeiler (D[a]) wird wiederum die Einbindung des Königs in den Sonnenlauf thematisiert, wodurch der Zyklus seiner Erneuerungen und somit die Fortdauer seiner Herrschaft gewährleistet werden: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Ich bin zu dir gekommen, der geliebte Sohn (...). Mögest du existieren am [Himmel] wie [Re, indem du erscheinst wie der unterweltliche Horus] und [dich] auf dem Platz des Osiris [niederläßt] wie [Re], nachdem er sich mit dem Himmel vereinigt hat (...)"[877].

Im Grab Ramses' II. (KV 7) gibt es als Einleitung zum Mundöffnungsritual in Korridor G eine im Aufbau identische Komposition wie die oben beschriebene Szene in KV 17[878]. Beide Register zeigen einen Gott im Pantherfell und Seitenzopf. Bei der oberen Figur handelt es sich um *Ḥr nḏtj jt=f*, von der Namensbeischrift der unteren ist nur noch ein *Ḥr*-[...] erhalten[879]. KV 7 ist durch mehrere Regenfluten vollständig verschüttet und einige

---

873 KAT.-NR. 69A.

874 Zur "Horus-Konstellation" und der Semantik des Begriffs "Sohnschaft" siehe Kapitel IX.2.

875 Gleiches ist auf der südlichen Umgangswand in der Kapelle der Amenirdis in Medinet Habu zu beobachten: In der zentralen Darstellung steht Iunmutef jeweils der thronenden Gottesgemahlin als Offiziant gegenüber, während in den seitlich angebrachten Mundöffnungsszenen jeweils ein Sem auftritt, siehe Kapitel VII, S. 209.

876 KAT.-NR. 69B.

877 KAT.-NR. 69C.

878 PM 1,2², 505, [11], [12]; LEFEBURE, *Hypogées Royaux*, S. 41; CH. MAYSTRE, in: *BIFAO* 38, 1939, S. 186.

879 MAYSTRE, *a.a.O.*, spricht beide Götter als Iunmutef an. Der Freundlichkeit von CHR. LEBLANC verdanke ich es, daß ich dieses Detail in KV 7 nachprüfen konnte. Leider ist diese Szene durch den

Räume, insbesondere im unteren Grabbereich, sind dadurch stark beschädigt worden. Das Dekorationsprogramm ist daher nur in Auszügen bekannt[880]. Das in KV 17 erstmalig verwendete Dekorationselement "Iunmutef auf der Pfeilerfront" war in KV 7 offenbar ebenfalls vertreten, wie ein bereits 1913 von BURTON hier gefundenes Bildostrakon (MMA 14.6.212) mit einer entsprechenden Tintenskizze auf dem *recto* nahe legt[881]. Diese Skizze stellt den Entwurf für die Szenen zweier aufeinander folgender Pfeilerseiten - Front und Innenseite - dar. Die obere Zeichnung zeigt Osiris in einem Schrein, die untere den vom *sš ḳdwt* irrtümlich als Duamutef bezeichneten Iunmutef (der Gott trägt Pantherfellgewand und Seitenzopf). Seine Rede lautet: "Worte zu sprechen von Duamutef: Ich bin dein geliebter Sohn Horus. Ich habe dir dein Herz gebracht, Osiris, der König und Herr beider Länder (frei gelassen) Sohn des Re, den die Götter erschaffen haben, Herr der Kronen (frei gelassen), gerechtfertigt bei allen Göttern des heiligen Bezirkes, wie Re ewiglich"[882]. Die den Tintenzeichnungen des *recto* ikonographisch und inhaltlich am nächsten stehende Parallele findet sich auf den Pfeilerseiten C[a] und C[b] der Sarkophagkammer des Grabes der Nefertari (QV 66), der Gemahlin Ramses' II. Offenbar wurde besagter Pfeiler in QV 66 und ein noch nicht identifizierter Pfeiler in KV 7[883] nach der gleichen Vorlage dekoriert, von der das Ostrakon-*recto* eine (hinsichtlich des Götternamens fehlerhafte) Abschrift aufweist. Auch in KV 17, wo das Dekorationselement "Iunmutef auf der Pfeilerfront" zum ersten Mal begegnet, geht diese Szene vermutlich auf die gleiche, im Archiv aufbewahrte (Papyrus?-)Vorlage zurück. Auf der Pfeilerfront C[a] in QV 66 ist *Ḥr nḏ ḥr jt=f* der dargestellte Gott. Wie die Figur der Tintenskizze trägt auch er das den gesamten Oberkörper bedeckende Pantherfell*gewand*. Er spricht: "Worte zu sprechen von *Ḥr nḏ ḥr jt=f*: (...) (Ich) bin dein geliebter Sohn, der aus deinem Fleisch hervorgegangen ist. (Ich) bin gekommen, und (ich) habe für dich deinen Leib aufgerichtet. (Ich) habe dir dein Herz

---

hereingeschwemmten Schutt, der die Räume bis zur Decke anfüllte, stark beschädigt und mit Schlamm überkrustet.

880 Seit 1993 ist das Grab Ramses' II. Forschungsgegenstand der *Mission Archéologique du CNRS à Thèbes-Ouest*. Im Mittelpunkt des Projektes stehen Ausgrabung und Restaurierung der Anlage sowie die Dokumentation des Bildprogramms, siehe CHR. LEBLANC, in: *Memnonia* VII, 1996, S. 185-211; *Memnonia* VIII, 1997, S. 152-172; *Memnonia* IX, 1998, S. 73-91; *Memnonia* XI, 2000, S. 91-116; zu den Restaurierungsmaßnahmen in KV 7 siehe S. OZENNE, in: *Memnonia* X, 1999, S. 101-111. Für einen Überblick über die Forschungsgeschichte siehe CHR. LEBLANC, in: *BSFE* 141, 1998, 26-28; N. REEVES/R.H. WILKINSON, *Complete Valley of the Kings*, S. 140.

881 HAYES, *Scepter of Egypt* II, S. 391, Abb. 246.

882 U. RUMMEL, in: *MDAIK* 59, 2003, i. Dr. Das *verso* zeigt Upuaut auf einer Standarte, *ebd*.

883 Hinsichtlich des Anbringungsortes kämen hier die östlichen Pfeiler des (bis auf eine mittige Passage) noch verschütteten Raumes F in Frage, da sich die Darstellungen Iunmutefs in den ramessidischen Königsgräbern durchweg am Prozessionsweg ins Innere des Grabes befinden, RUMMEL, *a.a.O*.

gebracht, mein Vater Osiris, Erster des Westens (...)"[884]. Auf der Pfeilerfront A[a] ist der handelnde Gott Iunmutef: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef: Ich bin dein geliebter Sohn, mein Vater Osiris. Der Beschützer ist zu dir gekommen. (Ich) habe für dich deine Feinde geschlagen, viermal, ewiglich! (...)"[885]. Neben Wiederbelebung, Schutz, und Feindvernichtung, die Iunmutef und *Ḥr nḏ ḥr jt=f* für die Königin ausüben, bewirken beide die Angliederung der Verstorbenen in der Unterwelt, indem sie für sie einen Platz inmitten der Götterneunheit des Osiris erbitten. Das Verhältnis der Götter Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f*, die in den thebanischen Königsgräbern häufig parallel auftreten, wird weiter unten noch Gegenstand der Untersuchung sein[886]. Beide Götter wurden in der Ramessidenzeit einander so weit angenähert, daß sie nahezu miteinander verschmelzen.

Iunmutef und parallel zu ihm *Ḥr nḏtj jt=f* begegnen auf den Pfeilerfronten noch in drei weiteren Gräbern der Familie Ramses' II.[887], nämlich QV 40, 74 und 75[888]. Die noch verbleibenden Pfeiler sind aufgrund der schlechten Qualität des Kalksteins teilweise stark beschädigt, und so sind auch die auf ihnen dargestellten Szenen meist nur unvollständig erhalten. Es ist anhand der Inschriftreste jedoch erkennbar, daß beide Götter auch hier in ihrer Eigenschaft als helfender Sohn erscheinen[889]. In QV 75, dem Grab der Henut-Tauy, lautet die Beischrift der Figur auf dem linken Pfeiler: "Worte zu sprechen seitens Horus-Iunmutef: Ich bin dein geliebter Sohn. Ich komme und ich werde dein Schutz sein, Osiris, Prinzessin und Königliche Gemahlin". In QV 74, einem unter Ramses II. angelegten Prinzessinnen- bzw. Königinnengrab, das in der 20. Dynastie von Duatenipet (Gemahlin Ramses' IV.) übernommen wurde, begegnet Iunmutef oder auch *Ḥr nḏtj jt=f*[890] außer auf

---

884 KAT.-NR. 70B.

885 KAT.-NR. 70A.

886 Kapitel IX.2.

887 Auch in der Grabanlage KV 5, die Ramses II. für seine Söhne anlegen ließ, war Iunmutef offenbar im Dekorationsprogramm vertreten. In zwei Opferszenen auf der Westwand des Raumes 3 agiert ein Offiziant im Pantherfell vor den thronenden Prinzen, weitere Fragmente eines Pantherfellträgers wurden in Raum 4 gefunden, siehe K.R. WEEKS, *KV 5*, S. 79-81, 83.

888 Die Reihe ließe sich vielleicht noch um QV 60, 68, 71 und 73 erweitern, doch sind die Pfeiler in allen vier Gräbern vollständig verloren. Sie gehören dem gleichen, von Ramses II. angelegten Grabensemble auf der Nordseite des Haupttals an wie auch QV 66, 74 und 75, CHR. LEBLANC, in: *BIFAO* 88, 1988, S. 138, Abb. 3, so daß eine gleichartige Pfeilergestaltung durchaus möglich, wenn auch nicht mehr zu verifizieren ist. QV 40, das auf der Südwestseite des Haupttals liegt, korrespondiert in der Raumgestaltung mit QV 73 (Henut-Tauy; DERS., in: *BIFAO* 86, 1986, S. 203-226), beide Typ I nach LEBLANC, in: *BIFAO* 89, 1989, S. 240, Abb. 4. Jedoch setzt er es chronologisch von der Gruppe QV 73, 74, und 75 ab und datiert es vor Ramses II., *ebd.*, und DERS., in: *ASAE* 70, 1985, S. 53, Abb. 1.

889 KAT.-NR. 71, 72A, 73.

890 Der Name der Figur mit Pantherfell und Seitenzopf wird in der Beischrift nicht genannt, siehe aber KAT.-NR. 72B, Anm. 129.

den Pfeilerfronten noch in zwei Opferüberweisungen. In der östlichen Seitenkammer des ersten Pfeilerraumes ist auf beiden Wänden eine identische Szene dargestellt: Ein Offiziant im Pantherfell und mit Seitenlocke bringt dem auf dem Kasten liegenden Anubis ein Opfer dar. Die Beischrift der Südwand lautet: "Ein sehr reines Opfer, das der König gibt für deinen Ka, Anubis in den Binden, an Brot, Bier, Rindern und Geflügel, Libation, Weihrauch und Öl". Im Gegenzug nimmt sich Anubis, der Herr der Nekropole, der Königin an: "Ich bin gekommen, Osiris, geliebte leibliche Königstochter (frei gelassen), gerechtfertigt"[891]. Auch auf der Südwand der Sargkammer ist Iunmutef das Medium zwischen der Königin und den Göttern der Nekropole (u.a. Duamutef), denen er ein Opfer darreicht[892]. Die Rede Duamutefs zeigt, daß der Königin durch diese Opferhandlung der Schutz der Götter zuteil wird: "Verehrt bei Duamutef, Worte zu sprechen von Duamutef: Osiris [...], ich bin dein Sohn Horus, ich [schütze] Osiris vor dem, der dies gegen dich tat [...]".

In den Gräbern Chaemwasets (QV 44), Titis (QV 52) und Amunherchopeschefs (QV 55) erscheint (Horus-)Iunmutef jeweils an den Durchgängen des Korridors (QV 44, 55) bzw. auf den Durchgangswänden der davon abzweigenden Seitenkammern (QV 44, 52), wobei die Darstellungen jedesmal auf die Prozessionsachse des Korridors ausgerichtet sind[893]. Nur in den Seitenkammern von QV 52 wird dabei auf konkrete Handlungen Iunmutefs verwiesen - in der Kammer West durch die Darstellung (Iunmutef hält Räuchergerät und *ḥs*-Vase in den Händen), in der Kammer Ost zusätzlich durch die Beischriften des Gottes: "Worte zu sprechen seitens des Sohnes der Isis, Iunmutef: Eine Wasserspende darbringen für (seinen) Vater Osiris, Herr des Westens", und rechts des Durchgangs: "Worte zu sprechen seitens des Sohnes des Osiris, Iunmutef: Eine Räucherung und eine Wasserspende darbringen (für seinen) Vater Osiris, Herr der Ewigkeit". Ansonsten ist ihm, soweit erhalten, nur der Rezitationsvermerk beigeschrieben, wie z.B. in QV 55: "Worte zu sprechen seitens Horus-Iunmutef zu Osiris, dem König und Herrn der Kronen, nämlich Ramses, gerechtfertigt in Ewigkeit ".

Während das Dekorationselement "Iunmutef auf der Pfeilerfront" nach Ramses II. im Tal der Königinnen keine Verwendung mehr findet, wird es im Tal der Könige noch einmal aufgegriffen, in der Pfeilerhalle E des Grabes Sethos' II. (KV 15)[894]. Ab Merenptah (KV 8) erscheint Iunmutef fast durchweg (mit Ausnahme von KV 15) auf der nach innen

[891] KAT.-NR. 72B.
[892] KAT.-NR. 72C.
[893] KAT.-NR. 79, 80A/B, 81.

führenden Durchgangswand des Schachtraumes D[895]: in den Gräbern des Amenmesse (KV 10), der Tausret (KV 14), Ramses' III. (KV 11)[896], Ramses' VI. (KV 9)[897] und Ramses' XI. (KV 6). In KV 8 war Iunmutef zudem auf der Eingangs(= Ost-)wand dargestellt, jedoch ist hier nur seine Beischrift, der an den König gerichtete Rezitationsvermerk, zu sehen[898]. Auf den inneren Durchgangswänden erscheint Iunmutef im Rezitationsgestus dem Prozessionsweg ins Grabesinnere zugewandt. Die Reden Iunmutefs nehmen dabei nicht immer auf eine konkrete Handlung bezug; meist ruft er den König nur an, wie z.B. in KV 8: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef, dem großen Gott, dem Herrn der Ewigkeit: Osiris, König Merenptah-Baenre, Sohn des Re Hetephermaat, dem Leben gegeben ist wie Re ewiglich", oder in KV 10: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef, dem großen Gott, dem Herrn der Ewigkeit". In KV 14 ist das Pendant Iunmutefs auf der Wand links des Durchgangs *Ḥr nḏtj jt=f*, in KV 8 steht ihm Anubis gegenüber. In KV 14 erscheint Iunmutef ein weiteres Mal in Korridor H, und zwar im Rahmen des Mundöffnungsrituals, er spricht: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef: Ich habe dir eine Wasserspende und reinen Weihrauch gegeben für deinen Ka"[899].

In den Gräbern Ramses' VII. (KV 1) und Ramses' IX. (KV 6) ist Iunmutef ebenfalls der Offiziant des Mundöffnungsrituals für Osiris. In Korridor A von KV 1 ist auf beiden Wänden eine Reinigungsszene dargestellt, die Iunmutef vor Osiris zeigt, welcher aus vier Wasserkrügen gereinigt wird[900]. Auf der linken Wand sind es die vier *nmst*-Krüge, aus denen Iunmutef den König "mit Leben, Dauer und Macht" reinigt. Er spricht die viergliedrige *nmst*-Reinigungsformel des Mundöffnungsrituals (Szene 2) gefolgt von einem zusätzlichen Reinheitsvermerk: "deine Reinheit ist im Himmel wie (die des) Re, deine Weihrauchreinheit ist (in) der Erde wie (die des) Geb". Wie der weitere Text verdeutlicht, bewirkt der Wasserguß auch die Wiederherstellung des Körpers: "Möge dein Fleisch bestehen und mögen deine Knochen gedeihen für deinen Leib. Mögen all deine Glieder an ihrem Platz sein wie (die des) Osiris, Herrscher des Westens, Sohn des Re und

---

[894] KAT.-NR. 75, vgl. ABITZ, *König und Gott*, S. 139-42.

[895] KAT.-NR. 74A, KAT.-NR. 76, 77A, 78 83B-C; vgl. ABITZ, *König und Gott*, S. 40, Abb. 15, S. 143.

[896] In KV 11 trägt der "Schachtraum" vor der Pfeilerhalle die Bezeichnung P, da bei der Raumzählung alle kleinen Seitenräume der Korridore B und E mitgezählt wurden, vgl. PM I,1, S. 510.

[897] In der ersten Fassung der Dekoration, die Ramses V. zuzweisen ist, befand sich auf der rechten Durchgangswand eine Darstellung Iunmutefs. Dies bezeugen Reliefreste unter dem Verputz, F. ABITZ, *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, *OBO* 89, Freiburg, Göttingen, 1989, S. 42f., Abb. 7.

[898] KAT.-NR. 74B.

[899] KAT.-NR. 77B. Eine gleichartige, heute zerstörte Szene hat es auch am Anfang des 4. Korridors von KV 11 gegeben, so bei CHAMPOLLION, *Notices descr.* I, S. 416, und LEFÉBURE, *Hypogées Royaux*, S. 105, siehe ABITZ, *König und Gott*, S. 183. Hier ist der handelnde Gott *Ḥr nḏtj jt=f*.

Herr der Kronen Ramses"[901]. Auf der gegenüberliegenden Wand hält Iunmutef ebenfalls vier Wasserkrüge in den erhobenen Händen, doch der Begleittext nennt die Reinigungen mit Weihrauch und Natron. Der Text beginnt, wie auch auf der linken Wand: "Worte zu sprechen von Iunmutef zu Osiris, dem König und Herrn beider Länder Usermaatre-Setepenre, gerechtfertigt (...)" und endet "Es reinigt dich, Osiris, Horus, <Sohn> der Isis, Sohn des Re und Herr der Kronen Ramses-Hekanetjeri-Iunu".

In KV 6 ist auf der linken Wand des ersten Korridors eine sehr ähnlich gestaltete Reinigungsszene dargestellt[902]. Die Beischrift beginnt: "[Worte] zu sprechen von Iunmut[ef]: Sei gegrüßt, Osiris, Herr beider Länder, Neferkare-Setepenre, gerechtfertigt. (Ich) reinige dich [mit] Leben, Dauer und Macht". Der folgende Text besteht aus der Szene 3 des Mundöffnungsrituals (Reinigung mit den *dšrt*-Krügen)[903] sowie einer erweiterten Fassung der Szene 26, Abschnitte l)-m)[904], die sowohl die Rechtfertigung des Osiris in Heliopolis als auch Wiederbelebung und Jenseitsexistenz zum Inhalt hat: "(...) Möge Geb, der Erste der Körperschaft der Großen (Götter-)Neunheit, dir gnädig sein. Er hat dir deinen Kopf gegeben und deine Glieder zusammengefügt, so daß du selbst sprechen kannst vor der Großen Götterneunheit im großen Fürstenhaus, welches sich in Heliopolis befindet. Ergreife die *wrrt*-Krone, die darin ist, spricht Horus, der Herr der verklärten Menschheit. Fürchte nicht den Tod, denn dein Ansehen ist in ihrem Palast. Möge dein Ba leben, möge sich dein Leichnam rühren, mögest du als lebender König erscheinen, möge dir der Verklärte seinen Arm reichen und mögest du die Türflügel des Westens weit machen, Osiris Sohn des Re Ramses-Chaemwaset-Mereramun (...)". Diese Reinigungsszene ist hinsichtlich der Wesensgleichheit von Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* von größtem Interesse, denn wie ihr Aufbau zeigt, sind beide Götter hier miteinander verschmolzen: Während der Rezitationstext oberhalb der Szene von Iunmutef gesprochen wird, nennt die Namensbeischrift über der Götterdarstellung *Ḥr nḏtj jt=f* als handelnden Gott[905].

Das Mundöffnungsritual wird in KV 6 noch ein weiteres Mal dargestellt, und wiederum ist Iunmutef darin der ausübende Gott. In Raum D erscheint er beiderseits des Durchgangs ins Grabesinnere, links mit den vier *dšrt*-Krügen, rechts mit vier *nṯrtj*-

---

[900] KAT.-NR. 82A/B; F. ABITZ, in: *SAK* 17, 1990, S. 28f.

[901] Zur Bedeutung der Reinigung mit den Materialen Wasser, Natron und Weihrauch siehe Kapitel VIII.2.

[902] KAT.-NR. 83A. Nach F. ABITZ, in: *SAK* 17, 1990, S. 23, ist in der Figur Iunmutefs der Nachfolger Ramses' IX. zu sehen, da über ihr eine Sonnenscheibe angebracht ist. Dies ist m.E. jedoch auszuschließen, da diese Szene die götterweltliche Ebene abbildet, auf der Horus für Osiris handelt, und keine reale Totenkultkonstellation wiedergibt.

[903] OTTO, *Mundöffnungsritual*, Bd. I, S. 6-8, Bd. II, S. 42-44.

[904] *Ebd.*, Bd. I, S. 62f., Bd. II, S. 80-84 = Szene 46, Abschnitte i)-k), *ebd.*, Bd. I, S. 108f., Bd. II, S. 106-8.

Dechseln und einem Rinderschenkel in den erhobenen Händen[906]. Auf der linken Seite erwähnt seine Rede u.a. die Reinigung mit den dargestellten Krügen: "Iunmutef, er spricht: Oh jener in der Unterwelt, 'Gelöster' ist sein Name, (nämlich) dieser Osiris in der Nekropole. (Ich) sprenge für Dich Wasser, Osiris (...). Seine Reinigung ist deine Reinigung aus den vier *dšrt*-Krügen mit Wasser, das aus dem Horusauge hervorkommt. (...) oh wie mächtig ist dies, was Horus für seinen Vater Osiris macht (...)". Darstellung und Text rechts des Durchgangs fassen die Szenen 25 ("Darreichen des Schenkels") und 26 ("Mundöffnung mit dem *nṯrtj*-Gerät") zusammen[907]. Wie schon im Zusammenhang mit der Reinigungsszene in Korridor A, die ebenfalls ein Textsegment der Szene 26 aufweist, deutlich wurde, bewirken Wasserguß und Mundöffnung nicht nur die Gliedervereinigung des Osiris, sondern ermöglichen zudem, daß er seine Sprachfähigkeit zurück erlangt und somit seinen Fall im Tribunal von Heliopolis vertreten kann. Er wird aufgefordert, die *wrrt*-Krone zu ergreifen, welche in den älteren Totentexten mit dem Himmelsaufstieg des Königs in Zusammenhang steht und ihm dabei unter den himmlischen Wesen eine Vormachtsstellung sichert[908].

F a z i t :

In den Gräbern des Tals der Könige tritt Iunmutef dem Verstorbenen als liebender Sohn Horus gegenüber, der seinem Vater Osiris beim Eintritt in die Unterwelt sowie der Angliederung darin unterstützend zur Seite steht. Diese Unterstützung manifestiert sich in folgenden Formen: Empfang an der Schwelle des Übergangs, Wiederbelebung und Gliedervereinigung, Schutz[909] und Feindvernichtung, Rechtfertigung sowie Einbindung in den kosmischen Herrschaftszyklus. Das Sohn-Vater-Verhältnis ist die grundlegende und für diese Aufgaben notwendige Konstellation[910] und wird daher in nahezu allen Szenenbeischriften betont. Identität und Abstammung Iunmutefs offenbaren sich entweder in Aussprüchen wie "ich bin Horus, den du liebst", "ich bin zu dir gekommen, der geliebte

---

905 Siehe Kapitel IX.2.

906 KAT.-NR. 83B/C.

907 Siehe KAT.-NR. 83C, Anm. 145.

908 K. GOEBS, *Some cosmic aspects of the royal crowns*, in: C.J. EYRE (Hrsg.), *Proceedings of the Seventh ICE*, Cambridge 3-9 September 1995, *OLA* 82, Leuven 1998, S. 456f.

909 Die Funktion Iunmutefs als Schutzausübender über Osiris gegen die feindlichen Interventionen des Seth, insbesondere am Punkt der Osiris-Werdung des Verstorbenen, in der *wrjt*, wird in *Tb* 137B hervorgehoben, siehe Kapitel VI.1 c).

910 Zur Semantik des Begriffs "Sohnschaft" siehe Kapitel IX.2.

Sohn"[911], "Oh wie vollkommen ist dies (...), was Horus für seinen Vater Osiris macht"[912], "es reinigt Dich, Osiris, Horus, <Sohn> der Isis"[913], oder schlicht in der (sämtliche Sohnesfürsorge subsumierenden) expliziten Namensform "Horus-Iunmutef", die fast durchweg verwendet wird. Auch der Uräus, welcher hinsichtlich Iunmutefs ein ikonographisches Spezifikum der thebanischen Königs- bzw. Prinzen- und Königinnengräber darstellt (wenngleich er nicht in jeder Darstellung damit versehen ist), ist ein weiteres Attribut, das seine Sohnschaft und somit die Eigenschaft als Thronfolger und Erbe des Osiris unterstreicht - er deutet jedoch nicht darauf hin, daß hier der reale Thronfolger des verstorbenen Königs abgebildet ist[914].

Auch in den Gräbern des Tals der Königinnen liegt dem Auftreten Iunmutefs die "Horus-Konstellation"[915] und die damit verbundenen Aufgaben zugrunde, wie insbesondere die Beispiele in den Gräbern der Nefertari (QV 66) und der Henutmire (QV 75) aufzeigen. Auf den Pfeilern in QV 66 spricht Horus-Iunmutef: "Ich bin dein geliebter Sohn, mein Vater Osiris", bzw. "(...) der aus deinem Fleisch hervorgegangen ist"[916]. Wie auch in den Königsgräbern bewirkt er hier die Gliedervereinigung und die Wiederbelebung (Bringen des Herzens, Aufrichten des Leibes, Wasserspende und Räucherung[917]) des Osiris und übt seinen Schutz über ihm aus: "Worte zu sprechen seitens Horus-Iunmutef: "Ich bin dein geliebter Sohn. Ich komme und ich werde dein Schutz sein, Osiris, Prinzessin und Königliche Gemahlin"[918]. Er steht der/dem Verstorbenen bei Eintritt und Angliederung im Jenseits helfend zur Seite, indem er sie/ihn in am Prozessionsweg in Empfang nimmt und, wie in QV 66, die Vereinigung mit der Neunheit bzw. ein Platz inmitten derselben wünscht. Allein die Aussage seitens Horus-Iunmutef "ich bin zu dir gekommen"[919] wird ein Komplex von Handlungen und Bewirkungen angedeutet, die der Sohn seinem Vater angedeihen läßt und welche für seine jenseitige Existenz von fundamentaler Bedeutung sind.

---

911 KAT.-NR. 69A-C.
912 KAT.-NR. 83B.
913 KAT.-NR. 82B.
914 Siehe Kapitel III.3.
915 Begriff geprägt durch J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 115-27; siehe Kapitel IX.2.
916 KAT.-NR. 70A/B.
917 KAT.-NR. 70B, 80A/B.
918 KAT.-NR. 73.
919 KAT.-NR. 69A, 71, 72A.

In den Beispielen, in denen die Handlungen Iunmutefs durch die Beischriften spezifiziert werden (KV 17, KV 14, QV 52, KV 1, KV 6)[920] handelt es sich zumeist um den Vollzug des Mundöffnungsrituals, worin neben Schutz und Feindvernichtung (wie in QV 66 und 75 explizit wird) seine zentrale Aufgabe zu sehen ist[921]. In den Gräbern der Könige steht dabei nicht allein die Körperrestitution durch Reinigung und Räucherung im Mittelpunkt; ein wesentlicher Bestandteil der Sohnesfürsorge ist hier die Bestätigung der Herrschaft, die der König durch die Einbindung in den Sonnenlauf antritt. Mit der belebenden Reinigung sowie der Mundöffnung schafft Iunmutef zunächst die Voraussetzung, daß Osiris nach Heliopolis eilen und die *wrrt*-Krone zu ergreifen kann, die von Re und Atum zugesprochen wurde (KV 6). Der Aspekt der Herrschaftsbestätigung wird besonders in den Reden Iunmutefs in KV 17 deutlich: "Mögest du existieren am Himmel wie Re, indem du erscheinst wie der unterweltliche Horus und dich auf dem Platz des Osiris niederläßt wie Re, nachdem er sich mit dem Himmel vereinigt hat", "ich habe dir Jahre wie (die des) Re und Macht wie (die des) Atum gegeben", " ich habe dir den Thron des Re gegeben (gemäß dem), wie er als ein Himmelsbewohner erscheint"[922]. Iunmutef tritt dafür ein, daß diese Herrschaftsübernahme ungehindert, d.h. ohne feindliche Intervention vonstatten gehen kann: "Ich bin gekommen und ich werde der Schutz deines Leibes sein, während du dich auf dem Platz des Osiris niederläßt und am Himmel erscheinst wie Re"[923]. Diese Passagen machen deutlich, daß der König auch nach seinem Tod weiterhin die zyklischen Erneuerungen von der Nacht- zur Tagesgestalt des Sonnengottes durchläuft und seine Herrschaft an die Kontinuität des Sonnenlaufes angebunden ist[924]. Das Ruhen im Grab entspricht dem nächtlichen Verweilen des Sonnenleichnams Osiris in der Unterwelt, der sich hier vorübergehend mit Re vereinigt und sich vor dem morgendlichen Sonnenaufgang regeneriert[925]. Der Aspekt der kosmischen Herrschaft "auf dem Thron des Re" mit der "Macht des Atum" ist in den Königinnengräbern ausgeklammert, da er Teil der Herrschaftstheologie ist und allein dem Sohn des Re zusteht.

---

920 KAT.-NR. 69A-C, 77B, 80A/B, 82A/B, 83A-C.

921 Die Assoziation Iunmutefs mit dem Mundöffnungritual und der Wiederbelebung wird auch in einem Rezitationstext in TT 23 deutlich, der eine Mundöffnungsszene begleitet: "Möge Anubis seine Arme um dich legen und möge dir Iunmutef eine Libation gießen", BARTHELMEß, *Übergang ins Jenseits*, S. 110f.

922 KAT.-NR. 69A, C.

923 KAT.-NR. 69B.

924 Vgl. die Zusammenstellung göttlicher Zueignungen bei ABITZ, *König und Gott*, S. 203f.

925 E. HORNUNG, *Ägyptische Unterweltsbücher*, S. 17-56; K.J. SEYFRIED, in: *ASAE* 71, 1987, S. 229-49. Siehe auch Kapitel V.1 a), Anm. 448.

An die Wiederbelebung durch die Mundöffnung knüpfen sich noch weitere Wünsche, die sich positiv auf die Jenseitsexistenz des Königs auswirken sollen: "Möge dein Ba leben, möge sich dein Leichnam rühren, mögest du als lebender König erscheinen, möge dir der Verklärte seinen Arm reichen und mögest du die Türflügel des Westens weit machen, Osiris, Sohn des Re Ramses-Chaemwaset-Mereramun. Mögest du dich niederlassen auf den Läufen des Nun, mögest du dein Herz waschen (= dich erfreuen[926]) im Wasser der Nilflut im Innern deines Leibes. Oh möge es deinen Durst löschen, Osiris Neferkare-Setepenre, gerechtfertigt"[927]. ASSMANN beschreibt "verklärendes Sprechen" als "den wünschenden Zuspruch eines Gelingens, zugesprochen dem, der in einem kritischen Prozess begriffen ist. Der Tod und die Phasen des Sonnenlaufs (...) sind die Urformen solcher kritischer Prozesse (...)", das Verklären "stellt die Wirklichkeit her, die es beschreibt"[928]. Als mit- bzw. bewirkende, bestätigende Rede ist das Verklären als ein *rite de passage*[929] zu beschreiben, der den Übergang vom Diesseits ins Jenseits, "in die Existenzform eines Verklärten", begleitet[930]. Neben den konkret benannten bzw. dargestellten Ritualhandlungen wie Reinigung, Räucherung und Mundöffnung ist der wünschende, bestätigende Zuspruch für den verstorbenen König/Osiris, d.h. das Sorge tragen für einen ungehinderten Eintritt in die neue Existenzform sowie für das Bestehen darin, die zentrale Funktion, die Iunmutef in den Königs- und Königinnen-/Prinzengräbern wahrnimmt. Diese Funktion wird in der Haltung des Rezitationsgestus zusammengefaßt, die das Auftreten Iunmutefs im überwiegenden Teil der Darstellungen bestimmt. Das Ikon "Iunmutef im Rezitationsgestus" sowie die auf das Wesentliche reduzierte Beischrift *ḏd mdw jn Ḥr-Jwn mwt=f* (*n*) *Wsjr NN*[931] bündeln die Aussage, daß Iunmutef seinem Vater Osiris durch das Aussprechen von Verklärungen zur Fortdauer in der gewünschten Existenzorm verhilft, wobei eine Belebung schon allein durch das Nennen des Namens erfolgt [932].

Die Rolle Iunmutefs als helfender Sohn, der ein ungestörtes Beschreiten des Jenseitsweges bewirkt und garantiert, manifestiert sich an folgenden Orten: am Eingang

---

926 *Wb* I, S. 39.10

927 KAT.-NR. 82A.

928 J. ASSMANN, in: A. LOPRIENO (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, S. 328f.

929 Grundlegend definiert von, A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*.

930 J. ASSMANN, *ÄHG* (2. Auflage), S. 22; DERS., in: LOPRIENO (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 327f.

931 KAT.-NR. 83A, 84-86A, 88, 89B, 90.

932 J. ASSMANN, *ÄHG* (2. Auflage), S. 17; siehe den Turiner Grabplan, CARTER/GARDINER, in: *JEA* 4, 1917, S. 138ff. und 158.

des "Gottesweges" (*sṯȝ nṯr*) ins Grabesinnere[933], am Übergang zum unteren Grabbereich, in Raum D bzw. im Abgang des 1. Pfeilersaals [934], im 4. Korridor[935] oder direkt im Zentrum des Grabes, der Sarkophaghalle[936]. Raum D, der Schachtraum, wird im Turiner Grabplan als *wsḫt jsḳ*, "Halle des Verweilens", bezeichnet[937], was sich nach ABITZ auf das Verweilen der "Sieben Schutzgötter des Osirisgrabes" bezieht, die hier verharren, um ihre Aufgabe wahrzunehmen[938]. Der Schachtraum, der sich gemäß der Folge des Amduat über der Höhle des Sokar befindet[939], bildet gewissermaßen das Vestibül zum Abgang in die Unterwelt, in welcher sich der Leichnam des Sonnengottes (Osiris) durch die Vereinigung mit seinem Ba (Re) regeniert[940]. Dieser Übergang wird durch Iunmutef gekennzeichnet, der seinen Vater hier empfängt und belebt und ihm den "Weg öffnet"[941]. In der Sarkophaghalle, dem "Goldhaus, in welchem man ruht" (*pr n nwb ntj ḥtp tw jm=f*)[942], vollzieht sich die Regeneration des Osiris; wie die Reden Iunmutefs auf den Pfeilern in KV 17 verdeutlichen, ist der König in den Zyklus der solaren Erneuerungen einbunden, indem er sowohl als unterweltlicher Herrscher als auch auf dem Thron des Re erscheint.

VI.3 b) Mundöffnung und Transformation

Die Bedeutung der Mundöffnung, insbesondere der damit verbundenen Weihrauchriten, als Mittel zur Transformation des Kultempfängers im Tempelritual wird durch zwei Beispiele in besonderer Weise illustriert. Es handelt sich um eine Räucherungsszene im Tempel Sethos' I. in Gurna sowie um eine weitere im Tempel dieses Königs in Abydos. In

---

933 KAT.-NR. 71, 72A, 73, 82A/B, 83A. Zu *sṯȝ nṯr* als Bezeichnung der Korridore eines Königsgrabes, siehe ČERNÝ, *Valley of the Kings*, S. 27f.; H. CARTER/A.H. GARDINER, in: *JEA* 4, 1917, S. 134-37.

934 KAT.-NR. 74A/B-78, 83 bzw. KAT.-NR. 75.

935 KAT.-NR. 69A, 77B und PM 1,2², 505, [11], [12].

936 KAT.-NR. 68, 69B/C, 70A/B.

937 CARTER/GARDINER, *a.a.O.*, S. 138; ČERNÝ, *a.a.O.*, S. 29.

938 ABITZ, *König und Gott*, S. 169, 174f.

939 *Ebd.*, 175; vgl. HORNUNG, *Amduat*, Teil I, S. 62-74, Teil II, S. 81-91; U. RÖßLER-KÖHLER, *Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich, Teil I: Ein ‚Gottesbegräbnis' des Mittleren Reiches in königlichem Kontext: Amduat, 4. und 5. Sunde*, in: R. GUNDLACH/W. SEIPEL, *Das frühe ägyptische Königtum, Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien, 24.-26.9.1997, ÄAT* 36,2, Wiesbaden 1999, S. 73-96.

940 Siehe Anm. 927.

941 Vgl. Kapitel VI.1 d) und IX.2, S. 237f.

942 CARTER/GARDINER, *a.a.O.*, S. 139f.; ČERNÝ, *a.a.O.*, S. 29f.

beiden Szenen offenbart sich zum einen der Charakter des Rituals als *rite de passage* und zum anderen die Bedeutung Iunmutefs als Handelnder, der die Transformation herbeiführt.

Das erste Beispiel befindet sich auf der Westwand des Raumes V im Hypostyl des Tempels in Gurna[943]. Auf ihrem Südende steht Iunmutef mit einem Räuchergefäß in der erhobenen linken Hand, deren aufsteigende Flamme er mit der erhobenen rechten schützt. Vor ihm ist ein umfangreicher Rezitationstext angebracht, der mit einem 17 Stichworte umfassenden Maatopfer beginnt. Es handelt sich um Szene 71 ("Räucherung für Re-Harachte") des Mundöffnungsrituals[944]. Auf dem Nordende der Wand thront der König als Kultempfänger, versehen mit *nms* und  -Krone. Seine Königstitel lauten *nṯr nfr*, *nb tꜣwj*, *njswt bjtj* und *sꜣ Rꜥ*[945]. Hinter dem König steht die Tempelgöttin, die ihre Hand auf die Schulter des Königs gelegt hat. Unter den Armen Iunmutefs ist eine Beischrift angebracht, die seine Handlung beschreibt: "Iunmutef: Eine Räucherung und ein *ḥtp dj njswt* vollziehen für den König von Ober- und Unterägypten Menmaatre (...)". Der Rezitationstext über seiner Darstellung gibt die Abschnitte c)-f) der Szene 47 des Mundöffnungsrituals, eine Weihrauchspende, wieder: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Eine Räucherung vollziehen für Osiris, König Menmaatre, den Sohn des Re Sethos-Merenptah. [Rein] ist dein Ka, beräuchert ist dein Kopf mit Weihrauch, dem süßen Duft, Osiris, König Menmaatre, mit Weihrauch, dem Gottesduft für deine Glieder, indem dich die beiden Großen reinigen wie Re". Am aufschlußreichsten hinsichtlich dessen, was mit dieser Räucherung sowie dem umfangreichen Rezitationstext bewirkt werden soll, ist die Inschriftzeile, die horizontal über dem zentralen Textblock verläuft: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Eine Räucherung vollziehen für Re beim Verklären (*m sꜣḫ*) seines geliebten Sohnes, Herr beider Länder Menmaatre [in] seinem Tempel im Westen von Theben". Um die Bewandtnis dieser Szene besser verstehen zu können, muß zunächst ein kurzer Blick auf den zentralen Rezitationstext geworfen werden. Wie eingangs erwähnt wurde, beginnt er mit einem Maatopfer für Re. Dabei handelt es sich um 17 litaneiartige Anrufungen, in denen das Verhältnis des Sonnengottes zur Maat beschrieben wird[946]. Jede der Anrufungen beginnt wieder am oberen Ende der vertikalen Kolumne, so daß die Litanei den darunter angebrachten Folgetext überspannt, welcher von CHRISTOPHE in vier Teile (*textes* B-E)

---

943 KAT.-NR. 30.

944 OTTO, *Mundöffnungsritual*, Bd. I, S. 186-95, Bd. II, S. 158-61.

945 L. CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 49, 1950, S. 169.

946 Siehe auch ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 270f.

untergliedert wird[947]. Dieser beginnt: "(Er) ist zu dir gekommen, Osiris, König und Herr beider Länder, Menmaatre. Er ist Thot, er ist (sein) Stellvertreter (...). Er ist zu dir gekommen und er bringt dir die Maat. Du lebst durch sie (...), du bist dauerhaft durch sie, du nährst dich von ihr (...)"[948]. Die Rede des Thot wendet sich an Re, dessen "immaterielle Speise" die Maat ist[949]. Im Gegensatz zu allen Paralleltexten, die in der 1. Person abgefaßt sind, wird hier einleitend über Thot in der 3. Person gesprochen, und wie CHRISTOPHE bemerkt hat, ist es der König, der hier mit Thot identifiziert wird und der in dessen Rolle spricht[950]. Es ist jedoch nicht das Weihrauchopfer des Iunmutef, wie CHRISTOPHE meint, das er auf diese Weise an Re weitergibt, sondern die Maat. Indem der Rezitationstext Iunmutefs den König an dieser Stelle einbindet und ihn als Thot auftreten läßt, wird dieser nominell zum Überbringer der Maat, der Lebenssubstanz des Sonnengottes. Im weiteren Verlauf des Textes (*texte* D nach CHRISTOPHE) werden Statuenherstellung und Mundöffnung Sethos' I. thematisiert: "Er erschafft Osiris (*jw ms(=f) Wsjr*[951]), König Menmaatre, indem er seine Statue anfertigt und sein Mund geöffnet wird. Er gibt sie unter die Gerechten/Wahrhaftigen (*mꜣʿtjw*) (...)"[952]. CHRISTOPHE vermutet, daß hier ein Wechsel des benannten Subjekts stattfindet: Da es für ihn ein logisches Problem darstellt, daß diese Worte weiterhin vom eingangs mit dem König identifizierten Thot gesprochen werden (der König könne schließlich nicht das *wpt-rꜣ* für sich selbst vollziehen), würde hier nun von Iunmutef die Rede sein[953]. Dagegen spricht jedoch die Verwendung der 3. Person; da Iunmutef Rezitator des Gesamttextes ist, wäre in diesem Fall die 1. Person zu erwarten. Es werden hier auch weiterhin die Handlungen Thots, des Überbringers der Maat, beschrieben. In der ägyptischen Auffassung stellt es keinen Widerspruch dar, daß der König auf der Ebene des Textes durch die Identifikation mit Thot sowohl Handelnder als auch Empfänger ist.

Wie weiter oben anhand der Überschrift des Rezitationstextblocks gezeigt wurde, ist der auf der Westwand dargestellte Vorgang die Verklärung des Königs. Iunmutef räuchert

---

947 L. CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 49, 1950, S. 147-68. CHRISTOPHE stellt den Texten Sethos' I. vier Paralleltexte gegenüber: Rechmire (TT 100), Butehamun (Sarg Turin), Hibis-Tempel und Papyrus der Sais (Louvre).

948 *Ebd.*, S. 147, 150.

949 ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 162 mit Anm. 13. Siehe auch unten Anm. 960.

950 CHRISTOPHE, *a.a.O.*, S. 157f.; vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual*, Szene 71k)-n), Bd. I, S. 188f., Bd. II. S. 159.

951 Der Text gibt für *jw ms* defektiv  wieder. Es könnte auch ein passives *jw sḏmw=f* vorliegen, "geboren wird Osiris NN, indem ...", vgl. GARDINER, *EG*, § 422.1; E. DORET, *The narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian*, *Cahiers d'Orientalisme* XII, Genf 1986, S. 129.

952 L. CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 49, 1950, S. 165f.; OTTO, *a.a.O.*, Szene 71 ee)-kk), Bd. I, S. 194f., Bd. II, S. 159f.

dem Sonnengott, während er den König verklärt, d.h. in einen Ach ("einen mit magische Kraft ausgestatteten Totengeist/Lichtgeist"[954]) verwandelt: *jrt snṯr m sꜣḫ*[955] *nb tꜣwj* NN. Das Ziel ist es, den König in den Zustand des Göttlichen zu versetzen, und um dies zu erreichen wird Iunmutef in zweierlei Hinsicht wirksam: Zum einen durch die Weihräucherung (*snṯr*), die nicht nur Re, sondern wie seine Beischrift zeigt auch dem König gilt. Indem seine Glieder den "Gottesduft" empfangen, wird er gemäß der wörtlichen Bedeutung des kausativen Verbums *snṯr* vergöttlicht[956]. Zum anderen wird die Umwandlung durch den rituellen Sprechakt der Verklärung, *sꜣḫ*, herbeigeführt, wobei es sich nicht um eine bloße Begleitrezitation der Kulthandlung des Räucherns, sondern um einen eigenständigen "oralen Ritus" handelt[957]. Durch das Rezitieren des Textes wird dem Sonnengott seine Lebenssubstanz zugeführt[958]; durch die Identifikation mit Thot ist der König als Gebender in den Text integriert, so daß dadurch zusätzlich sichergestellt wird, daß ihm im Gegenzug die Umwandlung in einen Ach zuteil wird. Über die Reziprozität des Maatopfers hinaus werden durch das Eingreifen des Thot Belebung und Opferversorgung des Königs bewirkt. Diese dem Totenkult entnommenen Elemente dienen, für das Tempelritual adaptiert, der Erlangung des göttlichen Zustands und bewirken so die unendliche Fortdauer des Königs.

Die Szene der Ostwand spiegelt in Aufbau und Thematik jene der Westwand wider, nur ist der Kultausübende der Mundöffnung hier der König und der Empfänger Amun-Re-Kamutef: "(...) Eine Räucherung und eine Libation vollziehen beim Öffnen des Mundes (meines) Vaters Min-Amun-Re-Kamutef (...)"[959]. Auf beiden Wänden liegt der Kulthandlung die Vater-Sohn-Konstellation zugrunde. CHRISTOPHE hat darauf hingewiesen, daß dieser Parallelisierung von König und Gott als Kultempfänger in der Komposition der Seitenwände die Gleichstellung beider zu entnehmen ist. Der König steht hier auf der Ebene des Gottes[960]. Dies bestätigt sich in der Darstellung der Nordwand, der Rückwand des Raumes, welche gewissermaßen die Synthese der Belebungs-

---

953 CHRISTOPHE, *a.a.O.*, S. 167.

954 J. ASSMANN, in: *LÄ* VI, 1986, Sp. 998f.; DERS., in: A. LOPRIENO (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature*, S. 328.

955 Siehe KAT.-NR. 30, Anm. 66.

956 S. MORENZ, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 137-39, und siehe unten S. 181.

957 J. ASSMANN, in: *LÄ* VI, 1986, Sp. 1002f.

958 Mit dem "Darbringen der Wahrheit", die als die spezifische Opferform des Sonnenkultes anzusehen ist, wird dem Sonnengott die von ihm selbst geschaffene Gabe zurückgegeben, so daß er sich mit ihr vereinigt und durch sie belebt wird. Das Darbringen dieses immateriellen Opfers geschieht im Kult durch die Rezitation der entsprechenden Texte, siehe ASSMANN, *Liturgische Lieder*, S. 154-57, 161-63 mit Anm. 13.

959 PM II^2, S. 412 (49).

/Erneuerungsszenen der Seitenwände zeigt[961]. Auf ihr werden Amun-Re und der König zusammen von *Ḥr nḏtj jt=f* (falkenköpfig) und Thot aus *ḥs*-Vasen, aus denen das Wasser des Urozeans fließt, gereinigt. In dieser gemeinsamen Reinigung manifestiert sich zweierlei, zum einen die Erneuerung des Gottes (der auf der Ostwand als Amun-Re-Kamutef belebt wurde), zum anderen die *unio mystica* des Königs mit Amun-Re, welche wiederum die Erneuerung seiner Herrscherkraft bewirkt[962]. Diese Szene reflektiert somit den Höhepunkt des Kultgeschehens im Millionenjahrhaus.

Die zentrale Bedeutung des Raumes V für den Königskult im Tempel Sethos' I. ist seit langem anerkannt[963]. Grundlegend ist die Erkenntnis CHRISTOPHEs, daß sich hier die Vergöttlichung des Königs mittels der Vereinigung mit Amun-Re vollzieht. Allerdings ist er der Ansicht, daß sich die Szene der Rückwand auf die Mumie des Königs bezöge, welche vor ihrem Transport zum Tal der Könige in diesem Raum gereinigt worden sei. Empfänger des Kultes in Raum V - sowie auch jenes in den Räumen II und III[964] - war jedoch eine Statue[965], sehr wahrscheinlich eine Doppelstatue, die König und Gott zusammen abbildete[966]. Die auf den Seitenwänden dargestellten Kulthandlungen bereiten den Höhepunkt der Vereinigung und damit einhergehend die Erneuerung des Königs vor: Auf der Ostwand wird Amun-Re durch die Mundöffnung belebt, wodurch er sich als Min-Amun-Re-Kamutef verjüngt. Auf der Westwand wird der König mittels der Kulthandlungen Iunmutefs in einen göttlichen Zustand versetzt, der es ihm ermöglicht, diese Vereinigung einzugehen. Der Erneuerungscharakter dieses Prozesses wird schließlich daran erkennbar, daß der König in der Darstellung der Südwand den Raum im Sedfestgewand verläßt[967].

Ein weiteres Beispiel einer transformierenden Räucherung im Tempelritual mit Iunmutef als handelnder Gottheit befindet sich im Osiris-Komplex des Sethos-Tempels in Abydos.

---

960 *a.a.O.*, S. 177.

961 PM II^2, S. 412 (50); CHRISTOPHE, *a.a.O.*, S. 122; Abbildung bei H. SOUROUZIAN, in: *MDAIK* 49, 1993, S. 247, Abb. 5; R. STADELMANN, *Der Totentempel Sethos' I.*, Taf. 6.

962 M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 270-72, 285f.

963 R. STADELMANN, in: *MDAIK* 35, 1979, S. 313f.; ARNOLD, *Wandrelief*, S. 66f.; G. HAENY, in: *L'égyptologie en 1979*, S. 114f.; DERS., in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ, *Ägyptische Tempel*, S. 102f.; J. OSING, in: S. ISRAELIT-GROLL (Hrsg.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, Bd. II, Jerusalem 1990, S. 761f.; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 270-72, 285f.

964 Siehe Kapitel VI.2.

965 ARNOLD, *Wandrelief*, S. 66f.

966 H. SOUROUZIAN schlägt die Statue Louvre A 130/E 7825 als ehemaliges Kultbild des Raumes V vor, in: *MDAIK* 49, 1993, S. 246f.

In der Kultkapelle Sethos I. ist Iunmutef zweimal beim Weihräuchern vor dem König belegt. Die Dekoration der Seitenwände ist in drei Szenen untergliedert. Auf der Ostwand wird der mumiengestaltige König zunächst von Horus, Sohn der Isis, aus drei *ḥs*-Vasen gereinigt, aus denen Wasserlinien und *ꜥnḫ*-Zeichen strömen. In der Folgeszene schreibt Thot die Herrschaft des Königs als Träger der ober- und unterägyptischen Kronen fest[968]. Er hält zwei Stäbe in den Händen, deren obere Enden je die Wappenpflanze einer Landeshälfte aufweisen und um die zwei Schlangen mit den Landeskronen gewunden sind. Am Nordende der Wand steht Iunmutef im Rezitationsgestus vor dem mumiengestaltigen König, der auf einer *ḥb*-Hieroglyphe thront. Seine Beischrift lautet: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef, befindlich im Tempel des Menmaatre, zum König Menmaatre vor der großen Neunheit und der kleinen Neunheit, vor dem oberägyptischen und dem unterägyptischen Heiligtum: Der reine Weihrauch süßen Duftes, welcher gemäß der Schrift im Haus des Gottesbuches ist. Die beiden Arme, sie mögen geben. Re, er möge den König Menmaatre reinigen in diesem seinem Haus, in diesem seinem Tempel, in seinen Gauen, die in Oberägypten sind und in seinem 'Kenotaph', der in Unterägypten ist, auf seinen Opferaltären, die im Himmel sind, die auf der Erde sind und in seinem Tempel. Viermal zu rezitieren: Rein, rein ist dieser Opferaltar des Königs Menmaatre, indem sie rein sind"[969].

Vor Iunmutef befindet sich ein Tisch mit Spendenkanne und einer Lotusblume darauf. Die Reinigung des Opferaltars bezieht sich offenbar auf die direkt gegenüberliegende Opferszene am Nordende der Westwand. In ihr bringt Thot dem König, der hier ebenfalls auf einer *ḥb*-Hieroglyphe thront (jedoch nicht mumiengestaltig, sondern mit *šnḏjt*-Schurz), ein Speiseopfer dar[970]. Die Interrelation zwischen beiden Szenen wird auch aus dem Text ersichtlich. Die Rede des Thot enthält die im Totenopfer häufig belegte Phrase *ꜥwj dj=sn bꜥḥ swꜥb=f*, "die beiden Arme, sie geben; die Nilüberschwemmung, sie reinigt"[971], die in der Rede des Iunmutef für die Räucherung adaptiert und variiert wurde. Hier wird der König von Re gereinigt. Iunmutef hält kein Räuchergefäß in den Händen, so

---

967 ULLMANN, *a.a.O.*, S. 286; zur Semantik des Sedfest-Gewandes siehe J. KARKOWSKI, in: *ET* 19, 2001, S. 109-12.

968 CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* III, Taf. 35, 36.

969 KAT.-NR. 45.

970 CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* III, Taf. 39.

971 In der Regel folgt noch "Thot, er opfert dem NN", was in der vorliegenden Szene durch die Darstellung selbst ausgesagt wird, M. BURCHARDT/G. ROEDER, in: *ZÄS* 55, 1918, S. 52, 58f.; L. CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 48, 1949, S. 46, 48(k).

daß die Kultbewirkung, Belebung und Reinigung, allein durch die Rezitation herbeigeführt wird[972].

Die Westwand enthält ebenfalls drei Ritualszenen. Die erste (in der Reihenfolge von außen nach innen) zeigt Upuaut, der dem König die Herrschaftsinsignien Zepter und Wedel überreicht. Seine Rede thematisiert die Herrschaftserneuerung des Königs als Osiris sowie ihre Festschreibung bis in die Ewigkeit: "(...) Du verjüngst (*rnpj*) dich wie Horus als König, wenn ich dir *ḥḳ3t* und *nḫ3ḫ3* sowie das treffliche Amt des Wenen-nefer erneuere (*sw3ḏ*). Möge dein Name bestehen (*rwḏ*) aufgrund deiner Taten (*ḥr jrt n=k*). So lange wie der Himmel existiert, so lange mögest du existieren"[973]. In der folgenden Szene steht Iunmutef mit einem Räuchergefäß vor dem mumiengestaltigen König. Hinter diesem steht Isis und schlägt für ihn das Sistrum. Iunmutef spricht: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Es kommt der Weihrauch, es kommt der Gottesduft. Es kommt sein Duft zu dir, Herr beider Länder Menmaatre"[974]. Im Anschluß folgt das bereits besprochene Speiseopfer durch Thot. Auf der Nordwand erscheint der König als vergöttlichtes Mitglied der abydenischen Triade[975]. Er steht an der Hand von Horus, Sohn der Isis, vor dem thronenden Osiris, welcher ihn umarmt und ihm *ꜥnḫ*, *ḏd* und *w3s* verleiht. Hinter Osiris steht Isis zu seinem Schutz. Der König, bekleidet mit *šnḏjt*-Schurz und *ḫprš*-Krone, trägt das Widderhorn an der Schläfe, das ihn als göttliches Wesen auszeichnet[976].

Im inneren Osiris-Komplex wurden, anders als in den sieben Götterkapellen der Hauptachse, in denen täglich das Kultbildritual vollzogen wurde, die jährlich stattfindenden Riten der Osiris-Mysterien abgehalten. Im Rahmen dieses Festes wurde die Wiederauferstehung und Inthronisierung des Osiris rituell durchlebt[977]. Die Darstellungen des Sethos-Schreines zeigen, daß der König an der zyklischen Erneuerung des Osiris teilhat, indem er verjüngt und in seinem göttlichen Herrscheramt bestätigt wird. Wiederum spielt die Räucherung, neben der Speiseopferüberweisung, eine zentrale Rolle in diesem Erneuerungsgeschehen. Auf der Ostwand ist der König in allen drei Ritualbildern mumiengestaltig mit jeweils wechselnden Kronen dargestellt. Auf der Westwand erscheint der König nur im Rahmen der Räucherung durch Iunmutef in Mumiengestalt, was m.E. auf

---

[972] Siehe oben S. 175-78.
[973] CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* III, Taf. 41.
[974] KAT.-NR. 46.
[975] CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* III, Taf. 38.
[976] Siehe L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 266-69.
[977] R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 255f., 290; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 225, 247.

den Umwandlungscharakter dieser Szene hindeutet. Die Rückwand zeigt den König in einem neuen Zustand im *šnḏjt*-Schurz und mit Widderhorn an der Seite des Osiris.

Das Verbrennen von Weihrauch im Kult erfüllt mehr als nur einen Zweck; es reinigt und belebt den Empfänger und sein Duft zeigt die Präsenz des Gottes an[978]. Darüber hinaus hat das Verbrennen von Weihrauch vergöttlichende Wirkung, wie es auch durch die Bezeichnung der Substanz selbst *snṯr*, "das Göttlich-machende", sowie des kausativen Verbums *snṯr*, "göttlich machen", verdeutlicht wird[979]. Diese unmittelbare Übertragung des Wortsinns auf den Vorgang der Räucherung ist in einigen konkreten Beispielen des Königsrituals zu erkennen. Im Ritual für Amenophis I. z.B. führen die Weihrauchriten zur Vergöttlichung des Königs, welcher daraufhin in den Folgeriten mit Amun-Re identifiziert wird[980]. Der gleiche Befund, Vergöttlichung durch Weihräucherung, liegt auch in den hier behandelten Beispielen Sethos' I. aus Theben und Abydos vor, und in beiden Fällen ist Iunmutef der die Transformation des Königs herbeiführende Offiziant.

VI.4 Iunmutef und das Krönungsritual

Die Krönung markiert die Übertragung des Herrscheramtes durch die Götter auf den König und ist somit, auch wenn diesem Akt verschiedene bedeutende Ereignisse vorausgehen (z.B. Zeugung und Auserwählung durch den Gott), das zentrale, weil initiierende Ereignis seiner Herrschaft. Iunmutef ist seit der frühen 18. Dynastie als am Krönungsritual beteiligte Gottheit belegt und begegnet als solche bis in griechisch-römische Zeit hinein[981]. Wie im Verlauf früherer Kapitel aufgezeigt wurde, ist Iunmutef konzeptionell mit dem Thema "Herrschaft" bzw. "Herrschaftsantritt" verknüpft[982]; seit dem Mittleren Reich tritt er im Kontext von Herrschaftsritualen wie Sedfest und Nilfest auf[983]. In Zusammenhang mit Krönungsriten ist Iunmutef vermutlich das erste Mal unter Amenophis I. belegt. Auf einem wiedergewonnenen Reliefblock, der heute im Freilichtmuseum in Karnak ausgestellt ist, sind drei Zeilen Inschrift erhalten und daneben der Name "Iunmutef" als

---

978 Zur Bedeutung der Reinigung mit den Substanzen Wasser, Natron und Weihrauch siehe Kapitel VIII.2.

979 *stj nṯr*, "Gottesduft", scheint die ursprüngliche Bezeichnung des Weihrauchs gewesen zu sein, die sekundär zu *snṯr* umgedeutet wurde, H. BONNET, in: *ZÄS* 67, 1931, S. 23f.; S. MORENZ, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 137.

980 L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 284f. Auch Amenophis III. wird im Zuge des Opet-Festes mit *snṯr* vergöttlicht, siehe L. BELL, *a.a.O.*, S. 281-85.

981 *Edfou* VI, S. 289-90; *Edfou* X, Taf. 152-52; siehe auch M. IBRAHIM, in: *ASAE* 63, 1979, S. 90f., Taf. I.

982 Siehe Kapitel IV.2, IV.3, V.1 a)-b).

983 Siehe Kapitel V.2.

Beischrift einer nicht erhaltenen Darstellung[984]. Seine Rede thematisiert die Dauer der Königsherrschaft: "[...] möge er zahlreiche Sedfeste begehen [...], [Djeserkare], möge er leben, möge er erfreut sein, möge er Theben beherrschen und [...] leiten". Der weitere Szenenkontext ist allerdings nicht zu erkennen.

Die ersten gesicherten Bezeugungen datieren in die Zeit der Hatschepsut, und finden sich sowohl in ihrem Tempel in Deir el-Bahari als auch auf der 'Chapelle Rouge' in Karnak[985]. In Deir el-Bahari befinden sich die Szenen, welche die göttliche Zeugung und Geburt sowie die Krönung der Hatschepsut wiedergeben, in der Nordhälfte der mittleren Kolonnade ihres Tempels. Auf den Geburtszyklus[986] folgt der Krönungsbericht, der das Heranwachsen der Hatschepsut, die Thronerhebung durch ihren Vater, Thutmosis I., und schließlich das Befestigen der Kronen und Titulaturen sowie das Überweisen von Herrschaftsgebieten und Regierungsjahren durch die Götter beschreibt[987]. Nachdem die Namen der Königin von Thot und Seschat festgeschrieben wurden, erscheint die Königin vor dem thronenden Amun. Vor diesem auf dem Thronsockel steht Iunmutef und spricht in Gegenwart der "Seelen" von Buto und Hierakonpolis: "Du bist erschienen auf dem Horusthron, indem du alle Lebenden leitest. Mögest du erfreut sein, indem du zusammen mit deinem Ka lebst wie Re"[988]. Anschließend wird Hatschepsut von Iunmutef, dem Reiniger des *pr wr*[989], zur Reinigung in dasselbe geleitet: "Den Eintritt ins *pr wr* leiten an der östlichen Seite des *pr wr* (...)"[990]. Der die Reinigung ausführende Gott ist nicht Iunmutef, sondern Ha von Scheta[991]; er reinigt die Königin mit Leben, Dauer und Macht etc., "damit du zahlreiche Sedfeste begehen wirst wie Re, ewiglich". Mit diesem einleitenden Wasserguß wird die notwendige Reinheit für die darauf folgende Initiation in das Amt des göttlichen Herrschers geschaffen[992], welche hier durch das Befestigen der

---

984 Die Publikation des Reliefmaterials Amenophis' I. ist in Vorbereitung durch C. GRAINDORGE, der ich für ihre freundliche Auskunftsbereitschaft herzlich danke.

985 Siehe auch die bislang nur in einer vorläufigen Abbildung publizierte Szene eines Abakus ("socket of architrave") im Festhof des Hatschepsut-Tempels: Zu sehen sind zwei rücklings zueinander stehende Darstellungen Iunmutefs. Während sich die linke Figur im Rezitationsgestus an einen nicht erhaltenen Adressaten wendet, spricht die rechte Figur zu den "Seelen" von Buto und Hierakonpolis, F. PAWLICKI, *Hatshepsut Temple Conservation and Preservation Project 1996/97*, in: *PAM* 9, 1997, S. 55f., Abb. 1.

986 BRUNNER, *Geburt des Gottkönigs*.

987 *Urk*. IV, S. 242-265; *Deir el-Bahari* III, Taf. LVI-LXII; J. KARKOWSKI, in: *ET* 19, 2001, S. 90-97; siehe auch R. GUNDLACH, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Feste im Tempel*, S. 63-65.

988 KAT.-NR. 7A.

989 Siehe Kapitel VIII.1 zu diesem Epitheton.

990 KAT.-NR. 7B.

991 Zu diesem Gott siehe R. WEILL, in: *BIFAO* 47, 1948, S. 130f.

992 Vgl. KAT.-NR. 35, 60, 63, und siehe A.H. GARDINER, in: *JEA* 36, 1950, S. 3-12; S. SCHOTT, in: *NAWG* 1957, S. 87-90. Zur Bedeutung ritueller Reinheit siehe Kapitel VIII.2.

oberägyptischen und der unterägyptischen Kronen wiedergegeben wird. Diese werden der Königin von Horus und Seth in den entsprechenden Landeskapellen aufgesetzt[993].

In den Krönungsszenen auf den Seitenwänden der 'Chapelle Rouge', die im Freilichtmusuem von Karnak wiedererrichtet wurde, ist Iunmutef im direkten Zusammenhang mit dem *smn ḫʿw* dargestellt. In einer Folge von Szenen, in denen Amun die Königin im *pr wr* in Gegenwart einer jeweils anderen Göttin mit den verschiedenen Kronen krönt, erscheint er als Verkünder der erfolgten Herrschaftsübertragung[994]. In Szene 2 z.B. wendet er sich an die "Seelen" von Buto und Hierakonpolis: "Ein Opfer, das Amun-Re gibt. Der vollkommene Gott und Herr beider Länder, der König von Ober- und Unterägypten Maatkare ist der Erste aller Lebenden Kas. Möge sie erfreut sein und die beiden Länder regieren, ewiglich. Iunmutef, der Reiniger des *pr wr*, er gibt jegliches Leben". In Szene 3 ist er dem Krönungsgeschehen im Rezitationsgestus zugewandt und spricht: "Zu rezitieren: Ein Opfer, das Amun-Re gibt. Möge der König "Gedeihend an Jahren" ewiglich erscheinen". Wie schon LACAU/CHEVRIER bemerkten, ist Amun-Re in der Opferformel *ḥtp dj Jmn-Rʿ* der Opferspender[995]. Bei jedem einzelnen Krönungsakt mit den verschiedenen Kronen proklamiert Iunmutef den von Gott herbeigeführten Herrschaftsantritt. Das überreichte *ḥtp* bezieht sich dabei sowohl auf die Kronen, die göttlichen Insignien, die der König aus den Händen der Götter erhält, als auch auf den Gunsterweis einer ewig währenden Regierungszeit. In Bezug auf die *jbs*-Krone z.B. spricht Mut: "Empfange für dich die Ibes-Krone, den Schmuck des Erscheinens, die aus Lapis-Lazuli, welche sich auf dem Kopf deines Vaters Re befindet"[996]. Die Opferformel, *ḥtp dj Jmn-Rʿ*, findet sich auch in den Nischen der Amun-Kapelle in Deir el-Bahari[997]. Hier bezieht sich diese Formulierung auf die Teilhabe der königlichen Empfänger am Opferumlauf vom Altar des Amun-Re[998]. In der Krönungsszene des 'Naos von Pithom' lautet die von Iunmutef rezitierte Opferformel *ḥtp dj Gb*: "Ein Opfer, das Geb gibt: Möge die Weiße Krone ewiglich erscheinen"[999]. Die Krone wird auch hier als explizit als Gabe

---

[993] *Deir el-Bahari* III, Taf. LXIV.

[994] KAT.-NR. 12.

[995] *Hatshepsout* I, S. 62, 241f; siehe dagegen BARTA, *Opferformel*, S. 106, der auch hier den Gott als Empfänger eines Königsopfers ansieht. Er liest *ḥtp dj* (*n*) *Jmn-Rʿ*.

[996] LACAU/CHEVRIER, *Hatshepsout* I., S. 242, § 391.

[997] KAT.-NR. 10.

[998] Siehe Kapitel VI.2, S. 124.

[999] KAT.-NR. 47.

des Gottes ausgewiesen. Geb, der vorsitzende des heliopolitanischen Richterkollegiums, überweist sie dem rechtmäßigen König[1000].

In den erhaltenen Darstellungen, in denen Iunmutef in die Krönungsriten involviert ist, ist er entweder beim Krönungsakt selbst zugegen, wie z.B. auf der 'Chapelle Rouge', oder er führt, wie in Deir el-Bahari, die einleitende Reinigung, das sog. "Krönungsbad", aus[1001]. Auf der Südwand des inneren Hypostyls des Sethos-Tempels in Abydos wird der König von Horus-Iunmutef aus einem *nmst*-Krug gereinigt[1002]. Er rezitiert eine Reinigungsformel. Hinter Iunmutef ist Thot anwesend; aus seinen Worten geht hervor, was die Reinigung bewirken soll: "(...) Befohlen wurden deine Reinigungen mit Leben, Dauer und Macht durch Iunmutef, den Herrn des Großen Hauses (*ḥwt-ʿ3t*), um deine Majestät dauerhaft zu machen wie Re und dich zu verjüngen wie der Horizontische". Anschließend werden dem König von Thot in einer Art Opferlitanei die verschiedenen Herrschaftsinsignien wie Kronen und Zepter überreicht. In der daran anschließenden Szene thront der König mit der *ʿnḏtj*-Krone versehen in einem Schrein.

Im Tempel Ramses' III. in Medinet Habu ist Iunmutef zweimal als Reinigungsgottheit belegt: zum einen im Vestibül des Re-Harachte-Komplexes (Raum 17)[1003], zum anderen im Vestibül des Osiris-Komplexes (Raum 20-21)[1004]. Auf der stark zerstörten Westwand des Raumes 17 wird der König von zwei Göttern (Identität nicht erhalten) in den Tempel vor Re-Harachte geführt (*bs njswt*) [1005]. Auch von der Ostwand ist ein großer Teil verloren. Zu sehen ist der thronende König, der von vier Wasserlinien umströmt wird. Hinter ihm ist die Neunheit ("alle Götter, die sich im Himmel befinden" und "[alle] Götter, [die sich auf der Erde befinden]") anwesend, die sein Königtum bestätigen. Die Figur Iunmutefs ist bis auf seine Füße verloren; er ist jedoch an seiner Beischrift zu identifizieren: "Eine Reinigung ausführen für den König und Herrn beider Länder Usermaatre-Meriamun, den Herrn der Kronen Ramses-Hekaiunu durch Iunmutef, Reiniger des *pr wr* (...)". Das Vestibül gewährt Zugang zu zwei Raumeinheiten des Re-Harachte-Komplexes, in denen jeweils ein bestimmter Teil des Sonnenkultes vollzogen

---

[1000] Vielleicht ist auch die Opferformel in Semna, *ḥtp dj njswt Gb*, in dieser Weise zu verstehen, obgleich der König als Spender integriert ist, vgl. KAT.-NR. 19.

[1001] Vgl. A.H. GARDINER, in: *JEA* 36, 1950, S. 3-12; S. SCHOTT, in: *NAWG* 1957, S. 87-90; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 90-113.

[1002] KAT.-NR. 35.

[1003] KAT.-NR. 60.

[1004] KAT.-NR. 63.

[1005] *Medinet Habu* VI, Taf. 413.

wurde: zum offenen Altarhof (Raum 18) sowie über eine Treppe zu dem Heiligtum auf dem Tempeldach. Die dargestellte Reinigung, die seiner erneuten Krönung gleichkommt, weist den König als Kultberechtigten und -befähigten aus, der in beiden Bereichen seine Aufgabe als "Sonnenpriester" wahrnimmt. Mittels Rezitation der die einzelnen Phasen des Sonnenzyklus beschreibenden Hymnen evoziert der König die "In-Gang-Haltung" des Kosmos und erhält damit die Maat aufrecht[1006]. Im Vestibül des dem Sonnenheiligtum gegenüber liegenden Osiris-Komplexes gehört die von Iunmutef ausgeführte Reinigung zu den Präliminarien der im Innern vollzogenen Krönung des Königs mit der *ȝtf*-Krone[1007]. Auf der Ostwand des Vestibüls ist eine großflächige Opferszene angebracht, in der Thot und Iunmutef am König das belebende Opferritual vollziehen[1008]. Auf der Südwand wird sein Name von Thot vor dem thronenden Amun auf den Blättern des *jšd*-Baumes festgeschrieben[1009]. Die Westwand zeigt Iunmutef mit einer *ḥs*-Vase in den erhobenen Händen vor dem König, der von der daraus fließenden Wasserlinie umgeben ist; er spricht: "Eine Reinigung ausführen für den Herrn beider Länder. Deine Reinheit ist die Reinheit des Horus und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Thot und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Dunanui und umgekehrt, Sohn des Re und Herr der Kronen Ramses-Hekaiunu, wie Re, ewiglich"[1010]. Die Inschrift unter seinen Armen weist ihn als *Jwn mwt=f ʿbw pr wr* aus.

Wenn Iunmutef in Zusammenhang mit dem Befestigen der Kronen bzw. dem Übertragen des Herrscheramtes erscheint, liegt seine Funktion, wie in den eingangs genannten Szenen auf der ‘Chapelle Rouge’, in der Verkündigung des Erscheinens des gekrönten Königs, das dem göttlichen Willen entspringt: "(...) Es erscheint der König von Ober- und Unterägypten Usermaatre-Setepenre, der Herr beider Länder auf dem Horusthron, beschenkt mit Leben, Dauer und Macht. Möge sein Herz weit sein wie (das des) Re, ewiglich"[1011]. Auch in zwei Krönungsszenen im Tempel von Buhen sowie in Semna-West wohnt Iunmutef dem Krönungsakt bei[1012]. Der Name des krönenden Gottes in Buhen ist

---

1006 ASSMANN, *Sonnenpriester*, S. 58-70. STADELMANN verbindet die Reinigungsszene mit dem Sonnenheiligtum auf dem Tempeldach. Seines Erachtens kämen die dort verehrten "Götter des Himmels" die Treppe herunter, "um an der Reinigung des Königs teilzunehmen", in: *MDAIK* 25, 1970, S. 170f.

1007 *Medinet Habu* VI, Taf. 448.

1008 KAT.-NR. 62, und siehe Kapitel VI.2, 136f.

1009 *Medinet Habu* VI, Taf. 460.

1010 KAT.-NR. 63.

1011 KAT.-NR. 48.

1012 KAT.-NR. 18 und 19.

nicht erhalten, in Semna handelt es sich um Dedun, den Herrn von *t3 stj*. Darstellung und Text in Buhen sind zum größten Teil verloren. Sie können aber z.T. anhand der Semna-Szene ergänzt werden, da für diese offenbar jene in Buhen als Vorlage verwendet wurde bzw. beide auf dieselbe Vorlage zurückgehen[1013]. Die Rede Iunmutefs in Semna lautet: "Worte zu sprechen von Iunmutef zu Dedun, dem Ersten Nubiens, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels: Möge dein geliebter Sohn Mencheperre deinen Platz einnehmen (und) deinen Thron erben. Möge er das Amt des Königs von Ober- und Unterägypten in diesem Land ausüben, ohne daß es seine Wiederholung gibt, ewiglich. Mögest du seine Macht geben (und) sein Ansehen erschaffen in den Herzen der nubischen Beduinen und der asiatischen Beduinen als Belohnung für dieses schöne, dauerhafte und vortreffliche Denkmal, das er dir gemacht hat". Unter seinem Arm befindet sich die Beischrift: "Möge er Leben geben dem Thutmosis, beschenkt mit Leben, indem sie erscheint mit der Weißen Krone (und) die Rote Krone empfängt"[1014]. In Semna ist der krönende Gott, Dedun, Adressat seiner Rede. In Buhen ist dieses Detail nicht erhalten. Sehr häufig richtet Iunmutef die Krönungsproklamation an die "Seelen" von Buto und Hierakonpolis oder an die Neunheit[1015]. In beiden Fällen handelt es sich um Göttergruppen, welche die Gesamtheit der königlichen bzw. göttlichen Ahnen darstellen[1016]. Die Krönung erhebt den König in das göttliche Herrscheramt, was ihn, als lebender Amtsnachkomme, zugleich mit der göttlichen Ahnenreihe verbindet. In den Krönungsszenen Amenophis' III. in Luxor spricht er zur Neunheit: "Worte zu sprechen von Iunmutef zu [allen] Göttern [.....], den Herren von Ober- und Unterägypten: Höret diese Rede, damit ihr eure Pläne macht für seinen Sohn Nebmaatre, der als König von Ober- und Unterägypten auf dem Horusthron erschienen ist, ewiglich, nachdem er für ihn die Jahre festgelegt hat (in) Ewigkeit. Möge er seinen Schrecken unter alle Länder und das Sonnenvolk unter seine Sandalen geben, nachdem er für ihn seine Annalen festgesetzt hat [als] einer, der Millionen an trefflichen

---

[1013] M. SCHADE-BUSCH, in: R. GUNDLACH/CHR. RAEDLER (Hrsg.), *Selbstverständnis und Realität*, S. 215f.

[1014] Siehe KAT.-NR. 19, Anm. 41.

[1015] Neunheit: KAT.-NR. 21A-C, 32, 39, 43, 53, 60, 65 sowie im Speos Artemidos PM IV, 164 (3). Hier wurde die Figur Iunmutefs allerdings unter Sethos I. in eine Darstellung des Thot umgewandelt, J.L. CHAPPAZ, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 25; S. BICKEL/J.-L. CHAPPAZ, in: *Les Dossiers d'Archéologie*, No. 187, 1993, S. 99. Für die Worte des Thoth siehe H.W. FAIRMAN/B. GRDSELOFF, in: *JEA* 33, 1947, 16f. "Seelen": KAT.-NR. 12 (Szenen 2a-2c), KAT.-NR. 20, 48, sowie F. PAWLICKI, *Hatshepsut Temple Conservation and Preservation Project 1996/97*, in: *PAM* IX, 1997, S. 55f., Abb. 1. In Deir el-Bahari spricht er im Beisein der "Seelen" zur Königin, KAT.-NR. 7A.

[1016] BARTA, *Neunheit*, S. 41-48, 193-96; FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, S. 93-98; L. ŽABKAR, *A study of the Ba concept*, S. 15-22, 30-36.

Sedfesten feiert. Möget ihr ihm alles Leben und Macht geben vor euch täglich [wie Re]"[1017].

In Raum VIII spricht er zu den "Seelen": "Höret [diesen] Befehl, der ausgesprochen wurde vor der Großen Götterneunheit, die seinen geliebten Sohn Nebmaatre, beschenkt mit Leben, hervorgebracht hat. Er hat ihm den Thron des Geb und das Amt des Atum als Horus gegeben"[1018]. Daß das Übertragen des Herrscheramtes auf den ausdrücklichen Willen Amun-Res hin geschieht, betont auch seine Rede auf der Südwand der Hypostylen Halle in Karnak. Während Thot das Ereignis schriftlich festhält, spricht Iunmutef zur Neunheit: "Worte zu sprechen von Iunmutef, dem Reiniger des *pr wr* zur Großen Neunheit, die in Karnak ist: Amun-Re, König der Götter hat befohlen, daß sein geliebter Sohn, [der Herr der Kronen Ramses-Meriamun] als König von Ober- und Unterägypten eingesetzt werde, daß ihm der Süden, der Norden, der Westen und der Osten überwiesen werden (und) die Länder und Fremdländer unter seinen Sohlen vereint werden, ohne daß ihm Widerstand geleistet wird, indem es gesprochen wurde in Heliopolis, vollzogen wurde in Theben und von Dauer ist in Memphis"[1019].

Die drei genannten Orte sind im Neuen Reich die politisch und auch mythologisch bedeutendsten Städte Ägyptens, und den Gottesbefehl mit ihnen zu verbinden verleiht diesem ein besonderes Gewicht[1020].

In der äußeren Königskultkapelle im Tempel Sethos' I. in Abydos nehmen die Szenen, die sich mit der Krönung des Herrschers befassen, die östliche Hälfte des Raumes ein. Die Westhälfte hat die Opferspeisung des Königs zum Thema[1021]. Im unteren Register der Südwand (Osthälfte) ist der Palastauszug dargestellt. Iunmutef schreitet zusammen mit den Standarten dem König voraus, der von den "Seelen" von Buto und Hierakonpolis in einer Sänfte getragen wird[1022]. Er wendet sich mit seinem Räucherarm zu ihm um und rezitiert den "Spruch für das Reinigen des Königs mit Weihrauch". Die *Bȝw p* bezeichnen den König als Abbild des Re (*twt Rʿ*), und in der Rede der *Bȝw nḫn* heißt es: "(...) Du erscheinst auf der Erde wie Re, wenn er sich zeigt, du erhellst die beiden Länder wie die

---

[1017] KAT.-NR. 21A, vgl. KAT.-NR. 21B-C.

[1018] KAT.-NR. 20; siehe dort Anm. 44.

[1019] KAT.-NR. 53.

[1020] Auf der Wandstele Ramses' IV. im Cachette-Hof Karnak, welche die "Legende von der Verleihung der Kartuschen in Heliopolis" wiedergibt, wiederholt sich das "Wunder" in Memphis und Theben, RAUE, *Heliopolis*, Katalog-Nr. E.1.10, S. 430-37; siehe auch A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 15, 20, Anm. vv, Taf. II, Z. 18. Zur Bedeutung der "Städtetriade" Heliopolis-Memphis-Theben siehe RAUE, *Heliopolis*, S. 137-43.

[1021] KAT.-NR. 40, 41, 44, siehe Kapitel VI.2, S. 131-35.

[1022] KAT.-NR. 38.

Sonnenscheibe (...)"[1023]. Entsprechend der solaren Morphologie des Königtums, das den Herrscher als Sohn bzw. Abbild des Sonnengottes definiert, wird der königliche Palastauszug mit dem Horizontaustritt des Sonnengottes am Morgen geglichen[1024].

Das darüber liegende Register zeigt die Krönung Sethos' mit der *ḫprš*-Krone[1025], die von Horus und Thot befestigt wird, während Uto und Nechbet der Krönung beiwohnen. Laut den Worten des Horus empfängt der König die *ḫʿw nw Rʿ*, die "Kronen des Re", während Thot für seine Annalen bestimmt, daß er das Königtum des Atum wiederholen werde. Rücklings dazu steht Iunmutef und wendet sich mit folgenden Worten an die Neunheit: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef zur Großen Götterneunheit: Ich bin gekommen, indem ich handele, wie ihr es für den König Menmaatre befohlen habt, euren wahren Sohn, der auf dem Sitz eures Erbes ruht, indem er dauert auf eurem Thron, indem die Kronen des Re auf seinem Kopf befestigt sind. Er hat sich mit der Zauberreichen vereinigt (und) hat Zepter und Wedel ergriffen, damit er das Land wie Re regiert, indem er bestätigt ist als König von Oberägypten und das Amt des unterägyptisches Königs ausübt, während seine Titulatur "Der die beiden Länder belebt" lautet. Thot legt seine Annalen fest, Horus befestigt seine Kronen. Die oberägyptische und die unterägyptische Krone sind seine Gefährtinnen, die ihm ihre beiden Landeshälften gegeben haben (...)[1026]".

Auf der gegenüberliegenden Wand beginnt das Geschehen im oberen Register: Der König (er trägt nur den Uräus an einer Strähnenperücke) wird von Month, Atum und einer Göttin zum *ḥwt-ʿȝt* geführt. In ihrer Rede bekunden sie seine Reinheit. Vor ihnen schreiten, in zwei übereinander angeordneten Reihen, die "Seelen" von Hierakonpolis[1027] und tragen Libationskrüge herbei. Ihre Beischrift lautet jeweils *ḫrp ḳbḥw*, "eine Libation gießen". In der Rede Months und Atums werden sie als die "Seelen" von Heliopolis bezeichnet und es wird gesagt, daß sie dem König den Weg bereiten. Am Ostende der Wand thront der König in einem Kiosk, vor ihm stehen Thot und Iunmutef. Die Figur Iunmutefs ist zu zwei Dritteln zerstört, ebenso wie die Rede der Götter, die auf die Fortdauer des Königs zielt: "[...] mögest du auf Erden andauern wie das Aufgehen des Re. Mögest du erfreut eintreten in das *ḥwt-ʿȝt*, während die versammelte Götterneunheit dich empfängt. (...) Mögen die Götter zu dir sagen: Willkommen, indem du gepriesen bist. Empfange deine

---

[1023] CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* II, Tf. 36; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 155 und 159.

[1024] Siehe Kapitel VI.1 d), 120f.

[1025] Zur *ḫprš*-Krone siehe G. STEINDORFF, in: *ZÄS* 53, 1917, S. 59-74.

[1026] KAT.-NR. 39.

[1027] Die obere Reihe von drei Göttern ist schakalköpfig, die untere falkenköpfig. Beide Gruppen werden als *Bȝw nḫn* bezeichnet.

Opferzuwendungen, König von Ober- und Unterägypten Menmaatre, beschenkt mit Leben wie Re"[1028].

Im unteren Register thront Sethos I. mit der *ȝtf*-Krone versehen auf den Wappenpflanzen, die von Horus und Thot zusammengebunden werden. Rücklings zum *smȝ tȝwj* wendet Horus-Iunmutef sich an die Neunheit: "(...) Seht euren Sohn Menmaatre, der sich niedergelassen hat auf dem Thron des Harachte. Wahrlich, vollkommen sind seine Pläne in euren Herzen. Ihr seid erfreut, seine Schönheit zu erblicken, wenn er wiedergeboren wird (*whm=f mswt*) wie die Sonnenscheibe im Himmel. Möge er andauern als Erster der Lebenden. Die Herrin der Schrift öffnet ihm neue Jahre an Leben, Dauer und Macht. Die Herrin der oberägyptischen Krone (und) die Herrin der unterägyptischen Krone, sie mögen veranlassen, daß ihr Platz auf seinem Scheitel andauert als König von Ober- und Unterägypten und Herr beider Länder Menmaatre"[1029].

Es wird in den Darstellungen der Osthälfte der Sethos-Kapelle also zweimal auf die Krönung bzw. den Herrschaftsantritt des Königs Bezug genommen, und es ist mit DAVID anzunehmen, daß sich die Szenen der Südwand (Palastauszug, Krönung mit der *ḫprš*-Krone bzw. den "Kronen des Re") auf den lebenden Herrscher, die der Nordwand (Zug mit den "Seelen" zum *ḥwt-ʒʿt*, Thronen mit *ȝtf*-Krone, "Wiedergeburt wie die Sonnenscheibe im Himmel") auf sein Komplement, den jenseitigen Herrscher beziehen[1030]. Die gleiche Diesseits-Jenseits-Polarität konnte auch hinsichtlich der Opferszenen in der Westhälfte festgestellt werden. Auch dort sind die zwei Ebenen der kultischen Versorgung des Königs dargestellt. Wie bereits in Kapitel VI.2 zusammengefaßt wurde, wird mit der Darstellung des diesseitigen und des jenseitigen Geschehens in der Sethos-Kapelle ein - gemäß dem Kultziel des Tempels - "Millionen an Jahren" währender Erneuerungszyklus evoziert, in dem sich der König auf dem "Thron des Harachte" analog zur solaren Regeneration verjüngt.

F a z i t :

Der Ablauf des Krönungsrituals des Neuen Reiches kann anhand verschiedener Quellen wie z.B. den Krönungsberichten in Deir el-Bahari, auf der ‘Chapelle Rouge’ oder auch auf der Turiner Statue des Haremhab kursorisch rekonstruiert werden[1031]. GARDINER hat einige

[1028] KAT.-NR. 42.

[1029] KAT.-NR. 43.

[1030] R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 163; siehe auch M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 215.

[1031] Eine Zusammenstellung der verfügbaren Quellen sowie eine Rekonstruktion des Ritualablaufs bei A. MORET, *Du caractère religieux*, S. 75-113; A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 24-28; W. BARTA,

Texte zusammengestellt, aus denen hervorgeht, daß die reale Handlung des Aufsetzens der Kronen an der Person des Königs durch den *jmj-ḫnt* vollzogen wurde[1032]. So berichtet der *jmj-ḫnt* Semti, Zeit Amenemhets II., er sei der "*ḥm-nṯr* der oberägyptischen und der unterägyptischen Krone, der Chnum-Priester des Königsschmucks, (...) der die Weiße Krone im *pr wr* hochhebt (*tw3*) (...)", d.h. sie dem König aufsetzt[1033]. Es ist jedoch nicht klar, ob sich diese vom *jmj-ḫnt* durchgeführten Handlungen tatsächlich auf das initiale Krönungsritual beziehen oder vielleicht auf ein zeremonielles Ornatanlegen (bei dem ebenfalls auf die originalen Krönungsstätten verwiesen wird), wie es täglich im *pr dw3t* oder zu bestimmten festlichen Anlässen vollzogen wurde[1034]. Die Darstellungen der Tempelwände geben hingegen die götterweltliche Ebene des Krönungsgeschehens wieder; sie zeigen die mythische Meta-Ebene, die über den von Priestern und Höflingen ausgeführten realen Ritualhandlungen steht. Die mythischen Ereignisse und Handlungen bilden das ideelle Modell, ohne das das irdische Krönungsgeschehen nicht stattfinden würde.

Der erste Akt der Krönungsriten ist gemäß diverser Tempelszenen der Palastauszug des Königs. Dieser wird von den Standartengöttern angeführt, die ihm den Weg öffnen, d.h. Hindernisse ausräumen und Feinde abwehren[1035]. Die oben genannte Auszugsszene in der Sethos-Kapelle in Abydos zeigt Iunmutef neben den Standartengöttern als wegeöffnende Gottheit[1036]. Er reinigt den König mit Weihrauch und Natron und stellt damit den für die folgende Krönung notwendigen reinen Zustand des Königs her. Die Krönung selbst wird durch verschiedene Reinigungen des Königs eingeleitet, u.a. durch das sog. "Krönungsbad", das dem *smn ḫʿw* unmittelbar vorausgeht. Auf dem Denkstein, den Sethos I. für seinen Vater in Abydos aufstellen ließ, heißt es: "So begann mein Vater das Königtum des Re, indem er sich auf dem Thron (*tnṯ3t*) niederließ wie er. Seine

---

Göttlichkeit des regierenden Königs, S. 46-57; DERS., in: *ZÄS* 112, 1985, S. 6-13; siehe auch R. GUNDLACH, in: R. GUNDLACH/M. ROCHOLZ (Hrsg.), *Feste im Tempel*, S. 55-75.

1032 A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 26f.

1033 *BM Stelae* II, Taf. 8, Z. 6f.

1034 Derartige Reinigungs- und Bekleidungsriten sind auf dem Ritualpapyrus Brooklyn 47.218.50 beschrieben, siehe J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir*, S. 17-23, Taf. IA-VIA, col. I.1-III.18; vgl. auch die Funktion des *ḥrj sšt3 n pr dw3t*, J. BERLANDINI-GRENIER, in: *BIFAO* 76, 1976, S. 126f.; K. RYDSTRÖM, in: *DE* 28, 1994, S. 65-68.

1035 Siehe Kapitel VI.1 d).

1036 Insbesondere in den Tempeln der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit ist Iunmutef sehr häufig im königlichen Palastauszug belegt, siehe Kapitel VII., S. 1139. In den ptolemäischen Belegen gilt seine Räucherung meist den königlichen Insignien wie Uräus und Zepter. Die Räucherung für die Kronenschlange und der dazugehörige spezifische Rezitationstext stellt nach LABRIQUE einen *rite de passage* dar, um den König für das "Eindringen in die Welt der Götter" in ein reines Wesen zu verwandeln, F. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, S. 168.

Reinigung wurde im *pr wr* vollzogen und ihm wurden [die Kronen] aufgesetzt"[1037]. In Deir el-Bahari führt Iunmutef die Königin zur Reinigung in das *pr wr*, wo sie von Ha von Scheta mit dem reinigenden Wasser übergossen wird. GARDINER hat die einleitende Krönungsreinigung als "baptism of pharao" bezeichnet, da sie wie die christliche Taufe eine "initiation into a properly legitimated religious life" darstellte[1038]. Auffälliger ist jedoch ihr Ablösungs- und Umwandlungscharakter[1039]. Die Reinigung mit Wasser kommt einem Schöpfungs- bzw. Wiedergeburtsakt gleich, indem sich die alte Existenz auflöst, um in einer neuen, reinen Form zu erstehen[1040]. Mit den Reinigungshandlungen, die Iunmutef in Deir el-Bahri, Abydos und Medinet Habu am König ausübt[1041], schafft er die für die Initiation ins Herrscheramt unabdingbare Voraussetzung der Reinheit. Die Reinigungen bewirken die vollständige Neutralisierung jeglicher Unreinheit und damit allen Übels und führen damit einen gottgleichen Zustand herbei. Die von Iunmutef rezitierten Reinigungsformeln verdeutlichen den umfassenden Charakter der Reinheit, die mit der Nennung der durch die vier Götter (Horus, Thot, Seth und Dunanuy) vertretenen Kardinalpunkte den gesamten Kosmos umspannt[1042]. Die kurzen, knappen Reinigungsformeln stehen zusammenfassend für ein komplexes Reinigungsritual, wie es z.B. auf einem römischen Papyrus aus Abusir el Meleq belegt ist. Auf ihm sind zwölf Sprüche eines königlichen Reinigungsrituals erhalten, welche zu begleitenden Handlungen rezitiert werden müssen. Durch die darin hergestellten mythischen Analogien, z.B. zu Horus in Chemmis, wo dieser von Isis gereinigt wurde, wird jeglicher Schmutz und jegliches Übel von ihm entfernt und ein neuer, göttlicher Zustand geschaffen[1043]. Auch wird insbesondere das Gesicht des Königs gewaschen, damit er die *wrrt*-Krone empfangen und mit ihr erscheinen kann[1044].

Die eröffnende Reinigung ist ein wesentliches Element der Aufgaben Iunmutefs im Rahmen der Herrschaftsübernahme. Dies bezeugt auch sein Epitheton *ʿbw pr wr*, "Reiniger des *pr wr*", mit dem er seit der frühen 18. Dynastie in den Tempelszenen fast durchweg

---

[1037] S. SCHOTT, in: *NAWG* 1964, S. 19, Z. 3.

[1038] A.H. GARDINER, in: *JEA* 36, 1950, S. 6f.; siehe auch ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 113.

[1039] VAN GENNEP hat das System der Übergangsriten in drei Phasen unterteilt: Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, S. 19-24.

[1040] Zum Symbolismus des Wassers siehe M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, S. 114-19.

[1041] KAT.-NR. 7B, 35, 60, 63.

[1042] GARDINER, *a.a.O.*, S. 8-12, und siehe Kapitel VIII.2.

[1043] S. SCHOTT, in: *NAWG* 1964, S. 48-64, 87-90, siehe insbes. die Sprüche 7 und 11.

[1044] SCHOTT, *a.a.O.*, S. 49, 3. Spruch; desgleichen im Ritualpapyrus Brooklyn 47.218.50, siehe J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, S. 53, Taf. IA, Z. 3-4.

versehen ist - auch wenn er nicht, wie z.B. auf der ‘Chapelle Rouge’ oder in den Nischendarstellungen von Deir el Bahari[1045], in eine Reinigungshandlung oder generell in das Krönungsritual involviert ist[1046]. Es kennzeichnet das Wesen Iunmutefs als Wegeöffner des Königs, der diesen an der Stätte der Krönung in den für die Initiation ins Herrscheramt erforderlichen reinen Zustand versetzt.

Neben der Zuständigkeit für die einleitende Reinigung liegt die weitere Aufgabe Iunmutefs im Krönungsritual in der Verkündigung des Erscheinens des gekrönten Königs, der sich "auf dem Thron des Harachte niedergelassen hat"[1047]. Seine Worte betonen dabei, daß die erfolgte Herrschaftsübernahme auf den ausdrücklichen Willen des Amun-Re hin erfolgt ist. Dieser hat den König auf den "Platz des Horus, den Thron des Atum" gegeben bzw. ihm den "Thron des Geb und das Amt des Atum" überwiesen[1048]. In einigen Krönungsszenen werden die Kronen und die erwiesenen Gunstgaben in der von Iunmutef rezitierten Opferformel daher als *ḥtp* eines Gottes bezeichnet: auf der ‘Chapelle Rouge’ ist es Amun, auf dem ‘Naos von Pithom’ Geb; der Gott ist der Spender dieser besonderen Gaben, der König ihr Empfänger. Eine Ausnahme vom Schema der Gotteswahl bildet die Herrschaftsübertragungsszene des Herihor im Hof des Chons-Tempels in Karnak. Sie zeigt Iunmutef im Rezitationsgestus vor der Neunheit. In der linken Hand hält er ein *mks*-Futteral, welches die Schutzhülle eines Dokumentes darstellt, das die legitime Herrschaftsübernahme anerkennt[1049]. In seiner Rede berichtet er von keinem göttlichen Befehl, der zur Krönung Herihors geführt hat, sondern er schildert die Effizienz des Hohenpriesters, aufgrund derer die Neunheit ihn unterstützen soll: "(...) Der König von Ober- und Unterägypten und Herr beider Länder Siamun-Herihor machte für euch große Denkmäler im Tempel seines Vaters Amun, indem sie als Bauwerke für die Ewigkeit errichtet worden sind. Er gab ein Mehr auf das, was die Könige von Ober- und Unterägypten (zuvor) gemacht haben. Gebt, daß er Millionen an Jahren bestehen wird, indem Leben, Dauer und Macht mit seinen Gliedern verbunden sind und er die Neunbogenvölker unter seine Sandalen zwingt. Gebt, daß sein Name Bestand hat so wie euer Name Bestand hat, da er für euch die Maat ausführte entlang der beiden Ufer"[1050].

[1045] KAT.-NR. 8, 10, 11, 12.
[1046] Siehe Kapitel VIII.1.
[1047] KAT.-NR. 43.
[1048] KAT.-NR. 20, 21C.
[1049] SPIEGELBERG, in: *ZÄS* 53, 1917, S. 101-104; siehe auch J. ZANDEE, *Amunhymnus*, S. 674-76; K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 156.
[1050] KAT.-NR. 65.

Die Betonung der Effizienz anstelle der Gotteswahl (die jedoch in der Beischrift der Figur des Herihor zum Ausdruck kommt: "[...] der von Amun selbst zum Herrscher über die beiden Länder erwählt wurde") ist ungewöhnlich, trägt jedoch der Beschaffenheit des Königtums des Herihor Rechnung: GUNDLACH geht davon aus, daß Herihor sich allein aus kultpolitischen Gründen in das Amt des Königs erheben ließ, da es keinen Thronfolger Ramses' XI. gab. Daher wurde die Königstitulatur des Hohenpriesters, deren Programmatik ihn lediglich als Kultbevollmächtigen ausweist ("Sohn des Amun, Hoherpriester des Amun") auch nur innerhalb des Karnak-Tempels verwendet[1051].

Als Verkündiger im Krönungsritual tritt Iunmutef in der Eigenschaft eines „Legitimitätsindikators“ auf, dessen Präsenz und deutlicher noch seine Worte die Rechtmäßigkeit des Ereignisses bestätigen. Aufgrund seiner mythischen Verortung in Chemmis verkörpert er die Legitimität des gekrönten Thronfolgers, des lebenden Horus. Bereits in den ältesten Quellen, die Iunmutef erwähnen (Pyramiden- und Sargtexte), tritt er im kontextuellen Rahmen eines legitimen Herrschaftsantritts bzw. der rechtmäßigen Inbesitznahme eines Herrschaftsraumes in Erscheinung. In den Pyramidentexten z.B. werden die Stadttore mit Iunmutef geglichen, die in dieser Eigenschaft den Unrechtmäßigen, den Feind, ausgrenzen und nur Horus als einzig berechtigten Herrscher einlassen[1052]. Die Eigenschaft als Garant für Rechtmäßigkeit kehrt auch in den Totenbuchsprüchen 125 und 18 wieder, in denen Iunmutef ebenfalls mit einem Element des Einlaß regulierenden Tores geglichen wird bzw. als Wiegemeister im Totengericht erscheint (Tb 125) oder aber an der Seite des Thot als Fürsprecher des Osiris vor der *ḏꜣḏꜣt* auftritt (Tb 18)[1053]. Alle vorgenannten Quellen – insbesondere aber die Szenen des Krönungsrituals – illustrieren die Stellung Iunmutefs innerhalb der Sukzessionstheologie, die für ihn vorsieht, das mit der Krönung etablierte kosmische Faktum der neuen Herrschaft zu verkünden. Die inhaltliche Verbindung mit der legitimen Thronfolge wird bereits aus seinem Namen ersichtlich, welcher ihn als Aspekt des jungen Horus in Chemmis ausweist (siehe Kapitel 1.2.3). Die Bedeutung des Ortes Chemmis als Element der mythischen *vita* des Königs geht aus zahlreichen Texten hervor[1054]. Analog zur Situation des jungen Horus, der in den Deltasümpfen zum Thronfolger heranwuchs, tragen sich auch Kindheit und Jugend eines jeden Herrschers in Chemmis zu. Ahmose berichtet

[1051] R. GUNDLACH, in: M. MINAS/J. ZEIDLER (Hrsg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur*, S. 136f.
[1052] Kapitel IV.3, siehe auch die Kapitel V.1 a) und V.1 b) (Sargtexte).
[1053] Kapitel VI.1 a), VI.1 b).

auf seiner biographischen Stele sogar von seinem Herrschaftsantritt an diesem mythischen Ort, indem er die "Kronen in Chemmis ergriffen" hat[1055]. Im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari steht das Chemmis-Motiv im Zentrum der Darstellungen der Hathorkapelle, in welcher Hathor in der Rolle der Gottesmutter Isis die Chemmis-Ereignisse an Hatschepsut wiederholt: "(...) (ich) belecke deine Glieder, (ich) umgebe deine Majestät mit Leben und Macht wie ich es tat für meinen Horus im Innern von Chemmis (...)"[1056]. Chemmis ist die mythische Keimzelle der Legitimität eines jeden Herrschers, und als eine Hypostase des jungen Horus in Chemmis verkörpert Iunmutef die rechtmäßige Thronfolge.

Ein weiterer Aspekt, welcher der Krönungsverkündigung zugrunde liegt, ist das Ausrufen der Wiederherstellung der Maat. Der Tod des Vorgängers bedeutet eine Krise im kosmischen Ablauf, da mit dem Scheiden des Stellvertreters des Sonnengottes und "Verwirklichers" der Maat auf Erden ein Erliegen der Schöpfung und somit das Chaos droht[1057]. Diese Gefahr ist erst mit der Erhebung des Nachfolgers in sein göttliches Herrscheramt aufgehoben. Indem Iunmutef das Erscheinen des neuen Herrschers proklamiert, wird zugleich der Sieg der Maat über das Chaos, der Triumph des Horus über Seth verkündet.

Die Krönungdarstellungen der Tempel dienen nicht der Fixierung bzw. Wiedergabe eines konkreten, historischen Ereignisses, auch wenn die begleitenden Texte genaue Daten enthalten können, wie das Gottesorakel im *texte historique* der ‘Chapelle Rouge’ oder die Designation durch Thutmosis I. im Krönungsbericht in Deir el-Bahari[1058]. Die Krönungsszenen zeigen die Ausführung des Gottesbefehls, indem das göttliche Herrscheramt auf den Thronfolger übertragen wird. Mit der Krönung geht der *k3 njswt*, die "göttliche Erbmasse des Königtums"[1059], auf den neuen Herrscher über, der ihn in den Status des Horus auf Erden erhebt[1060]. Das Krönungsritual macht aus dem normalsterblichen Thronfolger ein gottgleiches Wesen, indem ihm die göttlichen Insignien der Herrschaft überreicht werden, er sich auf dem Sitz des Horus, dem Thron des Atum

---

1054 Siehe die Beispiele in Kapitel I.2 c).

1055 *CG* 34001, *Urk*. S. 16.15, siehe auch A. KLUG, *Königliche Stelen*, S. 27.

1056 *Urk*. 239.7-10; zur Hathorkapelle siehe auch R. GUNDLACH, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Feste im Tempel*, S. 65-68,

1057 Siehe ASSMANN, *Sonnenpriester*, S. 58-70; W. BARTA, *Göttlichkeit des regierenden Königs*, S. 80f.

1058 Zum Datum der ‘Chapelle Rouge’ siehe J. YOYOTTE, in: *Kêmi* 18, 1969, 85-91; zum fiktiven Designations-Datum in Deir el-Bahari siehe W. BARTA, in: *SAK* 8, 1980, S. 38f.

1059 JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, S. 57, 62.

1060 SCHWEITZER, *Wesen des Ka*, S. 57-59.

niederläßt und fortan das Königtum des Re ausführt[1061]. An diesem Punkt des Übergangs, der Erhebung in einen neuen Status, tritt Iunmutef in Erscheinung, indem er zum einen die Initiation mittels Reinigung vorbereitet und zum anderen nach vollzogener Krönung (oder auch beim Vollziehen derselben) die Legitimität des Königs verkündet. Die Frage nach der Legitimation des ägyptischen Königs wird häufig gestellt; das Instrumentarium der Legitimation und die Beschaffenheit der Legitimität sind Gegenstand vieler Untersuchungen, deren Ergebnisse hier nicht im einzelnen referiert werden sollen[1062]. In einem Versuch der Systematisierung hat GUNDLACH, hierin im wesentlichen OTTO folgend, drei Ebenen der Legitimation benannt: 1. die politische Legitimation (Erbfolge); 2. die juristische Legitimation (Designation seitens des Vorgängers) und 3. die göttliche Legitimation (göttliche Erwählung zur Inhaberschaft der Sonnengottrolle)[1063]. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist vor allem der letzte Punkt von Belang, da die Krönungsszenen die Umsetzung der göttlichen Intervention darstellen. Daran knüpfen sich zwei Fragen: Wer ist das Gegenüber, der Adressat der von Iunmutef verkörperten Legitimität bzw. gibt es ein direktes Gegenüber dieser Manifestation? Welche Bedeutung hat diese Legitimation?

Die Proklamation Iunmutefs richtet sich zumeist an die göttlichen Ahnen; dahinter steht die Notwendigkeit, daß die Vorfahren für ein Gelingen der Herrschaft mit der Wahl konform gehen und den neuen Herrscher in seinem Amt akzeptieren müssen[1064]. Doch auch dieses Motiv, die Verkündigung vor den Ahnen, ist nur ein Element der Gesamtkonzeption des Rituals (sowie der Tempelszenen generell), die darauf zielt, die Verwirklichung der Maat zu garantieren und zu vergegenwärtigen. Die göttliche

---

[1061] Die Natur der Göttlichkeit des Königs ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Bei vielen Autoren, insbesondere jüngerer Arbeiten, herrscht Einigkeit darüber, daß seine Göttlichkeit allein in der Inhaberschaft des Herrscheramtes begründet liegt, die wiederum durch das Ritual auf ihn übertragen wird, siehe z.B. W. BARTA, *Göttlichkeit des regierenden Königs*, S. 60f., 124-39; L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, S. 258, 266-72, 293f.; R. GUNDLACH, in: R. GUNDLACH/CHR. RAEDLER (Hrsg.), *Selbstverständnis und Realität*, S. 18f.; J. BAINES, in: D. O'CONNOR/D.P. SILVERMAN (Hrsg.), *Ancient Egyptian Kingship*, S. 3-9; D.P. SILVERMAN, *ebd.*, bes. S. 67-73. Auch im ethnologischen Bereich, z.B. im Hinblick auf das ghanaische Sakralkönigtum, wird der Frage nachgegangen, welche rituellen Mechanismen den sterblichen Menschen in einen göttlichen Herrscher transformieren, siehe M. GILBERT, in: D. CANNADINE/S. PRICE (Hrsg.), *Rituals of Royalty*, S. 298-330.

[1062] z.B. E. OTTO, in: *Saeculum* 20, 1969, S. 385-411; W. BARTA, *Göttlichkeit des regierenden Königs*; R. GUNDLACH, in: R. GUNDLACH/CHR. RAEDLER (Hrsg.), *Selbstverständnis und Realität*, S. 11-20; J. BAINES, in: D. O'CONNOR/D.P. SILVERMAN (Hrsg.), *Ancient Egyptian Kingship*, S. 3-45.

[1063] R. GUNDLACH, in: R. GUNDLACH/CHR. RAEDLER (Hrsg.), *Selbstverständnis und Realität*, S. 11-19.

[1064] Die große Bedeutung der königlichen Ahnen innerhalb der Krönungszeremonie sowie anderer Herrschaftsrituale ist auch ein Merkmal des rezenten Sakralkönigtums in Ghana, dessen Königsideologie einige Analogien zu der des alten Ägypten aufweist, siehe E.L.R. MEYEROWITZ, *Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, S. 121-30; M. GILBERT, in: D. CANNADINE/S. PRICE (Hrsg.), *Rituals of Royalty*, S. 298-330.

Legitimation, die in der Krönung des Auserwählten resultiert, hat keinen juristisch-legitimatorischen Hintergrund als etwaige "ideologische Rechtfertigung"[1065]. Die dem Instrument der göttlichen Legitimation zugrunde liegende Motivation ist das Bestreben, die kosmische Ordnung zu wahren, um so Krisen zu verhindern. Die Worte Iunmutefs verkünden, daß die göttliche Intervention mit der Krönung umgesetzt wurde; sie bestätigen die Rechtmäßigkeit dieses Ereignisses und vergegenwärtigen die Einhaltung der Maat. Der Zyklus der Herrschaft wird somit vor Einbrüchen und Feindinterventionen bewahrt, die insbesondere an Punkten des Übergangs wie dem Regierungswechsel drohen. In dem Motiv der Krönungsverkündigung zeigt sich die unbedingte Notwendigkeit der göttlichen Legitimation für die Königsherrschaft, da ohne sie ein Hereinbrechen des Chaos unabwendbar wäre und die Schöpfung zum Erliegen käme. Der König wird von Re eingesetzt, die Maat auf Erden zu verwirklichen[1066]. Vor diesem Hintergrund ist z.B. auch der *topos* der Gotteswahl durch Horus von *ḥwt-njswt* im Krönungsbericht des Haremhab nicht als bloße Rechtfertigung bzw. Untermauerung seines - nicht durch Erbfolge gesicherten - Herrschaftsanspruches zu verstehen[1067]; die Darlegung der Gotteswahl ist erforderlich, um sicherzustellen, daß er die dem König *qua* kosmischer Weltordnung zugedachten Aufgaben erfüllen kann. Nur wenn die Verwirklichung der Maat gewährleistet ist und die göttliche Herrschaft ungestört ausgeübt werden kann, ist das Fundament dafür gelegt, daß das Königtum auch im sozialen Gefüge, d.h. als den realen Staat konstituierend, funktionieren kann. Das Königtum bedarf kontinuierlicher Bestätigung und Vergegenwärtigung seiner göttlichen Urheberschaft und der Maat-mäßigkeit, die sich in den königlichen Inschriften und Tempelszenen widerspiegelt. Die Notwendigkeit hierfür resultiert aus der Erkenntnis, daß die kosmische Weltordnung, die Maat, verletzbar und fortwährend der konkreten Gefahr des Zusammenbruchs ausgesetzt

---

[1065] Siehe E. OTTO, in: *Saeculum* 20, 1969, S. 385. Ein anderer Aspekt ist, daß die Tatsache der Erwählung durch Gott natürlich die Anerkennung des Herrschers unter den gläubigen Untertanen sowie der hohen Beamtenschaft erzeugt. Nur letztere bekamen auch entsprechende Tempelszenen, in denen der König mit den Göttern kommuniziert, zu Gesicht. Der breiten Masse war das Faktum der Göttlichkeit des Herrschers durch die Propaganda (z.B. an Festen) sowie durch Erzählung und Tradierung bekannt. Im Falle der Krönungsszene im Tempel von Semna, die für jeden sichtbar auf der Außenwand angebracht ist, ist durchaus ein repräsentativer Charakter vorhanden. Adressat ist die ägyptische Garnison in Semna, der auf diese Weise der von Gott übertragene Herrschaftsanspruch vermittelt wird, siehe M. SCHADE-BUSCH, in: R. GUNDLACH/CHR. RAEDLER (Hrsg.), *Selbstverständnis und Realität*, S. 216.

[1066] ASSMANN, *Sonnenpriester*, S. 58-70; DERS., in: SH. BIDERMAN/B.-A. SCHARFSTEIN (Hrsg.), *Interpretation in Religion*, S. 91f. Die Übertragung des göttlichen Herrscheramtes durch Re wird auch in der Neferhotep-Inschrift aus Abydos bekundet: "Ich bin Inhaber des großen Amtes, das Re gegeben hat; ich bin ein trefflicher (*mnḫ*) Sohn, der den gebiert, der ihn geboren hat", M. PIEPER, in: *MVAeg* 32,2, 1929, S. 15f., Taf. B, Z. 9.

ist - dies zeigen nicht zuletzt beide mythische Modelle, die dem göttlichen Königtum ihre Form geben: die Konzeption des Sonnenlaufes, der durch den Sonnenfeind Apophis bedroht ist, sowie der Osiris-Mythos, in welchem Seth den Faktor der Krise darstellt. Dieser Fehler, die Angreifbarkeit des Herrschaftszyklus bzw. der Weltordnung, ist gewissermaßen "systemimmanent", und ihm wird mit rituellem Eingreifen begegnet. Um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukommen: Die Aussage der göttlichen Legitimation richtet sich an kein direktes Gegenüber. Mit der Krönung ist die Legitimität des Königs ein in sich selbst existierendes, kosmisches Faktum, das zwar der Vergegenwärtigung, aber keinerlei ideologischer Begründung bedarf.

In den Reden Iunmutefs kommt noch ein weiterer Aspekt der solaren Herrschaft zum Tragen, der für den König von größter Bedeutung ist, nämlich der Ewigkeitsanspruch durch zyklische Erneuerung. Das Sich-niederlassen auf dem Thron des Harachte, wie es u.a. die Beispiele aus Abydos wiedergeben, garantiert Wiedergeburten wie die der "Sonnenscheibe am Himmel"[1068]. Auch in dieser Hinsicht sollen die Ahnen positiv auf die Herrschaft des Königs einwirken: "Worte zu sprechen von Iunmutef, befindlich in Abydos zur Neunheit, die in Abydos ist: Vereinigt euch einigen Herzens mit eurem trefflichen Sohn. Veranlaßt, daß sein Tempel für die Zukunft bestehe. Möge er doch wie der Horizont des Himmels sein, in welchem Re sich befindet"[1069].

Der Sohngott Iunmutef nimmt im Prozeß der Herrschaftsübertragung eine begleitende, unterstützende und bestätigende Rolle ein, die vielleicht auch *realiter* einem Königssohn (bzw. einer den Sohn verkörpernden Ritualfigur) im Verlauf des Krönungsrituals zukam. Möglicherweise spiegelt sich hierin auch eine archaische Tradition wider, die dem ältesten Sohn eine entsprechende politisch-rituelle Funktion zuwies. Im Krönungsritual der Könige von Kusch nehmen die Königsmütter einen vergleichbaren Platz ein, wie Iunmutef ihn in Ägypten innehat[1070]. Sie tritt vor den Gott und fungiert als Fürsprecherin für ihren Sohn. Der kuschitischen Königsideologie liegt der Chemmis-Mythos zugrunde, da in ihm die

---

[1067] Siehe A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 14, Taf. II, Z. 12-14. Haremhab wird von Horus von *ḥwt-njswt* zum König auserwählt, welcher ihn schließlich für die Herrschaftsübertragung in Theben, im Tempel von Luxor (*jpt-rsj*), bei Amun-Re einführt.

[1068] KAT.-NR. 43. Auch in den Königsgräbern gewährleistet Iunmutef die Einbindung des Königs in den Sonnenzyklus, so daß dieser sich gemäß der solaren Regeneration verjüngen kann: "(...) Mögest du am Himmel existieren wie Re, indem du erscheinst wie der unterweltliche Horus und dich auf dem Platz des Osiris niederläßt wie Re, nachdem er sich mit dem Himmel vereinigt hat (...)", KAT.-NR. 69C.

[1069] KAT.-NR. 32.

[1070] Zum kuschitischen Inthronisationsritual siehe E. KORMYSHEVA, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 187-210; A. LOHWASSER, *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch*, S. 268-82.

Mutter-Sohn-Beziehung in besonderer Weise thematisiert wird, welche in Kusch die Grundlage königlicher Legitimation bildet. Die Königsmutter hat dabei die Rolle der Isis inne, die ihrem Sohn Horus zu seiner rechtmäßigen Herrschaft verhilft[1071]. Aber auch Iunmutef selbst erscheint im kuschitischen Krönungsritual, wie eine entsprechende Szene in Kawa zeigt. Er steht im Rezitationsgestus vor dem thronenden Amun, der den vor ihm knienden Taharqa krönt[1072]. Seine Rede ist nicht erhalten, lediglich der Rest seiner Namensbeischrift. Es wurde also auch im kuschitischen Ritual, das viele indigene Elemente enthält, auf den ägyptischen "Legitimitätsindikator" Iunmutef zurückgegriffen, um die rechtmäßige Krönung des Herrschers zu bestätigen.

VI.5 Iunmutef und das Sedfestritual

Mit der Krönung wird der König in das göttliche Herrscheramt erhoben, in welchem er fortan als Stellvertreter des Re über die Menschen regiert[1073]. Doch hält die ihm durch die Götter übertragene Herrschaftsmacht nicht bis zu seinem Lebensende vor; sie bedarf wie auch die Schöpferkraft der Götter der zyklischen Erneuerung. Diese wird im Rahmen diverser Feste rituell herbeigeführt, welche in kalendarisch festgelegten Zyklen wiederholt wurden, z.B. im thebanischen Talfest und im Opetfest, oder auch während der abydenischen Osiris-Mysterien[1074]. Auf einem liturgischen Papyrus im Brooklyn Museum ist ein Erneuerungsritual erhalten, durch welches die Herrschaft des Königs zu Beginn eines neuen Jahres verjüngt wird[1075]. Das bedeutendste königliche Erneuerungsfest ist jedoch das *ḥb sd*, das Sedfest, welches im Idealfall nach 30 Jahren zum ersten Mal gefeiert wird (z.B. Sesostris I.: Jahr 31, Thutmosis III.: Jahr 33, Amenophis III.: Jahr 30), von vielen Königen jedoch nach einem individuellen Rhythmus begangen wurde (z.B. Mentuhotep III.: Jahr 2, Hatschepsut: Jahr 15)[1076]. Je nach religiöser Notwendigkeit und der Länge der Regierungszeit des jeweiligen Königs wird das Sedfest nach dem Begehen des ersten Males in kürzeren Abständen wiederholt.

[1071] J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, S. 144f.; E. KORMYSHEVA, in: *Meroitica* 15, 1999, S. 239-51; A. LOHWASSER, *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch*, S. 277-280 sowie S. 324-326. Siehe auch Kapitel I.1 c), III.1 a).

[1072] *Kawa* II, Taf. 22c.

[1073] Siehe Kapitel VI.4.

[1074] Siehe Kapitel VI.2, S. 180f.

[1075] J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal.*

Auf Inhalt und Bedeutung des Sedfestes sowie auf die zur Verfügung stehenden Quellen wurde bereits in Kapitel V.2 eingegangen. Wie dort dargelegt wurde, ist die im Sedfest herbeigeführte Erneuerung allem Anschein nach mit dem rituellem Tod und der Wiedergeburt des Königs verbunden: Um Regeneration zu erlangen, muß der König einen symbolischen Tod durchlaufen, aus dem er als verjüngter Herrscher mit neuer Herrscherkraft hervorgehen kann. GUNDLACH spricht in diesem Zusammenhang von einer "Vorfest-" und einer "Nachfest-Existenz" des Königs, in die er im Verlauf des Rituals hinüberwechselt[1077]. Eine Inschrift im Sethos-Tempel in Abydos beschreibt die Sedfest-Verjüngung wie folgt: "Du erneuerst dich, wenn du zu wachsen beginnst wie der Mond als Kind. Du verjüngst dich stetig wie der Nun zu seiner Zeit. Du wirst geboren, indem du die Sedfeste wiederholst"[1078]. Gleiches geht aus einer Rede des Amun an Ramses II. am Eingang zur Kolonnade im Luxor-Tempel hervor: „Mögest du Sedfeste feiern, mögest du Sedfeste wiederholen und dich verjüngen wie der Mond“[1079].

Die klassischen Sedfestdarstellungen des Mittleren und Neuen Reiches, die Thron-/Laufszenen, sind hinsichtlich des tatsächlichen Ritualgeschehens und dessen, was sich in seinem Verlauf *de facto* vollzieht - in welcher Weise es am Herrscher wirksam wird - wenig aussagekräftig. In ihnen wird ein komplexer Ritualzyklus (wie er z.B. im Grab des Cheruef angedeutet wird[1080]) in ikonographischer Reduktion abgebildet, die keinerlei Detailinformationen zum tatsächlichen Ritualablauf enthält. Anders als die Sedfestszenen im Grab des Cheruef, in denen Teile der realen Zeremonie und das irdische Ritualpersonal dargestellt werden, geben die im folgenden zu behandelnden Szenen, in denen Iunmutef als Handelnder erscheint, das götterweltliche Geschehen wieder[1081]. Diese Darstellungen beziehen sich nicht auf ein Sedfest, das als historisches Ereignis tatsächlich stattgefunden hätte. Sie verweisen auf die in diesem Fest erzielte Erneuerung des Königs bzw. des Königtums, das durch die schriftliche/bildliche Fixierung im Tempel zu einem Teil des kosmischen Ablaufs wird und sich so ewiglich wiederholt.

[1076] E. HORNUNG/E. STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*, S. 56, 62-65; siehe auch W.J. MURNANE, in: *MDAIK* 37, 1981, S. 372f.

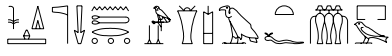
[1077] R. GUNDLACH, in: G. HOLTUS (Hrsg.), *Theaterwesen und Dramatische Literatur*, S. 59-61

[1078] *Abydos* I, Taf. 51a, Z. 32-33; R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 212; A. MORET, *Du caractère religieux*, S. 256f.

[1079] W.J. MURNANE, in: *MDAIK* 37, 1981, S. 375; Anbringungsort: PM II^2, Plan XXX (31).

[1080] *The Tomb of Kheruef*, Taf. 28 ("Jubiläums"inschrift), Taf. 32-63; siehe auch H. ALTENMÜLLER, in: *JEOL* 19, 1965-66, S. 427-30; GUNDLACH, *a.a.O.*, S. 65-72.

[1081] Bei den von FAKHRY als Iunmutef angesprochenen Figuren mit Pantherfell und Seitenzopf, die im Grab des Cheruef im Zusammenhang mit dem Errichten des Djed-Pfeilers erscheinen, handelt es sich um einen Sem und einen *wr ḫrp ḥmww*, also um *realiter* am Ritual beteiligte Personen, A. FAKHRY, in: *ASAE* 42, 1943, S. 477, Taf. XXIX; siehe *The Tomb of Kheruef*, Taf. 56, Textband S. 59.

In den Ritualszenen, die Amenophis I. im Bereich des sog. Hof des Mittleren Reiches in Karnak anbringen ließ, ist Iunmutef an verschiedenen Stellen im Rahmen der dargestellten Herrschaftsrituale wie Krönung und Sedfest belegt[1082]. Auf einer Durchgangswand des monumentalen Tores, das einst den östlichen Zugang zum Tempelbereich Amenophis' I. bildete[1083], ist eine großformatige Sedfestszene angebracht. Es handelt sich um eine kombinierte Thron-/Laufszene, wie sie - reduziert auf diese Elemente - seit dem Mittleren Reich zum klassischen ikonographischen Sedfest-Repertoire gehört[1084]. Sie zeigt den thronenden König im Sedfestpavillon, in welchem er einmal mit der oberägyptischen und rücklings dazu mit der unterägyptischen Krone versehen dargestellt ist[1085]. Zu beiden Seiten des Pavillons stehen Iunmutef und vor ihm, zwischen zwei Upuaut-Standarten, die Göttin Meret, um den laufenden König zu empfangen. Meret ruft dem König *jj jnj*, "Komm und bring" entgegen[1086]. Iunmutef rezitiert eine Opferformel, in welcher er Weihrauch, *jdmj*-Leinen und Salböl überweist:  . In gleicher Manier erscheint er in den ähnlich aufgebauten Sedfestszenen in Raum XIII des Luxortempels, in jenen des ‘Naos von Pithom’ Ramses' II. sowie in der bereits in einem früheren Kapitel behandelten Sedfestszene Amenemhets III.[1087]. In allen Beispielen überweist er ein *ḥtp dj njswt* bestehend aus den drei Materialien *jdmj*-Leinen, Weihrauch und Salböl[1088]. *Jdmj*-Leinen kommt bereits in den ältesten Kleiderlisten vor als Stoff, der dem Verstorbenen dargebracht wird[1089]. Es scheint sich um eine besonders qualitätvolle Sorte Leinen zu

---

[1082] Die Publikation des wiedergewonnenen Reliefmaterials Amenophis' I. in Karnak wird von C. GRAINDORGE vorbereitet, der ich für ihre freundliche Auskunftsbereitschaft zum Inhalt des Dekorationsprogramms herzlich danke. Einige Auszüge daraus sind bereits publiziert, C. GRAINDORGE/PH. MARTINEZ, in: *BSEG* 115, 1989, S. 36-64; DIES., in: *ASAE* 74, 1999, 169-82, Iunmutef: S. 170-72; C. GRAINDORGE, in: *Egypte Afrique et Orient* 16, Jan.-Fév. 2000, S. 25-36. Zum Fragment wohl einer Krönungsszene siehe Kapitel VI.4, S. 182.

[1083] Siehe C. GRAINDORGE, in: *Egypte Afrique et Orient* 16, Jan.-Fév. 2000, S. 29, Plan 2.

[1084] Vgl. KAT.-NR. 5 und siehe Kapitel V.2.

[1085] KAT.-NR. 6. Vgl. auch die anhand von Fragmenten rekonstruierte Thronszene aus dem Tempel Amenophis' I. in Theben-West; in ihr ist Iunmutef nicht als Handlungsträger involviert, siehe H. WINLOCK, in: *JEA* 4, 1917, Taf. IV.

[1086] W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 32; zu ihrem Ausruf "Komm und bring" siehe *ebd.*, S. 26-29.

[1087] KAT.-NR. 22, 47 und 5, siehe Kapitel V.2, S. 94.

[1088] Auf der Ostwand des ‘Naos von Pithom’ ist der dargebrachte Leinenstoff nicht durch die Falkenstandarte als *jdmj* gekennzeichnet, KAT.-NR. 47.

[1089] BARTA, *Opferliste*, S. 8f., Abb. 2, 3; W.S. SMITH, in: *ZÄS* 71, 1935, S. 138-140, Taf. 4, Abb. 2; JUNKER, *Giza* I, S. 177f. Ursprünglich wurde zwischen einem Stoff  , *jtjw*, und  , *jdmj*, unterschieden, denn beide Bezeichnungen treten in den frühen Kleiderlisten nebeneinander auf. Im Verlauf des Alten Reiches wurde der Unterschied zwischen beiden Materialien aufgehoben, und das *jtjw* ist im *jdmj* aufgegangen, siehe E. EDEL, in: *ZÄS* 102, 1975, S. 26f. Er merkt an, daß bei der rein semographischen Schreibung mit der Falkenstandarte nicht immer zweifelsfrei zu entscheiden sei, ob nun *jtjw* oder *jdmj* vorliegt

handeln, wie nicht zuletzt aus dem Determinativ des göttlichen Falken 𓅃 hervorgeht. Auch das Sedfestgewand ist aus dem hochwertigen *jdmj*-Leinen gefertigt: Eine Szenenfolge der kleinen Festdarstellung des Niuserre zeigt wie der König das *sd*-Gewand aus *jmdj*-Leinen erhält (*šsp sd jdmj*), das ihm vom Sem für die Sänftenprozession angelegt wird (Abb. 6)[1090]. Mit dem Überweisen des *jdmj*-Leinens stattet auch Iunmutef den König mit dem für die Erneuerung notwendigen *sd*-Gewand bzw. dem Material für ein solches aus.



Abb. 6: Sedfestdarstellung des Niuserre. Der König erhält das Gewand aus *jdmj*-Leinen (VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* III, Bl. 16)

Es ist auffällig, daß die von ihm im Rahmen des Sedfestes dargebrachten Materialien mit der Balsamierung in Verbindung stehen und somit Körperrestitution und Wiederbelebung bewirken. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, daß sich die Sedfest-Erneuerung des Königs im Durchlaufen seines symbolischen Todes und der anschließenden Wiederbelebung vollzog. Offenbar wurde der König - bzw. eine stellvertretende Statue - im Verlauf der Riten gesalbt und Räucherungen wurden ausgeführt. Das Sed-Gewand hat demzufolge die Funktion der Mumienbinden, die den Verstorbenen einhüllen, so daß er sich darin regenerieren kann[1091]. *Jdmj*-Leinen wird zusammen mit Räucherwerk und *sf̱t*-Öl auch in der "Löwenmöbelfolge" des Niuserre genannt, d.h. in der Ritualsequenz, welche Zeugung und Wiedergeburt des Königs darstellt[1092]. Hinzu kommt noch ein weiterer Aspekt der überwiesenen Opfergaben. Wie ROEDER aufgezeigt hat, steht der Kulthorizont "Übergeben von Stoffen und Salben", den typischen Balsamierungsmaterialien, mit der Rechtfertigung

[1090] VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 16. Nach Beendigung der Sänftenprozession kehrt der König in den Palast zurück, wo er mit dem *sd* verweilen bzw. thronen wird. Die Inschrift auf der Palastfassade lautet *nṯr ḥms sd jdmj*, *ebd*., Bl. 22; vgl. *Re-Heiligtum* III, S. 14, 18.

[1091] Zum "Sinn der Mumifizierung" siehe E. HORNUNG, in: *WdO* 14, 1983, S. 167-175.

[1092] VON BISSING, *Re-Heiligtum* II, Bl. 56a/b, 57, 58; W. KAISER, in: *Fs Ricke*, S. 101-5, und siehe Kapitel V.2.

und der Wegeöffnung des Verstorbenen in Verbindung[1093]. Mit der Gliedervereinigung, die sie bewirken, symbolisieren sie zugleich den Sieg über die Osiris-Feinde. Darüber hinaus besteht in vielen Texten eine semantische Verknüpfung mit der Zusprechung der Weißen Krone, die dem Verstorbenen die Herrschaft über seine Feinde sichert[1094]. Dies läßt sich z.B. auch auf dem Pithom-Naos beobachten: In der Thronszene der Südwand opfert Iunmutef dem König die Balsamierungsmaterialien, während er in der anschließenden Krönungsszene proklamiert, daß "die Weiße Krone ewiglich erscheint".

Neben den Riten, die sich mit der Regeneration des Königs befassen, stehen jene des erneuten Herrschaftsantritts bzw. der neuerlichen Inbesitznahme der Welt im Mittelpunkt des Sedfestes. Während erstere nicht in den Darstellungen überliefert sind, zeigen die Szenen häufig den laufenden König mit den Upuaut-Standarten. Die typische Beischrift dieser Laufszenen lautet *dj* (*m*) *sḫt sp 4*, "Geben (in) das Feld, viermal"[1095]. Sie bezieht sich vermutlich auf die Upuaut-Standarte, die vom König in das Feld gesteckt wird, welches er daraufhin umläuft[1096]. Entsprechend der vier Kardinalpunkte der Welt, die durch diesen Lauf in Besitz genommen wird, umrundet der König das Feld viermal. Nach MUNRO kommt das Aufpflanzen der Standarte der (Neu-)Geburt des Königtums gleich, welches, repräsentiert durch Upuaut, in dem Erscheinen der Standarte zum ersten Mal sichtbar würde[1097]. Ein weiterer Ritus der Besitzergreifung im Zusammenhang mit dem Sedfest ist das Schießen von Pfeilen. In Korridor VI des Ach Menu in Karnak geleitet Iunmutef den König, angeführt von einer Upuaut-Standarte, zu diesem Akt[1098]. Durch das Abschießen von Pfeilen in die vier Himmelsrichtungen wird der Herrschaftsraum in Besitz genommen und Feinde werden von ihm ferngehalten[1099]. Auf einem Block des Amasis, der in einem modernen Gebäude in Rosetta verbaut wurde, ist eine der Ach-Menu-Szene sehr ähnliche Darstellung des Auszugs erhalten (Abb. 7). Die Figur Iunmutefs ist verloren, doch ist ein Teil seiner Namensbeischrift vorhanden.

1093 ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 96-114.

1094 *a.a.O.*, S. 10-19.

1095 Siehe z.B. KAT.-NR. 47. Die Schreibung mit der Präposition *m* bei Niuserre, VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, z.B. Bl. 13 und Taf. I. Zur Übersetzung siehe P. MUNRO, in: *ZÄS* 86, 1961, S. 68f. KEES hat (*w*)*dj sḫt* als "Weihen des Feldes" bzw. des "Feldertrages" verstanden, welcher dem Gott vom König geopfert wird, KEES, *Opfertanz*, S. 150-55. Siehe auch W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 26-29.

1096 W. HELCK, in: *Or* 19, 1950, S. 428-30. Zum Um- bzw. Durchlaufen als symbolische Handlung des Besitzergreifens siehe auch ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 118-22, 137f.

1097 MUNRO, *a.a.O.*, S. 72-74.

1098 KAT.-NR. 14; BARTA, *Göttlichkeit des regierenden Königs*, S. 69. In der kleinen Festdarstellung des Niuserre überreicht der Sem dem König während der abschließenden Sänftenprozession Pfeil und Bogen, VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 18, 19.



Abb. 7: Reliefblock mit einer *ḥb sd*-Szene des Amasis, verbaut in einem modernen Schulgebäude in Rosetta
(L. HABACHI, in: *ASAE* 42, 1942, S. 385, Abb. 105)

Die Thronszene, meist in Kombination mit dem Sedfest-Lauf, ist das häufigste Motiv, das in den Tempeldarstellungen der Wiedergabe des Sedfestes dient. Daß diese Szene zu den elementaren Ereignissen des Sedfestes gehören muß, verdeutlicht auch die das *ḥb sd* determinierende Hieroglyphe: der Doppelthron auf dem Festzeichen [1100]. Das Motiv des Thronens im Sedfest-Pavillon hat auch in die Osiris-Ikonographie Eingang gefunden, und in einigen Darstellungen vermischen sich Sedfest- und Osiris-Semantik[1101]. Dies läßt wiederum auf den assoziativen Zusammenhang zwischen der Sedfest-Erneuerung und der Osiris-Regeneration schließen. Wie bereits gesagt wurde, bilden die Thron-/Laufszenen die Zusammenschau eines komplexen Ritualablaufs, die zudem verschiedene Stadien des Rituals wiederzugeben scheint. Möglicherweise markiert das Thronen bzw. Ruhen im Pavillon, bei dem der König in das Sedfestgewand gehüllt ist, die zentrale Umwandlungs- bzw. Erneuerungsphase. Dem folgt, wie auch auf dem Pithom-Naos dargestellt, die erneute Krönung. Es ist schwierig, diese ikonographische Zusammenschau verschiedener Ereignisse zu entschlüsseln und eine Reihenfolge bzw. den chronologischen Bezug der Ereignisse zueinander herzustellen. Iunmutef steht vor dem Pavillon, in dem der König ruht und sich verjüngt, während er dem herannahenden König Salböl, Weihrauch und das Sedfest-Gewand überweist. Diese Konstellation könnte so gelesen werden, daß der König den symbolischen Herrschaftsantritts-Lauf vollzieht, anschließend mit dem Gewand versehen wird und dann den Thronpavillon besteigt. Umgekehrt, d.h. daß der Lauf *nach*

[1099] Vgl. auch das "Werfen der vier Lehmkugeln" als Schutzritus für Osiris, J.-CL. GOYON, in: *BIFAO* 75, 1975, S. 349-98, 352, Anm. 5.

[1100] J.C. BLEEKER, *Egyptian Festivals*, S. 98f., 107f.

[1101] E. HORNUNG/E. STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*, S. 68-70; vgl. KAT.-NR. 31. Siehe auch J.C. BLEEKER, *Egyptian Festivals*, S. 116-118

der Umwandlung stattfindet, würde es jedoch sinnvoller erscheinen. Diese Reihenfolge liegt auch in den Sedfestszenen des Niuserre vor: dort erfolgt der Lauf nach dem ersten Thronen (das sich wiederum an die die Wiedergeburt einleitende "Löwenmöbelfolge" anschließt)[1102].

Aufbau und Ikonographie der Thron-/Laufszenen folgen einem eigenen Kanon, der sich von dem der "herkömmlichen" Ritualszenen unterscheidet. Ein Merkmal ist, daß die involvierten Gottheiten in kleinerem Maßstab als der König dargestellt werden. Dies gilt nicht nur für Iunmutef und Meret, die von GUGLIELMI als "'kleine' Göttin" (*minor divinity*) bezeichnet wird, sondern auch für Thot[1103]. Dies ist ein Hinweis darauf, daß der Maßstab hier weder etwas über den göttlichen Status (bzw. eine etwaige Hierarchie) noch über die Bedeutung der involvierten Götter aussagt. Der besondere Szenenaufbau und die Größenverhältnisse der Beteiligten dienen vielmehr der inhaltlichen Gliederung des dargestellten Ritualgeschehens, die einzelne Handlungsebenen in den Vordergrund hebt, andere zurückstellt. Im Fokus der Szene steht eindeutig der König; die ihn umgebenen Götter werden durch die ikonographische Zurücksetzung jedoch nicht in ihrer Bedeutung degradiert. Sie bilden die unverzichtbare Basis des Rituals, ohne die sich die Verjüngung und der erneute Herrschaftsantritt des Königs nicht vollziehen könnte. Iunmutef wird des öfteren in kleinerem Maßstab als die ihn umgebenden Götter und der König dargestellt (so z.B. in einigen Krönungsszenen), doch ist dies nicht die Regel[1104]. Auch dort ist das Größenverhältnis eher als Mittel zur inhaltlichen Gliederung der Darstellung anzusehen, welches verschiedene, möglicherweise parallele, Handlungsebenen kennzeichnet. Um dies zu vertiefen, bedürfte es einer eingehenden kunsthistorischen Untersuchung dieses Aspekts, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann; eine Untersuchung, die sich den verschiedenen ikonographischen Gliederungsmitteln widmet, wäre nicht nur in vorliegendem Zusammenhang sicher lohnenswert.

F a z i t :

Daß die Erneuerung des Königs im Mittelpunkt der Sedfest-Riten steht, geht aus verschiedenen impliziten und auch expliziten, zuvor im einzelnen besprochenen Hinweisen hervor. Seine Regenerationssemantik wird nicht zuletzt durch die Vermischung mit der

---

[1102] Siehe W. KAISER, in: *Fs Ricke*, S. 93-105, Falttaf. 4, 5; zur "Löwenmöbelfolge" siehe auch Kapitel V.2.

[1103] Siehe KAT.-NR. 2, 6, 47; W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 23.

[1104] In kleinerem Maßstab erscheint er, neben den bereits genannten Sedfest-Szenen, z.B. in KAT.-NR. 7A, 14, 17, 20, 21A-C. Vgl. dagegen KAT.-NR. 12, 27-46, 60-63, 78A/B, 79, 83A/B-88, 90-92A-C.

Osiris-Ikonographie deutlich, die ab dem Neuen Reich zu beobachten ist[1105]. Ein besonderes Beispiel der Verquickung beider Elemente bildet der Berliner Sarg Nr. 11978 (21. Dynastie), auf dem das Sedfest des Osiris dargestellt ist. In einer Szenenfolge der Sargwanne ist Iunmutef ebenfalls am Ritualablauf beteiligt. Er erscheint in unüblicher Ikonographie, ohne Zopf und Pantherfellumhang, trägt jedoch einen Stab mit einem Pantherbalg über der Schulter. Er hat die Hand an die mit *šwtj*-Federn versehene Rote Krone des in ein Sedfestgewand gehüllten Osiris gelegt und spricht: "(Ich) lasse für diesen Gott die göttliche Herrschaft des Westens andauern, (für) den großen Gott, den Herrn des heiligen Bezirkes"[1106].

Es gibt unterschiedliche Ansichten hinsichtlich dessen, was genau, d.h. welches Element des Königs im Sedfest erneuert wird: der König als Person, d.h. seine Physis[1107], sein Amt als Hoherpriester des Landes[1108] oder die Institution des göttlichen Königtums, d.h. der "*body politic*" des Herrschers[1109]. In der Erneuerung der Physis des vom Alter geschwächten Königs ist möglicherweise der ursprüngliche Zweck des Festes zu sehen. Im Neuen Reich steht jedoch ein anderer Sinn hinter den Sedfestriten. Hier ist es das göttliche Königtum, das im Verlauf des *ḥb sd* mit neuer Macht geladen wird. Fest steht, daß der König eine Umwandlung bzw. einen Statuswechsel erfährt, welcher, wie im Fall Ramses II. und Amenophis III., durch das Annehmen neuer Namen gekennzeichnet sein kann[1110]. Das erste Sedfest Amenophis' III. markiert den Übergang in eine neue Ära seiner Regierung; durch dieses Fest hat seine Göttlichkeit eine neuartige Qualität gewonnen, wie sie sich z.B. in einer neuen Rebus-Schreibung seines Namens, die ihn als "glänzende

---

[1105] Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Osiris-Pfeiler (mumiengestaltig oder mit Königsschurz) der thebanischen Tempel, sowohl Ost als auch West. Diese tragen fast sämtlich Inschriften, welche sich auf das Sedfest beziehen. Die Osirisgestalt dieser Figuren verweist dabei auf die chthonische Regeneration, die der König bzw. sein Herrscheramt im Zuge der Sedfest- und auch anderer Festriten durchläuft; die Pfeiler-Varianten mit Festschurz zeigen den Herrscher in seinem verjüngten Status, CHR. LEBLANC, in: *BIFAO* 80, 1980, S. 69-89.

[1106] G. MÖLLER, in: *ZÄS* 39, 1901, S. 71-74, Taf. IV; vgl. auch *CG* 6106, A. NIWINSKI, *Seconde Trouvaille*, S. 63, Abb. 45; zu Göttersedfesten siehe J.C. BLEEKER, *Egyptian Festivals*, S. 114f.; J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir*, S. 41-46.

[1107] M.A. BONHEME, *Pharao, Sohn der Sonne*, S. 252.

[1108] J.C. BLEEKER, *Egyptian Festivals*, S. 120-23. BLEEKER sieht im Sedfestmantel eine archaische Priestertracht, und mit dem Anlegen dieses Kleidungsstücks (welches dem Fest seinen Namen gab - *sd*) würde die Erneuerung des königlichen Priesteramtes (als Mittler zwischen Göttern und Menschen) herbeigeführt.

[1109] z.B. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, S. 79; E. HORNUNG/E. STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*, S. 84f.; L. BELL, in: *JNES* 44, 1985, 289f.; W. BARTA, *Göttlichkeit des regierenden Königs*, S. 72f. Zum "*body politic*" des Königs vgl. BELL, *a.a.O.*, S. 293f. und siehe Kapitel VI.2, S. 146f.

[1110] HORNUNG/STAEHELIN, *a.a.O.*, S. 81.

Sonnenscheibe" (*ṯḥn Jtn*) bezeichnet, niederschlägt[1111]. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß das Epitheton Iunmutefs, *ʿbw pr wr*, auf der Front des Amenophis-Kolosses vor dem 10. Pylon in Karnak singulärerweise mit einem Sedfestzeichen als Determinativ versehen ist[1112]. Diese Plastik bildet Amenophis III. in seiner Qualität als göttlicher Herrscher ab, und möglicherweise bezieht sich das Epitheton Iunmutefs, der hier als Versorger und Beistand des *kꜣ njswt* auftritt, auf die mit seiner Hilfe bewirkte Vergöttlichung im Sedfest.

Die drei wichtigsten Stadien, die der König im Sedfest durchläuft, sind der rituelle Tod und die Wiedergeburt (= zentraler Erneurungsprozeß), die erneute Krönung und schließlich der Herrschaftsantritt/die Inbesitznahme der Welt[1113]. Die Funktion Iunmutefs im *ḥb sd* ist direkt mit diesen Ritualsegmenten verknüpft: Er empfängt den König zusammen mit der Göttin Meret[1114], er bringt dem König die für die Erneuerung notwendigen Materialien dar - u.a. das Sedfestgewand - und er bereitet ihm, indem er für ihn bei der Krönung eintritt und ihn als "Wegeöffner" zum Pfeilschießen geleitet, den Weg für seine Herrschaftsübernahme. Auf einem Reliefblock aus dem Tempel Ramses' II. in Ehnasya, dessen Darstellung vermutlich dem Sedfestkontext zuzuordnen ist, erscheinen Iunmutef, die oberägyptische Meret und Sadet in einer Prozession, indem sie den König preisen (*dwꜣ njswt*)[1115]. Iunmutef wird nicht nur im Sedfest selbst für den König wirksam, er setzt sich auch bei den Göttern dafür ein, daß dem König viele Sedfeste beschieden werden mögen. In Raum XIV des Luxor-Tempels erbittet er dies von den Göttern der Landeskapellen: "Worte zu sprechen von Iunmutef zu den heiligen Göttern, den Herren von Ober- und Unterägypten. Mögen sie dem Herrn beider Länder Sedfeste geben"[1116]. Die Götter kommen, indem sie "Leben, Macht und Gesundheit für den Sohn seines Leibes Nebmaatre bringen" und verheißen ihm: "Er begeht das Neujahrsfest weiten Herzens, er

---

[1111] Zu den mit dem Sedfest einhergehenden inneren und äußeren Veränderungen Amenophis' III. siehe Kapitel VI.2 a).

[1112] KAT.-NR. 24, siehe Kapitel VI.2 a).

[1113] Vgl. GUNDLACH, 1987, 60; BARTA, 1975, 69f.

[1114] Zum parallelen Auftreten beider siehe Kapitel V.2.

[1115] KAT.-NR. 50; zur Göttin Sadet siehe dort, Anm. 88. Auf den Sedfestzusammenhang lassen weitere Blöcke schließen, die ebenfalls zum Tempel der 19. Dynastie gehören, PETRIE, *Ehnasya*, Taf. XX.

[1116] KAT.-NR. 23.

verjüngt die Monate im Nehebkau-Fest und er verbringt viele Sedfeste auf dem Thron wie Re"[1117].

Wie eingangs erwähnt, wird in den Sedfestszenen, wie sie in den Tempeln des Neuen Reiches dargestellt sind, kein reales, historisches Ereignis wiedergegeben. Auch die Formel *sp tpj ḥb sd*, die im Kontext vieler Sedfestszenen erscheint, bedeutet nicht in jedem Fall, daß die Darstellungen tatsächlich das erste Sedfest des jeweiligen Königs wiedergeben[1118]. Daß in so vielen Inschriften gerade das *sp tpj* betont wird, mag darauf hindeuten, daß dem "Ersten Mal" eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, gewissermaßen als inaugurierendes Ereignis einer unendlichen Kette von Erneuerungen. Wie z.B. aus der zuvor zitierten Götterrede aus Luxor hervorgeht, steht das Wiederholen von Sedfesten in Analogie zur ewigen Wiederkehr der Sonne. Wie kaum ein anderes Symbol versinnbildlicht das Sedfest den Ewigkeitsanspruch des Königtums, da es, wie HORNUNG/STAEHELIN es treffend formulieren, die "größte verfügbare Maßeinheit für das Kontinuum der Zeit" darstellt[1119].

[1117] Auf der Westwand des Vorraums im Tempel Pepis II. bringt der Sem den Göttern der *jtrtj*-Schreine ein *ḥtp dj njswt* dar, und die Götter bestätigen im Gegenzug den Platz des Königs an der Spitze aller Lebenden, JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. II, Taf. 50, 52.

[1118] Vgl. KAT.-NR. 5, 6, 22, 47. Es gibt vielmehr einige Belege, die den unmittelbaren Zusammenhang dieser Formel mit dem historischen ersten Sedfest widerlegen, W.J. MURNANE, in: *MDAIK* 37, 1981, S. 374f. MURNANE zufolge zeigt diese Formel an, daß der dargestellte König bereits ein Sedfest gefeiert hat; siehe auch E. HORNUNG/E. STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*, S. 63-65.

[1119] *Ebd.*, S. 85.

VII. Ausblick: Spätzeit und griechisch-römische Zeit

Iunmutef ist bis in griechisch-römische Zeit hinein in den Tempelszenen sowie auf Särgen und im Grabkontext belegt. Nach Zusammenstellung und Sichtung der post-NR Bezeugungen, insbesondere jener der ptolemäischen Zeit, wurde schließlich davon abgesehen, das Material in seiner Gesamtheit in gleicher Weise in die Untersuchung (und vor allem in den Katalog) zu integrieren wie die Quellen des Alten, des Mittleren und des Neuen Reiches. Der Grund hierfür ist, daß der große Umfang der Materialsammlung in keinem Verhältnis zu dem Ergebnis steht, das auf seiner Basis im Sinne der hier verfolgten Fragestellung erarbeitet werden kann. Die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist eine Bestandsaufnahme der theologischen Beschaffenheit Iunmutefs unter besonderer Berücksichtigung des Entwicklungsprozesses, welcher bis zur Mitte des Neuen Reiches nachzuzeichnen ist. Eines wird nach Sichtung des gesamten Materials deutlich: die vollständige Entfaltung der Götterfigur Iunmutef, seines Wesens als Sohngott und der damit verbundenen Aufgaben, vollzieht sich - aufbauend auf theologischen Fundamenten, die bereits von den Redaktoren der Pyramidentexte gelegt worden sind - im Neuen Reich; in der Folgezeit wird auf diesen ausformulierten theologischen Inhalt zurückgegriffen, ohne ihn nochmals zu erweitern oder zu präzisieren. Es sind die zwei charakteristischen Wesenszüge Iunmutefs, die auch in den späten Quellen das Bild dieses Gottes bestimmen: Zum einen erscheint er im Kontext von Herrschaftsritualen als Wegeöffner, zum anderen im Rahmen des Totenkults als fürsorgender Sohn des Osiris.

Seit der 21. Dynastie begegnet Iunmutef des öfteren in den Bildkompositionen von Privatsärgen. Das dominierende Thema seines Handelns ist dort naturgemäß Wiederbelebung und Versorgung des Osiris[1120]. Ein exemplarisches Beispiel ist der Kairener Sarg CG 6016. Auf ihm erscheint Horus-Iunmutef, kenntlich gemacht durch die Falkenhieroglyphe auf seinem Kopf, beim Ausführen verschiedener Ritualhandlungen wie z.B. dem Schlagen der Meret-Kästen, dem Treiben der vier Kälber und dem Schlachten einer Oryx-Antilope[1121]. Ritualszenen mit Iunmutef aus dem Tempelkontext sind aus der 3. Zwischenzeit so gut wie keine erhalten[1122]. Aus der Spätzeit hingegen sind einige

[1120] *CG* 6101, *CG* 6106, *CG* 6044, 6084, A. NIWIŃSKI, *Seconde Trouvaille*, S. 58f., Abb. 39, S. 76, S. 11, Taf. VI.2., S. 116f., Abb. 98; MMA 11.154.8A, siehe R. VAN WALSEM, *The Coffin of Djedmonthuiufankh in the National Museum of Antiquities at Leiden*, Leiden 1997, Taf. 158.468; Louvre E 11219, Wien ÄS 8902, siehe P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, S. 148, Abb. 15, S. 150, Abb. 16.

[1121] E. CHASSINAT, *Seconde Trouvaille*, Taf. V, VI.

[1122] Auf einem Block Osorkons III. folgt Iunmutef dem König in einer Opferszene vor Sokar und vollzieht ein *ḥtp dj njswt*, PM II, 206, (18), Oriental Inst. Photo No. 9654. Siehe auch P. MONTET, *La nécropole*

Tempeldarstellungen bzw. Fragmente von solchen auf uns gekommen. Im Dekorationsprogramm des ‘Temple T’ von Kawa begegnet Iunmutef zweimal: Zum einen schreitet er dem König und den Standarten beim Palastauszug voran, zum anderen steht er vor den "Seelen" und bestätigt die Rechtmäßigkeit der Krönung des Taharqa[1123]. In einer Krönungsszene des Amasis überweist er dem König die Krone als *ḥtp dj Gb*[1124] (Abb. 8). Ein Block aus Rosetta zeigt Iunmutef im Sedfestritual desselben Königs (siehe Kapitel VI.5, Abb. 7).

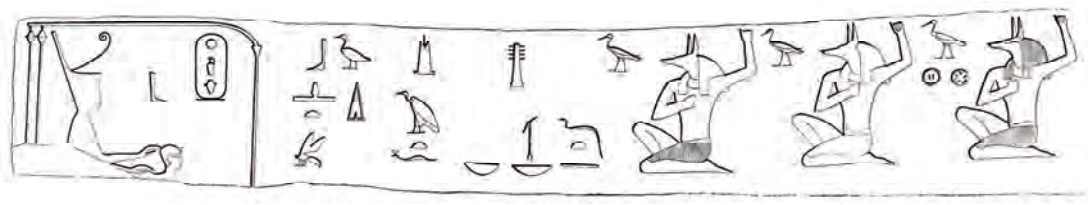


Abb. 8: Block des Amasis aus El-Nahhariya (L. HABACHI, in: *ASAE* 42, 1942, Taf. XXVIIb)

Die Südwand des Umgangs in der Kapelle der Gottesgemahlin Amenirdis in Medinet Habu wird von einer großflächigen Darstellung des Mundöffnungsrituals eingenommen. In ihrem Zentrum befinden sich, rücklings zueinander, in symmetrischer Anordnung, zwei Darstellungen der Amenirdis vor einem Speisetisch[1125]. Ihr gegenüber steht jeweils Iunmutef, *ʿbw pr wr*, und überweist ein *ḥtp dj njswt*. Die einzelnen Kulthandlungen wie Reinigungen und Mundöffnung werden in fünf Ritualsequenzen von einem Sem in identischer Ikonographie ausgeführt. Hier ist also hinsichtlich der dargestellten Ritualebenen gleiches zu beobachten, wie z.B. im Grab Sethos' I. (KV 17): Iunmutef repräsentiert als fürsorgender Sohn Horus die mythische Ebene des Rituals, während in den Ritualsequenzen die realweltlichen Kulthandlungen der Priester dargestellt sind[1126].

Im Tempel von Hibis ist Iunmutef im Rahmen zweier Szenen in den Götterkult eingebunden, in denen er als göttlicher Mittler zwischen dem König und Amun fungiert.

---

royale de Tanis III, Paris 1960, S. 21, Taf. XI. Auf einem Tor Scheschonks III. steht Iunmutef, bekleidet mit einem langen Schurz und der *ȝtf*-Krone, in einer Götterreihe neben Thot, Nephthys, einer Göttin mit Sonnenscheibe auf dem Kopf sowie einer falkenköpfigen Gottheit mit Doppelkrone (Beischriften nicht erhalten).

[1123] *Kawa* II, Taf. 12, 22c; siehe Kapitel VI.4, S. 186f, 196. Eine weitere Krönungsszene dieses Königs, in welcher Iunmutef ebenfalls als Verkündiger auftritt, findet sich auf einem Interkolumnar-Block aus Karnak, *Karnak-Nord* IV, Taf. LXXIV. Iunmutef als Anführer des Horusgeleits auch in R.A. PARKER ET AL., *Edifice of Taharqa*, Taf. 23.

[1124] Vgl. Kapitel VI.4, S. 184.

[1125] PM II, S. 477 (16), (20); R.A. FAZZINI, *Dynasties XXII-XXV*, Taf. XL. Auf den Blöcken eines Gebäudes der Amenirdis in Karnak erscheint Iunmutef im Rahmen einer Opferüberweisung, *Karnak-Nord* IV, Taf. CIV.

Sein Handeln wirkt sich zugunsten einer reibungslosen Kultkommunikation zwischen dem König und der Gottheit aus, wodurch wiederum die Belange des Herrschers gewahrt und die Ausübung seines Königtums unterstützt werden. Im Hypostyl empfängt er den König beim Vasenlauf vor Amun mit den Worten, die in diesem Kontext für gewöhnlich von der Göttin Meret ausgerufen werden: "komm und bring zum Goldhaus"[1127]. Auf zwei Pilastern im Hof des Dachtempels (Raum E1), der einen besonderen Kult für Amun-Re beherbergte, steht Iunmutef, *ʿbw pr wr*, im Rezitationsgestus und vollzieht ein *ḥtp dj njswt* für diesen Gott[1128]. Die Westwand des Hofes wird von einer Darstellung eingenommen, in welcher Darius I. Re-Harachte eine Weihräucherung und ein Maat-Opfer darbringt[1129]. Eigentlicher Empfänger des durch das elaborierte Opfer erzielten Effektes ist der vor ihm thronende Amun-Re. Eine Parallele zu dieser Maat-Opferszene befindet sich in Raum V des Sethos-Tempels in Gurna[1130]. Dort ist es Iunmutef, der die Weihräucherung und das Maat-Opfer für Re zugunsten des Königs ausführt. Der weitere Kontext ist in beiden Fällen das Mundöffnungsritual, welches in Gurna die Vergöttlichung des Königs, im Hibis-Tempel die Erneuerung der Gottheit bewirken soll.

In den griechisch-römischen Tempeln findet sich eine Fülle an Bezeugungen Iunmutefs[1131]. Auch in ptolemäischer Zeit erscheint er im Krönungsritual in Ausübung seiner Funktion als Verkündiger der maat-gemäßen Herrschaftsübernahme[1132] sowie als Ritualoffiziant im Sedfest[1133]. In Edfu ist er als Reinigungsgottheit an den *pr dwꜣt*-Riten beteiligt, indem er den König mit unterägyptischem Natron reinigt[1134]. Am häufigsten ist Iunmutef jedoch in den Szenen des Palastauszugs des Königs bezeugt (dies auch im *pr dwꜣt*-Ritual[1135]), in denen er dem Standartengeleit voranschreitet und der Kronenschlange

---

1126 Siehe die Kapitel VI.3 und XI.1.

1127 DAVIES, *Temple of Hibis*, Taf. 12. Zum Ausruf der Meret siehe KEES, *Opfertanz*, S. 104f.; W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, S. 28f. und vgl. KAT.-NR. 3, 6, 47.

1128 DAVIES, *Temple of Hibis*, Taf. 15.

1129 *Ebd.*, Taf. 16; L.-A. CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 49, 1950, S. 128-44; siehe auch J. OSING, in: S. ISRAELIT-GROLL (Hrsg.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, Bd. II, Jerusalem 1990, S. 760-63.

1130 KAT.-NR. 30, siehe Kapitel VI.3 b).

1131 Ich bedanke mich herzlich bei D. KURTH und den Mitarbeitern des Edfu-Projektes für die freundliche Unterstützung sowie die Möglichkeit, die Edfu-Datenbank nutzen zu dürfen.

1132 *Edfou* VI, S. 289-90; *Edfou* X, Taf. 152-52; siehe auch M. IBRAHIM, in: *ASAE* 63, 1979, S. 90f., Taf. I.

1133 CH. SAMBIN, in: *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Bd. I, *OLA* 84, Leuven 1998, S. 411, Abb. 3.

1134 *Edfou* III, S. 337; *Edfou* IX, Taf. LVIII; B. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 162f. Zu Iunmutef als Reinigungsgott siehe Kapitel VIII.

1135 *Ebd.*, S. 330; ALTENMÜLLER-KESTING, *a.a.O.*, S. 151f.

des Königs räuchert[1136]. Dieses Motiv ist zum festen, geradezu kanonischen Bestandteil der Auszugsikonographie geworden. Iunmutef erscheint in diesen Szenen mit einer solchen Frequenz und in einer emblemhaften Gleichförmigkeit, daß er, als "Hieroglyphe" der Wegeöffnung, mit den Standarten gewissermaßen inhaltlich verschmilzt. Wie LABRIQUE feststellt kommt das Auszugsritual einem *rite de passage* gleich, da der König durch die reinigende Räucherung eine "transformation en son essence" durchläuft, welche notwendig ist, um in die Sphäre der Götter einzudringen[1137]. Die Beschwörung der Kronenschlange weist Züge der Liturgien zur Besänftigung der zürnenden Göttin anläßlich eines Jahres- oder auch Herrscherwechsels auf, welche ebenfalls Übergangs- bzw. Erneuerungssymbolik besitzen[1138]. Das Motiv "Iunmutef im Palastauszug" ist jedoch keine Neuschöpfung der Spätzeit. Der älteste Vorläufer findet sich im Satet-Tempel Sesostris' I. auf Elephantine, wo er den König im Nilfest in den Tempel geleitet[1139]. Außer als individueller Handlungsträger erscheint Iunmutef in den späten Tempeln auch in Götterlisten als eine unter vielen Schutzgottheiten[1140].

Neben dem Aspekt des Wegeöffners kommt in den griechisch-römischen Tempeln das Wesen Iunmutefs als Sohn und Beistand des Osiris zum Tragen; dies insbesondere in den Tempelteilen, die eine besonders elaborierte Osiris-Theologie widerspiegeln, wie z.B. die oberen Osiris-Kapellen und die Krypten des Tempels von Dendera[1141]. In den oberen Osiris-Kapellen, welche die Kultbühne für die Mysterien des Monats Choiak bildeten, erscheint Iunmutef vornehmlich im Rahmen der Wiederbelebung (Reinigung, Mundöffnung, Gliedervereinigung) des Osiris[1142]. Auch in diesen Ritualszenen besteht kein Zweifel an der göttlichen Natur Iunmutefs, der hier als *nṯr ʿȝ* sowie als "Horus, Sohn der Isis" bezeichnet wird. In den unteren Krypten, in denen das nicht vom Gott

---

[1136] z.B. L. HABACHI, in: *ASAE* 42, 1942, S. 385, fig. 105; PETRIE, *Athribis*, Taf. XXIV; *Dendara* IX, S. 43, 70, Taf. DCCCXXIX, DCCCXLVII; Medinet Habu ("Small Temple"): PM II², S. 463 (19); M. MURRAY, in: *Ancient Egypt* 1917, part IV, S. 167-68 = PM V, 125, Blocks 21, 22 (aus Koptos); DAVIES, *Temple of Hibis*, Taf. 13, 74; *Esna* II, S. 157, 159; *Edfou* II, S. 30, 59f.; *Edfou* III, S. 102f., S. 159f., 330, Taf. LVIII, LIX; *Edfou* IV, S. 50f., 70, 226; *Edfou* V, 36, 137; *Edfou* VI, S. 243; *Edfou* VII, S. 189f. = F. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, S. 167f., Taf. 11; *Edfou* X, Taf. LXXXIV; *Edfou* XII, Tf. CCCLXX; DE MORGAN, *Cat. des Mon.* II, Nr. 73, 188; CHASSINAT, *Mammisi d'Edfou*, S. 68f., 121, 84; *Bigeh*, S. 31, 35, Taf. XIX.2, XXVI, XXVIII, XXVI.1; *Philae*, S. 82, Taf. 27; Debod: PM VII, 3 (5), (6).

[1137] F. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, S. 168, Taf. 11; *Edfou* VII, S. 190.

[1138] LABRIQUE, *a.a.O.*

[1139] KAT.-NR. 4; siehe Kapitel V.2; vgl. auch KAT.-NR. 38. Zur Wegeöffnung siehe Kapitel VI. d).

[1140] DAUMAS, *Mammisis de Dendara*, S. 119.11, 142.93; CL. TRAUNECKER, in: *Karnak* VI, S. 187, Abb. 9; *Dendara* V, S. 152.1, *Dendara* X, S. 194f., 196.

[1141] Desgleichen im Hibis-Tempel in Charga, siehe DAVIES, *Temple of Hibis*, Taf. 3.V, 18, 20.

[1142] *Dendara* X, S. 62, 328, 406f., 413. Zum Ritualablauf in den Osiriskapellen siehe S. CAUVILLE, *Les chapelles osiriennes, Commentaire*, S. 277-279.

eingewohnte Osiris-Kultbild (= sein Leichnam) außerhalb der Kultphasen ruhte, erscheint er als *nḏtj* seines Vaters, der dessen Feinde fällt[1143]. In beiden Osiris-Komplexen trägt Iunmutef einige Male den Titel *ʿbw pr wr*, welcher in den Quellen des Neuen Reiches noch nicht im Zusammenhang mit der osirianischen Auferstehung verbunden ist[1144].

Neben den Tempelbelegen gibt es aus der Zeit nach dem Neuen Reich auch einige wenige Bezeugungen Iunmutefs im Grabkontext[1145]. Im Grab des Chonspriesters *ṯ3tj* in Baharia (26. Dynastie) steht Iunmutef-Setem[1146] in klassischer Ikonographie mit einem Salbgefäß an einem Opfertisch und wendet sich an den vor ihm thronenden Osiris-*ṯ3tj*[1147]. Eine zerstörte Darstellung Iunmutefs findet sich auch im Grab des Großvaters des *ṯ3tj*, dem Chonspriester Pedastarte[1148]. In einer der Kapellen des Djedchonsuiuefanch in Ain el-Muftella (Baharia) erscheint Iunmutef einmal in klassischer Ikonographie neben Anubis, Isis und Nephthys opfernd vor Osiris. Er ist ebenfalls zusätzlich mit dem Priestertitel versehen: *Jwn mwt=f-smt*[1149]. Eine Darstellung auf der Rückwand der gleichen Kapelle zeigt Iunmutef mit einem langen Schurz und langer Perücke, wie er einen Schlitten mit dem Emblem des Osiris-Sokar, Erster des Goldhauses, zieht[1150]. Im Grab der Isis-Hesat (?) in Atfih (ptol.) steht [Iun]mutef, *ʿbw pr wr*, an der Spitze von vier pavianköpfigen Göttern, die gemeinsam einen Schlitten mit der Hesat-Kuh darauf ziehen[1151].

Die charakteristischen Aufgaben Iunmutefs, welche sich im Verlauf der Untersuchung der Quellen bis zum Ende des Neuen Reiches herauskristallisiert haben, sind Belebung, Wegeöffnen/Geleiten, Schützen, Feindvernichtung. Auch in den Belegen der Zeit nach dem Neuen Reich sind es diese Stichworte, die sein Handeln und folglich sein Wesen bestimmen. Die Fürsorge des Sohnes für den verstorbenen Vater, welche seit dem Aufkommen des expliziten Namens "Horus-Iunmutef" in der 19. Dynastie sein Wesen

---

1143 W. WAITKUS, *Die Texte in den unteren Krypten*, S. 150, 193 (= *Dendara* V, S. 151; VI, S. 81). Zur Funktion und Bedeutung der Krypten siehe *ebd*., S. 263-274.

1144 Siehe Kapitel VIII.1.

1145 Siehe auch ASSMANN, *Mutirdis*, S. 93, Taf. 44. Die Figur im Pantherfell und mit Seitenzopf auf der Westwand des Lichthofes im Grab des Pabasa (TT 279), die dem Grabherrn ein *ḥtp dj njswt* überweist ist nicht durch eine Beischrift als Iunmutef ausgewiesen, PM I,1, S. 358 (15).

1146 Zum Verhältnis Iunmutefs zum Sem siehe Kapitel XI.1.

1147 FAKHRY, *Baḥria* I, S. 135, Abb. 105.

1148 *Ebd*., S. 118.

1149 *Ebd*., S. 164, Taf. LIX und siehe Anm. 1327.

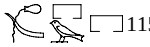
1150 *Ebd*., S. 163, Taf. LVII. Der Inhalt des Schreines ist auf dem Photo nur schlecht zu erkennen.

1151 PETRIE, *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*, London 1915, Taf. XLI.

prägt, manifestiert sich auch auf den späten Särgen, auf denen er häufig im Kontext der Reinigung und der Mundöffnung des Osiris erscheint[1152]. Die Assoziation Iunmutefs mit der Gliedervereinigung und der Wiederbelebung des Osiris ist bis in das 1. nachchristliche Jahrhundert bezeugt: Auf einer römischen Totenbahre übergibt er dem Verstorbenen das *nms*-Kopftuch des Re und spricht einen Belebungstext[1153]. Obgleich Stellenwert und Popularität Iunmutefs als Totengottheit zu keiner Zeit an die etwa des Anubis oder auch der Isis oder der Nephthys heranreichte, waren sich die Theologen sich seiner Bedeutung als Helfer des Osiris doch stets bewußt und haben dieses Motiv bis in die späteste Zeit bewahrt.

VIII. Iunmutef als Reinigungsgottheit

VIII.1 Das Epitheton *ʿbw pr wr*

Der von Iunmutef am häufigsten geführte Beiname ist  [1154],  [1155], *ʿbw pr wr*, "Reiniger des *pr wr*"[1156]. Er findet sich von der frühen 18. Dynastie bis in griechisch-römische Zeit hinein. Während Iunmutef im Neuen Reich des öfteren auch ohne diesen Beinamen erscheint, weisen insbesondere die späten Bezeugungen dieses Gottes ihn nahezu ausnahmslos auf[1157]. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie dieses Epitheton zu bewerten ist: ob sich *ʿbw pr wr* ausschließlich auf das oberägyptische Kronenheiligtum bezieht, oder ob eine allgemeinere Übersetzung als "Reiniger des Heiligtums" zutreffender ist.

Die Verbindung Iunmutefs zum *pr wr* ist bereits für die 12. Dynastie nachweisbar. In der Szene, die den Einzug Sesostris' I. in den Tempel der Satet auf Elephantine zeigt,

---

[1152] *Siehe* z.B. *CG* 29304, S. 130 (*face ouest*) (vgl. Kapitel IX.2, S. 237); *CG* 41026, Taf. XXVIII; G. DARESSY, in: ASAE 17, 1917, S. 10, Nr. 23.

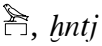
[1153] Berlin (Ost) 12442; siehe D. KURTH, *Der Sarg der Teüris. Eine Studie zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, *Aegyptiaca Treverensia* 6, Mainz 1990, S. 22; zum Symbolgehalt des *nms* als Insignie der Regeneration siehe K. GOEBS, in: *ZÄS* 122, 1995, S. 154-81.

[1154] KAT.-NR. 7B.

[1155] z.B. KAT.-NR. 11A-C, 59A/B, 60, 62.

[1156] *Wb* I, 175.12; MEEKS, *Année lexicographique* I, 60 (77.0607). Auch Chaemwaset, der den Götternamen *Jwn mwt=f* als einziger Hoherpriester des Ptah in seine Titelsequenz aufgenommen hat, hat diesen Beinamen Iunmutefs übernommen, u.a. in der Schreibung mit  , GOMÀA, *Chaemwese*, Katalaog-Nr. 33, Abb. 12a, 17; vgl. auch den Wesir Bakenrenef (Zeit Psammetichs I.), der sich auf seiner Statue ebenfalls als "Iunmutef, Reiniger des *pr wr*" bezeichnet, J.J. CLÈRE, in: *Fs Bothmer*, S. 27-29, Taf. 3a.

[1157] z.B. *Bigeh*, S. 31, 35; *Dendara* VI, S. 81; *Dendara* X, S. 62, 201, 413; *Edfou* III, S. 103, 113, 159, 330; *Edfou* VI, S. 243; *Edfou* VII, S. 43; *Esna* II, S. 159; *Cat. des Mon*. II, S. 143, Nr. 188; *Philae*, S. 82; *Tb (Allen)*, Spruch 142, § S, var. 4.

erscheint er als  , "Iunmutef (des) *pr wr*"[1158]. Die erste Bezeugung als "Reiniger des *pr wr*" findet sich auf einem Reliefblock Amenophis' I. aus Karnak, der vermutlich einen Ausschnitt aus einer Sedfestszene zeigt; sie schreibt  [1159]. In der Sedfestszene auf dem Tor dieses Königs, ebenfalls in Karnak, trägt Iunmutef den Titel  , *ḫntj pr wr*, "Erster des *pr wr*"[1160]. Es ist aufgrund der Zerstörung nicht mehr erkennbar, ob hier noch ein Determinativ des Gebäudes folgte. In den Krönungsszenen der Hatschepsut auf der 'Chapelle Rouge' erscheint Iunmutef, *ʿbw pr wr*, als Verkündiger der erfolgten Krönung. Der Titel wird dort ausschließlich mit  determiniert[1161]. Eine ausführliche Schreibung ist im Krönungsbericht der Hatschepsut in Deir el-Bahari belegt:  [1162]. Das Ausschreiben des *ʿbw* sowie die Determinierung mit dem  bleiben im Neuen Reich jedoch die Ausnahme[1163]; auch was die Denkmäler der Hatschepsut betrifft ist diese ausführliche Variante ein Einzelfall, und die Schreibung  dominiert[1164]. Eine weitere singuläre Variante findet sich in der Sockelinschrift des Kolosses Amenophis' III. vor dem 10. Pylon in Karnak, in der das *pr wr* mit dem Sedfestpavillon determiniert wird:  [1165]. Das Determinativ unterstreicht die Bestimmung des *pr wr* in diesem Kontext als "Sedfestkapelle" und verweist vermutlich auf die Funktion Iunmutefs im ersten Sedfest dieses Königs, aus dem dieser mit einer neuen göttlichen Qualität hervorgegangen ist[1166].

Das *pr wr*, das oberägyptische Reichsheiligtum  , ist in Hierakonpolis (*nḫn*) zu lokalisieren, wo auch archäologisch ein entsprechender Komplex nachgewiesen werden konnte[1167]. Als oberägyptisches Kronenheiligtum ist es Teil der *jtrt šmʿt*, der oberägyptischen Kapellenreihe, welche die Götter dieses Landesteiles repräsentiert[1168]. Aus verschiedenen Quellen geht die Bedeutung des *pr wr* als Örtlichkeit im

---

1158 KAT.-NR. 4, vgl. Kapitel V.2.

1159 Ich danke C. GRAINDORGE, die mir freundlicherweise ein Photo dieses Blocks zur Verfügung gestellt hat.

1160 KAT.-NR. 6.

1161 KAT.-NR. 12.

1162 KAT.-NR. 7B. Siehe auch LACAU/CHEVRIER, *Hatshepsout* I, S. 241, §389 und Anm. 4.

1163 Weitere Beispiele KAT.-NR. 50; G. WEIGALL, in: *ASAE* 7, 1906, S. 139.C.

1164 KAT.-NR. 8, 9, 10, 11.

1165 KAT.-NR. 24.

1166 Siehe Kapitel VI.2 a), S. 145.

1167 B. ADAMS, *Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis*, Surrey 1995, S. 38f., 58f.

Krönungsritual hervor, wobei es sich offenbar um eine das oberägyptische Heiligtum symbolisierende Kapelle handelt, die temporär für die Krönung im Tempel errichtet wurde. Hier fand sowohl die einleitende Reinigung des Königs als auch der eigentliche Akt des Krönens statt, wie verschiedene Quellen bezeugen. In der 'Geburtshalle' in Deir el-Bahari führt Iunmutef Hatschepsut zur Reinigung in das *pr wr*, wo sie anschließend von Horus und Seth mit den zwei Landeskronen versehen wird[1169]. Auf der 'Chapelle Rouge' ist in den Krönungsszenen jeweils das oberägyptische Heiligtum als Pavillon abgebildet, in welchem Amun das *smn ḫʿw* vollzieht[1170]. Auch Ramses I. wurde im *pr wr* gereinigt und gekrönt[1171]. Der Krönungsinschrift des Haremhab ist zu entnehmen, daß er im *pr wr* die *wrt-ḥḳ3w*-Krone empfangen hat, indem "sie seine Schönheit umarmte und sich an seiner Stirn befestigte"[1172]. Der *jmj-ḫnt* Semti, Zeit Amenemhets II., der beim zeremoniellen Ornatanlegen des Königs als "Kronenbeauftragter" fungierte, berichtet auf seiner Stele, er sei der "*ḥm-nṯr* der oberägyptischen und der unterägyptischen Krone, der Chnum-Priester des Königsschmucks, (...) der die Weiße Krone im *pr wr* hochhebt (*tw3*) (...)", d.h. sie dem König aufsetzt[1173].

Pr wr bezeichnet jedoch auch einen Raum bzw. einen Bereich des Tempels, nämlich "Allerheiligstes" bzw. "Sanktuar" oder auch "Kapelle"; auch in dieser Bedeutung kann der oberägyptische Schrein als Determinativ erscheinen[1174]. Im Sethos-Tempel in Gurna wird das Hypostyl mit seinen Nebenräumen in einer Architravinschrift ebenfalls als *pr wr* bezeichnet, desgleichen die Kulträume für seinen Vater, Ramses' I., südlich des Hypostyls[1175]. In den Widmungsinschriften auf den äußeren Türpfosten der Kapelle Sethos' I. in Abydos erklärt der König, daß er für die Götter in seinem Tempel ein

---

[1168] D. ARNOLD, in: *LÄ* IV, 1982, Sp. 934f; A.H. GARDINER, in: *JEA* 36, 1944, S. 27f. Ein Opfer an die Götter der *jtrtj* ist Bestandteil verschiedener Herrschaftsrituale wie Krönung und Sedfest, siehe VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 18; JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. II, Taf. 50-53.

[1169] KAT.-NR. 7B; *Deir el-Bahari* III, Taf. LXIV.

[1170] LACAU/CHEVRIER, *Hatshepsout* II, Taf. 11.

[1171] S. SCHOTT, in: *NAWG* 1964, S. 19, Taf. 2, Z. 3.

[1172] A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 15, Taf. II, Z. 15.

[1173] *BM Stelae* II, Taf. 8, Z. 6f.; A.H. GARDINER, in: *JEA* 39, 1953, S. 26. Auch der *jmj-ḫnt* Amenemope bezeichnet sich als einen, "der den König schmückte im *pr wr* und festlich machte im *pr nsr* ", GARDINER, *a.a.O.*

[1174] "Allerheiligstes", *Wb* I, S. 517.3; "chapelle d'un temple", D. MEEKS, *Année lexicographique* II², S. 137 (78.1461). Siehe auch P. SPENCER, *The Egyptian Temple*, S. 112f.; J.-M. KRUCHTEN, *Annales des prêtres*, S. 172. Auch der das Kultbild beherbergende Schrein auf der Amunsbarke "Userhat" wird als *pr wr* bezeichnet, *pHarris I*, col. 7.6.

[1175] R. STADELMANN, in: *MDAIK* 35, 1979, S. 315 und Anm. 89. Er erkennt im *pr wr* des Neuen Reiches das *pr wrw* der Pyramidentempel des Alten Reiches wieder, da in beiden, jeweils den religiösen und kultischen Vorstellungen der Zeit entsprechend, "die Mächtigkeit und Göttlichkeit des Königs offenbart wird", *ebd.*, S. 320f.

prächtiges *pr wr* errichten ließ[1176]. Dies scheint sich auf die Raumgruppe der Götterkapellen zu beziehen, die ihrerseits an den Türpfosten jeweils als *st wrt* ("hoher Sitz", "erhabene/große Stätte") bezeichnet werden[1177]. Offenbar ist das *pr wr* der Aufenthaltsort des Gottes/der Götter eines Tempels und die *st wrt* kann ein Teil davon sein. Darauf deuten z.B. einige Stellen des abydenischen Kultbildrituals hin. In der Kapelle des Amun-Re heißt es: *r3 r ꜥḳ r st wrt n pr wr n nṯr pn*[1178]. Die ursprüngliche Bedeutung von *st wrt* ist "Thron" bzw. "Sockel/Podest", doch bereits im Verlauf der 18. Dynastie wird sie weiter gefaßt, und der Terminus kann nun Kapellen, Schreine sowie den Tempel selbst benennen[1179]. Wie *pr wr* wird auch *st wrt* seit der 19. Dynastie gelegentlich mit dem oberägyptischen Heiligtum  determiniert[1180], desgleichen *k3rj* ("[Trage-]Schrein")[1181] und *st ꜥ3t* ("Thron", "Schrein", "Allerheiligstes")[1182].  kann zudem als Semogramm für *st wrt* sowie für *g3jt* ("Naos") stehen[1183].

Wie die voranstehenden Beispiele illustrieren, verweist das Determinativ  nicht ausschließlich auf das oberägyptische Kronenheiligtum. Es wird sowohl als Determinativ wie auch als Semogramm für Tempelräume und Schreine bzw. für das Allerheiligste benutzt. Mit der Verwendung des Zeichens, welches das altehrwürdige, archaische Reichsheiligtum wiedergibt, wird möglicherweise auf die besondere Heiligkeit der so determinierten Örtlichkeit verwiesen. Was das Epitheton *ꜥbw pr wr* betrifft, so ist davon auszugehen, daß es ursprünglich auf das oberägyptische *pr wr* Bezug nahm und Iunmutef als "Reiniger des Kronenheiligtums" verstanden wurde. Diese Bezeichnung trägt seiner Bedeutung innerhalb der Sukzessionstheologie Rechnung, die er aufgrund seines Ursprungs in Chemmis - der "Keimzelle" der königlichen Legitimation - innehat[1184]. *ꜥbw pr wr* verweist auf Iunmutefs Funktion, dem rechtmäßigen Herrscher den Weg zu ebnen. Es zeigt an, daß er für seinen Vater an einem zentralen Punkt (nämlich im

---

[1176] K*RI* I, S. 148; vgl. P. SPENCER, *The Egyptian Temple*, S. 111f.

[1177] K*RI* I, S. 149-158.

[1178] CALVERLEY/GARDINER, *Abydos* II, Taf. 4; vgl. auch *ebd*. Taf. 3, 22 und DIES., *Abydos* I, Taf. 17, 19. Der das Kultbild enthaltende Schrein auf der Amunsbarke "Userhat" wird ebenfalls als *pr wr* bezeichnet, B. ALTENMÜLLER, 1975a, 250.

[1179] P. SPENCER, *The Egyptian Temple*, S. 111-14; siehe auch F. DAUMAS, in: *Karnak* VI, S. 276f. mit Anm. 4; J.-CL. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, S. 33-37.

[1180] SPENCER, *a.a.O.*, S. 108f.; DAUMAS, *a.a.O.*

[1181] SPENCER, *a.a.O.*, S. 125-30.

[1182] J.-M. KRUCHTEN, *Annales des prêtres*, S. 18f., S. 101 (16), Taf. 6.

[1183] K*RI* I, S. 158.1-2; KRUCHTEN, *a.a.O.*, S. 19.

[1184] Siehe Kapitel I.2 c), und VI.4, S. 193f.

Kronenheiligtum selbst) mit einer entscheidenden Handlung tätig wird: Mit der einleitenden Reinigung, die eine gottgleiche Reinheit herstellt, schafft er die erforderliche Voraussetzung dafür, daß der König von den Göttern gekrönt werden kann[1185]. Zudem wird impliziert, das auch das Gebäude selbst frei von jeglichem, den in ihm stattfindenden Prozeß gefährdenden Übel ist. Das Auftreten des Beinamens *ꜥbw pr wr* beschränkt sich jedoch nicht auf Herrschaftsrituale wie Krönung oder Sedfest; auch im königlichen Opferritual ist Iunmutef mit ihm versehen[1186]. Auch hier kann es als Verweis auf sein Wesen als Beistand und Versorger des rechtmäßigen Herrschers sowie als Verkörperung kultischer Reinheit verstanden werden.

Es gibt Hinweise darauf, daß *pr wr* im Epitheton Iunmutefs bereits im Neuen Reich einen ambivalenten Bedeutungsgehalt besaß und nicht allein als "Kronenheiligtum", sondern auch allgemein als "Heiligtum" bzw. "Sanktuar" aufgefaßt wurde. Im Verlauf des fortgeschrittenen Neuen Reiches gewinnt die Bedeutung "Reiniger des Heiligtums", die auf Iunmutefs Wesen als vortrefflicher Ritualkundiger anspielt, immer stärker an Gewicht. Bereits in der 18. Dynastie beginnen einige Hohepriester des Ptah, sich als *tjt* (*jḳr*) *Jwn mwt=f*, "(treffliches) Abbild des Iunmutef", bezeichnen. Der ursächliche Grund hierfür ist, daß die memphitischen Hohenpriester neben *wr ḫrp ḥmww* auch den Titel *sm* führten, und als solche verstanden sie sich als realweltliche "Abbilder" des Gottes Iunmutef[1187]. Darüber hinaus wird durch den direkten Vergleich mit Iunmutef, dem Inbegriff göttlicher Ritualkundigkeit, die eigene priesterliche Kompetenz betont. Die Belege von Priestern, die sich in ihrer trefflichen Amtsausübung mit Iunmutef vergleichen, treten bis in ptolemäische Zeit hinein auf. Der Amunspriester *Ḏd-Ḥr* z.B. sagt auf seiner Statue von sich: "Ich bin es, der die Türflügel des Himmels öffnet in Karnak, der Iunmutef, der die Reinigung vollzieht, die du (Amun-Re) liebst"[1188]. *Ḏd-Ḥr* beschreibt sich als denjenigen, der Zutritt zum Kultbildschrein im Allerheiligsten hat, und wenn er die Reinigung des Kultbildes vollzieht, handelt er wie sein Vorbild Iunmutef. Hinsichtlich des Phänomens des idealisierenden Vergleiches vieler Priester mit Iunmutef steht das Ritualistenwesen dieses Gottes im Vordergrund, welches sich im *pr wr* eines Tempels offenbart. Als

---

[1185] Siehe Kapitel VI.4 und VII.2.

[1186] KAT.-NR. 8 bis 11A-C.

[1187] Siehe Kapitel XI.2.

[1188] *CG* 689; P. MONTET, in: *Kêmi* VII, 1938, S. 139; OTTO, *Biogr. Inschr.*, Inschr. 48, S. 184-86; Vom Priestervorsteher *Ḏd-Ḥr* II, wohl Enkel des Vorgenannten, heißt es auf dessen Statue: "(Er ist) Maat durch seine Reinigung (*twr*), Horus durch seinen Schutz, Iunmutef durch seine Reinigung (*ꜥbw*), der Öffner der Türflügel des Himmels, der sieht, was in ihm ist", *CG* 700; P. MONTET, *a.a.O.*, S. 144; OTTO, *a.a.O.*, Inschr. 49, S. 186-87. Siehe auch Kapitel XI.2.

"Reiniger des Heiligtums", der alles Schlechte aus dem geweihten Bereich verbannt und die sakrale Sphäre erhält, ist Iunmutef die göttliche Verkörperung der Ritualkundigkeit bzw. ritueller Reinheit, und damit das Vorbild eines jeden Priesters.

Obgleich Iunmutef in den thebanischen Königsgräbern als Reinigungsgottheit erscheint[1189], ist er hier nie als *ʿbw pr wr* belegt. Der Titel ist tempelspezifisch und die darin angesprochene Reinigerfunktion besitzt im Neuen Reich offenbar keine funeräre Konnotation, weswegen sie im Kontext der im Königsgrab dargestellten Ritualszenen nicht angewendet wird. Erst in der Ptolemäerzeit tritt Iunmutef mit diesem Epitheton auch im Rahmen des Totenkults auf, so z.B. auf dem Sarkophag des *Ḏd-Ḥr* aus Sakkara: "Worte zu sprechen seitens Iunmutef (...). (Ich) reinige dich als 'Reiniger des *pr wr*', ich öffne dir deinen Mund, ich öffne dir deine Augen (...)"[1190].

VIII.2 Reinheit und Ritual

Wie in vielen anderen Kulturen galt die Reinheit in Ägypten als unbedingt erforderliche Voraussetzung für die Durchführung eines Rituals bzw. die Ausübung einer kultischen Handlung. Schmutz und Unreinheit beeinträchtigen nicht nur die Wirksamkeit des Rituals, sie gefährden die Heiligkeit einer Stätte wie Tempel oder Grab. Daher müssen jegliche Personen (einschließlich des Königs) sowie auch jegliche Opfergaben, die über die Schwelle in den Tempel gelangen, in den Status der absoluten Reinheit versetzt werden[1191]. Auch der Verstorbene muß für das ungehinderte Beschreiten seines Jenseitsweges rein sein, da ihm sonst der Zutritt zur Unterwelt, z.B. das Durchschreiten ihrer Tore, verwehrt und er der Sphäre der Dämonen anheimfallen würde[1192].

M. DOUGLAS hat in ihrem Werk *Purity and Danger* Konzeptionen von Reinheit und Unreinheit innerhalb verschiedener Gesellschaften untersucht. Demnach ist die Existenz von Unreinem bzw. Schmutz und Abscheu ein Nebenprodukt, das bei der Schaffung einer Ordnung, d.h. der Definition dessen, was die geordnete Welt konstituiert, entsteht. Die

---

1189 z.B. KAT.-NR. 82A, 83A/B.

1190 *CG* 29304, S. 130; auf dem Sarg des Chaef (ptol.) spricht Iunmutef: "(Ich) komme zu dir als Reiniger des *pr wr*", G. DARESSY, in: *ASAE* 17, 1917, S. 10.

1191 A.M. BLACKMAN, in: *ERE* 10, 1918, S. 476-82; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 90-175; J.L. GEE, *Ritual Purity*, S. 24-29; J.K. HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*, S. 218-20. Die Reinheit der dargebrachten Opfergaben sowie ihres Empfängers, des Königs, wird auch in den Reden Iunmutefs im Opferritual betont, siehe z.B. KAT.-NR. 15, 29, 26A/B.

1192 In *Tb* 145 verkündet der Verstorbene, mit welchen Substanzen er gereinigt und gesalbt und mit welchen Kleidungsstücken er ausgestattet ist, damit ihm die Tore den Weg freigeben, siehe J.L. GEE, *Ritual Purity*, S. 305-8 ; ST. SCHWARZ, in: *ZÄS* 123, 1996, S. 74f.

Auseinandersetzung mit positiven Kategorien wie Reinheit, Ordnung, Gestaltetsein erfordert auch die Definition des jeweiligen Gegenpols. Unreines ist das, was *per definitionem* nicht zu der geordneten Welt gehört, diese gefährdet und daher ausgegrenzt und gemieden werden muß. Reines von Unreinem zu trennen dient letztlich der Ordnung des Kosmos[1193]. Auch in Ägypten ist der Kosmos durch das Prinzip der Maat wohlgeordnet; es ist genau definiert, was zu ihr gehört und wodurch diese Struktur gefährdet wird. Die Bedrohung durch feindliche Einflüsse ist stets vorhanden, und nur durch rituelles Eingreifen kann dieser Gefahr begegnet werden[1194]. So muß vor Eintritt in eine Kultsituation alles Schlechte, nicht zum definierten "Innen" Gehörige, entfernt werden. Dies geschieht durch einleitende Reinigungsriten. In den königlichen Ritualszenen werden diese oft von Iunmutef vollzogen, der durch seinen zuvor behandelten Beinamen, *ʿbw pr wr*, als Reinigungsgott ausgewiesen wird. Mit seinen Reinigungshandlungen schafft Iunmutef die Voraussetzungen für die im Ritualverlauf antizipierte Transformation des Königs; sei es im Krönungsritual, im Opfer- oder auch im Mundöffnungsritual[1195]. Durch das Entfernen alles Schlechten und das Herbeiführen einer gottgleichen Reinheit werden feindliche Mächte gebannt, so daß der Übergang des Königs in eine neue Seinsform nicht gefährdet wird. Oft liegt den Reinigungshandlungen mehr als nur ein Sinngehalt zugrunde, der mit dem Symbolismus der jeweils verwendeten Reinigungssubstanzen zusammenhängt.

Eine der wichtigsten im Kult verwendeten Reinigungssubstanzen ist Wasser. Es gilt als urzeitliches Element, das vor der Weltschöpfung vorhanden war und daher werden ihm schöpferische, ordnende Kräfte zugeschrieben[1196]. Es neutralisiert, löst auf und ermöglicht zugleich das Wiedererstehen in einer neugestalteten Form. ELIADE formuliert es wie folgt: "Das Wasser (...) ist *fons et origo*, das Reservoir aller Möglichkeiten der Existenz; es geht jeder Form voraus und *trägt* jede Schöpfung. (...) Umgekehrt symbolisiert das Eintauchen in das Wasser die Rückkehr ins Ungeformte, die Wiedereinfügung in den undifferenzierten Zustand der Präexistenz. Das Auftauchen wiederholt den kosmogonischen Akt der Formwerdung; das Eintauchen kommt der Auflösung der Formen gleich"[1197]. Daher

---

[1193] *Purity and Danger*, S. 1-4, 34-41.

[1194] Siehe Kapitel VI.4, S. 196f.

[1195] KAT.-NR. 7B, 28, 30, 35, 36, 38, 41B, 44, 45, 55, 58, 60, 63, 82A/B, 83A/B. Im Grab des Hohenpriesters des Amun, Nebwenenef, (TT 157) wohnt Iunmutef einer Wasser-Reinigung bei, die von zwei Priestern ausgeführt wird, und rezitiert einen Reinigungs- und Opfertext. Ich bedanke mich herzlich bei E. HOFMANN, die mir freundlicherweise eine Photographie dieser Szene übersandt hat.

[1196] M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, S. 114.

[1197] *Ebd.*

bedeutet die Berührung mit Wasser, so ELIADE, immer auch Regeneration und Neugeburt. Die Urzeitlichkeit des Wassers, aus dem die Schöpfung emporstieg, wird auch im ägyptischen Ritual betont, wenn das aus den Reinigungsgefäßen fließende Wasser als das des Nun bezeichnet wird[1198]. In den Pyramidentexten ist Wasser das Element der Himmelsgefilde[1199]. Der Sonnengott reinigt sich jeden Morgen vor seinem Aufgang im Binsensee des östlichen Horizontes: "Die Türflügel des Himmels sind geöffnet, die Türflügel des *ḳbḥw*-Himmels sind aufgetan für den Horus der Götter bei Tagesanbruch. Er geht hervor aus dem Binsengefilde, er reinigt sich im Binsengefilde"[1200] Analog dazu badet auch der König in diesem und anderen Himmelsgewässern, um seinen Himmelsaufstieg vorzubereiten. Das Wasser ist also das Medium zur Wiedergeburt nicht nur des Sonnengottes, sondern auch des Königs[1201].

Die regenerierende und belebende Wirkung von Wassergüssen wird häufig auch durch die *ʿnḫ*-Zeichen angezeigt, die aus den Reinigungsgefäßen strömen[1202]. In einer Reinigungsszene im Hypostyl des Sethos-Tempels in Abydos gießt Iunmutef das belebende Wasser über den König und spricht eine Reinigungsformel: "Worte zu sprechen von Horus-Iunmutef: [Rein], rein! ist König Menmaatre. (Ich) reinige dir das Horusauge, (ich) reinige dir deinen Kopf, (ich) reinige dir deine Knochen, so daß vergehe, was an dir ist. 4 mal zu rezitieren [rein...]"[1203]. Aus der Rede des der Reinigung beiwohnenden Thot geht hervor, daß der König durch sie "dauerhaft gemacht wird wie Re und verjüngt wird wie der Horizontische"[1204]. Die körperrestituierende Wirkung des Wassergusses wird auch durch die begleitenden Rezitationssprüche verdeutlicht. Im Spruch des Mundöffnungsrituals für die Reinigung aus den *nmst*-Krügen folgt der viergliedrigen

---

[1198] CHRISTOPHE, in: BIFAO 49, 1950, S. 122; W. FR. VON BISSING, in: *AcOr* VIII, 1930, S. 140; siehe auch ALTENMMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 123f.; J.L. GEE, *Ritual Purity*, S. 295 mit Anm. 1437-38. Da auch dem Überschwemmungswasser des Nils, das in Elephantine entspringt, regenerative Kräfte zugesprochen wird, nennen die Kulttexte häufig Elephantine als Herkunftsort des Libations- und Reinigungswassers, ALTENMÜLLER-KESTING, *a.a.O.*, S. 114-16. Zum Symbolismus des Überschwemmungswassers des Nils siehe auch J. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, S. 465-69.

[1199] Siehe J.P. ALLEN, in: W.K. SIMPSON (Hrsg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, S. 8-16.

[1200] *Pyr*. § 525a-c; vgl. auch *Pyr*. Spruch 253, 323, 526, 563.

[1201] A.M. BLACKMAN, in: *PSBA* 40, 1918 = A.B. LLOYD (Hrsg.), *Gods Priests and Men*, S. 193. Siehe auch Kapitel VI.1 d), S. 122f.

[1202] z.B. KAT.-NR. 35, 83A; A.H. GARDINER, in: *JEA* 36, 1950, S. 12, Taf. I. Zur Bedeutung von Wasser als Medium zur Regeneration im Totenkult siehe auch C. SPIESER, in: *CdE* 62, 1997, S. 211-28.

[1203] KAT.-NR. 35.

[1204] Der Aspekt der Verjüngung steht auch in einer Reinigungsszene in Karnak im Mittelpunkt, in der Sethos I. von Horus und Seth gereinigt wird. Aus den Reinigungskrügen strömen *ʿnḫ*-Zeichen. Seth spricht: "(Ich) habe dich mit Leben und Macht gereinigt, so daß du dich verjüngst wie dein Vater Re (...)". Gemäß der Worte des Horus bewirkt die Reinigung, daß die Lebenszeit des Königs der des Re entspricht, L*D* III, Bl.

Reinigungsformel, welche die Reinheit des Verstorbenen mit jener der Götter Horus, Thot, Seth und Dunanui gleichsetzt[1205], ein Gliedervereinigungsspruch: "Empfange dir deinen Kopf. Vereinige dir deine Knochen, sagt Geb. Thot, vereinige ihn, so daß vergehe, was an ihm ist"[1206]. Auch die Reinigung mit den vier *dšrt*-Krügen, die als sekundäre Konzeption der *nmst*-Reinigung gegenübergestellt wurde, schließt mit einem Gliedervereinigungsspruch[1207]. Im Grab Ramses' VII. reinigt Iunmutef Osiris aus vier Wassergefäßen und spricht: "(...) Ich reinige dich mit Leben, Dauer und Macht. Deine Reinheit ist die Reinheit des Horus und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Seth und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Thot und umgekehrt, deine Reinheit ist die Reinheit des Dunanui und umgekehrt, deine Reinheit ist im Himmel wie (die des) Re, deine Räucherung ist <in> der Erde wie (die des) Geb. Möge dein Fleisch bestehen (und) mögen deine Knochen gedeihen für deinen Leib. Mögen all deine Glieder an ihrem Platz sein wie (die des) Osiris (...)"[1208].

Nicht nur das Wasser, das aus ihnen fließt, auch die *nmst*-Krüge selbst werden schon in den Pyramidentexten mit Regeneration und Wiedergeburt assoziiert: "Dieser NN findet die Kebehut, die Tochter des Anubis, die sich ihm mit diesen, ihren vier *nmst*-Krügen nähert; sie erfrischt das Herz des großen Gottes damit am Tage des Erwachens, sie erfrischt das Herz dieses NN damit zum Leben"[1209]. Die Verbindung Iunmutefs mit den regenerierenden Wassergüssen aus den *nmst*-Krügen ist auch noch in den späten Texten präsent. So heißt es in einer Opferverklärung: "Die Hesat-Kuh, sie gebe dir ihre Milch, Iunmutef gebe dir den herrlichen *nmst*-Krug"[1210].

Neben Wasser treten auch Natron und Weihrauch schon in den Opfersprüchen der Pyramidentexte als elementare Reinigungssubstanzen auf. Natron[1211] kann auf unterschiedliche Weise angewendet werden: Entweder wird es wie Weihrauch verbrannt,

---

124d, siehe A.M. BLACKMAN, in: *PSBA* 40, 1918 = A.B. LLOYD (Hrsg.), *Gods Priests and Men*, S. 191-93 mit Anm. 100.

[1205] Siehe KAT.-NR. 28, 44, 63. Zum ersten Mal begegnet die viergliedrige Reinigungsformel im Opferritual der Pyramidentexte im Zusammenhang mit der Reinigung mit unterägyptischem Natron, *Pyr*. § 27a-e; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 60-64.

[1206] OTTO, *Mundöffnungsritual*, Szene 2, Bd. I, S. 3-6, Bd. II. S. 37-42. Siehe Kapitel VI.3. Eine Verbindung von Gliedervereinigungstexten und dem Mundöffnungsritual findet bereits in den Pyramidentexten statt, ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 82-87.

[1207] KAT.-NR. 44, 83A/B; OTTO, *Mundöffnungsritual*, Szene 3, Bd. I, S. 6-8, Bd. II. S. 42-44.

[1208] KAT.-NR. 82A; siehe auch KAT.-NR. 82B, 83A und 83B.

[1209] *Pyr*. §§ 1180b-c, 1181a. Nach ALTENMÜLLER-KESTING, *a.a.O.*, S. 74-81, sind die *nmst*-Krüge Bestandteil eines älteren Wiederbelebungsrituals. Eine Zusammenstellung der Belegstellen siehe dort.

[1210] H. BEINLICH, *Das Buch vom Ba, Studien zum altägyptischen Totenbuch* 4, Wiesbaden 2000, S. 61, Z. 69-70.

[1211] Sodakarbonat ($NaCO_3$); Sodabikarbonat ($NaHCO_3$), LUCAS, *Materials*, S. 221-28.

für Libationen in Wasser gelöst oder aber zum Kauen dargereicht[1212]. Als Resultat des Kauens von unterägyptischem Natron wird der Mund des Verstorbenen mit dem eines Milchkalbes am Tag seiner Geburt geglichen, um seinen Grad der unbefleckten Reinheit darzustellen[1213]. In der Königskultkapelle in Abydos reinigt Iunmutef den König im Rahmen des Opferrituals mit Wasser (*nmst*- und *dšrt*-Krüge) und seinen Mund mit *bd*-Natron, indem er die jeweiligen Reinigungssprüche rezitiert[1214]. Diese Elemente dienen der Belebung des Königs und der Vorbereitung auf das Mahl und sollen ihn befähigen, die Opferspeisen aufzunehmen[1215]. Die Reinigung durch das Verbrennen von Weihrauch[1216] geschieht mittels seines aromatischen Duftes, welcher als *sṯj nṯr*, "Gottesduft", bezeichnet wurde[1217]. Wohlgeruch ist ein Indikator göttlicher Präsenz[1218], und durch das Verbreiten göttlichen Duftes wird eine sakrale Sphäre geschaffen, aus der *per se* alles Negative verbannt ist. Die Notion des Vergöttlichens ist dem Weihrauch nicht zuletzt durch die Bezeichnung *snṯr* "das Göttlich-machende" immanent; entsprechend birgt auch das Verb *snṯr*, "weihräuchern", den Wortsinn "vergöttlichen"[1219]. Die transformierende Wirkung des Weihrauches steht auch im Mittelpunkt zweier Ritualszenen, in denen Iunmutef den König durch *snṯr* in einen veränderten Status hinüberführt[1220]. Das gleiche gilt für die Reinigung mit *nṯrj*-Natron; die Paronomasie *nṯrj*/Natron - *ntrj*/"göttlich werden" findet sich bereits in den Pyramidentexten: "Oh Osiris Unas, nimm dir dein Natron, damit du göttlich wirst. Nut hat veranlaßt, daß du ein Gott bist für deinen Feind in deinem Namen als 'Gott'"[1221]. Auf der Südwand der Sethos-Kapelle in Abydos befindet sich eine Szene des königlichen

---

[1212] ALTENMÜLLER-KESTING, *a.a.O.*, S.13-17. Vgl. auch den Vermerk zum 7. Spruch des Ritualpapyrus aus Abusir el-Meleq: "Zu rezitieren über vier Kügelchen *nṯrj*-Natron und vier Kügelchen *bd*-Natron in Wasser in einer neuen Schale, in welche ein Falke aus Wachs gegeben ist", S. SCHOTT, in: *NAWG* 1957, S. 51.

[1213] Siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 60 (= *Pyr*. § 27a-e); OTTO, *Mundöffnungsritual*, Szene 5d, Bd. I, S. 14, Bd. II, S. 47f.; Der Vergleich der Reinheit des Mundes mit dem eines Milchkalbes deutet aber nicht in jedem Fall auf die Mundreinigung im Opferritual. Auf der Südwand der Königskapelle erscheint die Natron-Reinigung einschließlich dieses Reinheitsvermerks im Rahmen des königlichen Palastauszuges, KAT.-NR. 38. Im Berliner Amunsritual erscheint die Formel des "Milchkalbes" im Zusammenhang mit einer Wasserreinigung, A. MORET, *Culte divin journalier*, S. 207f.

[1214] KAT.-NR. 41B, 44.

[1215] Siehe Kapitel VI.2.

[1216] Beim Weihrauch handelt es sich um ein Gummiharz verschiedener Arten des z.B. in Somalia und Südarabien beheimateten *Boswellia*-Strauches, wie *Boswellia sacra* oder *Boswellia frereana*, M. SERPICO, in: P.T. NICHOLSON/I. SHAW (Hrsg.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, S. 438f.

[1217] Siehe z.B. KAT.-NR. 30 und 46. *stj nṯr*, "Gottesduft", war vermutlich die ursprüngliche Bezeichnung des Weihrauchs, welche sekundär zu *snṯr* umgedeutet wurde, H. BONNET, in: *ZÄS* 67, 1931, S. 23f.; S. MORENZ, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 137.

[1218] Siehe HORNUNG, *Der Eine*, S. 54, 122f.

[1219] S. MORENZ, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 137, 139.

[1220] KAT.-NR. 30, 46; siehe Kapitel VI.3 b).

[1221] *Pyr*. § 25a-b.

Palastauszugs, in welcher Iunmutef der königlichen Sänfte vorausschreitet. Er wendet sich mit einem Räucherarm zum König um und rezitiert den "Spruch für das Reinigen des Königs mit Weihrauch". Er spricht: "Horus ist rein, er hat sich mit seinem Auge seines Leibes gereinigt. Rein ist der König Menmaatre, er hat sich mit dem Horusauge seines Leibes gereinigt. Er ist rein und dauerhaft, er hat sich mit dem Horusauge seines Leibes gereinigt. Er hat veranlaßt, daß er sich damit ausstattet in jenem, seinem Namen als *pḏ*-Weihrauch und *snṯr*-Weihrauch, mit dem der König Menmaatre gereinigt wird, wie Re sich damit reinigt und Osiris, der Erste des Sokar-Hauses, sich damit reinigt (...)"[1222].

Im Anschluß an die Weihrauch-Reinigung folgt die Reinigung des Königs mit *nṯrj*-Natron. Auch hier kommt der vergöttlichende Aspekt der Substanzen zum Tragen. Der königliche Palastauszug wird mit dem Ereignis des Sonnenaufgangs geglichen, und durch die Wirkung des *snṯr* sowie des *nṯrj* wird der König in die Sphäre seines Vorbildes Re erhoben. Darüber hinaus wird durch die Reinigungshandlungen jegliches Schlechte vom König entfernt und ferngehalten. Der semantische Zusammenhang von "göttlich" und "rein" geht aus vielen Texten hervor, in denen z.B. das Verb *nṯrj*, "göttlich machen", synonym bzw. parallel zu *swʿb*, "reinigen" verwendet wird[1223]. Auch *ḏsr*, "heilig, geweiht", bzw. *sḏsr*, "heiligen, weihen", beinhaltet die Notion der Reinheit bzw. der rituellen Reinigung[1224].

Der Status einer absoluten, uneingeschränkten Reinheit ist allein den Göttern eigen; sie verkörpern eine Sphäre, die frei von allem Schlechten und Unreinheit jeglicher Art ist. Aus diesem Grund werden in den Reinigungsformeln Götter als Medium des Vergleichs herangezogen, um den Grad der Reinheit des Kultobjektes zu verdeutlichen. In der oben genannten viergliedrigen Reinigungsformel sind es Horus, Thot, Seth und Dunanui, die als die Repräsentanten der vier Kardinalpunkte auf die den gesamten Kosmos umfassende Reinheit des Objekts verweisen[1225]. Auf den Sphinxbasen in Wâdi es-Sebua erscheint Iunmutef vor den Namen Ramses' II. und verkündigt dessen Reinheit, die mit der des Re im Himmel und des Geb in der Erde identifiziert wird[1226]. Wiederum wird mit der Polarität Himmel und Erde die Ganzheitlichkeit der Reinheit betont, welche ein Merkmal der Göttlichkeit des Herrschers darstellt. Mit der Proklamation dieser alles durchdringenden

---

[1222] KAT.-NR. 38.

[1223] S. MORENZ, in: *ZÄS* 84, 1959, S. 136-39.

[1224] J.K. HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*, S. 108-13, 153; 206-8. Der Autor verweist auf die enge Beziehung der Wörter *ḏsr* und *wʿb*.

[1225] A.H. GARDINER, in: *JEA* 36, 1950, S. 8-11; OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 39-41; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, S. 61-64.

Reinheit⇔Göttlichkeit Ramses' II. (die insbesondere in der Theologie der nubischen Tempeln im Mittelpunkt steht[1227]) durch Iunmutef wird sie als kosmisches Faktum bestätigt.

Neben den mit den Sinnesorganen zu erfassenden Eigenschaften von Räucherungen und Reinigungen bzw. Libationen wie Duft, Schmutzablösung und Erfrischung bergen die vorgenannten Substanzen weitere Qualitäten, die auf ihrer sakramentalen Ausdeutung beruhen. Auf den transformierenden Charakter des Weihrauchs, der sich im doppelten Wortsinn der Bezeichnung *snṯr*, "räuchern"/"vergöttlichen", offenbart, wurde bereits eingegangen. Ein weiterer Sinngehalt von Räucherungen und Wassergüssen ist mit der Ausdeutung des Weihrauchs sowie des Wassers als Leichensekret des Osiris verknüpft. Schon in den Libationssprüchen der Pyramidentexte wird das gespendete Wasser als Ausfluß (*rḏw*) bzw. Flut (*bʿḥ*), die aus Osiris hervorgeht, bezeichnet[1228]. Die Harzkörnchen des Weihrauchs werden als *jȝdt nṯr*, "Gottestau", sowie *dgȝw nṯr*, "Gottesschweiß", ausgedeutet, der dem Körper des Beräucherten zugeführt wird[1229]. Mit den genannten Kulthandlungen wird Osiris seine verlorene Flüssigkeit zurückgegeben und sein Körper wiederhergestellt. Diese Konzeption ist nicht nur innerhalb des Totenkults von Bedeutung; auch im Tempelkult ist die symbolische Rückerstattung von Verlorenem ein Beitrag zur Herstellung des ganzheitlichen Zustandes des Kultobjektes (Gott oder König) und dient damit seiner Erneuerung und Vergöttlichung bzw. dem Erhalt seiner göttlichen Kraft. Die restaurierende und zugleich reinigende Wirkung der Weihräucherung zeigt sich in einer Ritualszene im Raum V des Sethos-Tempels in Gurna: "Worte zu sprechen von Iunmutef: Eine Räucherung vollziehen für Osiris, König Menmaatre, den Sohn des Re Sethos-Merenptah. [Rein] ist dein Ka, beräuchert ist dein Kopf mit Weihrauch, dem süßen Duft, Osiris, König Menmaatre, mit Weihrauch, dem Gottesduft für deine Glieder, indem dich die beiden Großen reinigen wie Re"[1230].

Der Sinn der Reinigung als Akt des Vertreibens und Ausgrenzens alles Schlechten, gegen die Maat verstoßenden, wird durch einen Reinigungsritus des Tempelgründungsrituals besonders deutlich, nämlich das *wpš bsn*, das "Ausstreuen von

---

[1226] KAT.-NR. 58A/B.

[1227] Siehe Kapitel VI.2 a).

[1228] Beispiele zusammengestellt von A.M. BLACKMAN, in: *ZÄS* 50, 1912, S. 69-71. Auch die Nilüberschwemmung, eines der zentralen Symbole zyklischer Wiederkehr und Verjüngung, geht aus dem Körper bzw. den Wunden des Osiris hervor, siehe J. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, S. 465-69.

[1229] BLACKMAN, *a.a.O.*, S. 71-75; siehe auch KAT.-NR. 30 und 46.

[1230] KAT.-NR. 30; vgl. BLACKMAN, *a.a.O.*, S. 73.

bsn-Gips"[1231]. Nach Fertigstellung des Tempelgebäudes wird die helle, kristalline Substanz des *bsn* um den Tempel gestreut. Diese Handlung wird stets vom König selbst ausgeführt[1232], auf einem Block des Chnum-Tempels Thutmosis' III. auf Elephantine assistiert ihm Iunmutef dabei[1233]. Er steht dem König zugewandt, der die Körnchen in einem Oval um das Tempelhaus streut, und hält ein Gefäß mit *bsn*- oder Natron-Kügelchen in der erhobenen rechten Hand. Außer der Namensbeischrift ist kein Text erhalten. Der Zweck des Gipsstreuens wird insbesondere durch die ptolemäischen Beispiele illustriert: "Ich habe dein Haus umstreut, deinen Sitz gereinigt und alles Schlechte entfernt um deinen Tempel. Ich habe die Lüge vertrieben in deinem Haus, Herr der Götter, und die Klage vernichtet in deinem Tempel (...)"[1234]. Als weitere Reinigungssubstanz wird neben *bsn* auch Natron verwendet: "Ausstreuen des *bsn*-Gipses im Sitz des Re; den Sitz des Horus mit Natron umkreisen"[1235]. Durch das Anlegen der Gipsspur um den Tempel wird gewissermaßen eine Demarkationslinie gezogen, die alles Gefährdende, nicht zur geordneten Welt Gehörige, ausgrenzt. Der Tempelneubau selbst wird durch die Reinigung geweiht und in den Kosmos integriert als Mittelpunkt desselben, an welchem die uranfängliche Schöpfung stattfand und sich zyklisch wiederholt[1236].

Wie sein Epitheton *ʿbw pr wr* anzeigt, wurde Iunmutef seit der frühen 18. Dynastie mit dem Herbeiführen kultischer Reinheit assoziiert, wobei diese spezielle Bezeichnung nur im Tempelkontext begegnet[1237]. Die Funktion als Reinigungsgott füllt Iunmutef jedoch auch in den Königsgräbern aus, wo er den König im Rahmen des Mundöffnungsrituals mit Wasser, Natron und/oder Weihrauch reinigt. Die einzelnen Reinigungshandlungen können durch die sakramentale Ausdeutung der jeweils verwendeten Reinigungssubstanzen einen zusätzlichen Symbolgehalt bergen, der über die zentrale Idee des Entfernens von Verunreinigung hinausgeht. Im Lichte des voranstehenden Kapitels, das die verschiedenen Aspekte von Reinigung und Reinheit beleuchtet, wird deutlich, daß sich in der Funktion

---

[1231] Die Identifikation von *bsn* als "Gips" ist nicht eindeutig gesichert; meist wird es mit *bd*-Natron parellelisiert, siehe HARRIS, *Minerals*, S. 190f.

[1232] BARGUET, *Temple d'Amon-Rê*, Taf. XXXI; NELSON, *Hypostyle Hall*, Taf. 23; P. MONTET, in: *Kêmi* 17, 1964, S. 96f.; C. GRAINDORGE/PH. MARTINEZ, in: *BSEG* 115, 1989, S. 44, Abb. 6.

[1233] KAT.-NR. 17.

[1234] *Edfou* III, S. 109; siehe P. MONTET, in: *Kêmi* 17, 1964, S. 96f.

[1235] *Edfou* II, S. 32f.; MONTET, *a.a.O.*, S. 96; vgl. auch *Edfou* VII, S. 50f.; MONTET, *a.a.O.*, S. 97.

[1236] Zur Bedeutung heiliger Stätten als "Mittelpunkt der Welt" siehe M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, S. 33-40; vgl. auch R. BJERRE FINNESTAD, in: B.E. SHAFER (Hrsg.), *Temples of Ancient Egypt*, S. 203-26.

[1237] Siehe Kapitel VIII.1.

Iunmutefs als Reiniger des Königs wiederum sein Wesen als Beistand und Wegeöffner widerspiegelt, da die Reinigungen die jeweils angestrebten Zustandsveränderungen (Initiation als Herrscher, Wiederbelebung, Vergöttlichung) ermöglichen[1238].

IX. Horus und Iunmutef

IX.1 Die explizite Namensform "Horus-Iunmutef"

Der explizite Name "Horus-Iunmutef", der Iunmutef als eine Hypostase des Gottes Horus ausweist und sein Wesen damit genau determiniert, kommt erst verhältnismäßig spät, nämlich unter Sethos I. auf. Die Bezeichnung "explizit" wurde für die Beschreibung der Namensverbindung gewählt, um darauf zu verweisen, daß es sich bei ihr um ein Kenntlichmachen eines vorher schon "implizit" vorhandenen theologischen Inhaltes handelt. Die Untersuchung der Quellen des Alten und des Mittleren Reiches hat gezeigt, daß Iunmutef bereits in den frühen Bezeugungen ein "Horuswesen" immanent ist, welches sich in seinen spezifischen Eigenschaften als Wegeöffner und Garant für Rechtmäßigkeit offenbart[1239]. Wie im ersten Kapitel aufgezeigt wurde, stellt der Name *Jwn mwt=f* sehr wahrscheinlich ein Epitheton des jungen Horus dar, das sich auf die familiäre Aufgabe gegenüber seiner Mutter Isis im Exil von Chemmis bezieht[1240].

BONNET lehnt die Idee ab, daß *Jwn mwt=f* lediglich ein Beiwort des Horus sei und geht von einer synkretistischen Verbindung zweier Götter aus: "In Wirklichkeit handelt es sich bei der Formel [Horus-Iunmutef] um eine Götterverschmelzung, die trotz der Spitzenstellung des Horus doch auch entscheidend von Iunmutef her bestimmt wird"[1241]. Die Bezeichnung der Namensverbindung als "synkretistisch" wird in der vorliegenden Arbeit bewußt vermieden, da sie den inhaltlichen, konzeptionellen Zusammenhang beider verunklart bzw. nicht korrekt wiedergibt. "Horus-Iunmutef" ist als eine explizite,

---

[1238] Zur Bedeutung der Wegeöffnung siehe Kapitel VI.1 d).

[1239] Siehe die Kapitel IV.3, V.1 a) und V.1 b).

[1240] Siehe Kapitel I.2 c) und XI.1.

[1241] BONNET, *RÄRG*, S. 325; siehe auch SEEBER, *Totengericht*, S. 159; M. MOSTAFA, in: *SAK* 16, 240. JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, S. 70 und Anm. 4, geht irrtümlicherweie von der Existenz einer synkretistischen Verbindung "Geb-Iunmutef" aus; KEES, *Priestertum*, S. 151, 336, folgt ihm darin. Dies beruht jedoch auf der Lesung einer von Iunmutef rezitierten Opferformel im Tempel von Semna, die JACOBSOHNs Verständnis nach einen Synkretismus wiedergibt, in der jedoch Geb lediglich als begünstigter Gott genannt wird und der Name des Iunmutef als Benennung des Sprechenden erscheint: *ḥtp dj njswt Gb Jwn mwt=f*, "ein Opfer das der König gibt dem Geb, (spricht) Iunmutef" siehe KAT.-NR. 19 und vgl. die Opferformeln in KAT.-NR. 31, 47, 48, 52.

determinierende Namensform zu bewerten, die dem (als eigenständiger Name erscheinenden) Epitheton *Jwn mwt=f* den Namen des Gottes vorschaltet, zu welchem es das Beiwort bildet. Es handelt sich also um keinen "Bindestrich-Gott" im Sinne SCHENKELS[1242], sondern um einen Horusnamen[1243], der einen bestimmten Aspekt dieses Gottes markiert - wie auch *Ḥr sꜣ ꜣst*, *Ḥr nḏtj jt=f* oder *Ḥr pꜣ ḫrd*.

Infolge der determinierenden Namenserweiterung kommt in der Ramessidenzeit auch die Erscheinungsform Iunmutefs als falkenköpfiger Mensch mit Götterschurz und Doppelkrone auf. Die Beispiele dieser Darstellungsweise, die sein Horuswesen auch ikonographisch kennzeichnet, sind jedoch verhältnismäßig selten[1244]. Der früheste Beleg datiert in die 20. Dynastie und findet sich im Tempel Ramses' III. in Medinet Habu; hier ist Horus-Iunmutef als Lokalgott Empfänger eines Weinopfers im Rahmen einer geographisch geordneten Folge von Opferszenen ("Geographische Liste")[1245]. Die Ikonographie mit dem Falkenkopf geht jedoch nicht ausschließlich mit dem erweiterten Namen einher. Im Giebelfeld der Abydos-Stele Ramses' IV. wird der falkenköpfige Gott nur "Iunmutef" genannt[1246]. Das Horuswesen Iunmutefs kann ikonographisch auch anders als durch die Mischgestalt dargestellt werden. Auf dem Kairener Sarg CG 6016 ist Horus-Iunmutef in klassischer Ikonographie mit Pantherfell und Seitenzopf beim Ausführen verschiedener Opferhandlungen zu sehen[1247]. Die Beischrift lautet  . Sein Horuswesen wird durch die Hieroglyphe des Falkens, die er auf seinem Kopf trägt, angezeigt. Desgleichen auf dem Sarg des Nes-Chons[1248]: Hier führt der Gott im Pantherfell keine Namensbeischrift; es ist die Figur selbst, die dem thronenden Osiris als Hieroglyphe der Sohnesfürsorge gegenübersteht, welche durch den Horusfalken determiniert wird.

[1242] W. SCHENKEL, in: *SAK* 1, 1974, S. 275-88.

[1243] Siehe B. ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 9, 138-55. ALTENMÜLLER führt den von ihr strikt definierten Begriff der "Horusform" ein, worunter sie nur jene Horusgötter verstanden wissen möchte, die in Falkengestalt erscheinen, denn "Horus (ist) an die Gestalt des Falken als Erscheinungsform gebunden", *ebd*., S. 138. Allerdings bezeichnet sie z.B. auch *Ḥr nḏtj jt=f* als "Horusform", der jedoch wie Iunmutef und Sameref sehr oft menschengestaltig mit Pantherfell und Seitenzopf erscheint, siehe z.B. KAT.-NR. 70, 72, 73, und siehe Kapitel IX.2.

[1244] Siehe Kapitel III.4.

[1245] KAT-NR. 64.

[1246] Kapitel II.2.

[1247] E. CHASSINAT, *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari*, Taf. V-VI; V. SCHMIDT, *Sarkofager*, S. 133-34, Abb. 688-692.

[1248] *CG* 61030, Taf. XLVIII.

Die erweiterte Namensform "Horus-Iunmutef" findet sich zum ersten Mal im Grab (KV 17) sowie im abydenischen Millionenjahrhaus Sethos' I.[1249]; im Tempel dieses Königs in Theben-West begegnet sie nicht. Ihr Aufkommen geht mit einer weiteren Neuerung einher, die die Dekoration der Königsgräber betrifft: Iunmutef erscheint im Grab Sethos' I. zum ersten Mal im Rahmen des Mundöffnungsrituals[1250]. Der Befund in KV 17 veranschaulicht in deutlicher Weise, daß beide Namensformen, "Iunmutef" und "Horus-Iunmutef", in den Szenenkontexten austauschbar sind und letztere lediglich die theologisch weiter formulierte Variante der ersteren darstellt: In der Eingangsszene zum Mundöffnungsritual auf der Südwand des Korridors G thront der König vor einem Opfertisch. Vor ihm befindet sich in zwei übereinander angeordneten Registern je eine Darstellung Iunmutefs. Beide Figuren tragen dieselben typischen ikonographischen Attribute, Pantherfell und Seitenzopf. Während der oberen, dem folgenden Ritualablauf zugewandten Figur der Name "Iunmutef" beigeschrieben ist, handelt es sich bei der unteren, dem König zugewandten Figur, um "Horus-Iunmutef". Beide bezeichnen sich in ihren Götterreden als "geliebter Sohn". Auf dem Pfeiler A(a) der Sarkophaghalle desselben Grabes, auf dem Iunmutef den einfachen Namen trägt, offenbart er sein Wesen in seiner Rede: "Ich bin Horus, den du liebst. Ich bin zu dir gekommen, der geliebte Sohn"[1251]. Auch die Darstellungen im Schachtraum des Grabes Ramses' III. (KV 11) illustrieren die Austauschbarkeit beider Namen: Die Figur auf der linken Durchgangswand trägt den Namen Iunmutef, die ikonographisch identische Figur auf der rechten Seite ist Horus-Iunmutef[1252]. An der Genealogie Iunmutefs lassen viele ramessidischen Quellen, auch wenn er darin nicht mit seinem expliziten Namen versehen ist, keinen Zweifel. In einer Seitenkammer im Grab der Titi (QV 52) lautet seine Beischrift links des Durchgangs: "Worte zu sprechen vom Sohn der Isis, Iunmutef: Eine Wasserspende darbringen für (seinen) Vater Osiris, Herr des Westens" und auf der gegenüberliegenden Wand: "Worte zu sprechen vom Sohn des Osiris, Iunmutef: Eine Räucherung und eine Wasserspende darbringen (für seinen) Vater Osiris, Herr der Ewigkeit"[1253]. In einer Reinigungsszene im Grab Ramses' VII. (KV 1), die Iunmutef mit vier Wasserkrügen vor Osiris zeigt, offenbart

[1249] KAT.-NR. 69A, 35-40, 43-45.

[1250] Der früheste Beleg Iunmutefs im Kontext des Mundöffnungsrituals findet sich im memphitischen Grab des Haremhab, KAT.-NR. 66. In den Gräbern Haremhabs (KV 57) und Ramses' I. (KV 16) im Tal der Könige steht Iunmutef auf dem Thronsockel des Osiris und empfängt den verstorbenen König im Jenseits, KAT.-NR. 67, 68.

[1251] KAT.-NR. 69B.

[1252] KAT.-NR. 78.

[1253] KAT.-NR. 80A. In der Seitenkammer West erscheint er als "Horus-Iunmutef", KAT.-NR. 80B.

er sein Wesen im Rezitationstext: "(...) Es reinigt dich, Osiris, Horus, <Sohn> der Isis (...)"[1254].

In den Ritualszenen des Sethos-Tempels in Abydos treten beide Namensvarianten ebenfalls nebeneinander auf, und auch hier erweist sich die Bedeutung der expliziten Variante als optionales Mittel zur Präzisierung des theologischen Inhalts Iunmutefs. Eine Reinigungsszene im inneren Hypostyl bildet hierfür ein anschauliches Beispiel: In Anwesenheit des Thot reinigt Horus-Iunmutef den König aus einem Wassergefäß und rezitiert eine Reinigungsformel. In der Rede des Thot heißt es: "(...) Befohlen wurden deine Reinigungen mit Leben, Dauer und Macht durch I u n m u t e f, den Herrn des Großen Hauses, um deine Majestät dauerhaft zu machen wie Re und dich zu verjüngen wie der Horizontische"[1255]. Auch in der inneren Sethos-Kapelle des Osiris-Komplexes erscheinen beide Namen parallel: Auf der Ostwand reinigt Horus-Iunmutef den Opferaltar des Königs mit Weihrauch, auf der Westwand weihräuchert Iunmutef dem König[1256]. In der äußeren Sethos-Kapelle ist dem Namen "Horus-Iunmutef" in der Szene des *jrt dbḥt-ḥtp* zusätzlich der Titel "Sem" vorgeschaltet, um die priesterliche Tätigkeit gegenüber dem Vater zu betonen[1257].

Die Einführung des Namens "Horus-Iunmutef" läßt sich mit den religionsgeschichtlichen Gegebenheiten der frühen 19. Dynastie, insbesondere der Kultpolitik Sethos' I. in Abydos korrelieren, welche die Restaurierung des Osiris-Kultes zum Ziel hatte. Während der Amarnazeit wurde die traditionelle osirianische Jenseitskonzeption bzw. der Nachtaspekt der Sonne verworfen und Abydos, die heilige Stätte des Osiris, wurde wie viele andere Kultorte vernachlässigt. Sethos I. hat den abydenischen Osiris-Kult durch ein umfangreiches Bauprogramm wiederbelebt und Abydos mit seinen Tempelbauten zu einem "heiligen Zentrum der auf den jenseitigen Vater gerichteten Sohnes-Pietät" ausgebaut[1258]. Nördlich seines eigenen Tempels hat er für seinen Vater, Ramses I., eine Kapelle errichtet. Ihre Inschriften künden von seiner vorbildlichen Sohnesfürsorge und der "Herzensbindung" an den Vater[1259]. Auf einer Stele, die im Hof der Kapelle aufgestellt war, berichtet Sethos eingangs über den

---

[1254] KAT.-NR. 82B. Vgl. auch *CG* 6101, A. NIWIŃSKI, *Seconde Trouvaille*, S. 76; *Dendara* X, S. 413.

[1255] KAT.-NR. 35.

[1256] KAT.-NR. 45, 46, siehe Kapitel VI.3 b).

[1257] KAT.-NR. 40, 44. In der Rede des Thot in KAT.-NR. 41A wird der in seinen Beischriften als "Horus-Iunmutef" bezeichnete als "Iunmutef" angesprochen.

[1258] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 120-122; S. SCHOTT, in: *NAWG* 1964, S. 36-42; siehe auch P. BRAND, *The Monuments of Seti I*, S. 372-74.

beklagenswerten Zustand, in welchem sich der Friedhof von Abydos während der Amarnazeit, vor Regierungsantritt seines Vaters befunden habe, woraufhin dieser Maßnahmen zur Wiederherstellung ergriffen hätte. Der folgende Text zeugt wiederum von den Wohltaten des Sohnes, der seinen Vater versorgt und dessen Namen belebt[1260]. Der herausragendste Kultbau in Abydos ist das Millionenjahrhaus Sethos' I., in welchem nach dem Datum des Nauri-Dekrets der Kultbetrieb bereits im Jahr vier eingesetzt hat[1261]. Fertiggestellt wurde der Tempel von seinem Nachfolger Ramses II., der in seiner großen Widmungsinschrift aus dem Jahr 1 die vorbildliche Erfüllung seiner Sohnespflichten zum Ausdruck bringt[1262]. Neben der täglichen rituellen Versorgung des Osiris sowie der weiteren in Abydos verehrten Götter[1263] liegt die zentrale kultische Bestimmung des Millionenjahrhauses in der Erneuerung des Gottes im Rahmen der jährlichen Osiris-Mysterien. Sowohl an das tägliche Ritual als auch an die jährlichen Festriten war der Kult für den König angebunden, welcher in den Wandszenen von dem göttlichen Ritualisten Iunmutef vollzogen wird[1264]. In dieser vollständig auf den osirianischen Kult ausgerichteten Umgebung erfährt Iunmutef seine namentliche Wesensdeterminierung, die ihn explizit in die mythische Vater-Sohn-Konstellation einbindet und sein Verhältnis zu Osiris in eindeutiger Weise bestimmt. In das Dekorationsprogramm des Grabes Sethos' I. wird die explizite Namensform ebenfalls aufgenommen, da Iunmutefs Handeln auch hier ausschließlich auf das Osiris-Schicksal des Königs fokussiert ist. Möglicherweise geht das initiale Auftreten Horus-Iunmutefs in Grab und Tempel Sethos' I. auf den gleichen, zentralisierten Planungsprozeß zurück, in welchem das theologische Programm sowohl der Grab- und als auch der Tempeldekoration zusammengestellt wurde[1265].

[1259] H.E. WINLOCK, *Temple of Ramesses I*, S. 14, pls. II, IV; J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 122. Siehe Kapitel IX.2.

[1260] S. SCHOTT, *Der Denkstein Sethos' I.*, 18-33, S. 55-67; J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 121f. Siehe Kapitel IX.2.

[1261] K*RI* I, S. 46.

[1262] K*RI* II, S. 324-36; siehe auch J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 122-125.

[1263] Es sind dies die göttliche Familie des Osiris, Isis und Horus, die abydenische Neunheit sowie Ptah, Amun-Re und Re-Harachte, siehe R. DAVID, *Religious Ritual at Abydos*, S. 88-213; M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit*, S. 247-49.

[1264] Siehe die Kapitel VI.2 und VI.4.

[1265] Über Zuständigkeiten hinsichtlich der Planung der königlichen Grab- und Tempeldekoration ist nur wenig bekannt. Vermutlich oblag die Leitung dem König selbst, doch werden auch die jeweiligen Hohenpriester eines Ortes entscheidend mitgewirkt haben, vgl. J. ČERNÝ, *Valley of the Kings*, S. 13, 22f.; D. VALBELLE, *Les ouvriers de la tombe. Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, *BdE* 96, Kairo 1985, S. 90f. und S. 91 Anm. 4; E. HORNUNG, *Das Tal der Könige*, S. 70-73. Wie aus verschiedenen Dokumenten hervorgeht, nahm der thebanische Hohepriester neben dem Wesir die leitende Position innherhalb der Bauarbeiten im Tal der Könige ein, VALBELLE, *a.a.O.*, S. 137, 142.

Mit dem Vorschalten des Elements "Horus" erfährt das Wesen Iunmutefs keine grundlegende Wandlung. Es dient lediglich der Präzisierung des bestehenden theologischen Inhalts, indem sein Horuswesen nun auch namentlich kenntlich gemacht wird. Einhergehend mit der Namenserweiterung rückt das Mundöffnungsritual ins Zentrum seines Aufgabenbereiches. In den ramessidischen Königsgräbern sowie jenen der königlichen Familie hilft er als "liebender Sohn" Horus den Todeszustand des Osiris zu überwinden. Doch beschränkt ihn der Horusname nicht auf Aufgaben des Totenkults, wie der Befund in Abydos zeigt: Dort erscheint er als "Horus-Iunmutef" auch im Rahmen der Krönungsszenen. Desgleichen auf einem Naos-Fragment Ramses' II. aus Heliopolis, auf dem Horus-Iunmutef das Erscheinen des Königs verkündet[1266]. Die Austauschbarkeit bzw. Gleichwertigkeit beider Namensformen hat bis in die ptolemäische Zeit hinhein Bestand. So nennen z.B. die Inschriften in Edfu Iunmutef hinsichtlich seines Heimatortes Iteb sowohl *Ḥr-Jwn-mwt=f* als auch *Jwn mwt=f ḥrj-jb jtb*[1267].

Im Zuge der theologischen Entwicklung, die zur genauen Determinierung Iunmutefs geführt hat, wird er auch anderen Horusformen, die sich primär durch das fürsorgende Sohneswesen charakterisieren[1268], angenähert. In den ramessidischen Königsgräbern und den Gräbern der königlichen Familie treten Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* häufig parallel zueinander auf[1269]. Ihre enge Verwandtschaft manifestiert sich nicht nur in der identischen Ikonographie, sondern auch in ihrem übereinstimmenden Wirkungsbereich, der beide Götter in der fortgeschrittenen Ramessidenzeit nahezu miteinander verschmelzen läßt. Beide Götter zeichnet ihre ausgeprägte Sohnesrolle aus, die ihren Aufgabenbereich bestimmt. Die Semantik des Begriffs "Sohnschaft", die auch den spezifischen Aufgaben des Horus zugrunde liegt, soll im folgenden Kapitel untersucht werden.

IX.2 Die Bedeutung der "Sohnschaft" - *Jwn mwt=f, S3 mr=f* und *Ḥr nḏtj jt=f*

In den vorangegangenen Kapiteln wurde mehrfach darauf hingewiesen, daß die Beschaffenheit des Wesens und folglich des Wirkungsbereiches Iunmutefs in seiner

---

[1266] KAT.-NR. 48. Auf den Basis-Fronten der Sitzkolosse vor dem großen Tempel in Abu Simbel begegnet Iunmutef als *sm Ḥr-Jwn mwt=f* vor den Namen Ramses' II., KAT.-NR, 57. Es ist durchaus möglich, daß hier Chaemwaset dargestellt ist, siehe die Kapitel VI.2 a) und XI.2 a).

[1267] *Edfou* III, S. 103; *Edfou* VI, S. 233; siehe Kapitel II.1.

[1268] Zu den verschiedenen Horusformen und -namen in den Sargtexten siehe B. ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 138-55.

[1269] Siehe Kapitel IX.2.

Sohnschaft gründet. Auch seine charakteristische Ikonographie, insbesondere das symbolträchtige Pantherfell, deutet auf die Eigenschaft als "Sohn" hin[1270]. Obgleich sich die in seinem Namen *Jwn mwt=f* beschriebene Sohnesrolle auf seine Mutter, Isis, bezieht, manifestiert sich all sein Handeln innerhalb der Vater-Sohn-Beziehung, die sowohl den lebenden als auch den verstorbenen Herrscher einbindet. Das "Sohn-sein" birgt nicht nur eine genealogische Tatsache in sich, sondern verweist zugleich auf einen ganzen Komplex familiärer Aufgaben und Pflichten, die damit verbunden sind. Diese Aufgaben und Funktionen betreffen zum einen die politische Nachfolgeschaft (Übernahme eines Amtes, Antritt des Erbes), zum anderen Belange des Totenkults, durch den der Sohn seinem Vater zu seiner jenseitigen Existenz verhilft. Dieses soziale Organisationsprinzip prägt nicht nur die ägyptische Gesellschaft, sondern findet sich auch in der Ordnung der Götterwelt wieder: Die von der engen Sohn-Vater-Beziehung bestimmte Horus-Osiris-Konstellation stellt diesbezüglich eines der markantesten Beispiele dar. Auch das König-Gott-Verhältnis ist nach diesem Prinzip gestaltet. Der König ist nicht nur Sohn des Sonnengottes oder, als lebender Horus, Sohn des Osiris. Er tritt einer jeden Gottheit des Landes im Kult als Sohn gegenüber, die er als seinen Vater bzw. seine Mutter versorgt[1271].

Die überaus große Wertschätzung des Sohnes, die in einigen Gesellschaften bis hin zur vollständigen Abwertung und Verdrängung der weiblichen Nachkommen führt, ist ein universelles Phänomen, das auch in rezenter Zeit in weiten Teilen der Welt die soziale Ordnung bestimmt. Auch in der altägyptischen Gesellschaftsordnung kommt dem Sohn eine besondere Bedeutung zu, die mehr als nur die Erbfolge betrifft: In ihr spiegeln sich kulturgeschichtliche und auch psychologische Muster wider. Der Sohn ist das Medium, das die vom Vater übermittelte Lebenserfahrung, moralische Werte und dessen kulturelles Wissen weiterträgt[1272]. Darüber hinaus verkörpert er als Same des Vaters das Weiterleben seines Erzeugers und ist daher prädestiniert, für dessen jenseitige Fortexistenz Sorge zu tragen. Er agiert für den Vater im Rahmen der "Horus-Konstellation", die seine Aufgaben und Pflichten im väterlichen Totenkult genau definiert[1273].

Eine besondere Stellung des Sohnes, die sich in seinen rituellen Aufgaben niederschlägt, ist auch in einigen rezenten traditionellen Gesellschaften Afrikas

---

[1270] Siehe Kapitel III.1 d), III.2.

[1271] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 128-34.

[1272] *Ebd.*, S. 104-15. Im Sohn inkarnieren sich die Tugenden des Vaters, die er als dessen Abbild, *snn*, weiterträgt, "nachahmt", B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 58-74.

[1273] *Ebd.*, S. 115-25.

vorzufinden. Es läßt sich hier von einer geradezu spirituellen Bedeutung des Sohnes sprechen. Bei den Dinka, einem Nilotenvolk des Südsudan, wird dem ältesten Sohn einer Familie eine besondere Verbindung zu den göttlichen Mächten zugesprochen, und daher ist er auch besonders befähigt, die Clan-Gottheit anzurufen, um beispielsweise Schutz und Wohlstand zu erbitten[1274]. Auch in verschiedenen traditionellen Gesellschaften Nigerias fungiert der älteste Sohn aufgrund seiner außerordentlichen spirituellen Befähigung als Mittler zu den Göttern. Darüber hinaus ist er als Priester für den Totenkult des Vaters sowie für die kultische Versorgung der Ahnen zuständig[1275].

In Ägypten ist der Sohn juristisch und politisch der direkte Erbe und Nachfolger seines Vaters. Als *mdw j3w*, "Stab des Alters", kann er seinen geschwächten Vater in dessen Amt entlasten und ersetzen, so daß dieser sich in den Ruhestand zurückziehen kann[1276]. Nach dem Tod des Vaters führt der Sohn den väterlichen Haushalt weiter, wie Heka-ib es auf seiner Stele berichtet: "Ich ging fort aus meinem Haus und stieg hinab in mein Grab, indem mein Haus gegründet (*grg*) ist und der Arm meines Erben erstarkt ist. Das, was von ihm getan wurde, seinem geliebten ältesten Sohn, Ini, dem Gründer seines Vaters Hauses"[1277]. Neben der juristischen Erbfolge stehen die Bestattung und der Totenkult für den Vater im Zentrum der Aufgaben des Sohnes: "Ich begrub meinen Vater and stattete sein Grab aus, wie es ein trefflicher, von seinem Vater geliebter Erbe tut, der seinen Vater bestattet, wenn sein Arm erstarkt ist"[1278].

Das Phänomen der ausgeprägten Vater-Sohn-Beziehung in der ägyptischen Gesellschaft und seine kulturgeschichtlichen Grundlagen wurden von ASSMANN beschrieben[1279]. Die Bindung des Sohnes an seinen Vater und die sich daraus ergebenden Aufgaben bilden das Grundmuster des ägyptischen Totenkultes. Der Sohn ist für die jenseitige Existenz und die Fortdauer des Vaters auf Erden verantwortlich, indem er an ihm die Riten des

---

[1274] Die Dinka-Gesellschaft zeichnet sich durch eine besondere Vater-Sohn-Beziehung aus, die sich u.a. in der direkten Erbfolge niederschlägt. Der älteste Sohn erhält die Rinderherden des Vaters, welche die materielle Basis eines jeden Dinka-Clans ausmachen und deren Umfang das soziale Prestige ihres Besitzers beeinflußt, G. LIENHARDT, *Divinity and Experience*, S. 41-45, 82, 158f.

[1275] A.G. LEONARD, *The Lower Niger and its Tribes*, S. 163f., S. 293, S. 394f.

[1276] F. LL. GRIFFITH, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, S. 30; SHEHAB EL-DIN, in: *DE* 37, 1997, S. 59-64; H. BRUNNER, in: *LÄ* V, 1984, Sp. 1224; E. BLUMENTHAL, in: *Form und Maß*, S. 84-97; siehe auch Kapitel I.1.

[1277] H.J. POLOTSKY, in: *JEA* 16, 1930, S. 195, Z. 11f. POLOTSKY merkt an, daß *grg*, "gründen", hier die Bedeutung von "aufrechterhalten" ("to keep established") hat und liefert weitere Beispiele dafür, daß der Sohn das Haus/den Haushalt des Vaters aufrechterhält, *ebd*., S. 198.24.

[1278] PETRIE, *Athribis*, Taf. 6; siehe POLOTSKY, *a.a.O.*, S. 199.25.

[1279] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 104-15.

Bestattungsrituals vollzieht und "seinen Namen belebt". ASSMANN spricht in diesem Zusammenhang von der "Herzensbindung" des Sohnes an den Vater, die z.B. in den Inschriften Sethos' I. wie auch Ramses' II. in Abydos deutlich beschrieben wird. Der Sohn ist in seinen Taten für den Vater vom Herzen geleitet; die "Herzensbindung" ist es, welche die Distanz zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben vermag[1280]. Auf der Stele, die Sethos I. im Hof der für seinen Vater, Ramses I., erbauten Kultkapelle aufstellen ließ, sagt er von sich: "Mein Herz (*jb=j*) wendet sich dem zu, der ermattet ist. Mein Denken (*ḥ3tj=j*)[1281] gilt (*m-s3*) meinem wahren Vater. Ich bin wie Horus an der Seite seines Erzeugers und gedenke des Namens meines Erzeugers"[1282]. Auf der Fassade der Kapelle spricht er zu Ramses I. als "dein wahrer Sohn deines Herzens"[1283]. Sethos I. läßt in Abydos kaum einen Text- oder Bildträger aus, um seine Sohnesfürsorge zu bekunden. In der Rückenpfeilerinschrift einer Königsstatue, die vermutlich in besagter Kapelle aufgestellt war, heißt es: "Sein wahrer Sohn, der ihn bewahrt (*nḏ*) wie Horus den bewahrt, der ihn gezeugt hat. (...) Men[maatre], er hat seinen Namen belebt im Gau von Abydos (*t3 wr*), indem er ihn auf seinen Platz gesetzt hat in seiner Kultkapelle (*mʿḥʿt*)"[1284]. Auch Ramses II. betont in seiner großen Widmungsinschrift im Tempel seines Vaters in Abydos, welchen er fertigstellen ließ: "Nützlich, gut und fürsorglich (*3ms-jb*) ist ein Sohn, dessen Denken (*ḥ3tj*) seinem Vater gilt. Mein Herz leitet mich darin, Merenptah Wohltaten zu erweisen. Ich will bewirken, daß man in Ewigkeit sagt: ‘sein Sohn war es, der seinen Namen am Leben erhielt’"[1285].

Die Tradition der Zuständigkeit des Sohnes für den Totenkult des Vaters reicht vermutlich bis weit in die prähistorische Zeit zurück. Die archaische Kultpraxis, nach der der Sohn am väterlichen Grab Speiseopfer niederlegt, scheint in einigen Passagen der Pyramidentexte durch, in denen der Sohn den toten Vater anruft: "Oh mein Vater (...), erhebe dich von deiner linken Seite, leg dich auf deine rechte Seite. Nimm dir dieses Brot, das ich dir gegeben habe. Ich bin dein Sohn, dein Erbe"[1286]. Die in der archaischen Gesellschaftsstruktur verankerten Sohnespflichten haben sich im Osiris-Mythos in der

---

[1280] *Ebd*., 122-25.

[1281] Übersetzung nach ASSMANN, *a.a.O*., S. 122.

[1282] S. SCHOTT, in: *NAWG* 1964, S. 29, Taf. 2, Z. 18f. Die die "Herzensbindung" bezeugenden Stellen dieses Textes sind zusammengestellt bei ASSMANN, *a.a.O*.

[1283] H.E. WINLOCK, *The Temple of Ramesses I*, Taf. II.

[1284] S. SCHOTT, in: *NAWG* 1964, S. 14f., Taf. 1, Z. 1f. Zum Terminus *mʿḥʿt* siehe KAT.-NR. 45, Anm. 83.

[1285] K*RI* II, 327.8-10.

[1286] *Pyr*. §§ 1046a, 1047a-b; vgl. *Pyr*. § 1002a-1003c; E. OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythus*, S. 11f.; J.G. GRIFFITHS, *Origins of Osiris*, S. 17f.

Figur des Horus verdichtet. Er ist der mythische Archetyp des Sohnes, der seinem Vater Osiris dazu verhilft, den Zustand des Todes zu überwinden. Das Handeln des Horus für Osiris, wie es z.B. in Tb 173 umfassend beschrieben wird, gilt als beispielhaft für jeden Sohn. So vergleichen auch Sethos I. und Rames II. in den zuvor genannten Inschriften in Abydos ihre Wohltaten für den Vater mit denen des Horus für Osiris[1287]: "Ich erhöhe deinen Namen bis zum Himmel und ich erhebe die Schönheit deiner *ḥḏt*-Krone, [... ich bewahre] deinen Namen auf Erden wie Horus es tat für seinen Vater Osiris"[1288].

Bereits in den Pyramidentexten erscheint Horus als Sohn, der seinen Vater wiederbelebt und den Übeltäter Seth bestraft: "Erhebe dich für mich mein Vater, erhebe dich für mich Osiris. Ich bin es, dein Sohn, ich bin Horus. Ich bin zu dir gekommen, um dich zu reinigen und dich zu waschen. Ich belebe dich, mein Vater. Ich sammle für dich deine Knochen ein, ich hebe für dich deine Organe auf, ich sammle für dich deine zergliederten Körperteile ein, denn ich bin Horus, der seinen Vater heilt (*nḏ*). Ich fälle den für dich, der dich gefällt hat. Ich habe dich bewahrt (*nḏ*), mein Vater, vor dem, der dir Übles antat"[1289]. Die Motivation, die Horus zu seinem Handeln bewegt, ist die Liebe des Sohnes zu seinem Vater: "Ich bin dein Sohn, ich bin Horus. Ich bin der Sohn, der seinen Vater liebt in diesem, meinem Namen als 'liebender Sohn'(*s3 mr=f*)"[1290]. *S3 mr=f* ist ein Epitheton des Horus, welches wie *Jwn mwt=f* als eigenständiger Name verwendet wird. Mehr als jeder andere Aspekt dieses Gottes subsumiert es unter sich sämtliche Sohnesfürsorge, da es die emotionale Bindung an seinen Vater Osiris zum Ausdruck bringt. *S3 mr=f* kann daher geradezu als ein Synonym zu "Horus", dem Sohn *par excellence*, aufgefaßt werden. In der Vignette des Totenbuches des Ani erscheinen Iunmutef und *S3 mr=f* nebeneinander als zwei Aspekte des Horus, der dem Osiris Ani im Prozeß der Rechtfertigung beisteht[1291]. Das Epitheton *s3 mr=f* scheint in besonderer Weise auf die rituellen Pflichten des Horus zu verweisen, da es auch für die Benennung von in den Totenkult eingebundenen Priestern herangezogen wird, die in der Rolle des Horus agieren: So ist der *s3 mr=f* einer der wesentlichen Handlungsträger des

---

[1287] H.E. WINLOCK, *The Temple of Ramesses I*, Taf. II; K*RI* II, S. 324.5, und siehe die oben ziterten Stellen.

[1288] H.E. WINLOCK, *Temple of Ramesses I*, Taf. II.

[1289] *Pyr*. §§ 1683a-1685b.

[1290] *Pyr*. § 1331a-b; vgl. J. SAINTE FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux*, S. 139; *CT* I, 200d; *CT* III, 319k; *CT* VI, 218h, 407n. Siehe auch den römischen Sekowski Papyrus. Er wird als "Buch der Verklärungen (*s3ḫw*), die im Haus des Osiris in Busiris gemacht werden" bezeichnet und beinhaltet u.a. Varianten der "Sohn-Sprüche" der Pyramidentexte, A. SZCZUDLOWSKA, in: *ZÄS* 98, 1970, S. 52-64.

[1291] Siehe Kapitel VI.1 b).

Mundöffnungsrituals[1292]. Auch die Priester, die in Abydos in den Gottesdienst des Osiris eingebunden sind, fungieren als *s3 mr=f n Wsjr*, wie z.B. der Schatzmeister Ichernofret[1293]. In der sog. 'Gallery of the Lists' im Sethos-Tempel in Abydos tritt der *s3 njswt* Ramses, bekleidet mit dem Pantherfell, im Opferkult als *s3 mr=f* vor die königlichen Ahnen[1294]. Neben dem aktivischen Ausdruck *s3 mr=f* gibt es die passivische Bezeichnung *s3 mrj=f*, "der geliebte Sohn", die ebenso wie erstere die bindende, verpflichtende Vater-Sohn-Liebe bezeugt. Als "geliebter Sohn" öffnet Horus, und auch Horus-Iunmutef, den Mund des Osiris und fungiert als dessen Schutz[1295]. Auf einem der Pfeiler im Grab Sethos' I. spricht Iunmutef: "Ich bin Horus, den du [lieb]st. (Ich) bin zu dir gekommen, der geliebte Sohn (...)"[1296].

Eine weitere Hypostase des fürsorgenden Sohnes Horus ist *Ḥr nḏtj jt=f*, "Horus, Schützer/Beistand seines Vaters" (bzw. *Ḥr nḏ jt=f*, *Ḥr nḏ ḥr jt=f*, "Horus, der seinen Vater umsorgt/schützt")[1297]. Er nimmt im Gegensatz zu Iunmutef bereits in den Pyramidentexten Aufgaben im Rahmen des Totenkults für seinen Vater Osiris wahr[1298]. Zwischen *Ḥr nḏtj jt=f* und Iunmutef besteht eine besondere wesensmäßige Analogie, die sich nicht nur in ihrer identischen Ikonographie niederschlägt. Aufgrund ihrer Verbundenheit treten beide Götter in den ramessidischen Königsgräbern bzw. den Gräbern der königlichen Familie sehr häufig parallel zueinander auf, zum einen auf den Pfeilerfronten (QV 66, 74, 75) oder wie im Grab der Tausret (KV 14) auf der Rückwand von Raum D (Schachtraum), beiderseits des Durchgangs zu Raum E[1299]. Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* repräsentieren zwei inhaltlich zusammenhängende Aspekte der mythischen Größe "Horus" im Kontext der Fürsorge für Osiris: Iunmutef verkörpert den aus dem schutzbedürftigen Horuskind erwachsenen Jüngling, der seiner Mutter Isis in den Sümpfen von Chemmis eine Stütze ist, Trauer und Einsamkeit zu ertragen[1300]. *Ḥr nḏtj jt=f* repräsentiert die darauffolgende Phase

---

[1292] OTTO, *Mundöffnungsritual* II, S. 13.

[1293] Kapitel II.2, S. 21; siehe auch S. KUBISCH, in: *MDAIK* 59, 2003, im Druck.

[1294] *Abydos* I, Taf. 46 (Detail von Taf. 44).

[1295] *Pyr*. §§ 179b, 11b; KAT.-NR. 69A-C, 70A/B, 73.

[1296] KAT.-NR. 69B.

[1297] In den Pyramidentexten ist u.a. die Form *Ḥr nḏ n=f jt=f Wsjr* belegt, § *Pyr*. 573d, siehe J. SAINTE FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux*, S. 139-40. Zur Übersetzung von *nḏ ḥr* siehe J.G. GRIFFITHS, in: *JEA* 37, 1951, S. 32-37.

[1298] SAINTE FARE GARNOT bezeichnet *nḏ jt=f* als "contre-partie" zu *jwn mwt=f*, da beide Ausdrücke die familiären Pflichten ("les devoirs de famille") des Horus beschreiben, *a.a.O.*, S. 140.

[1299] KAT.-NR. 70A/B, 72A, 73, 77A; vgl. auch KAT.-NR. 71.

[1300] Ikon III ("Geburt und Aufzucht des göttlichen Kindes im Verborgenen") nach ASSMANN, der den Osiris-Mythos in fünf Ikone unterteilt, J. ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 149-76; DERS., *Stein und Zeit*, S. 125-27.

des Osiris-Mythos, in der der erstarkte Jüngling Horus aus Chemmis auszieht, um jegliches Unrecht, das gegen seinen Vater begangen wurde, wieder aufzuheben[1301]. Die Gegenüberstellung beider Götter, die als Paar gewissermaßen eine Ereignisfolge des Osiris-Mythos verkörpern, soll die vollkommene rituelle Versorgung und den umfassenden Schutz für Osiris garantieren. In den identisch gestalteten Einführungsszenen des Mundöffnungsrituals in den Gräbern Sethos' I. (KV 17) und Ramses' II. (KV 7) zeigt sich, daß beide aufgrund ihrer engen Wesensverwandtschaft miteinander austauschbar sind: In KV 17 erscheint (Horus-)Iunmutef als dem Mundöffnungsritual vorstehende Gottheit, in der Parallelszene in KV 7 ist es *Ḥr nḏtj jt=f*[1302]. In ihrem übereinstimmenden Wirkungsbereich können Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* geradezu miteinander verschmelzen, wie es eine Reinigungsszene im Grab Ramses' IX. (KV 6) verdeutlicht: Auf der linken Wand, am Ende des Korridors A, ist ein Gott im Pantherfell und mit Seitenzopf zu sehen, der Osiris aus den vier *dšrt*-Krügen reinigt. Die Beischrift direkt über der Szene nennt *Ḥr nḏtj jt=f* als Offizianten, der dazugehörige Text nennt Iunmutef als rezitierenden Gott[1303]. Von einer Identität beider kann dennoch nicht gesprochen werden, denn obgleich Iunmutef und *Ḥr nḏtj jt=f* ab der Ramessidenzeit in ihrem Aufgabenbereich völlig übereinstimmen, handelt es sich um zwei unterschiedliche, eigenständige und namentlich (d.h. theologisch) definierte Aspekte des Horus, die dem Handlungskontext, in welchen sie eingebunden werden, ob ihres Namens eine jeweils eigene inhaltliche Nuance verleihen.

Iunmutef wird erst im Zuge der theologischen Entwicklung, die ihm seinen expliziten Namen "Horus-Iunmutef" einträgt[1304], an andere Horusformen wie *Ḥr nḏtj jt=f* und auch *Ḥr s3 3st* angenähert. In einer Reinigungsszene im Grab Ramses' VII. spricht er im Anschluß an die Reinigungsformel: "Es reinigt dich, Osiris, Horus, <Sohn> der Isis"[1305]. Sein Wesen als *nḏtj* offenbart sich in der 19. Dynastie. Auf dem linken Pfeiler in QV 66 spricht Horus-Iunmutef: "Der Beschützer/Beistand (*nḏ*) ist zu dir gekommen. Ich

---

[1301] Ikon V: "Der *Triumph des Horus*, der als Sieger den Thron besteigt und sich nun als Harendotes, 'Horus-der-für-seinen-Vater-eintritt' mit 'liebendem Herzen' seinem Vater zuwendet und all jene wunderkräftigen Riten des Totenkults für ihn ausführt, die zu einer vollständigen Aufhebung des Anfangszustandes führen", J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 126. Als IV. Ikon des Mythos stuft ASSMANN, *a.a.O.*, den Kampf zwischen Horus und Seth ein, der - obgleich ein eigenständiges Mythem - das Vorspiel zu dem Triumphereignis bildet. Eine Verbindung des Horus in Chemmis mit der Eigenschaft des *nḏtj* gibt folgende Stelle: "Seine Majestät war noch ein Junge wie Horus, das Kind, in Chemmis, indem seine Schönheit war wie die dessen, der seinen Vater schützt (*nḏ ḥr jt=f*)", *Urk*. IV, 1541.1f.

[1302] Siehe Kapitel VI.3 a), S. 164f.

[1303] KAT.-NR. 83A.

[1304] Siehe Kapitel IX.1.

[1305] KAT.-NR. 82B.

habe für dich deine Feinde geschlagen, viermal, ewiglich!"[1306]. Dieser Wesenszug ist ihm bis in die griechisch-römische Zeit hinein eigen, denn in der Krypta West in Dendera erscheint Iunmutef, *ʿbw pr wr*, als *nḏtj* seines Vaters, der seine Feinde fällt[1307]. Wie ASSMANN anmerkt, umfaßt das Verbum *nḏ* einen ganzen Komplex von Handlungen, die zur Wiederherstellung und Rehabilitierung des Osiris beitragen, wie "heilen, schützen, bewahren"[1308]. Auch SAINTE FARE GARNOT weist darauf hin, daß die alte gängige Übersetzung des Namens *Ḥr nḏtj jt=f* mit "Rächer seines Vaters" den Sachverhalt nicht richtig wiedergibt und übersetzt "Horus qui prend soin de son père", "Horus, der sich seines Vaters annimmt"[1309]. Die unter dem Verb *nḏ* subsumierten Handlungen gelten als charakteristisch für den Sohn. Daher erscheint auch der König, der gegenüber den Göttern die Rolle des Sohnes einnimmt, als *nḏtj* des Gottes[1310]. In dieser Eigenschaft trägt er Sorge für den Bau und die Ausstattung von Gotteshäusern sowie den täglichen Kult darin. Neferhotep bezeichnet sich in seiner großen Abydos-Inschrift bezogen auf Osiris als *sꜣ=f nḏtj=f*, "sein Sohn, sein Bewahrer". Außerdem, so berichtet er, wurde er von den Göttern als ihr *nḏtj* eingesetzt, um ihre Denkmäler auf Erden zu errichten[1311].

Eine Titelsequenz Chaemwasets auf einem Alabasterblock, der im Jeremiaskloster in Saqqara aufgefunden wurde, verdeutlicht einmal mehr die assoziative Verbindung Iunmutefs und *Ḥr nḏtj jt=f*s und weist zudem auf die Bedeutung beider als vortreffliche Ritualisten hin, da Chaemwaset, Hoherpriester des Ptah, sich zu ihnen in Beziehung setzt. In ihr nennt er sich "Iunmutef, Abbild (*sntj*) des *Ḥr nḏ ḥr jt=f*"[1312]. Die Analogie zwischen beiden Göttern hat bis in ptolemäische Zeit hinein Bestand. Eine Szenensequenz auf dem Sarg des *Ḏd-Ḥr* zeigt ihr Zusammenwirken in der Wiederbelebung des Verstorbenen auf. *Ḥr nḏtj jt=f*, der gekommen ist, um das Gesicht des Toten abzuwischen, bezeichnet sich in

---

[1306] KAT.-NR. 70A.

[1307] *Dendara* VI, Taf. DXXIII, siehe auch W. WAITKUS, *Die Texte in den unteren Krypten*, S. 193.

[1308] J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, S. 127.

[1309] J. SAINTE FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux*, S. 135-38. Die Weite des Begriffes *nḏ* wird auch durch die folgende Passage deutlich: *jn Ḥr nḏ=f jrt n Stš jr=k*, "Horus ist es, der sich dessen annimmt, was Seth gegen dich begangen hat", d.h.: der das Unheil aufhebt, § *Pyr*. 592a, *ebd*. 137. Siehe auch SCHÄFER, *Ichernofret*, S. 21f.; J.G. GRIFFITHS, in: *JEA* 37, 1951, S. 32-37.

[1310] Siehe A. KLUG, *Königliche Stelen*, z.B. S. 113, 273 mit Anm. 2161, S. 286, 297.

[1311] M. PIEPER, *Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos*, *MVAeG* 32/2, Leipzig 1929, S. 15, Taf. B, Z. 9, S. 10, Taf. A, Z. 4.

[1312] QUIBELL, *Excavations at Saqqara* III, S. 5; GOMÀA, *Chaemwese*, Kat.-Nr. 36; vgl. Kapitel XI.2 a).

seiner Rede als "Einen, der Iunmutef liebt". Diese Handlung geschieht vorbereitend für das Mundöffnungsritual, das in der Folgeszene von Iunmutef, *ʿbw pr wr*, vollzogen wird[1313].

Das Ziel der belebenden, wiederherstellenden und bewahrenden Handlungen des Sohnes, die unter dem Verbum *nḏ* subsumiert werden, ist es, dem Vater den Weg in seine Jenseitsexistenz zu bereiten. In *Tb* 9 heißt es: "Ich bin gekommen, um meinen Vater Osiris zu schauen, den der Wunsch des Seth verletzt hat, der (üble) Dinge tat gegen meinen Vater Osiris. Ich habe alle Wege geöffnet, die im Himmel und in der Erde sind, denn ich bin der Sohn, den sein Vater liebt"[1314]. Horus trägt dafür Sorge, daß der dem Osiris von Seth zugefügte Schaden aufgehoben wird und er seine Herrschaft in der Unterwelt ungehindert antreten kann. Er erleichtert ihm den Übergang und die Angliederung im Jenseits. Erst wenn Seth gebannt und vertrieben ist, stehen die Wege für Osiris offen, wie eine Passage im Hymnus des Amunmose verdeutlicht: "Die Straße ist frei, die Wege sind geöffnet. (...) Das Unheil ist vergangen; der Verleumder ist geflohen. Das Land ist in Frieden unter seinem Herrn. Die Maat ist wiederhergestellt (*smn*) für ihren Herrn"[1315]. Doch ist die "Wegeöffnung", das Ausräumen jeglicher Feinde und bedrohlicher Hindernisse[1316], nicht nur im Totenkult von Bedeutung, sondern auch im Rahmen von Ritualen der Herrschaft. Iunmutef ist von Anbeginn der Wesenszug des Wegeöffners eigen, welcher den rechtmäßigen König beim Ausüben seiner Herrschaft unterstützt. Bereits in den Pyramidentexten fungiert er als Schutz vor illegitimer Machtergreifung, indem die mit ihm geglichenen Stadttore allein den Rechtmäßigen in den Herrschaftsraum einlassen, dem Feind aber den Weg verwehren[1317]. Auch in in den Totenbuchsprüchen, die Iunmutef einbinden, offenbart sich sein unterstützendes Eingreifen für den einzig Berechtigten, den er bei seinem Jenseitseintritt bzw. Himmelsaufstieg vor dem Einfluß des Seth sowie anderer feindlicher Mächte bewahrt[1318]. Gleichermaßen manifestiert sich diese Funktion im Krönungsritual: Zum einen stellt Iunmutef als *ʿbw pr wr* den erforderlichen Reinheitszustand des zu krönenden Königs her, zum anderen verkündigt er die

---

[1313] *CG* 29304, S. 130 (*face ouest*). Ich verdanke diese Stelle CHR. LEITZ, der mir vor Drucklegung des *Lexikons der ägyptischen Götter* freundlicherweise einen Auszug aus der Datenbank zum Stichwort "Iunmutef" zur Verfügung stellte. Vgl. auch ASSMANN, *Mutirdis*, S. 93, Taf. 44; W. WAITKUS, *Die Texte in den unteren Krypten*, S. 193 (= *Dendara* VI, 81).

[1314] *Tb (Naville)*, Bd. II, S. 19 (*Pb*), (*Pc*).

[1315] A. MORET, in: *BIFAO* 30, 1931, S. 747, Z. 23f.; siehe J. ASSMANN, *Hymnen und Gebete*, Nr. 213, S. 481.

[1316] Siehe Kapitel VI.1 d).

[1317] Siehe Kapitel IV.3.

[1318] Siehe Kapitel VI.1.

Rechtmäßigkeit der erfolgten Herrschaftsübernahme. Das Eingreifen Iunmutefs, mit dem er die Herrschaftsübernahme des lebenden Horus unterstützt, gewährleistet den ungehinderten Ablauf des Herrschaftszyklus und damit den Fortbestand des göttlichen Königtums. Im Motiv des fürsorgenden Sohnes Horus, der seinen Vater belebt und für die Fortdauer seiner Herrschaft Sorge trägt, ist die mythische Umsetzung sozialer bzw. familiärer sowie herrschaftspolitischer Strukturen zu erkennen, wie sie die frühdynastische Gesellschaft prägten, die den frühen Theologen, welche die Pyramidentexte konzipierten, als unmittelbares Modell diente. Darin wird dem Sohn - insbesondere dem Königssohn - eine besondere Stellung eingeräumt, die vermutlich auf seiner Bedeutung als Symbol für Kontinuität und Lebenskraft sowie auf weiteren, ihm zugeschriebenen (spirituellen?) Eigenschaften basiert. Aus diesem Grund ist der Sohn prädestiniert, den toten Vater bzw. die Eltern im Jenseits zu versorgen und seinen/ihren Namen zu beleben; ein Ideal, das die gesamte pharaonische Geschichte hindurch die Basis jeglichen Totenkults bildet[1319]. Die dem Sohn zugeschriebenen positiven Eigenschaften konzentrieren sich in besonderem Maße im Königssohn, der als Nachkomme des Herrschers naturgemäß eine außerordentliche Mächtigkeit besitzt. Ihn definiert die frühe Herrschaftspolitik, wie die Darstellungen der frühdynastischen Zeit und des Alten Reiches erkennen lassen, als Ritualspezialisten, welcher in der Aufrechterhaltung des väterlichen Königtums bzw. der staatlichen (= kosmischen) Ordnung mitwirkt[1320]. Aufgrund seiner besonderen Mächtigkeit ist er mit dem Pantherfell als Kleidungsstück versehen[1321]. Die besondere Befähigung des

---

[1319] Zahllose Grabdarstellungen und Totenstelen zeugen von der Zuständigkeit des "liebenden Sohnes" für den väterlichen/elterlichen Totenkult, z.B. N. DE GARIS DAVIES, *Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Rē'*, Taf. XXV; DAVIES/GARDINER, *Amenemhēt*, Taf. X; GUKSCH, *Nacht-Min*, Taf. 9; *Sedment* II, Frontispiz (*sꜣ=f mr=f*; *sꜣ=f sʿnḫ rn=f*) = Sourouzian/Saleh, Kairo Mus, Nr. 128; Newberry, Paheri, pl. VI; E.R. RUSSMAN (Hg.), *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art in the British Museum*, London 2001, Kat. Nr. 20 (EA 577), S. 91 (*sꜣ mr=f n st-jb=f sʿnḫ rn n jt(=f) tp tꜣ*); *CG* 20534, *CG* 20535, *CG* 20541, *CG* 20542; *CG* 34099, *CG* 34126, *CG* 34133, *CG* 34134, *CG* 34135; *CG* 70039 (...*jn sꜣ=f sʿnḫ rn n jt=f mwt=f*); siehe auch BARTHELMEß, *Übergang ins Jenseits*, S. 44, 45. Nebnacht, Sourouzian/Saleh, Nr. 128 (aus Sedment/Petrie)

[1320] Siehe Kapitel III.1 a) und den Exkurs 1. Eine vergleichbare Rolle der Königssöhne des Neuen Reiches im Rahmen von Herrschaftsritualen läßt sich nicht nachweisen. In einer Darstellung in der sog. 'Gallery of the Lists' im Tempel Sethos' I. in Abydos, die diesen König zusammen mit dem *sꜣ njswt* Ramses vor der Königsliste zeigt, zeugt von einer Einbindung des Prinzen in den Ahnenkult, MARIETTE, *Abydos* I, Taf. 43. In weiteren Ritualszenen der 'Gallery' ist der Prinz in den königlichen Götterkult eingebunden, siehe *ebd*. Taf. 42, 44 und auch 53 (Ramses II. und Prinz Amunherchopeschef beim Einfangen eines oberägyptischen Wildstieres). In der 18. Dynastie werden die Prinzen vergleichsweise selten dargestellt. Dies ändert sich in der 19. Dynastie: Hier ist ein klarer ideologischer Bedeutungsgewinn zu verzeichnen, der sich u.a. in der häufigen Präsenz der Königskinder in den Tempeldarstellungen niederschlägt. Über konkrete rituelle Aufgaben der Prinzen (mit Ausnahme Chaemwasets und Meriatums, die jeweils Priesterämter hielten) ist jedoch nichts bekannt, siehe W.J. MURNANE, in: D. O'CONNOR/D.P. SILVERMAN, (Hrsg.), *Ancient Egyptian Kingship*, S. 203-07; M.M. FISHER, *The Sons of Ramesses II*, S. 121-36. Chaemwaset war, den Felsinschriften in der Region um Assuan zufolge, mit der Verkündigung der Sedfeste seines Vaters, Ramses II., betraut. Eine derartige Aufgabe ist für keinen anderen Prinzen belegt, GOMÀA, *Chaemwese*, S. 27-33.

[1321] Zur Bedeutung des Pantherfells siehe Kapitel III.1 c), III.1 d).

Königssohnes wie auch seine Tracht des Pantherfells wurden auf die Ritualfigur des Sem übertragen, welcher seit dem Mittleren Reich als Ausübender des Totenkults erscheint[1322]. Die Einbindung des frühzeitlichen Prinzen in den väterlichen Totenkult ist nicht überliefert, doch ist es wohl zulässig, eine solche auf Basis des späteren Wirkungsbereiches des Sem ebenfalls anzunehmen. Die Aufgaben des Sem im Herrschaftsritual des Alten Reiches, wie sie z.B. in den Sedfestreliefs des Niuserre zu Tage treten[1323], sind auf den göttlichen Protagonisten Iunmutef übergegangen, der alle positiven Eigenschaften des Sohnes in sich birgt und sie für den König wirksam werden läßt.

IX.2 a) Die Mutter-Sohn-Konstellation

Die im Namen *Jwn mwt=f* festgelegte Sohnesrolle nimmt auf seine Mutter Bezug. Sein Handeln hingegen manifestiert sich, wie im Verlauf dieser Arbeit aufgezeigt wurde, ausschließlich im Rahmen der Vater-Sohn-Konstellation. Nur selten wird in den Texten konkret auf die Fürsorge des Horus für seine Mutter hingewiesen, obgleich zwischen Horus und Isis ebenfalls eine enge Bindung besteht, wie es z.B. in den Namen *Ḥr sꜣ ꜣst* und *Ḥr pꜣ ḫrd* zum Ausdruck kommt und in den magisch-medizinischen Mutter-Kind-Texten beschrieben wird[1324]. Das Fürsorgeverhältnis in letzteren ist jedoch, anders als es im Namen *Jwn mwt=f* ausgedrückt wird, genau umgekehrt: Horus wird von Isis vor Gefahren und Unheil beschützt. Dennoch kann die von Horus ausgeübte Sohnespflicht auch die Mutter mit einschließen. Ein Beispiel, das Horus als helfenden Sohn gegenüber Vater *und* Mutter zeigt, ist eine Passage in Tb 138. Dort spricht er: "Ich bin jener Horus, (...) der seinem Vater beisteht (*nḏ*), der von der Flut geraubt war, sowie seiner Mutter"[1325]. Wie oben aufgezeigt wurde besitzt die Sohn-Vater-Beziehung in der sozialen und

---

[1322] Der Sem wird wie kaum ein anderer Priester mit der Tracht des Pantherfells assoziiert, siehe hierzu Kapitel III.1 a), S. 36. Seine besondere Ritualkundigkeit zeigt sich nicht zuletzt im Mundöffnungsritual, in welchem er sich für die zentralen Handlungen mit dem Pantherfell bekleidet, siehe OTTO, *Mundöffnungsritual* II, Szene 19-21 ("Umkleiden des Sem"), S. 71-73; siehe Kapitel III.1 c), S. 51f. Wie H.-W. FISCHER-ELFERT vermutet, ist der Sem im Besitz eines besonderen Wissens; die verschlüsselten Vermerke seiner Rezitationen bilden "die Verbalisierung eines von ihm gehüteten Arcanwissens", FISCHER-ELFERT, *Die Vision von* der *Statue in Stein*, S. 27f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *Tb* 114 und 116, die "Sprüche für das Kennen der Mächte von Hermopolis". Darin sagt der Verstorbene von sich: "Ich bin wissend (*rḫ kwj*)" bzw. "eingeweiht darin (*bs kwj ḫr=s*) durch den Sem", siehe K. SETHE, in: *ZÄS* 57, 1922, S. 35, 41.

[1323] VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 6, 10, 12, 13, 16-22.

[1324] BORGHOUTS, *pLeiden*, S. 13 § 11, Nr. 35 und 36; DERS., *Ancient Egyptian Magical Texts*, z.B. Nr. 49, 83 und 91; J. ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 159-162.

[1325] *Tb* (*Naville*),Bd. II, S. 362 (*Ik*).

familiären Ordnung eindeutig die Priorität und bildet modellhaft die Grundkonstellation des Totenkults. Dennoch schließt das moralische Ideal familiärer Zuwendung natürlich auch die Mutter mit ein. In seiner Steleninschrift, mit welcher er die Lebenden aufruft, Opfergebete für ihn zu sprechen und Speiseopfer niederzulegen, spricht der *jmj-ḫnt* Paser von sich: "Ich bin ein Sohn, der seinem Vater beisteht (*nḏ*) und seine Mutter schützt (*nḫ*)"[1326]. Auf zahlreichen Stelen sind beide Elternteile die Empfänger des vom Sohn ausgeführten Totenkults, welcher explizit "den Namen seines Vaters und seiner Mutter belebt"[1327]. Auch ist es belegt, daß die Mutter alleinige Empfängerin des Opferkultes ist[1328]. Da jedoch auch jede weibliche Verstorbene das Osiris-Schicksal durchläuft und durch das Bestattungsritual in diesen mythischen Archetyp des geheilten Toten verwandelt wird, vollzieht sich der Opferkult auch für weibliche Personen im Rahmen der "Horus-Konstellation".

Der Name „Pfeiler seiner Mutter“ scheint vordergründig im Widerspruch zu den Aufgaben und Handlungen Iunmutefs zu stehen, in deren Fokus allein der Vater, nämlich der von Seth geschädigte Osiris bzw. der lebende göttliche Herrscher steht. Doch löst sich dieser scheinbare Widerspruch auf, da die in seinem Namen festgelegte Unterstützung seiner Mutter Isis ebenfalls einen Beitrag zur Rechtfertigung des Osiris und folglich zum Sieg der Maat darstellt. „Pfeiler seiner Mutter“ ist ein Synonym der familiären Fürsorge, welche den gesamten Osiris-Mythos bestimmt.

X. Thot und Iunmutef

Neben dem "liebenden Sohn" Horus steht Osiris in Thot ein weiterer göttlicher Helfer zur Seite, der sich für seine Wiederbelebung, die Rechtfertigung, die Vernichtung seiner Feinde und seinen jenseiten Herrschaftsantritt einsetzt. Bereits in den Pyramidentexten handeln Horus und Thot gemeinsam für den verstorbenen König. Sie richten Osiris auf, so daß er vor den beiden Neunheiten in Heliopolis stehen und den Richterspruch entgegen nehmen kann: "Erschüttert ist der Himmel, es bebt die Erde. Horus kommt, Thot erscheint". Sie richten Osiris von seiner Seite auf und lassen ihn (aufrecht) stehen vor den beiden Neunheiten"[1329]. Auch bei seinem Himmelsaufstieg sind sie dem König behilflich,

[1326] Louvre C65, Zeile 7, E. DRIOTON, in: *RdE* 1, 1933, S. 26.
[1327] z.B. *CG* 70039.
[1328] z.B. *CG* 34117.
[1329] *Pyr*. § 956a-c.

indem sie ihm nach dem Bad vor Sonnenaufgang im Binsengefilde assistieren: "Es badet dieser NN im Binsensee, in welchem Re gebadet hat. Oh Horus, reibe seinen Rücken ab; oh Thot, reibe seine Füße ab. Oh Schu, nimm ihn zum Himmel, oh Nut, reiche ihm deine Hand"[1330]. Auch hat Horus Thot veranlaßt, den Feind des Osiris herbeizubringen, so daß Osiris sich auf seinem Rücken niederlassen kann[1331]. Die Verbindung von Horus und Thot, die sich gemeinsam nicht nur für den verstorbenen König, sondern auch für die Herrschaft des lebenden Königs einsetzen, ist bis in die griechisch-römische Zeit hinein anzutreffen[1332]. Häufig erscheinen sie im Krönungsritual als Götterpaar, das den König reinigt, ihm die Kronen aufsetzt oder für ihn das *sm3 t3wj* vollzieht[1333]. Seit dem Mittleren Reich tritt auch Iunmutef an der Seite des Thot auf, zunächst im Rahmen des Sedfestes, in dessen Verlauf mit ihrer Hilfe die Erneuerung der Königsherrschaft herbeigeführt wird[1334], und ab der 18. Dynastie auch im Kontext der Opferdarbringung, wobei sie sich durch die ihnen jeweils eigene Ritualkundigkeit ergänzen. Darüber hinaus erscheinen Iunmutef und Thot im Krönungsritual als Verkündiger der rechtmäßigen Krönung, wobei der eine Gott den anderen darin gleichwertig ersetzen kann.

Thot, der "Herr der Gottesworte" (*nb mdw nṯr*)[1335], ist der allwissende, gelehrte Gott schlechthin; seine Domäne sind die Weisheit und das Schrifttum, in dem jegliches Wissen festgehalten ist. In Tb 182 spricht er: "Ich bin Thot, der das Morgen vorhersagt und in die Zukunft sieht, ohne jemals zu irren"[1336]. Aufgrund seiner besonderen Weisheit gilt er als

---

[1330] *Pyr*. Spruch 526; vgl. Spruch 323. Auch in *Pyr*. §§ 1570-72 unterstützen Horus und Thot den König beim Himmelsaufstieg. Die Assoziation Horus' und Thots mit der Reinigung des Königs vor Sonnenaufgang hat sich in ihrer Funktion als Reinigungsgötter niedergeschlagen. Als solche reinigen sie den König bevor er mit den königlichen Insignien versehen wird, d.h. vor seinem "Erscheinen" (*ḫ*ʿ) als gekrönter Herrscher, aus den *ḥs*-Vasen, z.B. LACAU/CHEVRIER, *Hatshepsout* II, Taf. 14, Blöcke 283, 103; *Karnak-Nord* IV, Taf. LXXI.

[1331] *Pyr*. § 651a-c. Wie SETHE bemerkt, ist es in den Pyramidentexten ein häufiges Motiv, daß Osiris sich auf Seth niederläßt, *Pyr. Übers*. III, 198f. Er erwägt die Möglichkeit, daß hier auf Osiris als auf Seth reitend angespielt werden könnte. Auch könnte es sich um eine vom heliopolitanischen Tribunal verhängte Strafe gegen Seth handeln, die verfügt, daß er Osiris tragen muß, J.G. GRIFFITHS, *Conflict of Horus and Seth*, S. 10f. Vielleicht ist das Sitzen auf dem Rücken des (gefesselten?) Feindes auch ein Akt des Zurschaustellens seiner Unterwerfung.

[1332] E. DRIOTON ET AL., *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain*, *FIFAO* XVIII,1, Kairo 1980, S. 3; P. Koemoth, *Osiris et les arbres*, *Aegyptiaca Leodiensia* 3, Liège 1994, S. 150, Abb. 16; *Karnak-Nord* IV, Taf. LXXII, LXXVI; J. Leclant, in: *BIFAO* 53, 1953, S. 125, Abb. 3, S. 140, Abb. 12, S. 144, Abb. 13; *Edfou* VI, S. 289-90; *Edfou* X, Taf. 152-52; siehe auch M. Ibrahim, in: *ASAE* 63, 1979, S. 90f., Taf. I.

[1333] z.B. LACAU/CHEVRIER, *Hatshepsout* II, Taf. 14, Blöcke 283, 103; H.H. NELSON, *Hypostyle Hall*, Taf. 69, 74, 105; L*D* IV, 2; *Hibis* III, Taf. 12; KAT.-NR. 39, 43.

[1334] Siehe Kapitel VI.5.

[1335] z.B. KAT.-NR. 35; P. BOYLAN, *Thoth*, S. 92-97.

[1336] *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. CCVII, *Af*, Z. 20.

Verfasser von magischen Texten und von Ritualvorschriften[1337]. Auf seine Autorenschaft gehen die Riten zurück, mittels derer Osiris den Zustand des Todes überwunden hat: "Dir mögen die Riten vollzogen werden gemäß dieser Schrift, welche Thot im Haus des Gottesbuches für Osiris gemacht hat", oder auch "(...) gemäß jener Schrift der Gottesworte, die Thot selbst angefertigt hat"[1338]. Der Umfang seines Eintretens für Osiris wird in CT 313 beschrieben, der die Rechtfertigung und den jenseitigen Herrschaftsantritt des Osiris zum Thema hat: "So spricht Thot zu Osiris: Ich bin gekommen, um für dich die Vollkommenheit zu wiederholen und die Maat für dich aufsteigen zu lassen. (...) Ich habe für dich deine Feinde geschlagen, ich habe für dich deine Feinde unterworfen, ich habe für dich deine Feinde gefällt. Ich habe deine Widersacher vertrieben, indem ich ein Gemetzel unter ihnen veranstaltet habe. (...) Ich habe dir Rechtfertigung in den beiden *jtrt*-Kapellen verschafft und Herzensfreude aus der Hand der beiden Neunheiten"[1339]. Thot ist der "Stellvertreter des Re" sowie "Herr der Maat"[1340]. In dieser Eigenschaft trägt er dafür Sorge, daß die kosmische Weltordnung eingehalten wird und vertritt damit den Willen des Sonnengottes selbst. Aus diesem Grund ist er aufs Engste mit der Rechtfertigung des Osiris in Heliopolis verbunden, wo er ihm als Beistand zur Seite steht[1341] oder für ihn als oberster Richter des Göttertribunals Recht spricht[1342]. Gegen die Feinde des Osiris geht er dabei mit größter Härte vor, wie die zuvor zitierten Sargtextstellen verdeutlichen[1343]. Sein Wesen als Schreiber der Maat, der mit größter Genauigkeit seines Amtes waltet, läßt ihn im Totengericht als Protokollant und Verkünder des Wiegeergebnisses erscheinen[1344]. Genauigkeit und Präzision sind zwei weitere mit Thot assoziierte Charakteristika. Dies liegt in seinem Wesen als Mondgott begründet, das ihn u.a. zum "Berechner der Zeit"

[1337] S. SCHOTT, in: *ZÄS* 99, 1972, S. 20-25. Thot ist auch Verfasser des "Buches vom Atmen", das er mit "seinen eigenen Fingern" geschrieben hat, siehe FR.R. HERBIN, in: *RdE* 50, 1999, S. 162, (II,1), 19-20, S. 163 (II,1), 6, S. 185 (V,1), 20-21, S. 190 (II,1), 20-21, S. 191 (II,1), 27-28.

[1338] Zusammenstellung der entsprechenden Belege der Sargtexte bei S. SCHOTT, *ZÄS* 90, 1963, S. 104. Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen der zentralen Rolle, die el-Bersche als Redaktionsort der Sargtexte spielt, und seiner Nähe zum Kultort des Thot, Hermopolis. Da es sich um die Heimat des weisen, schriftkundigen Gottes handelt, ist Hermopolis den Theologen als Standort für die Bearbeitung religiöser Texte vielleicht besonders geeignet erschienen, L. GESTERMANN, in: *SAK* 25, 1998, S. 83f., 90f.

[1339] *CT* IV, 90h-m, 90p; siehe H. ALTENMÜLLER, in: *Fs Fecht*, S. 5; H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat*, S. 470f.

[1340] z.B. *Pyr*. § 128b-c, 130d; *Tb (Naville)* 169, Bd. I, Taf. CXC, Z. 20; *Tb (Naville)* 183, Taf. CCIX, z.B. Z. 43; BOESER, *Leiden* VI, Taf. I, Z. 3; für entsprechende Belege der Sargtexte siehe ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S 236-39, sowie GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*, S. 77-81.

[1341] z.B. *Tb* 18: "Oh Thot, der Osiris über seine Feinde triumphieren läßt, lasse (auch) NN über seine Feinde triumphieren (...) im großen Tribunal, das in Heliopolis ist", *Tb (Naville)*, Bd. I, Taf. XXXI, Z. 1-3; siehe Kapitel VI.1 b).

[1342] GRIESHAMMER, *a.a.O.*; SEEBER, *Totengericht*, S. 147-54 und siehe Anm. 1355.

[1343] Vgl. auch *Pyr*. §§ 962a-63c, 1999c.

macht[1345]. In dieser Eigenschaft mißt er dem König seine Regierungsszeit zu, indem er "seine Annalen festschreibt"[1346]. Aufgrund seiner Genauigkeit vermag Thot die "Dinge an ihren gehörigen Platz zu legen"[1347] und ist daher schon in den Pyramidentexten damit betraut, den toten König "zu vereinigen", d.h. seine Glieder zusammenzufügen und mittels seines Zaubers der Verwesung des Körpers Einhalt zu gebieten[1348].

Thot, der Herr der Maat, und Iunmutef, Sohn und Beistand des Osiris, erscheinen zuweilen gemeinsam im Kontext der Rechtfertigung des Osiris. Im Totenbuch des Ani ist dem Spruch 18, in dem der Verstorbene Thot anruft, sich für ihn im Göttertribunal einzusetzen, eine Vignette vorgeschaltet, die Iunmutef und *S3 mr=f* als Fürsprecher des Osiris vor der *ḏ3ḏ3t* zeigen[1349]. In dieser Komposition ergänzen sich die spezifischen Funktionen Thots und Iunmutefs bzw. *S3 mr=f*s darin, das gegen Osiris begangene Unrecht aufzuheben: ersterer in seinem Bestreben, die Maat zu wahren, letztere jeweils in ihrer Eigenschaft als helfender Sohn, der seinen Vater den Totenrichtern anempfiehlt. Die gleiche effiziente Verbindung des Verfechters der Maat mit dem fürsorgenden Sohn liegt in zwei Szenen vor, in denen Thot und Iunmutef für Osiris den Djed-Pfeiler aufrichten, in TT 41 (Amenemope) und in TT 157 (Nebwenenef)[1350]. In der Beischrift der Szene in TT 157 heißt es u.a.: "Dein Rückgrat werde dir zuteil, Müdherziger! <Ich bin> gekommen, um den goldenen Djed-Pfeiler aufzurichten, damit du über ihn jubelst, Osiris"[1351]. Inhaltlich läßt sich der Bogen zu der eingangs zitierten Pyramidentextstelle schlagen, in der Thot und Horus den Körper des Osiris aufrichten; auch dort hat diese Handlung zum Ziel, daß Osiris den Richterspruch des Geb entgegen nehmen kann. Auch in der Totengerichtsszene im Grab des Meh (TT 257) treten Thot und Iunmutef gemeinsam auf, indem sie Osiris Rechtfertigung zuteil werden lassen und seine besiegten Feinde vernichten[1352].

[1344] SEEBER, *a.a.O.*

[1345] ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 239. Zum Mondaspekt des Thot siehe P. BOYLAN, *Thoth*, S. 62-75; C.J. BLEEKER, *Hathor and Thoth*, S. 114-17.

[1346] z.B. *Lacau/Chevrier*, *Hatshepsout* II, Taf. 11, Block 172, Taf. 14, Block 52.

[1347] L. CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 48, 1949, S. 49, Z. 10.

[1348] *Pyr*. §§ 10b, 639b, 830a-b; C.J. BLEEKER, *Hathor and Thoth*, 145-50; ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 240; OTTO, *Mundöffnungsritual* I, Szene 2d), S. 5f.

[1349] Siehe Kapitel VI.1 b).

[1350] J. ASSMANN, *Das Grab des Amenenope*, S. 156, Szene 160, Abb. 6, Taf. 67; A. MUHAMMED, *The Development of Funerary Beliefs*, Taf. 71; L. MANNICHE, in: *GM* 71, 1984, S. 43, Abb. 2.

[1351] ASSMANN, *a.a.O.*, S. 156, Anm. 220. Vgl. *Tb* 18: "Oh Thot, der Osiris über seine Feinde triumphieren läßt, lasse (auch) den NN über seine Feinde triumphieren im großen Tribunal, das in Busiris ist, in jener Nacht, in der die beiden Djed-Pfeiler aufgerichtet werden", *Tb (Naville)*, Taf. XXXI, Z. 6-8. Auch aus dem Begleittext in TT 157 geht hervor, daß das Aufrichten des Djed in Busiris geschieht.

[1352] M. MOSTAFA, *Das Grab des Neferhotep und des Meh (TT 257)*, S. 23, Abb. 4. Siehe Kapitel VI.1 a).

Im Krönungsritual können Iunmutef und Thot in Erfüllung der gleichen Funktion auftreten, nämlich als Verkündiger der Legitimität, d.h. der Maat-mäßigkeit der erfolgten Herrschaftsübernahme vor der Neunheit oder vor den "Seelen" von Buto und Hierakonpolis[1353]. Im Umgang des Sanktuars des Luxor-Tempels sowie auf der Westwand des Raumes VIII ist es Iunmutef, in Raum XIII Thot, der das Erscheinen des Königs vor den göttlichen Ahnen proklamiert[1354]. Beide Götter wurden hinsichtlich dieser Aufgabe theologisch offenbar als "gleichwertig" angesehen, da die ramessidischen Restauratoren der Denkmäler der Hatschepsut oft eine Figur des Thot an die Stelle des getilgten Iunmutef gesetzt haben. So zeigt es z.B. die Befunde in einer Krönungsszene im Pronaos des Speos Artemidos[1355] sowie in den Nischen auf der oberen Terrasse im Tempel von Deir el-Bahari[1356]. Mit der Verkündigung wird nicht nur proklamiert, daß die Krönung des Herrschers auf den Wunsch der Götter hin geschehen ist und sie sich somit im Einklang mit der Maat befindet. Es wird zugleich implizit kommuniziert, daß mit der Thronbesteigung des legitimen Erben der mit dem Tod seines Vorgängers eingetretene Krisenzustand überwunden und der Feind (Seth) vernichtet ist.

Iunmutef und Thot erscheinen sehr häufig gemeinsam im Kontext des Opferrituals. Zum ersten Mal ist dies in den Nischen des Festhofes im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari der Fall, auf deren Seitenwänden Iunmutef (Süd) und Thot (Nord) dem königlichen Empfänger ein *ḥtp dj njswt* darbringen[1357]. Thot erscheint schon in den Pyramidentexten als Übermittler des königlichen Opferbedarfs[1358]. Seit dem Mittleren Reich ist ihm das Wesen als geistiger Urheber der Ritualvorschriften und Bemesser des Opferbedarfs eigen[1359]. Thot gilt aufgrund seiner Urheberschaft der Kulttexte als vorbildlicher Ritualist, daher erscheint er zuweilen mit der Ritualrolle oder seinem Schreibgerät in der Hand[1360]. Im Ritualkontext wird häufig auf die "Schrift des Thot"

[1353] Zu Iunmutef im Krönungsritual siehe Kapitel VI.4.

[1354] Siehe KAT.-NR. 20, 21A-C sowie PM II^2, S. 327 (154); GAYET, *Temple de Louxor*, Taf. LXXIII, Abb. 189; H.W. FAIRMAN/B. GRDSELOFF, in: *JEA* 33, 1947, S. 16f.; L*D* VI, 2. In den Krönungsdarstellungen auf der 'Chapelle Rouge', in denen Iunmutef als Verkündiger fungiert, erscheint Thot als Bemesser der Regierungszeit des Königs, indem er "seine Annalen festlegt" (*smn gnwt=f*), KAT.-NR. 12 und LACAU/CHEVRIER, *Hatshepsout* II, Taf. 11, Block 172.

[1355] J.L. CHAPPAZ, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hrsg.), *Ägyptische Tempel*, S. 25; S. BICKEL/J.-L. CHAPPAZ, in: *Les Dossiers d'Archéologie*, No. 187, 1993, S. 99; H.W. FAIRMAN/B. GRDSELOFF, in: *JEA* 33, 1947, S. 16f.

[1356] KAT.-NR. 7.

[1357] KAT.-NR. 8 und siehe Kapitel VI.2.

[1358] *Pyr*. § 905; S. SCHOTT, in: *ZÄS* 90, 1963, S. 106; H. SPIESS, *Untersuchungen zum Gott Thot*, 149ff.

[1359] Er wird sogar als "in den Opfern befindlich" bezeichnet, *CT* V, 318a; vgl. auch *CT* IV, 132b; *CT* VI, 139b, und siehe ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, S. 239.

[1360] z.B. KAT.-NR. 28, 40, 51 und siehe *CT* VII, 193l-m.

Bezug genommen, gemäß derer ein Opfer oder eine Kulthandlung vollzogen wird: "Dir mögen die Riten vollzogen werden gemäß jener Schrift der Gottesworte, die Thot selbst angefertigt hat"[1361]. Auch im Götterkult werden diese Vorschriften eingehalten: So wird das Gottesopfer mit "reinem Weihrauch, dem süßen Duft, gemäß der Schrift des Thot im Bücherhaus" gereinigt[1362].

In der "Schrift des Thot" ist jegliches Ritualwissen niedergeschrieben. Auch der Opferbedarf des Osiris ist darin festgelegt. Im Vestibül des Osiris-Komplexes im Tempel Ramses' III. in Medinet Habu überweisen Iunmutef und der hinter ihm thronende Thot dem König die Opferliste[1363]. Die darin aufgeführten Dinge werden am Ende einer jeden Spalte als Gaben des Thot an den König bezeichnet "(...) [*m*] *dd Ḏḥwtj nj̈swt NN*". Auch die Erzeugnisse Ägyptens und der Fremdländer, welche die Fruchtbarkeitsgötter im Bandeau-Streifen der Raumdekoration herbeitragen, sind festgeschrieben in der "Schrift des Thot", der sie dem Millionenjahrhaus Ramses' III. zugemessen hat[1364]. Während Thot also den Opferbedarf des Königs in der Opferliste zusammengestellt hat und dem Ritual als dessen geistiger Urheber passiv beiwohnt, hat Iunmutef die aktive Rolle inne, indem er dem König die Speisen darbringt und an ihm vorab das belebende Mundöffnungsritual vollzieht. Eine im Aufbau analoge Szene findet sich auf der Südwand des Tempels Ramses' II. in Abydos. Auch hier erscheint Thot, das Schreibgerät greifend, hinter Iunmutef, der einen Räucherarm hält[1365]. Die Konstellation ist die gleiche wie in der zuvor genannten Szene in Medinet Habu: Die Opferliste und die damit verbundenen Ritualformalia sind das geistige Werk des Thot, Iunmutef ist derjenige, der die Maßgaben in die Praxis umsetzt. In der Verbindung von Thot und Iunmutef, die die götterweltliche Entsprechung der Priester *ḫrj-ḥb*, "Vorlesepriester", und *sm* darstellen, werden die zwei Komponenten zusammengeführt, die den Ritualvollzug konstituieren: Rezitation und Handlung[1366]. Iunmutef und Thot erscheinen entweder Seite an Seite[1367] oder parallel

---

[1361] Siehe Anm. 1340, 1341.

[1362] So im Amunsritual von Karnak und im Ritual für Amenophis I., H.H. NELSON, in: *JNES* 8, 1949, S. 230 (Episode 14); E. BACCHI, *Il rituale di Amenhotpe I*, S. 21f.; S. SCHOTT, in: *ZÄS* 90, 1963, S. 107. In Abydos räuchert Iunmutef vor Sethos I. mit dem "reinen Weihrauch, dem süßen Duft, welcher gemäß der Schrift im Haus des Gottesbuches ist", KAT.-NR. 45. Auch die im Kult verwendeten Salben und Öle werden nach den Maßgaben Thots angefertigt, MARIETTE, *Dendérah* I, Taf. 72a, 79.1,2; siehe P. BOYLAN, *Thoth*, S. 95f.

[1363] KAT.-NR. 62.

[1364] Siehe Kapitel VI.2.

[1365] KAT.-NR. 51.

[1366] Siehe z.B. die Rollenverteilung im Mundöffnungsritual, OTTO, *Mundöffnungsritual*, Bd. II, S. 10; E. HORNUNG, *Das Grab Sethos' I.*, z.B. Taf. 104, 105; L. MANNICHE, in: *JEA* 72, 1986, S. 63 (Nr. 42-46), und Abb. 11.

[1367] KAT.-NR. 15, 28, 34, 35, 41A, 42.

zueinander, z.B. auf einander gegenüberliegenden Wänden[1368]. Thot wird wegen seiner Schriftgelehrsamkeit als "Vorlesepriester der Götter" bezeichnet[1369]; Horus-Iunmutef erscheint im Opferritual der Sethos-Kapelle in Abydos, welches er zusammen mit Thot vollzieht, explizit als Sem-Priester[1370]. Im göttlichen Ritualistenpaar Thot und Iunmutef komplementieren sich Wissen/Ritualtheorie und Sohnesliebe/Ritualpraxis[1371]. Während Thot die "Legislative" des Ritualvollzugs, d.h. den geistigen Urheber allen nötigen Wissens (der Ritual"gesetze") darstellt, ist Iunmutef die "Exekutive", der als fürsorgender Sohn des Osiris die entsprechenden Handlungen am Vater ausführt. Ein weiteres anschauliches Beispiel ihres komplementären Handelns ist die Reinigungsszene auf der Nordwand des Raumes II im Tempel von Gurna. Während Iunmutef das belebende Wasser aus den *nmst*-Krügen über den König gießt, rezitiert Thot die dazugehörige Reinigungsformel[1372]. In einer Reinigungsszene im inneren Hypostyl des Sethos-Tempels in Abydos übergießt Horus-Iunmutef den König mit *ꜥnḫ*- und *wꜣs*-Zeichen und rezitiert eine Reinigungsformel. Wie aus der Rede des Thot, welcher der Reinigung beiwohnt, deutlich wird, ist es der ausdrückliche Befehl des Re und der Neunheit, daß die Handlung von Iunmutef ausgeführt wird: "Worte zu sprechen von Thot, dem Herrn der Gottesworte, zum König Menmaatre, von deinem Vater [Re] und von der Götterneunheit, welche in deinem Tempel ist: Befohlen wurden deine Reinigungen mit Leben, Dauer und Macht durch I u n m u t e f , den Herrn des Großen Hauses, um deine Majestät dauerhaft zu machen wie Re und dich zu verjüngen wie der Horizontische"[1373].

Im Zusammenspiel mit Thot ist Iunmutef seit dem Mittleren Reich belegt. In einer Darstellung der Sedfestkapelle Sesostris' I. in Karnak (‘Chapelle Blanche’) nehmen Thot, Iunmutef und der Oberarzt (*wr swnw*) den König in Empfang, um in Anschluß daran die erneuernden Rituale an ihm zu vollziehen. Die Präsenz des Oberarztes ist singulär; Thot und Iunmutef hingegen sind des öfteren als gemeinsame Akteure im *ḥb sd* belegt[1374]. Wie in den entsprechenden Kapiteln aufgezeigt wurde, überweist Iunmutef dem König im Sedfest Balsamierungsmaterialien, u.a. *jdmj*-Leinen, aus dem das Sedfestgewand gefertigt

---

[1368] KAT.-NR. 8, 40, 44, 45, 49, 55; L. HABACHI, *Tavole d'offerta*, Nr. 22053, S. 67, 153; vgl. auch KAT.-NR. 2, 6 und 47.

[1369] J.J. CLERE/J. VANDIER, *Textes de la première période intermédiaire et de la XI*^{ème} *dynastie*, *BAe* 10, Brüssel 1948, S. 25, § 27E; *CT* VI, 210 f-g; siehe S. SCHOTT, in: *ZÄS* 90, 1963, 106f.

[1370] KAT.-NR. 40, 44; vgl. KAT.-NR. 57; siehe Kapitel XI.1.

[1371] ASSMANN spricht in diesem Zusammenhang von einem "Dualismus von Natur und Geist", J. ASSMANN, in: J. ASSMANN/TH. SUNDERMEIER, *Das Fest und das Heilige*, S. 114.

[1372] KAT.-NR. 28.

[1373] KAT.-NR. 35. Vgl. auch die Konstellation in KAT.-NR. 36.

ist. Er stattet ihn mithin mit den Utensilien aus, die für seine Erneuerung notwendig sind. Thot begleitet das Erneuerungsritual als göttlicher *ḫrj-ḥb*, der mit seinem "Gottesbuch" die intellektuelle Grundlage des Rituals liefert.

Ein Zusammenspiel von Thot und Iunmutef wird sehr wahrscheinlich auch mit dem Kompositzeichen dargestellt, das in einer Inschrift im Grab des Chnumhotep I in Beni Hasan belegt ist. Es zeigt eine Pantherfell tragende Figur, die einen Pavian an der Hand hält und notiert das Verb *snsn*, "sich vereinigen mit", "sich gesellen zu"[1375]. In der Zeile, in der es erscheint, heißt es, daß Chnumhotep (neben verschiedenen anderen Gottheiten) von Iunmutef, der sich zum Stier des Gazellengaus (= Thot) gesellt (*snsn*), geliebt wird. Möglicherweise bezieht sich diese Vereinigung von Thot und Iunmutef darauf, daß sie gemeinsam, einander ergänzend, im Rahmen der Wiederbelebung und der Rechtfertigung des Osiris-Chnumhotep tätig werden.

Thot und Horus-Iunmutef treten gemeinsam für die Belange des Osiris ein, indem sie ihn wiederbeleben, im Prozeß von Heliopolis beistehen und ihn schließlich seiner Jenseitsherrschaft zuführen. Auch für den legitimen Nachfolger und Erben werden sie tätig, dessen rechtmäßiges Erscheinen auf dem Horusthron der Lebenden sie verkünden und bestätigen. In der Verbindung des schriftgelehrten Hüters der Maat mit dem fürsorgenden Sohn, den seine Sohnesliebe an den Vater bindet, ergänzen sich zwei Formen göttlicher Ritualkundigkeit. Zusammengeführt ergeben sie ein Höchstmaß an Effizienz, sowohl hinsichtlich der Wiederherstellung des Osiris als auch was die Aufrechterhaltung des Herrschaftszyklus und die Wahrung der Rechtmäßigkeit betrifft.

XI. Iunmutef - Gott oder Priester?

Iunmutef wird in der ägyptologischen Literatur fast durchweg als "Iunmutef-*Priester*" angesprochen, wodurch impliziert wird, daß es sich um eine der realweltlichen Sphäre zuzuordnende Person handeln würde. Diese Bezeichnung wird jedoch seiner göttlichen Natur nicht gerecht und verunklart den eigentlichen Sachverhalt: Es handelt sich um einen Aspekt des fürsorgenden Horus, der aufgrund seines Wesens als Sohn von besonderer Ritualkundigkeit ist und als Kultausübender (= Priester) für seinen Vater, den göttlichen

[1374] KAT.-NR. 6, 47.
[1375] Siehe Kapitel V.3, S. 101, Abb. 4.

Herrscher tätig wird. Die das Kapitel überschreibende Frage ist rhetorischer Art; sie trägt lediglich der Tatsache Rechnung, daß Iunmutefs Zugehörigkeit zur Götterwelt der allgemeinen ägyptologischen Auffassung zufolge nicht eindeutig geklärt ist. In den vorangegangenen Kapiteln wurden die theologische Struktur seines Wesens sowie die Beschaffenheit seines Aufgabenbereiches beschrieben und seine Natur damit offengelegt. In vielen der Quellen, die dafür herangezogen wurden, ist Iunmutef zudem mit Epitheta versehen, die seine Göttlichkeit über jeden Zweifel erhaben sein lassen wie z.B. *nṯr ꜥ nb pt*[1376] oder auch *nṯr ꜥ nb nḥḥ*[1377]. Im vorliegenden Kapitel sollen im wesentlichen zwei Aspekte untersucht werden: 1. das Verhältnis Iunmutefs zum Sem-Priester, da - wie aus verschiedenen Quellen hervorgeht - Iunmutef dessen götterweltliche Entsprechung darstellt. Diese Gegenüberstellung zieht eine weitere Fragestellung nach sich, nämlich wie die Entstehung des Osiris-Kreises, dem Iunmutef angehört, zeitlich und entwicklungsgeschichtlich einzuordnen ist. 2. wird die Beziehung von Inhabern des Priesteramtes zur Götterfigur "Iunmutef" näher betrachtet. Wie sich gezeigt hat, nimmt Iunmutef seit dem Neuen Reich eine Vorbildstellung für bestimmte Vertreter dieses Standes ein, die sich dahingehend äußert, daß sich die betreffenden Priester in ihrer Befähigung zum Kultausübenden mit ihm vergleichen bzw. sich als Abbild (*tjt*) dieses Gottes verstehen. Eine Ausnahme bildet Chaemwaset, Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis, der sich nicht mit einem Vergleich begnügt, sondern sich mit diesem Gott geradezu identifiziert.

XI.1 Das Verhältnis zwischen Sem und Iunmutef

Das augenfälligste Merkmal einer Analogie zwischen Iunmutef und dem Sem ist ihre gemeinsame Tracht: das Pantherfell[1378]. Die ‘Jugendlocke’ stellt ursprünglich kein typisches Attribut des Sem-Priesters dar; seine traditionelle Haartracht ist, wie aus den Darstellungen des Alten und des Mittleren Reiches ersichtlich wird, die lange Strähnenfrisur[1379]. Auch in den Darstellungen des Mundöffnungsrituals in den Gräbern Sethos' I.

[1376] KAT.-NR. 9, 13.

[1377] KAT.-NR. 76, vgl. KAT.-NR. 75.

[1378] Wie in einem früheren Kapitel erwähnt wurde, wird das Pantherfell in der ägyptischen Wahrnehmung verschiedenen Textstellen zufolge in erster Linie mit dem Sem-Priester assoziiert, siehe Kapitel III.1 a), S. 36.

[1379] AR: VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 6, 10, 12, 13, 16-22; BORCHARDT, *Sahure* II, Bl. 47; JÉQUIER, *Pépi II*, Bd. II, Taf. 50, 52; MR: DAVIES/GARDINER, *Antefoker*, Taf. 21-22, 28, 32; *Beni Hasan* I, Taf. XVII; J. GALÀN, in: *JEA* 80, 1994, Taf. IX (Grab des Djari, TT 366); *CG* 1486 (Stele des Ipit) Siehe auch Kapitel III.1a).

(KV 17) und Rechmires (TT 100) erscheint der Sem ohne den Seitenzopf[1380]. Seit dem Neuen Reich wird der die Mundöffnungs- und Opferriten ausübende Priester (ob als *sm* oder als *s3=f* [*mrj=f*] bezeichnet oder auch ohne jegliche Kennzeichnung; siehe Abb. 9) jedoch auch häufig mit Pantherfell *und* Seitenzopf dargestellt[1381]. Mit der Übernahme des Seitenzopfes wird der Sem bzw. der zuständige Totenpriester mit einem weiteren Attribut des "liebenden Sohnes" versehen und sein Ornat damit seinen spezifischen Sohnes-Aufgaben entsprechend ergänzt. Pantherfell und Seitenzopf sind die Indikatoren dafür, daß die mit ihnen ausgestattete Person in der Rolle des fürsorgenden Sohnes Horus handelt[1382].

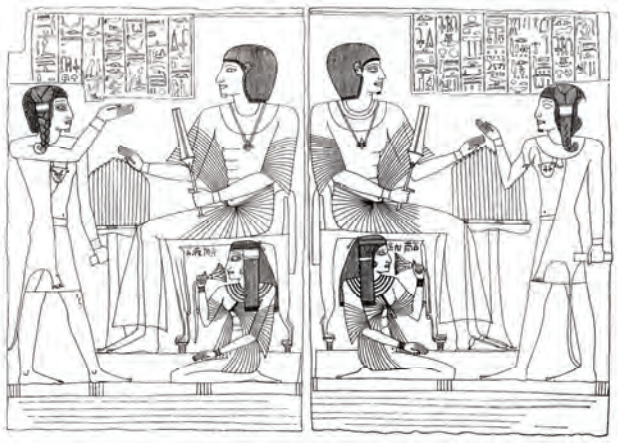


Abb. 9: Totenpriester im Ornat des Iunmutef beim Vollzug der Opferriten;
Grab des Amenophis, Deir el-Dronka/Asiut (J. KARIG, in: *ZÄS* 95, 1968, S. 29 , Abb. 1)

Iunmutef und der Sem gehören in ihrer Konzeption unterschiedlichen Sphären an: Während der Sem-Priester im realen Königskult agiert (AR) und im Privatbereich als Ausübender des Totenkults erscheint (seit dem frühen MR), gehört Iunmutef als Hypostase des fürsorgenden Sohnes Horus der götterweltlichen Ebene an. Die Unterscheidung der zwei von ihnen repräsentierten Handlungsebenen wird z.B. durch den Aufbau der Darstellungen des Mundöffnungsrituals im Grab Sethos' I. (KV 17) deutlich: In der Einleitungsszene erscheint der Gott Iunmutef bzw. Horus-Iunmutef und initiiert für seinen Vater die belebenden Mundöffnungsriten, die in den folgenden, die realweltliche Ebene abbildenden

---

[1380] E. HORNUNG, *Das Grab Sethos' I.*, z.B. Taf. 104, 105; N. DE GARIS DAVIES, *Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Rē'*, Taf. XXV; L. MANNICHE, in: *JEA* 72, 1986, S. 63 (Nr. 42-46), und Abb. 11.

[1381] Sem: z.B. BOESER, *Leiden* IV, Taf. XIV, XVII; *Karnak Nord* IV, Taf. CVI; PM II, S. 477 (16), (20) (Kapelle der Gottesgemahlin Amenirdis, Medinet Habu. Hier sind Iunmutef und der Sem-Priester im Mundöffnungsritual in identischer Ikonographie dargestellt. Ein nicht sehr aussagekräftiges Photo zweier Wandausschnitte in HÖLSCHER, *Excavation* V, Taf. 18 B, C; vgl. die Darstellung Iunmutefs in R.A. FAZZINI, *Dynasties XXII-XXV*, Taf. XL); Sohn: z.B. *BM Stelae*, Taf. 46; *CG* 34089, 34093; ohne Beischrift: z.B. BOESER, *Leiden* VI, Taf. XVI; J. KARIG, in: *ZÄS* 95, 1968, S. 29, Abb. 1; J. ASSMANN, *Das Grab des Amenemope*, Taf. 18, 21, 23; G.T. MARTIN, *Corpus of Reliefs of the New Kingdom from the Memphite Necropolis and Lower Egypt*, London 1987, Taf. 4, Nr. 11; *Five Years of collecting Egyptian Art, 1951-1965*, *The Brooklyn Museum*, Brooklyn 1956, Taf. 56.

[1382] Siehe Kapitel III.1 a), III.1 d), III.2.

Ritualsequenzen von verschiedenen Priestern, u.a. Sem und Cheriheb, vollzogen werden[1383].

Wie TE VELDE es richtig formuliert, ist Iunmutef "the divine model of the sem priest"[1384]; dies wird u.a. daraus ersichtlich, daß sich die Hohenpriester des Ptah von Memphis, welche u.a. das Amt des "Sem" bekleiden, als Abbild (*tjt*) des Iunmutef verstehen, was sich auch in ihrem seit dem frühen Neuen Reich typischen Ornat widerspiegelt[1385]. Der memphitische Hohepriester Chaemwaset, dem weiter unten noch ein eigenes Kapitel (XI.2 a) gewidmet wird, bringt das Verhältnis von Sem und Iunmutef in einer seiner Titelsequenzen deutlich zum Ausdruck. Darin bezeichnet er sich als *sm m nst Jwn mwt=f*, "Sem auf dem Platz des Iunmutef"[1386]. Auch aus einem anderen Befund geht deutlich hervor, daß in Iunmutef die götterweltliche Entsprechung des Sem-Priesters zu sehen ist, denn in den Sedfestdarstellungen des Mittleren und des Neuen Reiches erscheint er an dem Platz, der in den Darstellungen Sahures und Niuserres vom Sem eingenommen wird: vor dem Thronpavillon des Königs[1387]. Bei Niuserre steht der Sem, mit beiden Händen die Pranken des Pantherfells umfassend, zusammen mit den Standarten vor dem Pavillon, ohne in eine erkennbare Handlung involviert zu sein (Abb. 10), bei Sahure überweist er ein *ḥtp dj njswt* an *wꜣḏ*-Augenschminke. Die Opferszene im Pyramidentempel Pepis II.[1388], in welcher der Sem den Göttern der *jtrt*-Kapellen ein *ḥtp dj njswt* vollzieht, findet im Neuen Reich eine Entsprechung in Raum XIV des Luxor-Tempels. Hier steht Iunmutef im Rezitationsgestus vor den Göttern Ober- und Unterägyptens und erbittet Sedfeste für Amenophis III.[1389].

1383 KAT.-NR. 69A. Vgl. auch den Aufbau der Opferszenen in den Königskultkapellen im "Kleinen Tempel" von Medinet Habu sowie im Terrassentempel der Hatschepsut, KAT.-NR. 9, 13. Hier überweist Iunmutef, *nṯr ꜥꜣ nb pt*, das Opferritual, während die Gaben von *ḥmw nṯr* herbeigetragen und zubereitet werden.

1384 H. TE VELDE, in: *LÄ* III, 1980, Sp. 213.

1385 Siehe Kapitel XI.1. Der Titel *sm* ist ab der 18. Dynastie zudem für die Hohenpriester der Millionenjahrhäuser in Theben belegt, was möglicherweise auf einen lokalen Kult für Ptah-Sokar zurückzuführen ist. Der *sm* eines Millionenjahrhauses war höchster Verwaltungsbeamter, zuständig sowohl für sämtliche eingehenden Lieferungen an Produkten für den Kult sowie für das Tempelpersonal, B. HARING, *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes, Egyptologische Uitgaven* XII, Leiden 1997, S. 214-20. In der 20. Dynastie ist der Titel *sm* mit dem Amt des Hohenpriesters des Amun verbunden und auch einige Söhne der thebanischen Hohenpriester sind mit diesem Titel belegt, siehe *ebd.*; P. TALLET, in: *BIFAO* 99, 1999, S. 419; D. POLZ, in: *SAK* 25, 1998, S. 269, Abb. 4, Taf. 14.

1386 A.W. SHORTER, in: *Fs Griffith*, S. 131, Taf. 13, III(2); CH. MAYSTRE, *Grands prêtres*, S. 324, Nr. 126.IV.

1387 VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 10; BORCHARDT, *Sahure* II, Bl. 47.

1388 JÉQUIER, *Pépi II*, Taf. 50, 52.

1389 KAT.-NR. 23.

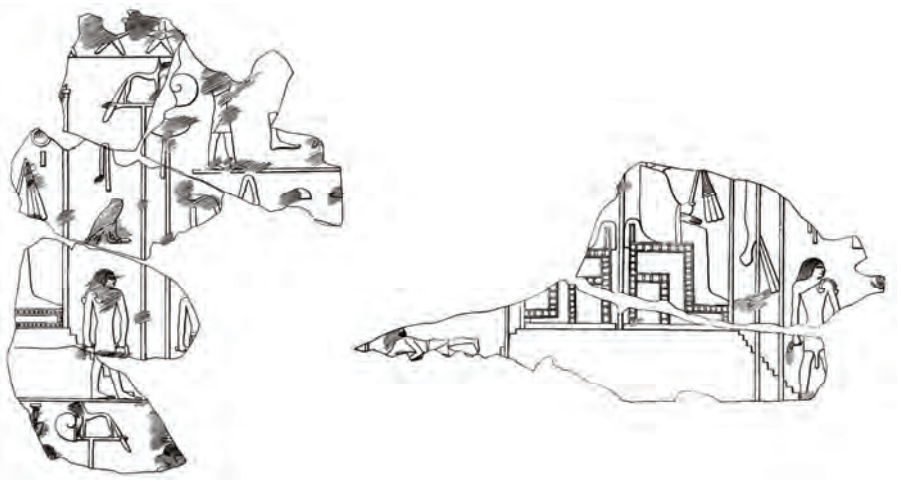
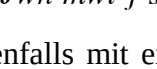


Abb. 10: Der *sm* vor dem Sedfestpavillon des Niuserre
(VON BISSING/KEES, *Re-Heiligtum* II, Bl. 10.23 und 10.24)

Auch der Gott Iunmutef kann mit dem Titel "Sem" versehen sein, womit zusätzlich auf die kultischen Aufgaben gegenüber seinem Vater Osiris hingewiesen wird. In der äußeren Königskultkapelle des Sethos-Tempels in Abydos erscheint er als "Sem Horus-Iunmutef" im Rahmen der Überweisung des Opferbedarfs[1390]. Er agiert dort parallel zu Thot, der ihn in seiner Eigenschaft als göttlicher *ḫrj-ḥb* beim Ritualvollzug ergänzt[1391]. Auf dem Kairener Sarg *CG* 6106 ist Iunmutef als Ausübender verschiedener Kulthandlungen für seinen Vater Osiris dargestellt. Die Beischrift seiner Figur lautet entweder *Jwn mwt=f-stmw* () oder nur *stmw*[1392], wobei diese Bezeichnung allein ebenfalls mit einem Gottesdeterminativ versehen ist[1393]. Die gleiche Konstellation liegt auch in einem Text des pBoulaq 3 vor, der die Kulthandlungen, die Horus zur Wiederbelebung seines Vaters Osiris vollzieht, beschreibt. Dort heißt es: "Es kommt zu dir Horus, Sohn der Isis, der *stm* seines Vaters Osiris. [Er] öffnet deinen Mund mit dem Mundöffnungsgerät, welches jegliches Gerät aus Kupfer ist (...)"[1394]. Der "liebende Sohn" Horus (und somit auch Iunmutef) ist also der göttliche Sem-Priester seines Vaters. Mit dieser Aussage wird zugleich der klassische Aufgabenbereich des Sem, wie er seit dem Mittleren Reich erkennbar ist, genau definiert, da dieser wiederum sekundär die mythische Rollenverteilung zum Modell hat. Die archetypischen Handlungen des Horus, die dieser an

1390 KAT.-NR. 40, 44.

1391 Siehe Kapitel X.

1392 Zur Schreibung des Titels *sm*/*stm* siehe GARDINER, *AEO* I, S. 39*f.; vgl. auch GOMÀA, *Chaemwese*, S. 21f.

1393 A. NIWINSKI, *Seconde trouvaille*, S. 58f., Abb. 39. Im Grab des *ṯ3tj* (26. Dynastie) in Baharia erscheint *Jwn mwt=f stm* mit einem Salbgefäß vor Osiris, FAKHRY, *Baḥria* I, S. 135, Abb. 105. Desgleichen einer der Kapellen des Djedchonsuiuefanch (*Jwn mwt=f smt*), *ebd.*, S. 164.

seinem Vater Osiris vollzogen hat, werden vom Sem am Verstorbenen wiederholt. Mit den Kulthandlungen des Bestattungsrituals wird der Verstorbene in den Zustand des "Osiris-seins" transformiert, um schließlich das Heilsschicksal dieses Gottes zu durchlaufen[1395]. Der Sem agiert also in der *Rolle* des Horus (im Rahmen der "Horus-Konstellation"[1396]), Iunmutef hingegen ist mit Horus *identisch* und erfüllt gegenüber seinem Vater die kultischen Aufgaben eines Sem.

XI.1 a) Zur Frage der Entstehung des Gottes Iunmutef

Iunmutef wird spätestens seit der 18. Dynastie als das göttliche Vorbild des Sem-Priesters angesehen, was insbesondere am Beispiel der memphitischen Hohenpriester deutlich wird[1397]. Diese Relation impliziert die Vorzeitigkeit Iunmutefs d.h. eine Ausformung des Amtes und der Aufgaben des Sem nach seinem Vorbild. Das tatsächliche chronologische Verhältnis ist jedoch umgekehrt: Die Existenz des Sem-Priesters (und damit die von ihm ausgeführten Ritualhandlungen) ist weit älter als der Osiris-Mythos und die Konzeption des darin wirkenden Gottes Horus als fürsorgender Sohn. Wie SCHOTT und auch OTTO in ihren grundlegenden Abhandlungen feststellen, ist das Ritual älter als der Mythos: Die teilweise vermutlich auf sehr alte Traditionen zurückgreifenden Kulthandlungen (z.B. innerhalb des Bestattungsrituals) werden erst sekundär erklärend und interpretierend mythisiert, d.h. mit mythologischen Rezitationstexten versehen[1398]. Die Mythisierung des Rituals geht vermutlich auf einen Sinnverlust der einfachen kultischen Handlungen zurück; sie sind erklärungsbedürftig geworden und werden daher mit einer neuen Sinnschicht unterlegt[1399]. ASSMANN, der die Bildung von Mythen als "narrativ kohärente" Göttergeschichten erst als ein Phänomen der Spätzeit ansieht (wenn auch mit Vorläufern, die bis ins Mittlere Reich zurückreichen), spricht in diesem Zusammenhang von der "sakramen-

---

1394 S. SAUNERON, in: *BIFAO* 51, 1952, S. 168.

1395 Siehe auch J.G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris*, S. 2f.

1396 Siehe Kapitel IX.2.

1397 Siehe Kapitel XI.2. und XI.2 a).

1398 "(Die Mythe) knüpft an Kulthandlungen an, in die sie sich einnistet, indem sie den dort auftretenden Personen und Kultsymbolen Götterrollen zuteilt und Kulthandlungen als mythische Ereignisse erklärt. Hierbei führt der Kult und nicht die Mythe. (...) Sie ist nicht im Kult erwachsen, sondern an ihn herangebracht", SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung*, S. 135f. OTTO spricht von "zwei Schichten" im ägyptischen Ritual: "eine primäre, nicht mythologisierte, und eine sekundäre, mit mythischen Vorstellungen durchsetzte und im Hinblick auf eine mythische Welt umgedeutete (Schicht) (...)", E. OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen*, S. 28. Zur Mythisierung des Rituals der Pyramidentexte siehe H. ALTENMÜLLER, *Texte zum Begräbnisritual*, S. 64-69.

talen Ausdeutung" der Riten: Die Handlung der realen Welt wird durch den begleitenden Rezitationstext in ein götterweltliches Ereignis transformiert[1400].

OTTO stellt sich die Mythisierung des Rituals als eine Art evolutionistischen Prozeß vor, der stufenweise vor sich geht und zunächst, auf einer "Zwischenstufe", nur "halbgöttliche" Wesen in die Ritualdarstellungen eindringen läßt: "Diese Zwischenstufe, in der der Handelnde eine göttliche Macht verkörpert, noch nicht aber einen mythologisch benannten Gott, hat ihrerseits eine Anzahl Götter entstehen lassen", wozu OTTO auch Iunmutef zählt[1401]. Als Beispiel zieht er eine Darstellung auf der 'Chapelle Blanche' Sesostris' I. heran, in der Thot, Iunmutef und der Oberarzt (*wr swnw*), jeweils als *m jrt=f*, "in ihrer Pflicht", bezeichnet, den König im Rahmen des Sedfestrituals empfangen[1402]. Alle drei Figuren werden von OTTO als "priesterlich-göttliche Wesen" angesprochen. Wie jedoch an anderer Stelle bereits geäußert wurde, sind in dieser Szene zwei Ebenen des Rituals dargestellt: Thot, gekennzeichnet durch die Himmelshieroglyphe über seiner Figur, repräsentiert die götterweltliche Ebene, Iunmutef und der Oberarzt hingegen stellen zwei Ritualfiguren der realen Welt dar[1403]. Die Rolle des Iunmutef wird hier offenbar, und dies ist ein singulärer Befund, von einem realen Protagonisten (vermutlich einem - dem ältesten? - Königssohn) ausgefüllt, der die mit diesem Gott verknüpften Handlungen im Sedfestritual ausübt. Iunmutef ist in keinem Fall nur ein "halbgöttlicher" Status zuzuerkennen. Er ist bereits in einigen Quellen des Alten Reiches eindeutig als Gott ausgewiesen: In den Pyramidentexten durch das Gottesdeterminativ hinter seinem Namen, auf dem Block Pepis I. aus Bubastis durch die Tatsache, daß er ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der Hand hält und dem König "Leben und Macht" verleiht[1404].

Wie die Untersuchung der entsprechenden Quellen des Alten Reiches sowie jene hinsichtlich seines Namens ergeben haben, ist der Ursprung Iunmutefs im Osiris-Kreis zu verorten[1405]. Im Gegensatz zu *Ḥr ndtj jt=f*, mit dem ihn im Neuen Reich eine enge Wesensverwandtschaft eint, ist Iunmutef in den Pyramidentexten noch nicht mit Aufgaben des

---

1399 J. ASSMANN, in: *GM* 25, 1977, S. 16f; vgl. OTTO, *a.a.O.*, S. 26f.

1400 ASSMANN, *a.a.O.*, S. 20-28; DERS., *Tod und Jenseits*, S. 457-59.

1401 OTTO, *a.a.O.*, S. 10f. und Anm. 11.

1402 KAT.-NR. 2.

1403 Siehe Kapitel V.2.

1404 Siehe Kapitel IV.2, IV.3 und KAT.-NR. 1. Nach BAINES gehört Iunmutef als "exceptional figure" einem "Grenzbereich" ("liminal class") von göttlichen Wesen an, zu dem er neben den Fruchtbarkeitsgöttern sowie Bes und Taweret auch den König zählt, J. BAINES, *Fecundity Figures*, S. 128. Iunmutef kann jedoch einwandfrei als Gott eingestuft werden, der durch einen fest umrissenen, auf die Herrschaftstheologie begrenzten Aufgabenbereich gekennzeichnet ist.

1405 Siehe Kapitel I.2 c), IV.3.

Totenkults für Osiris betraut[1406]. Dennoch hat sich gezeigt, daß er dort bereits eine sohnesspezifische bzw. Horus-spezifische Pflicht wahrnimmt, indem er als "Wegeöffner" des rechtmäßigen Herrschers auftritt, der dem Feind den Weg verwehrt. Daher ist die Konzeption der Götterfigur Iunmutef, d.h. seines Wesens als Sohn des Osiris, vermutlich direkt mit der Entstehung des Osiris(-Mythos) vergesellschaftet. Die Herausbildung der Hauptprotagonisten des Mythos, Osiris, Isis und auch Nephthys, hat ALTENMÜLLER kürzlich in einer Untersuchung beleuchten können[1407]: Demnach handelt es sich bei ihren Namen ursprünglich um Epitheta von Ritualfiguren der Balsamierungsstätte, die später in den Status von Göttern erhoben worden sind. Ausgehend vom Ikon des in Privatgräbern des Alten Reiches dargestellten "Bettenrituals", durch das die Auferstehung des Toten herbeigeführt werden soll, leitet er ab, daß der Verstorbene ursprünglich mit dem Epitheton *jrj-st-jrjt* (*<ꜣ-st-jrjt*, Osiris), "Der zum gemachten Bett gehört", versehen war, während eine andere Ritualperson als *wrsjt* (*<jsjt*, Isis), "Die von der Kopfstütze", und eine weitere als *nbt-pr* (Nephthys), "Herrin des (Balsamierungs-)Hauses", bezeichnet wurde. Der Vorgang der Vergöttlichung dieser Ritualfiguren, der sehr wahrscheinlich zeitgleich anzusetzen ist, hat vermutlich am Übergang von der 4. zur 5. Dynastie stattgefunden; seit dieser Zeit ist Osiris in den Grabinschriften belegt[1408]. Es ist anzunehmen, daß mit der Genese der Götter Osiris, Isis und Nephthys auch die mythische Grundlage, bzw. die Handlungskonstellationen[1409] entstanden sind, durch welche die Handlungsträger des Osiris-Mythos miteinander verbunden sind. So wurde dem toten Osiris, in Anlehnung an die reale Totenkultsituation, in den Pyramidentexten sein fürsorgender Sohn Horus an die Seite gestellt, welcher die für die Überwindung des Todeszustands notwendigen Kulthandlungen ausführt und den Himmelsaufstieg seines Vaters garantiert. Es wurde also ein göttlicher Sem-Priester geschaffen. Wie GRIFFITHS anmerkt ist die Konzeption des Gottes Horus als Königsmacht weit älter als der Osiris-Kreis; der Aspekt des Horusfalkens als Verkörperung des Königtums ist bereits in den frühdynastischen Quellen vorhanden[1410]. Das Wesen als fürsorgender Sohn hat Horus folglich erst sekundär, im Zuge der Gestaltung des

---

[1406] Siehe Kapitel IX.2.

[1407] H. ALTENMÜLLER, in: *SAK* 24, 1997, S. 5-7; DERS., in: M. BÁRTA/J. KREJČÍ (Hrsg.), *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, S. 305-16.

[1408] B.L. BEGELSBACHER-FISCHER, *Götterwelt des Alten Reiches*, S.121-23. J.G. GRIFFITHS, *Origins of Osiris*, S. 41, datiert die ältesten Bezeugungen des Osiris an das Ende der 5. Dynastie.

[1409] Vgl. J. ASSMANN, in: *GM* 25, 1977, S. 10-15.

[1410] J.G. GRIFFITHS, *Origins of Osiris*, S. 17-19; siehe z.B. *Hierakonpolis* I, Taf. II, XXVI.B, XXXVI-VII; G. DREYER, in: *MDAIK* 5, 1999, S. 4f. Der Mythos um Horus und Seth, der einem älteren Entwicklungsstrang als die Osiris-Geschichte folgt, könnte nach GRIFFITHS aus historischen Ereignissen hervorgegangen sein bzw. solche entfernt reflektieren, *ebd.*

Osiris-Mythos angenommen. Die Horus-Osiris-Konstellation hat sich somit infolge der theologischen Bestimmung des Gottes Osiris als verstorbener König herausgebildet, die dem lebenden Horuskönig die Stellung seines Nachfolgers einschließlich der damit verbunden bzw. der sich daraus ergebenden Aufgaben übertrug. Der "liebende Sohn" Horus, wie er in den Pyramidentexten zum ersten Mal begegnet, wurde am Modell des Sem konzipiert, d.h. die gesellschaftlich definierten Aufgaben und Funktionen des (Königs-)Sohnes/des Sem wurden auf diesen Gott übertragen. Im Zuge der theologischen Arbeit, die die Grundkonstellationen des Osiris-Mythos hervorgebracht hat, ist auch Iunmutef als Hypostase des in Chemmis aufwachsenden Horus entstanden. Er tritt in der 6. Dynastie in den Pyramidentexten im herrschaftstheologischen Kontext in Erscheinung und ist spätestens seit dieser Zeit, wie der Block Pepis I. zeigt[1411], auch mit dem Ornat des Königssohnes/Sem-Priesters versehen, wie es auf dem Turiner Gebelen-Fragment dargestellt ist[1412]. Ein anderer Befund läßt auf ein noch höheres Alter dieses Gottes wie auch seines Kultes schließen. In der Mastaba des Raemka (Ende 5. Dynastie) erscheint "Iunmutef" als Bildungselement des Namens einer Domäne, *jrt Jwn mwt=f*, die in der Region von Sohag anzusiedeln ist[1413]. Wie bereits im entsprechenden Kapitel dargelegt wurde, handelt es sich dabei nach JACQUET-GORDON um einen volkstümlichen Namen ("nom d'origine spontanée")[1414]. Die volkstümlichen theophoren Domänennamen deuten darauf hin, daß der in ihnen genannte Gott in der Region eine große Popularität genoß, die wiederum mit einem dort beheimateten Kult in Zusammenhang steht. Das Determinativ  , mit dem das Toponym *jrt Jwn mwt=f* versehen ist, weist ebenfalls darauf hin, daß es sich um eine alteingesessene Siedlung handelt. Demnach ist der Gott Iunmutef vermutlich schon in der mittleren 5. Dynastie im Raum Sohag kultisch verehrt worden.

XI.2 Priester als *tjt Jwn mwt=f*

Seit der frühen 18. Dynastie sind das Pantherfell und der Seitenzopf, neben dem schon im Alten Reich belegten Brustschmuck (dem *sꜥḥ*-Halskragen[1415]), die kennzeichnenden Ornatsbestandteile der Hohenpriester des Ptah von Memphis[1416]. Eines der ältesten Beispiele diesbezüglich ist Ptahmose, der dieses Amt unter Thutmosis III. innehatte: In der

[1411] KAT.-NR. 1.
[1412] Siehe Exkurs I, S. 40, Abb. 1.
[1413] Siehe Kapitel IV.1.
[1414] JACQUET-GORDON, *Domaines*, S. 83-85.
[1415] *Wb* IV, S. 50.5.

rundplastischen Darstellung in seinem Naos aus Abydos erscheint er in dieser fortan typischen memphitischen Tracht[1417]. Das Pantherfell gehört im Neuen Reich zum Ornat verschiedener Priester, nicht nur des jeweiligen *ḥm nṯr tpj* eines Gottes[1418]; der Zopf wird jedoch nur von den Memphiten getragen[1419]. Diese typische Tracht des Hohenpriesters des Ptah hängt mit seiner Ämterkombination zusammen: Neben dem Amt des *wr ḫrp ḥmww*, "Großer der Leiter der Handwerker", hielten die Ptahpriester das Amt des Sem, welches sich auf die memphitische Totengottheit Sokar bezieht[1420]. Obgleich die Ämterkombination von Ptahpriester (*ḥm nṯr Ptḥ*) und Sokarpriester (*ḥm nṯr Skr*) bereits im Alten Reich belegt ist und die *wrw ḫrp ḥmww* auch den Titel *ḫrp smw* oder *ḫrp smw Skr* führen, gewinnt die Titelkombination *sm wr ḫrp ḥmww* erst im Neuen Reich an Bedeutung, was wiederum einhergeht mit der Verschmelzung der memphitischen Götter Ptah und Sokar[1421]. Das große Gewicht, das das Amt des Sem mit dem Beginn des Neuen Reiches im Rahmen der kultischen Funktionen des memphitischen Hohenpriesters gewinnt, ist nicht zuletzt an der Neugestaltung ihres Ornats zu ermessen: Seit der 18. Dynastie nehmen die Hohenpriester des Ptah mit ihrer Tracht auf den mythischen Archetyp des ritualkundigen, fürsorgenden Sohnes, Iunmutef, Bezug, in welchem die götterweltliche Entsprechung des Sem-Priesters zu erkennen ist[1422]. Mit der Übernahme der Attribute Seitenzopf und Pantherfell modellieren sich die memphitischen Hohenpriester bewußt zum Abbild, *tjt*, des Gottes Iunmutef und stellen damit ihre Tätigkeit als Sem, welche mit einer außerordentlichen Ritualkundigkeit assoziiert wird, in den Vordergrund. Dies geschieht jedoch nicht nur auf ikonographischem Weg; einige Hohepriester des Ptah bringen ihre Beziehung zum mythischen Urbild auch *expressis verbis* zum Ausdruck. In der biographischen Inschrift auf der Statue des Ptahmose (Zeit Amenophis' III.) heißt es: "(...) Der vollkommene Gott befahl, daß man mich treffliche Ämter ausüben ließ: Als ‘Großer

---

[1416] Zum Ornat des memphitischen Hohenpriesters siehe CH. MAYSTRE, *Grands prêtres*, S. 23-31, Taf. I und II.

[1417] *CG* 70038, Taf. 40, 86c-d; vgl. auch die Stele des Sennefer, der sowohl memphitischer als auch heliopolitanischer Hohepriester gewesen ist, *Sedment* II, Frontispiz. Auf diese Stücke machte mich B. GEßLER-LÖHR aufmerksam, der ich für die anregenden Gespräche über die "Zöpfe der Hohenpriester" sowie für ihre wertvollen Hinweise herzlich danken möchte.

[1418] Siehe die Kapitel III.1 a) und III.1 d).

[1419] Der Seitenzopf des heliopolitanischen Hohenpriesters (*wr m3w*) Ahmose auf der Stele Berlin 14200 geht darauf zurück, daß er ein *s3 njswt* gewesen ist, M. MOURSI, in: *SAK* 14, 1987, S. 227, Abb. 1, Taf. 6.

[1420] CH. MAYSTRE, *Grands prêtres*, S. 13-15, 40-42.

[1421] *Ebd*. Die Quellen des Alten Reiches sind dort auf den Seiten 223-50 zusammengestellt.

[1422] Siehe Kapitel XI.1. Es ist bemerkenswert, daß die Herausbildung der typischen memphitischen Hohenpriestertracht unter Bezugnahme auf Iunmutef mit den weiteren Entwicklungen der theologisch fruchtbaren Zeit der frühen 18. Dynastie zusammenfällt, in der u.a. auch die Entfaltung des Gottes Iunmutef einsetzt, siehe die Einleitung zu Kapitel VI.

der Leiter der Handwerker', als *tjt* jenes Iunmutef setzte er mich ein, nachdem er meinen Charakter (*sḫrw*) erkannt hatte, die Vortrefflichkeit meiner Rede"[1423]. Hier ersetzt die Umschreibung *tjt Jwn mwt=f* die Nennung des Titels "Sem". Meriptah, erster memphitischer Hoherpriester unmittelbar nach Amarna[1424], offenbart sich in den Inschriften seiner Statue als eingeweihter Geheimnisträger, "der das Geheiligte kennt des Himmels, der Erde und der Unterwelt, von Heliopolis und von Memphis; der Zutritt hat zu den Geheimnissen eines jeden Kultraumes (*ḥm*). (...) Ein Verschwiegener hinsichtlich all dessen, was er gesehen hat". Aufgrund seiner herausragenden Kenntnis jeglicher Tempelbelange beschreibt Meriptah sich schließlich als "vortreffliches Abbild (*tjt jḳr*) des Iunmutef, der den Gott zu seiner Opfermahlzeit (*šbwt*) führt[1425], reinen Mundes, rein an Fingern (...), indem er die Götter zu salben pflegt und die Brust dessen schmückt, der südlich seiner Mauer ist"[1426]. Auch Pahemnetjer, memphitischer Hoherpriester unter Ramses II., vergleicht sich aufgrund seines Zugangs zu den Geheimnissen des Tempels mit Iunmutef: "der Hüter der Geheimnisse (*ḥrj sšt3*), der die Mysterien (*št3w*) aller Götter sieht, einzig trefflich, von gewählter Rede, Abbild jenes Iunmutef (*tjt Jwn mwt=f pw*)"[1427].

In allen zuvor zitierten Passagen wird auf die besonderen Qualitäten der Hohenpriester verwiesen. Diese bestehen in ihrer tiefgreifenden Kenntnis von "Geheimnissen", in ihrem Eingeweiht-sein in die Tempelmysterien sowie der vortrefflichen Ausübung ihrer kultischen Pflichten im täglichen Gottesdienst[1428]. Sie verstehen sich folglich nicht nur äußerlich, hinsichtlich ihrer Tracht, als Abbild[1429] Iunmutefs, sondern vorrangig wegen des beispielhaften Ritualistenwesens, das diesem Gott eigen ist. Mit der Bezeichnung als *tjt Jwn mwt=f* wird kommuniziert, daß die Priester eine besondere Kenntnis aller Belange des Kultes auszeichnet und sie ihre Aufgabe als Sem-Priester mustergültig erfüllen. Deutlich

---

[1423] Florenz 1790; CH. MAYSTRE, *Grands prêtres*, S. 273f, Nr. 69. B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 102. Desgleichen auf dem Türpfosten des Ptahmose im University College London: *jw(=j) m tjt n Jwn mwt=f*, H.M. STEWART, *Egyptian Stelae* I, Taf. 43.2; R.A. CAMINOS, in: *JEA* 64, 1978, S. 157.

[1424] Zeitliche Einordnung des Meriptah nach B. GEßLER-LÖHR, persönliche Mitteilung. Vgl. auch I. GAMER-WALLERT, in: *WdO* 14, 1983, S. 128f.

[1425] *jnj nṯr r šbw=f*, "den Gott zu seiner Opfermahlzeit führen", siehe R. HANNIG, *Handwörterbuch*, S. 812, und vgl. Kapitel VI.2., S. 126f.

[1426] Statue Louvre A 60; I. GAMER-WALLERT, in: *WdO* 14, 1983, S. 118. Unvollständige Abschrift der Inschriften in MAYSTRE, *a.a.O.*, S. 282f., Nr. 79.

[1427] Nischen-Statue Kairo JE 89046; PM III^2, 2, S. 709; A. GABALLA, in: *MDAIK* 30,1, 1974, 21ff.; K*RI* III, 411.12f.; B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 102f.

[1428] Vgl. auch den Titel Chaemwasets: "Iunmutef, Leiter der Priester, der um die Belange der Tempel weiß", *rḫ ntj m r3w pr*, K*RI* II, S. 838.11f.

[1429] Der Terminus *tjt*, dessen Grundbedeutung mit "Abbild", "Hieroglyphe" wiedergegeben werden kann, bezieht sich nicht nur auf die äußere Gestalt, sondern vielmehr auf Wesenszüge bzw. auf eine

ist in diesen Beispielen auch die Distanz, die zum göttlichen Vorbild gewahrt wird; im Falle Ptahmoses und Pahemnetjers wird diese durch die Verwendung des Demonstrativ-Pronomens *pw* zusätzlich verstärkt[1430]. Es findet also keine Identifikation mit Iunmutef statt; in allen drei Fällen wird das mythische Urbild des Sem lediglich zum Vergleich herangezogen.

In der in einem früheren Kapitel behandelten Stelle des *Texte de la Jeunesse* Thutmosis' III. in Karnak heißt es vom Prinzen Thutmosis, daß er "in Gestalt (*ḳm3*) und im Wesen (*ṯjt*) Iunmutefs" im Säulensaal des Tempels erschien, wie der junge Horus in Chemmis[1431]. Mit dieser Passage wird auf zwei Aspekte des göttlichen Vorbildes Bezug genommen: Aus der weiteren Inschrift geht hervor, daß Thutmosis als junger Prinz im Tempel seines Vaters Amun die Funktion eines *ḥm nṯr* ausfüllte. Daher wird hier einerseits - wie auch im Fall der vorgenannten Priester - auf die Ritualkundigkeit Thutmosis' verwiesen. Das singuläre Determinativ des Pantherfellträgers, mit dem *Jwn mwt=f* hier versehen ist, deutet ebenfalls auf die kultische Tätigkeit des Prinzen hin. Zum anderen ist Thutmosis auch in seiner Eigenschaft als Thronfolger Abbild des jungen Horus-Iunmutef in Chemmis, da das Motiv des im Verborgenen aufgewachsenen Horuskindes Teil der "myhtischen *vita*" eines jeden Königs ist[1432]. Auf das Chemmis-Motiv wird hier deutlich verwiesen: Einerseits durch die Nennung von Chemmis (*3ḫ-bjt*) selbst, andererseits durch die Transposition des mythischen Sinngehalts des Papyrusdickichts auf die *w3ḏjt*, die Papyrussäulenhalle des Tempels, in der Thutmosis erscheint.

Wie die vorgenannten Beispiele aufzeigen, wird *Jwn mwt=f* in der 18. und auch in der 19. Dynastie noch nicht als Priester*titel* verwendet. Dies ändert sich erst mit Chaemwaset, vierter Sohn Ramses' II. und Hoherpriester des Ptah, der diesen Götternamen fest in seine Titelreihe aufnimmt[1433]. Ein weiteres, weit jüngeres Beispiel ist der Wesir, Sem und Ptah-Priester Bakenrenef (Zeit Psammetichs I.). Er führt den Titel *Jwn mwt=f*, einschließlich dessen geläufigen Epithetons *ʿbw pr wr*[1434]. Der memphitische Hohepriester Schedsu-Nefertem (Zeit Scheschonks I.) hat "Iunmutef" nicht als Titel angenommen,

---

Wesensverwandschaft mit dem Abgebildeten. Dies wird insbesondere in den königlichen Epitheta wie *tjt Rʿ* oder *tjt Jmn* deutlich, B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 102-24.

1430 Vgl. OCKINGA, *a.a.O.*, S. 102.

1431 *Urk.* 157.11-13.

1432 Siehe Kapitel I.2 c), S. 11f.

1433 Siehe Kapitel XI.2 a).

1434 J.J. CLÈRE, in: *Artibus Aegyptii*, S. 27f; vgl. R.A. FAZZINI, in: *Miscellanea Wilbouriana* 1, 1972, S. 61-63, Abb. 31. Zum Epitheton *ʿbw pr wr* siehe Kapitel VIII.1. Auch Chaemwaset ist als *Jwn mwt=f ʿbw pr wr* belegt, siehe GOMÀA, *Chaemwese*, S. 112, Abb. 12a (Kat. 33), S. 117, Abb. 17 (Kat. 48).

scheint sich aber dennoch mit diesem zu identifizieren: Auf der Front eines Statuenpodestes (?) aus Mit Rahina steht, Anubis gegenüber, Iunmutef mit einem Mundöffnungsdechsel und einem *ḫrp*-Zepter vor den Kartuschen Scheschonks I.[1435]. Die zweizeilige vertikale Inschrift vor seiner Figur weist ihn als *Jwn mwt=f ꜥbw m pr wr* aus, der das Mundöffnungsritual für seinen Vater, den Osiris-Apis, vollzieht. Über seiner Figur sowie rücklings zu ihr ist eine Beischrift mit Namen und Titeln (*wr ḫrp ḥmww sm*) des Schedsu-Nefertem angebracht. Auf diese Weise nähert sich der Hohepriester, der dem realen Totenkult für die Apis-Stiere vorsteht, dem göttlichen Vorbild auch ohne die explizite inschriftliche Bezugnahme an.

Die Assoziation des trefflichen Priesters mit Iunmutef ist kein ausschließlich memphitisches Phänomen. Es ist auch in Theben in Zusammenhang mit dem Kult des Gottes Amun anzutreffen, dies jedoch erst nach dem Neuen Reich. Der Hohepriester des Amun Osorkon, ältester Sohn Takeloths II., erscheint in einer Festprozession, von der in einer Inschrift auf dem Bubastiden-Tor in Karnak berichtet wird, *m jrw=f m Jwn mwt=f ḫr* [...], "in seiner Rolle als Iunmutef, [....] tragend"[1436]. In seiner Eigenschaft als Hoherpriester ist Osorkon Vorsteher aller kultischen Handlungen in Karnak, wobei er im Ritualwesen gleichermaßen bewandert ist wie Iunmutef. Die Analogie eines jeden Hohenpriesters zu Iunmutef besteht nicht zuletzt darin, daß er den König im täglichen Kultbildritual vertritt und somit dessen Sohnesrolle übernimmt[1437]. Er läßt den Göttern dabei die gleiche umfassende Fürsorge angedeihen wie der 'liebende Sohn' Iunmutef seinem Vater Osiris[1438].

Eine Passage der biographischen Inschrift des 4. Amunspriesters Nachtefmut (Zeit Osorkons II./Harsieses) ist vermutlich ebenfalls so zu verstehen, daß dieser als altgedienter, kundiger Priester in den Tempel des Amun aufgenommen wurde: "Du empfingst mein Alter (= mich im Alter)[1439] als Greis in deinem erhabenen Haus, indem ich Iunmutef glich (*m snj*), ohne daß es meinesgleichen gibt. Ich war der Erste von ihnen beim Befolgen der Ritualvorschriften (*ḫr sšm ꜥt jḫt*)"[1440]. Obgleich er schon fortgeschrittenen Alters war

---

[1435] BRUGSCH, *Thesaurus*, S. 817; CH. MAYSTRE, *Grands prêtres*, S. 356f., Nr. 166.

[1436] *Reliefs* III, Taf. 18; R.A. CAMINOS, *The Chronicle of Prince Osorkon*, S. 35f., §§ 50, 52 und 54. Siehe auch B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 103f.

[1437] Siehe Kapitel III.1 a), III.1 d).

[1438] Siehe Kapitel IX.1, IX.2.

[1439] So K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien*, Bd. I, S. 49, Bd. II, S. 412 (5.6.5).

[1440] Stele Kairo *CG* 42208, JANSEN-WINKELN, *a.a.O.*, Bd. I, S. 49, Bd. II, S. 456, Z. 24f; R. EL-SAYED, in: *ASAE* 70, 1984-84, S. 327, Z. 23f. JANSEN-WINKELN, *a.a.O.*, S.60, Anm. 84, deutet die Stelle so, daß *Jwn mwt=f* hier als Metapher für "jung" steht, und Nachtefmut darauf verweisen würde, daß er trotz seines hohen Alters "jugendlich wie ein Iunmutef" in den Tempel aufgenommen wurde. So lehnt er auch DE BUCKs

als er in den Tempeldienst eintrat, zeichnete er sich durch eine besondere Kenntnis des Ritualwesens aus, was ihn laut Aussage seiner Biographie von den anderen Priestern unterschied.

Einer weiterer Aspekt, der in den priesterlichen Inschriften mit Iunmutef assoziiert wird, ist das Reinigen bzw. das Schaffen kultischer Reinheit. Dies hängt sehr wahrscheinlich mit seinem seit dem frühen Neuen Reich häufig belegten Epitheton *ꜥbw pr wr*, Reiniger des *pr wr*, zusammen, das, wie im Falle des oben genannten Bakenrenef, auch Teil des Priestertitels *Jwn mwt=f* sein kann[1441]. Der Chonspriester *Wṯs-ḫꜥw* wird auf der Statue CG 42211 als *Jwn mwt=f ꜥbw pr wr m jpt-swt*, "Iunmutef, Reiniger des Heiligtums in Karnak" bezeichnet[1442]. Der Amunspriester *Ḏd-ḥr* I (ptol.) berichtet auf seiner Statue, die in Tanis gefunden wurde: "Ich bin es, der die Türflügel in Karnak öffnet, der Iunmutef-Priester, der die Reinigung vollzieht, die du (Amun-Re) liebst"[1443]. Vom Priestervorsteher *Ḏd-Ḥr* II, der vermutlich ein Enkel des Vorgenannten ist, heißt es auf dessen Statue: "(Er ist) Maat durch seine Reinigung (*twr*), Horus durch seinen Schutz, Iunmutef durch seine Reinigung (*ꜥbw*), der Öffner der Türflügel des Himmels, der sieht, was in ihm ist"[1444].

Der ursprüngliche Impuls, sich als Inhaber eines Priesteramtes mit Iunmutef in Beziehung zu setzen, geht von Memphis aus: Hier beginnen die Hohenpriester des Ptah in der frühen 18. Dynastie, den Aspekt als "Abbild des Iunmutef" auszubilden und ihn mit der Übernahme des Iunmutef-Ornats in den Vordergrund ihres Priestertums zu stellen. Doch bleibt dieses Phänomen nicht auf den memphitischen Raum beschränkt, sondern ist seit der 3. Zwischenzeit auch im Amunkult anzutreffen. Eines wird aus allen oben angeführten Textstellen klar ersichtlich: Die Bezugnahme eines Priesters auf den Gott Iunmutef, ebenso wie die Nutzung des Namens *Jwn mwt=f* als Priestertitel, wird mit keiner konkreten kultischen Tätigkeit verbunden - gleichwohl alle gegannten Individuen Zugang zum Kultbildschrein des Gottes gehabt zu haben scheinen. Beides dient der Darstellung der

---

Übersetzung ab, der die fragliche Stelle mit "(...) indem ich Abbild des Iunmutef bin" wiedergibt und die Aussage auf das Tragen des Pantherfells bezieht, A. DE BUCK, in: *JEOL* 7, 1940, S. 298, Anm. 26.

[1441] Siehe Kapitel VIII.1.

[1442] K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, *ÄAT* 8,1, Wiesbaden 1985, S. 86.7. Die zwei Sockelfragmente in Leipzig, die im Katalog als zu einer Iunmutef darstellenden Statue gehörig beschrieben werden (R. KRAUSPE, *Statuen und Statuetten*, S. 89, Kat.-Nr. 156, Taf. 94.1-4), stammen sehr wahrscheinlich ebenfalls von einer Priesterplastik; siehe Kapitel III.5.

[1443] *CG* 689; P. MONTET, in: *Kêmi* VII, 1938, S. 139; OTTO, *Biogr. Inschr.*, Inschr. 48, S. 186.

[1444] *CG* 700; P. MONTET, *a.a.O.*, S. 144; OTTO, *a.a.O.*, Inschr. 49, S. 186-87. Der König vergleicht sich im Kult ebenfalls gelegentlich mit Iunmutef, und auch hier ist die hervorragende Ritualkundigkeit dieses Gottes, sein Wesen als fürsorgender Sohn das Motiv, *Dendara* III, S. 114; *Deir Chelouit* II, S. 89,2; OTTO, *Gott und*

exzellenten priesterlichen Fähigkeiten als Kultausübender. *Tertium comparationis* ist die Eigenschaft Iunmutefs als vollkommener Ritualist: Aufgrund seines Wesens als fürsorgender Sohn, der durch das Vollziehen der entsprechenden Riten seinen Vater belebt, gilt er als Symbol für jeglichen wirksamen Ritualvollzug. Sein Aspekt als Reinigungsgott, der sich im Epitheton "Reiniger des *pr wr*" offenbart, läßt ihn zudem zur göttlichen Verkörperung kultischer Reinheit werden[1445]. Mithin ist kaum ein anderer Gott so wie Iunmutef geeignet, auf die umfassende Kompetenz eines Priesters hinsichtlich aller Belange des Kultes zu verweisen.

XI.2 a) Chaemwaset

Wie im vorangegangenen Kapitel erwähnt wurde, ist der memphitische Hohepriester Chaemwaset der erste Vertreter seines Standes, der den Götternamen *Jwn mwt=f* in seine Titelreihe integriert[1446]. Aus dem Neuen Reich ist neben ihm kein weiteres Beispiel bekannt; erst in der dritten Zwischenzeit wird *Jwn mwt=f*, sowohl von memphitischen als auch von thebanischen Priestern, wieder als Titel aufgegriffen[1447]. Chaemwaset ist der vierte Sohn Ramses' II. und wurde wahrscheinlich bereits vor der Thronbesteigung seines Vaters geboren[1448]. Ein genaues Datum seines Amtsantritts als Hoherpriester ist nicht überliefert, doch wie eine Inschrift auf einem Block aus dem Serapeum mitteilt, war er bereits als "Jüngling" (*nḫnw*) in den Apis-Kult des Serapeums involviert, "indem sein Amt als *Jwn mwt=f* groß gemacht wurde von Ptah"[1449]. Vermutlich ist er zwischen den Regierungsjahren 20 und 25 in die memphitische Priesterlaufbahn eingetreten[1450]. Die älteste Bezeugung Chaemwasets als Inhaber des Titels *wr ḫrp ḥmww* datiert in das Jahr 32[1451]; als *Jwn mwt=f* tritt er nach FISHER ab Jahr 34 in Erscheinung[1452].

Mensch, S. 70; L.V. ŽABKAR, *Hynms to Isis in her Temple at Philae*, Hanover, London 1988, S. 184, Anm. 58.

[1445] Siehe auch Kapitel VIII.1.

[1446] Vgl. A.H. GARDINER, in: *ZÄS* 39, 1953, S. 27, Anm. 2.

[1447] Siehe Kapitel XI.2.

[1448] Seine Mutter ist die Große Königliche Gemahlin Isisnofret, M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, Bd. I, S. 103.

[1449] *Ebd.*, Bd. II, S. 114, Nr. 4.74, Z. 2f. Siehe auch GOMÀA, *Chaemwese*, 20f. und S. 111, Abb. 10/11, Kat. 31.

[1450] GOMÀA, *a.a.O.*, S. 21, vermutet einen Amtsantritt um das Jahr 25; nach FISHER ist Chaemwaset ab Jahr 21 in hohen memphitischen Priesterämtern wie *sm n Ptḥ*, jedoch noch nicht als "Großer der Leiter der Handwerker" belegt, M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, Bd. I, S. 103f.

[1451] FISHER, *Sons of Ramesses II*, Bd. I, S. 104; K*RI* II, S. 886.15f.

Die verschiedenen Titelsequenzen des Chaemwaset wurden von GOMÀA zusammengestellt[1453]. In zwölf Fällen wird seine Titelreihe mit *Jwn mwt=f* eingeleitet, z.B. *Jwn mwt=f, sm, sꜣ njswt*[1454], *Jwn mwt=f, wr ḫrp ḥmww, sm, sꜣ njswt*[1455] oder auch *Jwn mwt=f ʿbw pr wr, sm, sꜣ njswt*[1456]. In diesem Kontext soll insbesondere das außergewöhnliche Selbstverständnis des Hohenpriesters, welches aus den verschiedenen Belegen ersichtlich wird, näher betrachtet werden. Chaemwaset geht nicht nur insofern über die bestehende Tradition hinaus, daß er sich selbst als *Jwn mwt=f* und nicht mehr nur als *tjt* desselben bezeichnet. In seiner Eigenschaft als "Iunmutef" versteht er sich als "Abbild" sowie als "Stellvertreter" des Horus. Auf einer aus Memphis stammenden Statue, die heute in Wien aufbewahrt wird, sind drei mit *Jwn mwt=f* eingeleitete Titelsequenzen belegt. Eine davon lautet: *Jwn mwt=f stj Ḥr snn mr n Ptḥ*, "Iunmutef, Stellvertreter des Horus, geliebtes Ebenbild des Ptah"[1457]. Wie OCKINGA darlegt, wurzelt das Substantiv *snn* in der Semantik der Vater-Sohn-Beziehung, in welcher der Sohn das *snn* des Vaters ist, was auch im vorliegenden Fall durch das qualifizierende Adjektiv *mrj* bestärkt wird[1458]. Er übersetzt *snn* als "Nachahmer" eines Vorbildes: Ptah ist Gott der Handwerker und Bildner, und als "Großer der Leiter der Handwerker" tut Chaemwaset es ihm mit seinem umfangreichen Bau- und Restaurierungsprogramm gleich[1459]. Hier wird also auf zwei göttliche Vorbilder verwiesen, an denen sich der Hohepriester in seinem Handeln orientiert: Horus und Ptah. Auf einem Block, der im Jeremias-Kloster in Saqqara aufgefunden wurde, trägt Chaemwaset u.a. die Epitheta "Iunmutef, Abbild (*sntj*) des *Ḥr nḏ ḥr jt=f*, Erbe des Osiris"[1460]. Als *sntj Ḥr* erscheint er darüber hinaus noch auf einer Statue aus Abydos ("Abbild des Horus, Sem am Platz des Iunmutef") sowie auf einem Uschebti, das heute im Louvre aufbewahrt wird; hier ohne den zusätzlichen Titel *Jwn mwt=f*[1461].

[1452] FISHER, *a.a.O.*, doch zeigt der von ihr diesbezüglich zitierte Beleg weder ein Datum noch führt Chaemwaset darin den Titel "Iunmutef", *ebd.*, Bd. II, S. 92f., Nr. 4.13.

[1453] GOMÀA, *Chaemwese*, S. 20-26; siehe auch FISHER, *a.a.O.*, Bd. I, S. 97-102.

[1454] GOMÀA, *Chaemwese*, z.B. Kat. 39, S. 114, Abb. 14a.

[1455] *Ebd.*, S. 86, Kat. 57.

[1456] *Ebd.*, Kat. 61, S. 124, Abb. 24.

[1457] Wien Nr. 3879, 3880, GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 48, S. 83, 117, Abb. 17.

[1458] B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 58, 71-74.

[1459] *Ebd.*, S. 73f.

[1460] Kairo JE 40016, GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 36, S. 81; M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, Bd. I., S. 121, Nr. 4.97.

[1461] British Museum Nr. 947, GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 60, S. 86; Louvre E. 917, *ebd.*, Kat. 108, S. 95.

GOMÀA hat in Erwägung gezogen, daß es sich bei *stj Ḥr*, ebenso wie bei *stj Gbb*[1462], um einen Titel handeln könnte, der auf die Eigenschaft Chaemwasets als Kronprinz hindeutet[1463]. Doch ist *stj Ḥr* ebenso wie *sntj Ḥr* als Priestertitel bzw. als Epitheton zu bewerten, das auf seine priesterlichen Aufgaben und Befähigungen verweist. In seiner Rolle als Vorsteher jeglichen Ritualvollzugs in Memphis begreift sich Chaemwaset als "Stellvertreter" bzw. "Abbild" des Inbegriffs aller kultischer Sohnesfürsorge, d.h. des Horus selbst. OCKINGA hat für das Verbum *snj* die Übersetzung "nachahmen", "gleichkommen" vorgeschlagen[1464]. Folglich kann auch das von *snj* abgeleitete Substantiv *sntj*, "Abbild", so aufgefaßt werden, daß der so Bezeichnete dem Abgebildeten in seinen Wesenszügen gleichkommt und ihn mit seinen Handlungen nachahmt[1465]. Es ist deutlich, daß Chaemwaset mit seinen Titeln und Epitheta verschiedene Aspekte des Horus bzw. Hypostasen seiner Sohnesfürsorge aufgreift, um damit auf die Vollkommenheit seiner priesterlichen Fähigkeiten zu verweisen. Er versorgt das Kultbild des Ptah-Sokar mit der größten nur möglichen Vortrefflichkeit, denn er ist ein "Iunmutef, Leiter der Priester, der um die Belange der Tempel weiß (*rḫ ntj m r3w pr*)[1466], "ein Iunmutef, der dem Ptah wohlgefällig (*3ḫ*) ist, der tut, was seinem Ka gefällt"[1467].

Neben dem Aspekt der vorbildlichen Ritualkundigkeit, der durch die hergestellten Analogien zu Horus betont werden sollte, gibt es deutliche Hinweise darauf, daß Chaemwaset sich, wohl erst gegen Ende seiner Laufbahn, göttliche Qualitäten zugestanden hat. Auf zwei Denkmälern trägt er den Titel "Horus-Iunmutef": In der Wanddekoration seiner Kapelle im Norden von Saqqara[1468] sowie auf einer Statue, die möglicherweise aus dem Serapeum-Tempel stammt[1469]. Während der Hohepriester auf den Wänden der Kapelle mit Pantherfell und Seitenzopf dargestellt ist, d.h. in der Ikonographie des Iunmutef, zeigt die Statue einen Mann mit langer, archaisierender Strähnenperücke,

---

[1462] So auf einem Naophor des Chaemwaset aus dem Serapeum, neben dem Titel *jrj-pʿt*, GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 33, S. 18, 80. Siehe auch L. CHRISTOPHE, in: *ASAE* 51, 1951, S. 346-48.

[1463] GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 60, S. 86. Vgl. auch M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, Bd. I, S. 98. Sie übersetzt *stj Ḥr* als "Thron des Horus" und faßt *sntj Ḥr* als "Gründungen des Horus" auf. Hier stützt sie sich auf die singuläre Schreibung  , *snṯj Ḥr*, auf Uschebti Louvre N 456 = E 917, *a.a.O.*, Bd. II, S. 134f., Nr. 4.125. Doch wie GOMÀA vermutet, liegt wohl auch hier die Bedeutung "Abbild" zugrunde, und vielleicht ist das Zeichen hier *sntj* zu lesen, GOMÀA, *Chaemwese*, S. 18.

[1464] B. OCKINGA, *Gottebenbildlichkeit*, S. 61-74.

[1465] Nach OSING bildet *sntj* die Nisbe zum Infinitiv *snt* des Verbums *snj*, J. OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, *SDAIK* 3, Kairo 19, S. 874, Anm. 1435.

[1466] GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 48, S. 117, Abb. 17; K*RI* II, S. 838.11f.

[1467] Brüssel E 7500 (Statuenfragment der Isisnofret), GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 96, S. 133, Abb. 33c.

[1468] *Abusir South* I, S. 197, Abb. V-4-16, S. 199, Abb. V-4-18; siehe auch M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, Bd. I, S. 105, Nr. 4.49.

Götterbart und plissiertem Schurz. Die Inschrift auf dem Rückenpfeiler lautet: *Ḥr-Jwn mwt=f sm sꜣ njswt ḫᶜ-m-wꜣst dj=f* [*ᶜnḫ ḏd* ?...]. Die Tatsache, daß Chaemwaset hier offenbar Qualitäten wie *ᶜnḫ* und *ḏd* verleiht, wie die Zeichenreste vermuten lassen, sind eher ungewöhnlich für einen Priester. Auch aus einigen Relieffragmenten läßt sich ersehen, daß sich der Hohepriester von der irdischen Sphäre abheben wollte: Auf einem Fragment aus Saqqara, heute in Hannover, ist eine Schlachtszene zu sehen. Darüber befindet sich eine horizontale Zeile mit den Titeln (*Jwn mwt=f sm sꜣ njswt*) und dem Namen Chaemwasets, über denen eine Himmelshieroglyphe verläuft[1470]. Desgleichen auf einigen Fragmenten einer Türumrahmung im Kunsthistorischen Museum in Wien, die nach GOMÀA aus dem Serapeum stammen[1471]. Hier erscheint Chaemwaset in drei übereinander angeordneten, fragmentarischen Szenen als Gottheit (mit Götterbart und knielangem Schurz), die auf einem Tablett *ᶜnḫ*, *wꜣs*- und *ḏd*-Zeichen herbeiträgt. Die Beischrift lautet, in Einbindung der auf dem Tablett dargebrachten Zeichen, jeweils *dj n*(*=j*) *n=k ᶜnḫ ḏd wꜣs sm sꜣ njswt ḫᶜ-m-wꜣst*. Empfänger der Zuwendungen ist der König, Ramses II., dessen Namen in den vertikalen Inschriftzeilen erscheinen, welche die Szenen zum ehemaligen Durchgang hin begrenzen. Den Darstellungen Chaemwasets folgte jeweils eine Prozession von Fruchtbarkeitsgöttern, welche die Gabenfülle des Landes herbeitragen. Diese Prozession ist nur auf zwei Blöcken erhalten; am Ende des einen verläuft folgende vertikale Inschriftzeile*:* [....*w*] *nb n Jwn mwt=f sm sꜣ njswt ḫᶜ-m*[*-wꜣst...*], "[....] jegliche [....] für den Iunmutef, Sem und Königssohn Chaem[waset]"[1472]. Über den Darstellungen ist jeweils eine Himmelshieroglyphe angebracht. Von den untersten Szenen ist auf beiden Seiten des ehemaligen Durchgangs nur die Himmelshieroglyphe und ein Teil der darunter verlaufenden Inschrift erhalten: *Jwn mwt=f sm* [...]. FISHER vermutet, daß der Titel "Horus-Iunmutef" mit der Thronfolgeschaft zusammenhängt und den Prinzen als zukünftigen Herrscher des Landes kennzeichnen sollte - obgleich sie einräumt, daß Chaemwaset

---

[1469] Brüssel E 6721; GOMÀA, *Chaemwese*, Kat. 95, S. 93, 133, Abb. 33b.

[1470] R. DRENKHAHN, *Die ägyptischen Reliefs im Kestner-Museum Hannover*, Nr. 38, S. 115-17. Zur Diskussion der von VON BISSING ins Feld geführten Diskussion einer saitischen Datierung dieses Reliefs, siehe GOMÀA, *Chaemwese*, S. 72-74. Vgl. auch Gomàa, Chaemwese, Kat. 41, S. 52 und 82, Taf. VII. Auf diesem Säulenfragment aus Memphis (Kairo JE 41525) befindet sich eine Darstellung des Chaemwaset am Speisetisch. Über der Szene, die von zwei vertikalen Zeilen mit Namen und Titulatur (*ḫrp ḥwwt nṯr nbt*, *sm*, *ḫrp šnḏwt nbt*, *sꜣ njswt*; *ḫrp jꜣwt nbt*, *bꜣt* (?), *sm*, *sꜣ njswt*) eingerahmt wird, verläuft eine Himmelshieroglyphe.

[1471] Inv.-Nr. 5081-3 und 5095-7; E. KOMORZYNSKI, *AfO* 19, 1959/90, S. 67-73; GOMAÀ, *Chaemwese*, S. 23f., Kat. 35, S. 46, 113, Abb. 13. Es wäre jedoch auch denkbar, daß diese Fragmente aus der Kapelle des Chaemwaset in Saqqara Nord stammen, siehe *Abusir South* I, S. 386.

[1472] E. KOMORZYNSKI, in: *AfO* 19, 1959/90, S. 67, Abb. 1; M.M. GREWENIG/W. SEIPEL, *Götter Menschen Pharaonen*, Katalog Wien 1993, S. 182, Nr. 94.

vermutlich zu keinem Zeitpunkt designierter Thronfolger gewesen ist[1473]. Es ist jedoch weitaus wahrscheinlicher, daß sich der Titel "Horus-Iunmutef" auf die kultischen Tätigkeiten des Chaemwaset bezieht, die möglicherweise auch im Zusammenhang mit dem Herrscherkult für den vergöttlichten Ramses II. stehen, wie der Befund auf den Wiener Relieffragmenten nahelegt. Es ist durchaus denkbar, daß die "Entrückung" Chaemwasets aus der irdischen Sphäre bzw. die Übernahme eines göttlichen Aspekts als eine Folge der Vergöttlichung seines Vaters stattgefunden hat[1474]. Offenbar war es Chaemwaset ein Anliegen, seine Natur als Abkömmling eines göttlichen Herrschers[1475] nach außen kenntlich zu machen, wofür er zum einen seine Titulatur, zum anderen auch ikonographische Mittel einsetzte.

[1473] M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, S. 98f.

[1474] Zur Vergöttlichung und zum Herrscherkult Ramses' II. siehe Kapitel VI.2 a), 155f.

[1475] Vgl. auch das Epitheton *mj nṯrj pr m kȝ nḫt*, "göttlicher Same, der aus dem starken Stier hervorging", das für Amunherchepeschef, Chaemwaset und Merenptah belegt ist, M.M. FISHER, *Sons of Ramesses II*, S. 65, 92.

AUSWERTUNG

In Iunmutef begegnet eine Götterfigur, deren gesamtes Handeln auf die Aufrechterhaltung des Königtums bzw. die Wahrung der kosmischen Herrschaftsordnung zielt. Seine Funktion als den Herrscher unterstützender Gott ist dabei von Anfang an verbindlich festgelegt, und diese theologische Bestimmung erfährt im Verlauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung nur geringfügige Veränderungen. Die Veränderungen, die in den Quellen des Zeitraums vom Alten bis zum Neuen Reich erkennbar werden, bedeuten jedoch keine grundlegende theologische Wandlung Iunmutefs oder die Übernahme neuer Aspekte. Sie kommen der Entfaltung seines Wesens gleich, d.h. einer Präzisierung seines von Anbeginn vorhandenen theologischen Inhalts. Dieser Entfaltungsprozeß vollzieht sich im Neuen Reich: Er beginnt in der frühen 18. Dynastie mit der Promotion Iunmutefs in den Status einer bedeutenden Ritualgottheit und mündet in der 19. Dynastie im Aufkommen der expliziten Namensform "Horus-Iunmutef", die sein Wesen und seine mythische Einbindung in den Osiris-Kreis in eindeutiger Weise determiniert. Das "Horuswesen", das erst jetzt auch namentlich kenntlich gemacht wird, ist Iunmutef jedoch seit dem Alten Reich immanent. Gemäß dieser theologischen Substanz ist seine wesensbestimmende Eigenschaft die des fürsorgenden Sohnes. Die Bedeutung der Sohnschaft erschöpft sich dabei nicht in der genealogischen Tatsache der Filiation, sondern umfaßt einen ganzen Komplex von spezifischen Aufgaben, die Iunmutef sowohl für den lebenden als auch für den verstorbenen Herrscher erfüllt. Ein zentraler Begriff, unter dem diese Aufgaben subsumiert werden können, ist die "Wegeöffnung". Iunmutef eignet bereits in den Pyramidentexten der Wesenszug des "Wegeöffners", welcher den rechtmäßigen König beim Ausüben seiner Herrschaft unterstützt. Das Wahrnehmen von Aufgaben des Totenkults wie Mundöffnung und Gliedervereinigung, die Osiris zu seiner unvergänglichen Jenseitsexistenz verhelfen, ist erst im Neuen Reich, im Zuge der Ausformulierung zu "Horus-Iunmutef" zu beobachten. Die Verbindung mit dem (rituellen) Tod und der Wiedergeburt des Königs besteht aber bereits im Mittleren Reich, indem Iunmutef ihm im Sedfest die für die Erneuerung notwendigen Balsamierungsmaterialien, u.a. das Sedfestgewand aus *jdmj*-Leinen, überweist.

Die älteste Bezeugung Iunmutefs findet sich in der Mastaba des Raemka in Sakkara (Ende 5. Dynastie), wo sein Name als Bestandteil eines Domänennamens erscheint. Dieser Beleg bietet keinerlei inhaltlichen Aufschluß über Wesen oder Wirkungsbereich Iunmutefs; er liefert jedoch einen Hinweis darauf, daß der Kult für diesen Gott in *jtb*, dem modernen Edfa im Raum Sohag, dort seit mindestens Mitte der 5. Dynastie angesiedelt

war. Informationen inhaltlicher Art sind den Belegstellen der Pyramidentexte der 6. Dynastie zu entnehmen. Hier tritt Iunmutef im Kontext von Herrschaftsübertragung auf, indem er als Schutz vor unrechtmäßiger Machtergreifung fungiert: In Pyr. Spruch 587 werden die Tore der Stadt mit Iunmutef geglichen, womit auf ihre Funktion verwiesen wird, nur den Rechtmäßigen einzulassen - ihm den Weg zu öffnen -, den Feind jedoch auszugrenzen. Dieselbe Thematik kehrt auch in den Sargtextbelegen sowie in den Totenbuchsprüchen, die Iunmutef einbinden, wieder. In ihnen offenbart sich sein unterstützendes Eingreifen für den einzig Berechtigten, nämlich Osiris, dem er durch seinen Beistand im Rechtfertigungsprozeß den Jenseitseintritt ermöglicht und ihn am Punkt des Übergangs vor dem Einfluß feindlicher Mächte und dem Zugriff des Seth bewahrt.

Wie eingangs bereits erwähnt wurde, ist der König der Adressat des Handelns Iunmutefs. Der Rahmen dieser Handlungskonstellation ist der Osiris-Mythos, der die Grundlage der mythischen Nachfolgesicherung bildet und daher nicht nur für den Totenkult, sondern auch für die Herrschaftstheologie von größter Bedeutung ist. Iunmutef ist ein Aspekt des helfenden Sohnes Horus, und als solcher tritt er dem Herrscher gegenüber, um seine Aufgaben in Erhalt und Erneuerung der Herrschaft, der diesseitigen wie auch der jenseitigen, wahrzunehmen. Daher umfaßt seine Sohnesfürsorge beide göttlichen Komponenten des Königs: je nach Kontext richtet sie sich an den "(lebenden) königlichen Ka", *kꜣ nỉswt* (*ʿnḫ*), oder an den Osiris-König. Die Sohnschaft Iunmutefs unterliegt also dem gleichen dualistischen Prinzip wie das Königtum selbst, da jeder Herrscher gemäß dem Osiris-Mythos zwei Existenzformen durchläuft: Er besteigt den Thron als regierender Horus und tritt nach seinem Tod in die Existenz als Osiris ein, um fortan über die Unterwelt zu gebieten. Das Eingreifen Iunmutefs gewährleistet den ungehinderten Ablauf des Herrschaftszyklus, indem er einerseits Herrschaftsübernahme und -ausübung des lebenden Horus unterstützt und andererseits Osiris dazu verhilft, sich in seinem Herrschaftsraum, der Unterwelt, zu installieren.

Iunmutef nimmt innerhalb des elaborierten Herrscherkults des Neuen Reiches eine wichtige Stellung ein, wie sich in den zahlreichen Darstellungen zeigt, in denen er dem König als Kultausübender gegenübertritt. Eine seiner zentralen Aufgaben besteht in der Belebung des königlichen Ka, denn analog zum Götterkult muß auch das göttliche Wesen des Königs täglich versorgt und zyklisch erneuert werden. Integrales Element der kultischen Versorgung ist die Speisung des *kꜣ nỉswt*, wie sie in den Königskultkapellen der verschiedenen Tempel und auch auf den Basen von Ka-Statuen thematisiert wird, auf

denen Iunmutef vor den Namen des Königs erscheint. Im Rahmen des Herrscherkults, wie er sich z.B. in den Ritualdarstellungen der thebanischen Millionenjahrhäuser manifestiert, wird auch der Osiris-König adressiert, und für *beide* göttlichen Elemente des Königtums, d.h. für den lebenden Horus, den *kꜣ njswt*, und auch für den Osiris-König, setzt der Kult schon zu Lebzeiten des regierenden Herrschers ein, um einen vollendeten, sich beständig regenerierenden Herrschaftszyklus zu evozieren.

Eine weitere tragende Säule der Herrschertheologie ist die Erneuerung des Königs bzw. seiner göttlichen Herrschermacht, die im Rahmen jährlicher Tempelfeste herbeigeführt wurde. Instrument der Erneuerung ist die rituell herbeigeführte Vereinigung mit der Hauptgottheit des jeweiligen Tempels. An diesem Prozeß der Transformation ist auch Iunmutef maßgeblich beteiligt, indem er den König reinigt, verklärt und vergöttlicht (*snṯr*). Die zyklische Regeneration, zu deren Erlangung Iunmutef mit seinen Kulthandlungen beiträgt, ist ein für die Existenz des göttlichen Königtums notwendiger Vorgang, damit sein Ewigkeitsanspruch, das Fortbestehen für Millionen von Jahren, verwirklicht werden kann.

In den thebanischen Königsgräbern manifestiert sich das Wesen Iunmutefs als "liebender Sohn Horus", der seinem Vater Osiris beim Eintritt in die Unterwelt helfend zur Seite steht. Im Mittelpunkt seines Handelns stehen mit der Mundöffnung Riten der Wiederbelebung und der Gliedervereinigung. Neben der Körperrestitution besteht seine Funktion in der Schutzausübung sowie in der Vernichtung der Feinde des Osiris. Auch in den Königsgräbern wird deutlich, daß der verstorbene König weiterhin beide Phasen des solarisierten Herrschaftszyklus durchläuft, da Iunmutef ihm hier ausdrücklich die unterweltliche wie auch die himmlische Herrschaft (den "Thron des Re") überweist.

Als Hypostase des jungen Horus in Chemmis kommt Iunmutef, mehr als jedem anderen Aspekt dieses Gottes, eine besondere Bedeutung innerhalb der Sukzessionstheologie zu, da Chemmis die "mythische Keimzelle" der Legitimität eines jeden Herrschers darstellt. Der Name *Jwn mwt=f* wurzelt im Chemmis-Motiv des Osiris-Mythos und bezieht sich auf die passive, unterstützende Rolle des jungen Horus gegenüber seiner Mutter Isis im Versteck des Papyrusdickichts. Auf seinen Chemmis-Ursprung geht auch die besondere Stellung zurück, die er als "Legitimitätsindikator" im Krönungsritual innehat, in dessen Rahmen er die Maat-mäßigkeit der erfolgten Herrschaftsübernahme, d.h. den ausdrücklichen Gotteswillen, auf den sie zurückgeht, proklamiert. Aufgrund seines mythischen Hintergrunds ist Iunmutef gewissermaßen als Verkörperung rechtmäßiger Thronfolge aufzufassen.

Eine besonders enge wesensmäßige Verwandschaft verbindet Iunmutef mit *Ḥr nḏtj jt=f*, dem er im Verlauf der Ramessidenzeit so weit angenähert wird, daß beide Götter nahezu ineinander aufgehen. Sie repräsentieren zwei aufeinander folgende Phasen - gewissermaßen eine Ereignisfolge - des Osiris-Mythos, indem sie jeweils eine Facette der mythischen Größe "Horus" in seinem Aspekt als fürsorgender Sohn darstellen. Obgleich sie sich in ihrem Wirkungsbereich überschneiden, dieser in Teilen sogar identisch ist, handelt es sich bei beiden um eigenständige, namentlich und folglich theologisch klar definierte Götter. Das Wesen Iunmutefs und auch das *Ḥr nḏtj jt=f*s offenbart sich bereits in ihrer Ikonographie: Das Pantherfell wie auch der Seitenzopf sind Bestandteil der archaischen Tracht des Königssohnes, wie das Turiner Relieffragment aus Gebelen illustriert. Im Pantherfell ist, wie z.B. die Belegstellen in den Totentexten wie auch seine Verwendung als Dekoration von Sargdeckeln vor Augen führen, eine machtvolle magische, Regeneration symbolisierende Insignie zu erkennen. Bereits in vorgeschichtlicher Zeit wurde der Sohn des Königs mit diesem außerordentlichen Kleidungsstück versehen, um seine besondere Stellung innerhalb der Herrschaftsrituale äußerlich kenntlich zu machen. Obgleich das Pantherfell bis in die späteste Zeit hinein als Tracht des Sohnes bzw. des in der Sohn-Vater-Konstellation Handelnden - d.h. des Ritualkundigen - begegnet, ist ihm nie die Eigenständigkeit als magische Insignie abhanden gekommen, wie sie z.B. im Mundöffnungsritual als Kultgerät verwendet wird.

Die Existenz eines Gottes wie Iunmutef verdeutlicht (und dies gilt letztlich für alle Aspekte des fürsorgenden Sohnes Horus), daß es als Notwendigkeit erachtet wurde, das Bestehen des göttlichen Königtums durch einen entsprechenden Beistand abzusichern. Mit dem "liebenden Sohn" Iunmutef wurde ein Ritualgott konzipiert, der sich für die Wahrung der Belange des göttlichen Herrschers einsetzt und dessen Legitimität repräsentiert. Die Notwendigkeit eines solchen rituellen Beistands resultiert aus der Erkenntnis, daß die kosmische Weltordnung, die Maat, verletzbar und der unablässigen Gefahr des Zusammenbruchs ausgesetzt ist, wie es nicht zuletzt die beiden mythischen Modelle zeigen, auf denen das göttliche Königtum beruht: die Konzeption des Sonnenlaufes, der durch den Sonnenfeind Apophis bedroht ist, sowie der Osiris-Mythos, in welchem der Übeltäter Seth die Bedrohung des rechtmäßigen Herrschers darstellt. Diesem "systemimmanenten" Fehler, der Angreifbarkeit des Herrschaftszyklus, wird mit rituellem Eingreifen begegnet. Einer der Hauptakteure darin ist, neben Thot, Iunmutef, der für den König in verschiedenen Stadien seines Königtums wirksam wird. Die beständig

thematisierte mythische Legitimation des Herrschers, d.h. die Bestätigung seiner göttlichen Abkunft bzw. des göttlichen Willensaktes, der sein Königtum hervorgebracht hat, ist keine Rechtfertigung im juristischen Sinne, etwa aus einem "Unrechtsbewußtsein" heraus. Sie reflektiert das Bestreben, die Erfüllung der mythischen Voraussetzungen, den Einklang mit der Maat, zu vergegenwärtigen, um die drohende Krise zu verhindern, die bei Abwesenheit der Maat unweigerlich eintreten würde. Iunmutef trägt durch sein Handeln dazu bei, die kosmische Herrschaftsordnung zu wahren. Als fürsorgender Sohn nimmt er dabei die gleiche Stellung ein, die der König im täglichen Götterkult innehat, der damit den Fortbestand Ägyptens und der Welt garantiert. Mit seinem Eintreten für den lebenden Horus sowie für Osiris trägt Iunmutef dafür Sorge, daß das göttliche Königtum, und damit ein wesentliches, die Weltordnung konstituierendes Element, aufrechterhalten wird. In der Konzeption der mythischen Kultkonstellation, welche die Aufrechterhaltung gewährleistet, wurde auf das soziale Prinzip der Sohnschaft zurückgegriffen, da sich in ihr ein bewährtes Modell der Fürsorge und des zuverlässigen Beistands anbietet, dessen Fundament in der bindenden Liebe des Sohnes für seinen Vater besteht.

* * *

LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

(Die im Text verwendeten Abkürzungen folgen den Empfehlungen des *Lexikons der Ägyptologie* und des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, in: *MDAIK* 56, 2000, S. 397-407)

ABDEL-RAZIQ, M.	Das Sanktuar Amenophis' III. im Luxor-Tempel, Studies in Egyptian Culture 3, Tokyo 1986
ABITZ, F.	Der Bauablauf und die Dekoration des Grabes Ramses' IX., in: SAK 17, 1990, S. 1-40
—	König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV. bis Ramses III., ÄA 40, Wiesbaden 1984
Abusir South I	The Institute of Egyptology, Waseda University, Tokyo 2001
ACE	The Australian Centre for Egyptology
ADAMS, B.	Ancient Hierakonpolis, Warminster 1974
ADAMS, W.Y.	Nubia. Corridor to Africa, London 1977
ALLAM, S.	Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches), MÄS 4, Berlin 1963
ALLEN, J.P.	The Cosmology of the Pyramid Texts, in: W.K. Simpson (Hrsg.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt, YES 3, New Haven 1989, S. 1-28
ALLEN, TH.G.	The Book of the Dead or Going Forth by Day, SAOC 37, Chicago 1974
ALTENMÜLLER, B.	Eintrag "Amunsbarke", in: LÄ I, 1975, Sp. 248-51
—	Synkretismus in den Sargtexten, GOF IV,7, Wiesbaden 1975
ALTENMÜLLER, H.	Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reiches, Dissertation München 1965
—	Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseumpapyrus, in: JEOL 19, 1965-1966, S. 421-42
—	Ein Opfertext der 5. Dynastie, in: MDAIK 22, 1967, S. 9-18
—	Eintrag "Gliedervergottung", in: LÄ II, 1977, Sp. 624-27
—	Aspekte des Sonnenlaufes in den Pyramidentexten, in: Hommages à François Daumas I, Montpellier 1986, S. 1-15
—	Auferstehungsritual und Geburtsmythos, in: SAK 24, 1997, S. 1-21
—	Etappen des Mythos: Vom Ikon zum Epitheton, vom Epitheton zum Götternamen, in: M. Bárta/J. Krejčí (Hrsg.), Abusir and Saqqara in the Year 2000, ArOr Supplementa IX, 2000, S. 305-16
—	Das Grab der Königin Tausret (KV 14), in Vorbereitung
ALTENMÜLLER-KESTING, B.	Reinigungsriten im ägyptischen Kult, Dissertation Hamburg 1968
ARNOLD, DI.	Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches, MÄS 2, Berlin 1962
—	Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari, Band I, Architektur und Deutung, AV 8, Mainz 1974
—	Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler, Zürich 1992
Artefact	150 Jaar Rijksmuseum van Oudheden. 1818-1968, Leiden 1968
ASSELBERGHS, H.	Chaos en beheersing. Documenten uit aeneolithisch Egypte, Documenta et monumenta Orientis antiqui 8, Leiden 1961
ASSMANN, J.	Liturgische Lieder an den Sonnengott, Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I, MÄS 19, Berlin 1969
—	Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern, ADAIK 7, Glückstadt 1970

— Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah, in: MDAIK 28, 1972, S. 47-73
— Neith spricht als Mutter und Sarg (Interpretation und metrische Analyse der Sargdeckelinschrift des Merenptah), in: MDAIK 28, 1972, S. 115-139
— Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart 1976
— Eintrag "Harfnerlieder", in: LÄ II, 1977, Sp. 972-982
— Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25, 1977, S. 7-43
— Eintrag "Verklärung", in: LÄ VI, 1982, Sp. 998-1006
— Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, THEBEN I, Mainz 1983
— Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1984
— Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt, in: W.K. Simpson (Hrsg.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt, YES 3, New Haven 1989, S. 135-59
— Das Grab des Amenemope (TT 41), THEBEN III, Mainz 1991
— Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991
— Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual, in: Sh. Biderman/B.-A. Scharfstein (Hrsg.), Interpretation in Religion, Leiden - New York - Köln 1992
— Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten, in: A. Loprieno (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature, S. 313-34
— Ägyptische Hymnen und Gebete, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1999[2]
— Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001
ASSMANN, J./ SUNDERMEIER, TH. (Hrsg.) Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1, Gütersloh 1991
AUFRERE, S. Caractères principaux et origine divine des minéraux, in: RdE 34, 1982-1983, S. 3-21.
— L'univers minéral dans la pensée égyptienne, BdE 105/1, 2, Kairo 1991
BACCHI, E. Il rituale di Amenhotpe I, Turin 1942
BAINES, J. Origins of Egyptian Kingship, in: D. O'Connor/D.P. Silverman (Hrsg.), Ancient Egyptian Kingship, S. 95-156
EL-BANNA, E. A propos des aspects héliopolitains d'Osiris, in: BIFAO 89, 1989, S. 101-126
BARGUET, P. Le temple d'Amon-Rê à Karnak, Kairo 1962
— Le livre des morts des anciens Egyptiens, Paris 1967
— Note sur la sortie du roi hors du palais, in: Hommages à François Daumas I, Montpellier 1986, S. 51-54
BARTA, W. Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche, MÄS 3, Berlin 1963
— Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel, ÄgFo 24, Glückstadt 1968
— Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, MÄS 28, München - Berlin 1973
— Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, MÄS 32, München - Berlin 1975
— Bemerkungen zur Existenz der Rituale für Geburt und Krönung, in: ZÄS 112, 1985, S. 1-13

BARTHELMEß, P.	Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, SAGA 2, Kairo, Heidelberg 1992
VON BECKERATH, J.	Ein Torso des Mentemhet in München, in: ZÄS 87, 1962, S. 1-8
BELL, L.D.	Only One High Priest Ramessesnakht and the Second Prophet Nesamun his Younger Son, in: Serapis 6, 1980, S. 7-27
—	Aspects of the Cult of the Deified Tutankhamun, in: Mélanges G.E. Mokhtar, BdE 97,1, 1985, S. 31-59
—	Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, in: JNES 44, 1985, S. 251-94
—	La reine Hatchepsout au temple de Louqsor, in: Louqsor. Temple du ka royal, Dossiers Histoire et Archéologie. Egypte, No. 101, Janvier 1986, S. 25-26
—	The New Kingdom "Divine" Temple, in: B.E. Shafer (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, S. 127-184
BENEDITE, G.	Tombeau de la reine Thiti, MMAF 5, Fasc. 3, Tombeaux thébains, Paris 1894, S. 381-411
—	Amon et Toutânkhamon (au sujet d'un groupe acquis par le Musée du Louvre), in: MonPiot 24, 1920, S. 47-68
BERGMAN, J.	Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien, Acta Universitatis Upsaliensis 3, Uppsala 1968
BERGER, C./ MATHIEU, B. (Hrsg.)	Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer, 2 Bde., OrMons IX, Montpellier 1997
BERLANDINI, J.	Contribution aux "Princes du Nouvel Empire à Memphis", in: C. Berger/B. Mathieu (Hrsg.), Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer I, S. 99-112
BICKEL, S.	Héliopolis et le tribunal des dieux, in: C. Berger/B. Mathieu (Hrsg.), Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer I, S. 113-22
BICKEL, S./CHAPPAZ, J.-L.	Le Spéos Artémidos, in: Les dossiers d'archéologie, No. 187, Novembre 1993, S. 94-101
VON BISSING, FR.W.	Über die Kapelle im Hof Ramesses II. im Tempel von Luxor, in: AcOr 8, 1930, S. 129-161
VON BISSING, FR.W./ KEES, H.	Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures), Bd. II, Die kleine Festdarstellung, Leipzig 1923
—	Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures), Bd. III, Die große Festdarstellung, Leipzig 1928
BJERRE FINNESTAD, R.	The Meaning and Purpose of Opening the Mouth in Mortuary Contexts, in: Numen XXV, 1978, S. 118-34
BLACKMAN, A.M.	The Significance of Incense and Libations in Funerary and Temple Ritual, in: ZÄS 50, 1912, S. 69-75
—	The Temple of Bîgeh, Les temples immergés de la Nubie, Kairo 1915
—	"The House of the Morning", in: JEA 5, 1918, S. 148-165
—	Einträge "Priest, Priesthood (Egyptian)", in: J. Hastings (Hrsg.), ERE 10, New York 1918, S. 293-302
—	Eintrag "Purification (Egyptian)" in: J. Hastings (Hrsg.), ERE 10, New York 1918, S. 476-82
—	Sacramental Ideas and Usages in Ancient Egypt I, in: PSBA 40, March 1918, S. 57-66, May 1918, S. 86-91

—	Some Notes on the Ancient Egyptian Practice of Washing the Dead, in: JEA 5, 1918, S. 117-24
—	On the Position of Women in the Ancient Egyptian Hierarchy, in: JEA 7, 1921, S. 8-30
BLEEKER, C.J.	The Significance of Initiation, in: C.J. Bleeker (Hrsg.), Initiation, Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) X, Leiden 1965, S. 15-20
—	Egyptian Festivals. Enactment of religious Renewal, Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) XIII, Leiden 1967
—	Hathor and Thoth. Two Key Figures of the ancient Egyptian Religion, Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) XXVI, Leiden 1973
BLUMENTHAL, E.	Ptahhotep und der "Stab des Alters", in: J. Osing/G. Dreyer (Hrsg.), Form und Maß, Festschrift für Gerhard Fecht, ÄAT 12, Wiesbaden 1987, S. 84-97
BONHÊME, M.A. /FORGEAU, A.	Pharao, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers, Zürich - München 1989 (Originalausgabe: Paris 1988)
BONNET, H.	Die Bedeutung der Räucherungen im ägyptischen Kult, in: ZÄS 67, 1931, S. 20-28
—	Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952
BORGHOUTS, J.F.	The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO 51, Leiden 1971
—	Ancient Egyptian Magical Texts, NISABA 9, Leiden 1978
BOYLAN, P.	Thoth, the Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in ancient Egypt, London 1922
BRAND, P.	The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis, PÄ 16, Leiden 2000
BRANDON, S.G.F.	The Significance of Time in some ancient initiatory Rituals, in: C.J. Bleeker (Hrsg.), Initiation, Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) X, Leiden 1965, S. 40-48
BREASTED, J.H.	A new chapter in the life. Thutmose III, UGAÄ II,2, Leipzig 1902, S. 27-55
—	Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, Nachdruck New York 1959
BREITENSTEIN, R.	Ein Tempel für Millionen von Jahren. Ein ikonographischer Rundgang durch den Tempel Ramses' II. in Abydos, in: Antike Welt 6, 1999, S. 555-63
BROVARSKI, E.	Eintrag "Sokar" in: LÄ V, 1984, Sp. 1055-74
BRUNNER, H.	Die südlichen Räume des Tempels von Luxor, AV 18, Mainz 1977
—	Eintrag "Stab des Alters", in: LÄ V, 1984, Sp. 1224
—	Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, ÄA 10, Wiesbaden 1986
BRUNNER-TRAUT, E.	Eintrag "Farben", in: LÄ II, 1977, Sp. 117-28
BUCHBERGER, H.	Transformation und Transformat, Sargtextstudien I, ÄA 52, Wiesbaden 1993
DE BUCK, A.	The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde., Chicago 1935-1961
BUDDE, D.	Die Göttin Seschat, Kanobos 2, Leipzig 2000
BUDGE, E.A.W.	The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum, London 1894

—	The Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet with Supplementary Text from the Papyrus of Nu, London 1899
CABROL, A.	Amenhotep III. Le Magnifique, Monaco 2000
—	Les voies processionnelles de Thèbes, OLA 97, Leuven 2001
CALVERLEY, A.M./ GARDINER, A.H.	The Temple of King Sethos I at Abydos, Vol. II: The Chapels of Amen-Re', Re'-Harakhti, Ptah and King Sethos; Vol. III: The Osiris Complex; Vol. IV: The Second Hypostyle Hall, London, Chicago 1935-1958
CAMINOS, R.A.	The Chronicle of Prince Osorkon, AnOr 37, Rom 1958
—	The New-Kingdom Temples of Buhen, Bd. 2, London 1974
—	Semna-Kumma I, The Temple of Semna, ASE 37, London 1998
CAMPBELL, C.	Two Theban Princes. Kha-em-Uast & Amen-Khepeshf. Sons of Ramesses III., Edinburgh - London 1910
CAPART, J.	Sur le prêtre *'In-mwtf*, in: ZÄS 41, 1904, S. 88-89
—	Abydos. Le Temple de Séti I^{er}. Etude Générale, Brüssel 1912
—	Nefertari, Isisnefert et Khaemouast, in: CdE 17, Nr. 33, 1942, S. 72-82
CAUVILLE, S.	Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes, Dendara X, Kairo 1997
—	Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes, Commentaire, BdE 118, Kairo 1997
ČERNÝ, J.	Notebook 120, Griffith Institute Oxford
—	Valley of the Kings, BdE 61, Kairo 1973
CHAMPOLLION, J.-F.	Monuments de l'Égypte et de la Nubie, Planches, 4 Bde., Paris 1835-1845 (Nachdruck Genf 1973)
—	Monuments de l'Egypte et de la Nubie. Notices descriptives, 2 Bde., Paris 1844-1889 (Nachdruck: Genf 1973-1974)
CHAPPAZ, J.-L.	Recherches au Spéos Artémidos. Fonction et programme "décoratif" d'un temple rupestre, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 23-31
CHASSINAT, E. ET AL.	Le temple d'Edfou, Bd. I-XV, MMAF 10, 11, 20-32, Kairo 1897-1985
CHEVRIER, H.	Rapport sur les travaux de Karnak (1947-1948), in: ASAE 47, 1947, S. 161-183
CHEVRIER, H./DRIOTON, E.	Le temple reposoir de Séti II à Karnak, Kairo 1940
CHRISTOPHE, L.	L'offrande solennelle de Ramsès IV à la triade thébaine dans le temple de Khonsou à Karnak, in: BIFAO 48, 1949, S. 39-56
—	La salle V du temple de Séthi I^{er} à Gournah, in: BIFAO 49, 1950, S. 117-180
CLERE, J.J.	Un Hymne à Abydos sur une stèle inédite d'Époque Ramesside, in: ZÄS 84, 1959, S. 86-104.
CLERE, P. ET AL.	Le socle du colosse oriental dressé devant le X^{e} pylône de Karnak, in: Cahiers de Karnak V, 1975, S. 159-68
COTTEVIEILLE-GIRAUDET, R.	Rapport sur les fouilles de Médamoud (1930-1931), Les monuments du Moyen Empire, FIFAO IX, Kairo 1933
CURTO, S.	Nota su un rilievo proveniente da Gebelèn nel Museo Egizio di Torino, in: Aegyptus 33, 1953, S. 105-24
DARESSY, G.	Notes et remarques, in: RecTrav 17, 1895, S. 113-120
—	Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire, in: ASAE 18, 1919, S. 49-52
DAUMAS, F.	Les mammisis de Dendara, Kairo 1959

D'AURIA, S. ET AL.	Mummies and Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt, Museum of Fine Arts Boston, Boston 1988
DAVID, R.	Religious Ritual at Abydos, Warminster 1973
DAVIES, N. DE G.	The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and of his Wife, Senet (No. 60), TTS 2, London 1920
DAVIS, TH.M. ET AL.	The Tombs of Harmhabi and Touatânkhamanou, London 1912
DER MANUELIAN, P./	
LOEBEN, CHR.	New Light on the Recarved Sarcophagus of Hatshepsut and Thutmose I in the Museum of Fine Arts, Boston, in: JEA 79, 1993, S. 121-155
DELANGE, E.	Catalogue des statues égyptiennes du Moyen Empire, Musee du Louvre, Paris 1987
DERCHAIN PH.	Comment les égyptiens écrivaient un traité de la royauté, in: BSFE 87-88, 1980, S. 14-17
DERCHAIN-URTEL, M.-TH.	Priester im Tempel. Die Rezeption der Theologie der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit, GOF IV/19, Wiesbaden 1989
—	Die Namen der Götter, in: Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Part I, Studies dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA 84, Leuven 1998, S. 569-87
DODSON, A.	Crown Prince Djhutmose and the Royal Sons of the Eighteenth Dynasty, in: JEA 76, 1990, S. 87-96
DOLINSKA, M.	Some Remarks about the Function of the Tuthmosis III Temple at Deir el-Bahari, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 33-45
DOMINICUS, B.	Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches, SAGA 10, Heidelberg 1994
DONADONI ROVERI, A.M.	Egyptian Civilization. Religious Beliefs, Mailand 1988
DONDELINGER, E.	Der Jenseitsweg der Nofretari, Graz 1973
DOUGLAS, M.	Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo, London 1969^{2}
DRENKHAHN, R.	Ägyptische Reliefs im Kestner-Museum Hannover, Hannover 1989
DREYER, G.	Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse, AV 86, Mainz 1998
DRIOTON, E.	Un second prophète d'Onouris: La statuette E 11099 du Musée du Louvre, in: Hommages à la Mémoire de J.-F. Champollion, MonPiot 25, 1921-22, S. 113-32
—	Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIII^{e} dynastie, in: RdE 1, 1933, S. 1-50
DUNHAM, D./	
JANSSEN, J.M.A.	Semna Kumma, Second Cataract Forts, Vol. I, Boston 1960
EATON-KRAUSS, M.	Two masterpieces of early Egyptian statuary, in: OMRO 77, 1997, S. 7-21
EDWARDS, I.E.S.	Tutankhamun: His Tomb and its Treasures, New York 1977
EISERMANN, S.	Topographie der stadtspezifischen Gottheiten des südlichen Ägypten im Neuen Reich, unpubl. Magisterarbeit, Heidelberg 1989
ELDAMATY, M.M.	Horus als Ka des Königs, in: GM 169, 1999, S. 31-54
EMERY, W.B.	Great Tombs of the First Dynasty II, Excavations at Saqqara 24, London 1954
ENGELBACH, R.	Some remarks on *Ka*-statues of abnormal men in the Old Kingdom, in: ASAE 38, 1938, S. 285-296
ERE	J. Hastings (Hrsg.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, New York

ERMAN, A. Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW, Berlin 1911

VAN ESSCHE, E. La valeur ajoutée du signe déterminatif dans l'écriture figurative Ramesside, in: RdE 48, 1997, S. 201-217

EVANS-PRITCHARD, E.E. Nuer Religion, London 1962 (Erstausgabe 1956)

— The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people, London 1968 (Erstausgabe 1940)

FAIRMAN, H.W. Kingship Rituals of Egypt, in: S.H. Hooke (Hrsg.), Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel, Oxford 1958, S. 75-104

FAIRMAN, H.W./
GRDSELOFF, B. Texts of Hatshepsut and Sethos I inside Speos Artemidos, in: JEA 33, 1947, S. 12-39

FAKHRY, A. Bahria and Farafra Oases. A preliminary note on the new discoveries, in: ASAE 38, 1938, S. 397-434

— The Egyptian Deserts. Bahria Oasis, Bd. I, Kairo 1942

FARID, SH. Preliminary Report on the Excavations of the Antiquities Department at Tell Basta (Season 1961), in: ASAE 58, 1964, S. 85-98

FAULKNER, R.O. The Stela of Rudj'ahau, in: JEA 37, 1951, S. 47-52

— The Ancient Egyptian Coffin Texts, 3 Bde., Warminster 1973-1978

FAZZINI, R.A. A Statue of a High Priest Menkheperreseneb in The Brooklyn Museum, in: Der Manuelian, P./Freed, R. (Hrsg.), Studies in Honor of William Kelly Simpson, S. 209-25

— Egypt Dynasty XXII-XXV, Iconography of Religions XVI,10, Leiden 1985

FEUCHT, E. Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt/New York 1995

FISCHER, H.G. A Stela of the Heracleopolitan Period at Saqqara: the Osiris 'Iti, in: ZÄS 90, 1963, S. 35-41

— The Evolution of Composite Hieroglyphs in Ancient Egypt, in: MMJ 12, 1977, S. 5-19

Fischer-Elfert, H.-W. Die Vision von der Statue im Stein, Heidelberg 1998

FISHER, M.M. The Sons of Ramesses II, 2 Bde., ÄAT 53, Wiesbaden 2001

FORGEAU, A. Aux origines du nom d'Harchébis, le dieu "Horus dans Chemmis"; existe-t-il?, in: Hommages à Jean Leclant, BdE 106,3 (Etudes Isiaques), 1994, S. 213-22

FOUCART, G. Études thébaines: La belle fête de la vallée  , BIFAO 24, 1924, S. 1-209

FRANKE, D. Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten, in: Jansen, M./Hoock, J./Jarnut, J. (Hrsg.), Städtische Formen und Macht, Veröffentlichungen der interdisziplinären Arbeitsgruppe Stadtkulturforschung (I.A.S.), Bd. I, Aachen 1994, S. 29-51

— Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich, SAGA 9, Heidelberg 1994

FRANKFORT, H. Kingship and the Gods, Chicago - London 1978² (Erstausgabe 1948)

FROBENIUS, L. Kulturgeschichte Afrikas, Zürich 1933

GABALLA, G.A. Two Dignitaries of the XIXth Dynasty, in: MDAIK 30, 1974, S. 15-24

GALASSI, G. Preistoria e protostoria mediterranea. L'arte del piu antico Egitto nel Museo di Torino, in: RIA IV, 1955, S. 64-67

GAMER-WALLERT, I. Das Grab des Hohenpriesters des Ptah, *Mrj-Ptḥ*, in Saqqara, in: WdO 14, 1983, S. 99-129.

GARDINER, A. H. A Statuette of the High Priest of Memphis, Ptahmose, in: ZÄS 43, 1906, S. 55-59
— The Mansion of Life and the Master of the King's Largess, in: JEA 24, 1938, S. 83-91
— Horus the Behdetite, in: JEA 30, 1944, S. 23-60
— Ancient Egyptian Onomastica, 2 Bde., Oxford 1947
— The Baptism of Pharao, in: JEA 36, 1950, S. 3-12
— The Coronation of King Haremhab, in: JEA 39, 1953, S. 13-31
— Egyptian Grammar, London 1969[3] (Erstausgabe 1927)
GARSTANG, J. Mahâsna and Bêt Khallâf, ERA 7, London 1903
GAUTHIER, H. Le temple de Ouadi es-Sebouâ, 2 Bde., Les Temples immergés de la Nubie, Kairo 1912
— Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques, 7 Bde., Kairo 1925-1931
— Le sarcophage No. 6007 du Musée du Caire, in: ASAE 30, 1930, S. 174-83
GAUTHIER, H./LEFEBVRE, G. Sarcophages du Moyen Empire provenant de la nécropole d'Assiout, in: ASAE 23, 1923, S. 1-33
GAYET, A. Le temple de Louxor I: Constructions d'Aménophis III, MMAF 15, Paris 1894
GEE, J.L. The Requirements of Ritual Purity in Ancient Egypt, Dissertation Yale, 1998 (UMI Microform Nr. 9831439)
VAN GENNEP, A. Die Übergangsriten (Les rites de passage), Frankfurt - New York - Paris - 1986 (Frz. Erstausgabe Paris 1909)
GESTERMANN, L. Die "Textschmiede" Theben. Der thebanische Beitrag zu Konzeption und Tradierung von Sargtexten und Totenbuch, in: SAK 25, 1998, S. 83-99
GHATTAS, F.A.M. Das Buch *mk.t ḥʿw* "Schutz des Leibes", Dissertation Göttingen 1968
GOEBS, K. Untersuchungen zu Funktion und Symbolgehalt des *nms*, in: ZÄS 122, 1995, S. 154-181
GOEDICKE, H. Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht, MMA Egyptian Expedition Vol. 20, New York 1971
GOLDWASSER, O. From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs, OBO 142, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1995
GOMAÀ, F. Chaemwese. Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis, ÄA 27, Wiesbaden 1973
VON GONZENBACH, V. Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit, Antiquitas, Reihe 1, Bd. 4, Bonn 1957
GOYON, J.-CL. Le cérémoniel de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112), in: BIFAO 65, 1967, S. 89-156
— Confirmation du pouvoir royal au nouvel an [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50], BdE 52, Kairo 1972
GRAINDORGE, C. Naissance d'une chapelle-reposoir de barque, in: Hatchepsout. Femme pharaon, Les dossiers d'archéologie 187, Novembre 1993, S. 42-53
— Les monuments d'Amenhotep I[er] à Karnak, in: Égypte Afrique & Orient 16, 2000, S. 25-36
GRAINDORGE, C./
MARTINEZ, PH. Karnak avant Karnak: les constructions d'Aménophis I[er] et les premières liturgies amoniennes, in: BSFE 115, 1989, S. 36-64
— Programme architecturale et iconographique des monuments d'Aménophis I[er] à Karnak, in: ASAE 74, 1999, S. 169-82
GRANDET, P. Le papyrus Harris I (BM 9999), BdE 109/1,2, Kairo 1994

GRAPOW, H. Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924
GRIESHAMMER, R. Das Jenseitsgericht in den Sargtexten, ÄA 20, Wiesbaden 1970
GRIFFITH, F.LL. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob, Vol. I (Text), London 1898
— The Abydos Decree of Seti I at Nauri, in: JEA 13, 1927, S. 193-08
GRIFFITH, F.LL./ NEWBERRY, P.E. El Bersheh, Bd. II, ASE 3, London 1895
GRIFFITHS, J.G. The meaning of *nḏ* and *nḏ-ḥr*, in: JEA 37, 1951, S. 32-37
GRIMAL, N. Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^{e} dynastie à la conquête d'Alexandre, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1986
GRINSELL, L.V. Guide Catalogue to the Collections from Ancient Egypt, Bristol 1972
GUGLIELMI, W. Die Göttin *Mr.t*, PÄ 7, Leiden 1991
— Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 55-68
GUIEYSSE, P. Inscription historique de Séti I^{er}, in: RecTrav 11, 1889, S. 52-77
GUILMANT, F. Le Tombeau de Ramsès IX, MIFAO XV, Kairo 1907
GUKSCH, H. Die Gräber des Nacht-Min und des Men-cheper-Ra-seneb, Theben Nr. 87 und 79, AV 34, Mainz 1995
GÜLDEN, S.A./MUNRO, I. Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch, SAT 1, Wiesbaden 1998
GUNDLACH, R. Eintrag "Min", in: LÄ IV, 1982, Sp. 136-40
— Kultspiel und königliches Jubiläum - zum Theater der Pharaonen, in: G. Holtus (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte des Theaters. Theaterwesen und dramatische Literatur, Tübingen 1987, S. 47-74
— Das Königtum des Herihor. Zum Umbruch in der ägyptischen Königsideologie am Beginn der 3. Zwischenzeit, in: M. Minas/J. Zeidler, Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag, in: Aegyptiaca Treverensia VII, Mainz 1994, S. 133-38
— Tempelfeste und Etappen der Königsherrschaft in der 18. Dynastie, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Feste im Tempel, 4. Ägyptologische Tempeltagung, Köln, 10.-12. Oktober 1996, ÄAT 33,2, Wiesbaden 1998, S. 55-75
GUNDLACH, R./ ROCHHOLZ, M. (Hrsg.) Ägyptische Tempel. Struktur, Funktion und Programm, HÄB 37, Hildesheim 1994
GUTBUB, A. Un emprunt aux Textes des Pyramides, in: Mélanges Maspero, Bd. 1/4, MIFAO 66, Kairo 1961, S. 31-72
HABACHI, L. Tell Basta, SASAE 22, Kairo 1957
— King Nebhepetre Mentuhotp: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of Gods, in: MDAIK 19, 1963, S. 16-52
— Features of Deification of Ramesses II, ADAIK 5, Glückstadt 1969
— Tavole d'offerta. Are e bacili da libagione, n. 22001-22067, Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Seconda - Collezioni, Vol II., Turin 1977
HAENY, G. La fonction religieuse des «châteaux des millions d'années», in: L'égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches, Bd. I, Colloques internationaux du CNRS No. 595, Paris 1982, S. 111-16
— Untersuchungen im Totentempel Amenophis' III., BeiträgeBf 11, Wiesbaden 1981
— Zur Funktion der "Häuser für Millionen Jahre", in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 101-106

—	New Kingdom "Mortuary Temples" and "Mansions of Millions of Years", in: Shafer, B.E. (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, S. 86-126
HANNIG, R.	Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995
HASSANEIN, F./NELSON, M.	La tombe du prince Amon-(her)-Khepchef, CEDAE, Kairo 1976
HAYES, W.C.	Royal Sarcophagi of the XVIIIth Dynasty, Princeton 1935
—	The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art, Part II, The Hyksos Period and the New Kingdom, New York 1990 (Vierte überarbeitete Auflage; Erstausgabe 1959)
HELCK, W.	*Rpᶜ.t* auf dem Thron des *Gb*, in: Or 19, 1950, S. 416-34
—	Die Herkunft des abydenischen Osirisrituals, in: ArOr 20, 1952, S. 72-85
—	Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramesseumspapyrus, in: Or 23, 1954, S. 383-411
—	Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königtums, in: Anthropos 49, 1954, S. 961-991
—	Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches, ÄgFo 18, Glückstadt 1954
—	Die altägyptischen Gaue, TAVO 5, Wiesbaden 1974
—	Schamane und Zauberer, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, S. 103-108
—	Untersuchungen zur Thinitenzeit, ÄA 45, Wiesbaden 1987
HENDRICKX, S.	Peaux d'animaux comme symboles prédynastiques. À propos de quelques représentations sur les vases *White Cross-lined*, in: CdE 73, 1998, S. 203-230
HERMANN, A.	Zergliedern und Zusammenfügen: Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung, in: Numen 3, 1956, S. 81-96
Hibis	N. de Garis Davies, The Temple of Hibis in el-Khargeh Oasis, Part III, The Decoration, PMMA 17, New York 1953
HÖLSCHER, U.	The Temples of the Eighteenth Dynasty. The Excavation of Medinet Habu, Bd. II, OIP XLI, Chicago 1939
HOENES, S.-E.	Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Ägyptologie Heft 1, Bonn 1976
HOFFMEIER, J.K.	Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term *ḏsr*, with special Reference to Dynasties I-XX, OBO 59, Freiburg - Göttingen 1985
HORNUNG, E.	Das Grab des Haremhab im Tal der Könige, Bern 1971
	Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes, Teil I und II, ÄA 7, Wiesbaden 1963
—	Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei), Teil I und II, AH 2 und 3, Basel - Genf 1975 und 1976
—	Das Totenbuch der Ägypter, Zürich - München 1979
—	Vom Sinn der Mumifizierung, in: WdO 14, 1983, S. 167-175
—	Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich - München 1984[2]
—	Zwei ramessidische Königsgräber: Ramses IV. und Ramses VII., THEBEN 11, Mainz 1990
—	Das Grab Sethos' I., Zürich - München 1991
—	Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits, Zürich und München 1991
HORNUNG, E./STAEHELIN, E.	Studien zum Sedfest, AH 1, Basel - Genf 1974
HOYNINGEN-HUENE, G./	

STEINDORFF, G.	Egypt, New York 1945[2]
IBRAHIM, M.	Two Jubilee Texts from the Temple of Edfu, in: ASAE 63, 1979, S. 89-101
JACOBSOHN, H.	Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter, ÄF 8, Glückstadt 1939
JACQUET-GORDON, H.	Les noms des domaines funéraires sous l'ancien empire égyptien, BdE 34, Kairo 1962
JAMES, T.G.H.	Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc., Part 9, The British Museum, London 1970
JANSEN-WINKELN, K.	Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, ÄAT 8/1,2, Wiesbaden 1985
JARITZ, H. ET AL.	Der Totentempel des Merenptah in Qurna, 2. Grabungsbericht (7. und 8. Kampagne), in: MDAIK 51, 1995, S. 57-83
JAROŠ-DECKERT, B.	Statuen des Mittleren Reichs und der 18. Dynastie, CAA, Kunsthistorisches Museum, Wien, Lieferung 1, Mainz 1987
JEQUIER, G.	La panthère dans l'ancienne Égypte, in: Revue d'Ethnographie et de Sociologie 4, Paris 1913
—	Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne, in: BIFAO 19, 1922, S. 1-272
JOHNSON, D.H.	Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Oxford 1994
JOHNSON, W.R.	Monuments and Monumental Art under Amenhotep III: Evolution and Meaning, in: D. O'Connor/E.H. Cline (Hrsg.), Amenhotep III: Perspectives on his reign, Ann Arbor 1998, S. 63-94
JONES, D.	An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom, 2 Bde., BAR International Series 866, Oxford 2000
JUNKER , H.	Die politische Lehre von Memphis, APAW 6, Berlin 1941
JUNKER, H./WINTER, E.	Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä, Wien 1965
KAHL, J.	Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie, GOF IV/29, Wiesbaden 1994
KAISER, W.	Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit I, in: ZÄS 84, 1959, S. 118-37
—	Die kleine Hebseddarstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre, in: BeiträgeBf 12, Fs. Herbert Ricke, Wiesbaden 1971, S. 87-105
—	Zu den der älteren Bilddarstellungen und der Bedeutung von *rpw.t*, in: MDAIK 39, 1983, S. 261-96
—	Stadt und Tempel von Elephantine. 15./16. Grabungsbericht, in: MDAIK 44, 1988, S. 135-182
—	Stadt und Tempel von Elephantine. 17./18. Grabungsbericht, in: MDAIK 46, 1990, S. 185-249
—	Elephantine. Offizielles Führungsheft des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Kairo 1998
KAMAL-BEY, A.	Fouilles à Deir Dronka et à Assiout, in: ASAE 16, 1916, S. 65-114
KAMPP, F.	Die thebanische Nekropole, Teil 1 und 2, THEBEN XIII, Mainz 1996
KANAWATI, N.	The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim, vol. IX, Sydney 1989
—	Akhmim in the Old Kingdom, Part I: Chronology and Administration, ACE Studies 2, Sydney 1992
KAPLONY, P.	Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit, 3 Bde., ÄA 8, Wiesbaden 1963
—	Der Titel *wnr*(*w*) nach Spruch 820 der Sargtexte, in: MIO 11, 1965, S. 137-163

KARKOWSKI, J. Pharaoh in the Heb-Sed Robe in Hatshepsut's Temple at Deir el Bahari, in: ET 19, 2001, S. 81-112

Karnak-Nord IV (1949-1951), Fouilles conduites par Cl. Robichon, P. Barguet et J. Leclant, FIFAO XXV, Kairo 1954

KEES, H. Der Opfertanz des ägyptischen Königs, München 1912

— *Pr-dw3.t* und *ḏb3.t*, in: RecTrav 36, 1914, S. 1-16

— Nachlese zum Opfertanz des ägyptischen Königs, in: ZÄS 52, 1915, S. 61-72

— Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel, in: ZÄS 57, 1922, S. 92-120

— Anubis "Herr von Sepa" und der 18. oberägyptische Gau, in: ZÄS 58, 1923, S. 79-101

— Kulttopographische und mythologische Beiträge, in: ZÄS 64, 1929, S. 99-112

— Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941

— Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten, NAWG 11, Göttingen 1943

— Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit, PÄ 1, Leiden - Köln 1953

KEMP, B.J. The Osiris Temple at Abydos, in: MDAIK 23, 1968, S. 138-155.

— Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, London - New York 1989

KESSLER, D. Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut, TAVO 30, Wiesbaden 1981

— Der Gott Thot-Stier, in: D. Kessler/R. Schulz (Hrsg.), Gedenkschrift für Winfried Barta, MÄU 4, Frankfurt 1995, S. 229-245

KLEINSGÜTL, D. Feliden in Altägypten, BzÄ 14, Wien 1997

KLUG, A. Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III, Monumenta Aegyptiaca VIII, Turnhout 2002

KOEFOED-PETERSEN, O. Catalogue des statues et statuettes égyptiennes, Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg No. 3, Kopenhagen 1950

KÖHLER, U. Das Imiut. Untersuchungen zur Darstellung und Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols, GOF IV/4, Teil A und B, Wiesbaden 1975

— Eintrag "Sepa", in: LÄ V, 1984, Sp. 859-863

KOMORZYNSKI, E. Sechs Reliefbruchstücke von einem Tempel Ramses' II. in Wien, Archiv für Orientforschung 19, 1959/60, S. 67-73

KORMYSCHEVA, E. Festkalender im Kawa-Tempel, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), 4. Ägyptologische Tempeltagung, Feste im Tempel, ÄAT 33,2, Wiesbaden 1998, S. 77-89

KOROSTOVTSEV, M. Stèle de Ramsès IV, in: BIFAO 45, 1947, S. 155-173

KOZLOFF, A.P./BRYAN, B.M. Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his World, Katalog Cleveland 1992

KRI K.A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical, 8 Bde., Oxford 1968-1990

KRUCHTEN, J.-M. Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^{mes} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon, OLA 32, Leuven 1989

KUHLMANN, K.P. Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim, SDAIK 11, Mainz 1983

LABRIQUE, F. Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition, OLA 51, Leuven 1992

LABROUSSE, A./MOUSSA, A. La chaussée du complexe funéraire du roi Ounas, BdE 134, Kairo 2002

LACAU, P. Sarcophages I, Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Kairo 1904

— Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires, in: ZÄS 51, 1914, S. 1-64

LACAU, P./CHEVRIER, H. Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak, Kairo 1956 (Text), 1969 (Tafeln)

— Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak, Bd. 1, Kairo,1977 (Text), 1979 (Tafeln)

LACAU, P./LAUER, J.-PH. La pyramide à degrés, tome V, Inscriptions à l'encre sur les vases, Fouilles à Saqqarah 14, Kairo 1965

LANGE, H.O. Der magische Papyrus Harris, Kopenhagen 1927

LANGE, K. Ägyptische Kunst, Zürich - Berlin 1939

LEBLANC, CHR. Les tombes n° 58 [anonyme] et n° 60 [Nebet-taouy] de la Vallée des Reines - Achèvements des dégagements et conclusions, in: ASAE 70, 1984-1985, S. 51-68

— L'identification de la tombe de Henout-mi-Rê', in: BIFAO 88, 1988, S. 131-46

— Architecture et évolution chronologique des tombes de la Vallée des Reines, in: BIFAO 89, 1989, S. 227-247

— Ta set neferou I, Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire, Kairo 1989

— Les sources grecques et les colosses de Ramsès Rê'-en-Hekaou et de Touy, au Ramesseum, in: Memnonia IV-V, 1993-1994, S. 71-101

LEBLANC, CHR./ABDEL-RAHMAN, I. Remarques relatives à la tombe de la Reine Douatenipet, in: RdE 42, 1991, S. 147-169

LECLANT, J. ET AL. Les Textes de la Pyramide de Pépi Ier, Mission archéologique de Saqqara, MIFAO 118/1, 2, Kairo 2001

LEFEBURE, E. Les hypogées royaux de Thèbes, Le Tombeau de Séti Ier, MMAF 2, Paris 1886

— Les hypogées royaux de Thèbes, Notices des Hypogées, MMAF 3, Paris 1889

LEGRAIN, G. Fragments de canopes, in: ASAE 4, 1903, S. 126-149

— Second rapport sur les travaux exécutés à Karnak, in: ASAE 4, 1903, S. 1-40

LEONARD, A.G. The Lower Niger and its Tribes, London 1906

LEPSIUS, C.R. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, 12 Bde., Berlin 1849-1859

LICHTHEIM, M. The Songs of the Harpers, in: JNES 4, 1945, S. 178-212

LIENHARDT, G. Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, Oxford 1961

LLOYD, A.B. (Hrsg.) Gods, Priests and Men. Studies in the Religion of Pharaonic Egypt by Aylward M. Blackman, London - New York 1998

LOHWASSER, A. Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen, Wiesbaden 2001

LOPRIENO, A. (Hrsg.) Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PÄ 10, Leiden - New York - Köln 1996

MACADAM, M.F.L. The Temples of Kawa. History and Archaeology of the Site, 2 Bde., Oxford University Excavations in Nubia, London 1955

MALEK, J. A Meeting of the Old and New. Saqqâra during the New Kingdom, in: Studies in Pharaonic Religion and Society, Fs John G. Griffiths, Occasional Publications 8, London 1992, S. 57-76

MARIETTE, A. Abydos - Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville, 2 Bde., Paris 1869, 1880

—	Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville, Tome I^{er}, Paris 1870
—	Karnak. Étude topographique et archéologique, Leipzig 1875
MARTIN, G. TH.	The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tut'ankhamun I, The Reliefs, Inscriptions, and Commentary, EES Memoir 55, London 1989
MARTIN, K.	Ein Garantsymbol des Lebens. Untersuchungen zu Ursprung und Geschichte der altägyptischen Obelisken bis zum Ende des Neuen Reiches, HÄB 3, Hildesheim 1977
MASSART, A.	A propos des «listes» dans les textes égyptiens funéraires et magiques, Analecta Biblica, Rom 12, 1959, S. 227-246
MAYSTRE, CH.	Le tombeau de Ramsès II, in: BIFAO 38, 1939, S. 184-190
—	Les grands prêtres de Ptah de Memphis, Paris 1948, OBO 113, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1992
MCFARLANE, A.	The God Min to the End of the Old Kingdom, ACE Studies 3, Sydney 1995
Medinet Habu	The Epigraphic Survey. The University of Chicago, Vol. 1: Earlier Historical Records of Ramses III, OIP 8, Chicago 1930; Vol. 6: The Temple Proper, Part 2, OIP 84, Chicago 1963; Vol: 7: The Temple Proper, Part 3, OIP 93, Chicago 1964
MEEKS, D.	Notes de lexicographie (§5-8), in: BIFAO 77, 1977, S. 79-88
—	Année lexicographique, Bd. I (1977), Bd. II (1978), Paris 1980, 1998^2
MERCER, S.A.B.	Horus. Royal God of Egypt, Grafton 1942
—	The Pyramid Texts in Translation and Commentary, 4 Bde., London, New York, Toronto 1952
METCALF, P./ HUNTINGTON, R.	Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge (NY) 1995^2
MEYEROWITZ, E.L.R.	The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt, London 1960
MICHALOWSKI, K.	Louqsor, Paris 1973
MÖLLER, G.	Das *Ḥb-sd* des Osiris nach Sargdarstellungen des neuen Reiches, in: ZÄS 39, 1901, S. 71-74
VAN DER MOLEN, R.	A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts, PÄ 15, Leiden 2000
MONTET, P.	Trois gouverneurs de Tanis d'après des inscriptions des statues 687, 689 et 700 du Caire, in: Kêmi VII, 1938, S. 123-159
—	Le rituel de fondation des temples égyptiens, in: Kêmi XVII, 1964, S. 74-100
MORENZ, L.	Zur Dekoration der frühzeitlichen Tempel am Beispiel zweier Fragmente des archaischen Tempels von Gebelein, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 217-38
MORENZ, S.	Zur Vergöttlichung in Ägypten, in: ZÄS 84, 1959, S. 132-43
MORET, A.	Du caractère religieux de la royauté pharaonique, Paris 1902
—	Le rituel du culte divin journalier en Égypte, Paris 1902
—	Mystères égyptiens, Paris 1913
—	La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre, in: BIFAO 30, 1931, S. 725-750
MORFIN, M.	Le support-*ioun* et la lune, in: C. Berger/B. Mathieu (Hrsg.), Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer II, S. 315-25

MOSTAFA, M.F. Das Grab des Neferhotep und des Meh (TT 257), THEBEN VIII, Mainz 1995

MOURSI, M.I. Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches, MÄS 26, München - Berlin 1972

MUNRO, I. Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie, London - New York 1987

MUNRO, P. Die beiden Stelen des *Wnmj* aus Abydos, in: ZÄS 85, 1960, S. 56-70

— Bemerkungen zu einem Sedfest-Relief in der Stadtmauer von Kairo, in: ZÄS 86, 1961, S. 61-74

— Bemerkungen zum Gestaltwandel und zum Ursprung der Horus-Kinder, in: Staatliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung VIII, Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Berlin 1974, S. 195-204

— Die Nacht vor der Thronbesteigung. Zum ältesten Teil des Mundöffnungsrituals, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf, Band II: Religion, Göttingen 1984, S. 907-28

MÜNSTER, M. Untersuchungen zur Göttin Isis, MÄS 11, Berlin 1968

MURNANE, W.J. United with Eternity. A Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu, Chicago - Kairo 1980

MURRAY, M.A. Saqqara Mastabas, Part I, ERA 10, London 1905

MYSLIWIEC, K. Le naos de Pithom, in: BIFAO 78, 1978, S. 171-95

— Eighteenth Dynasty before the Amarna Period, Iconography of Religions XVI, 5, Leiden 1985

NAVILLE, E. Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, Berlin 1886

— The Temple of Deir el Bahari, Part III, EEF Memoir 16, London 1898; Part IV, EEF Memoir 19, London 1901

— The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis (1887-1889), EEF Memoir X, 1892

NELSON, H.H. The Identity of Amon-Re of United-with-Eternity, in: JNES 1, 1942, S. 127-55

— Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I, in: JNES 8, 1949, S. 201-32, S. 310-45

NELSON, H.H./
MURNANE, W.J. The Great Hypostyle Hall at Karnak, Vol. I, Part I, The Wall Reliefs, OIP 106, Chicago 1981

NIMS, CH.F. Another Geographical List from Medinet Habu, in: JEA 38, 1952, 34-45

— Thebes of the Pharaohs, London -Toronto 1965

NIWINSKI, A. Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire, Nos. 6029-6068, La seconde trouvaille de Deir el-Bahari (Sarcophages), I, 2, Kairo 1996 (Seconde Trouvaille)

Nofretari Eine Dokumentation der Wandgemälde ihres Grabes. Einleitung: Gertrud Thausing, Kommentar: Hans Goedicke, Graz 1971

OCKINGA, B. Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, ÄAT 7, Wiesbaden 1984

O'CONNOR, D. The Status of Early Egyptian Temples: An Alternate Theory, in: R. Friedman/B. Adams (Hrsg.), The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman, Oxford 1992, S. 83-98

O'CONNOR, D./
SILVERMAN, D.P. (Hrsg.) Ancient Egyptian Kingship, PÄ 9, Leiden 1995

OTTO, E. Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, UGAÄ 13, Leipzig 1938
— Topographie des thebanischen Gaues, UGAÄ 16, Berlin 1952
— Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, PÄ 2, Leiden 1954
— Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen, Heidelberg 1958
— Das ägyptische Mundöffnungsritual, 2 Bde., ÄA 3, Wiesbaden 1960
— Osiris und Amun, München 1966
— Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum 20, 1969, S. 385-411
— Eintrag "Bachu", in: LÄ I, 1975, Sp. 594
— Eintrag "Cheriheb", in: LÄ I, 1975, Sp. 940-943
LE PAGE RENOUF, P. The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum, London 1890
PAM Polish Archaeology of the Mediterranean
PARKER, R.A./ LECLANT, J./
GOYON, J.-C. The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak, Providence - London 1979
PEDEN, A.J. The Reign of Ramesses IV, Warminster 1994
PETRIE, W.M.F. The Royal Tombs of the First Dynasty, Part I, EEF 18, London 1900; The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II, EEF 21, London 1901
PIANKOFF, A. La tombe de Ramsès I^{er}, in: BIFAO 56, 1957, S. 189-200
— Vallée des Rois à Thèbes-Ouest. La tombe N^{o} 1 (Ramsès VII), in: ASAE 55, 1958, S. 145-156
— The Pyramid of Unas, Bollingen Series XL.5, Princeton 1968
PIEHL, K. Stèle de l'époque de Ramesès IV conservée au Musée de Boulaq, in: ZÄS 22, 1884, S. 37-41 und ZÄS 23, 1885, S. 13-19
PIJOÁN, J. Summa Artis. Historia General del Arte, vol. III, El Arte Egipcio hasta la Conquista Romana, Bilbao - Madrid - Barcelona 1932
VAN DER PLAS, D./
BORGHOUTS, J.F. Coffin Texts Word Index, Publications Interuniversitaires de Recherches égyptologiques Informatisés VI, Utrecht/Paris 1998
QUACK, J.F. Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis, in: JAC 38, 1995, S. 97-122
QUIBELL, J.E. Hierakonpolis, Part I, ERA 4, London 1900
— Excavations at Saqqara (1907-1908), Kairo 1909
— Die ägyptischen Personennamen, 2 Bde., Glückstadt 1935
RAVEN, M.J./SCHNEIDER, H. D. De egyptische Oudheid. Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 's-Gravenhage 1981
Reliefs III The Epigraphic Survey, The Bubastite Portal, Reliefs and Inscriptions at Karnak, Bd. III, OIP 74, Chicago 1954
Reliefs IV The Epigraphic Survey, The Battle Reliefs of Sety I, Reliefs and Inscriptions at Karnak, Bd. IV, OIP 107, Chicago 1986
RIA Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte
ROCHHOLZ, M. Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk. Zur Deutung der Grabanlagen der Könige der 5. und 6. Dynastie, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 255-80
ROEDER, H. "Mit dem Auge sehen". Ägyptisches und Ägyptologisches zum "Auge des Horus", in: GM 138, 1994, S. 37-69

—	Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten, SAGA 16, Heidelberg 1996
RÖßLER-KÖHLER, U.	Bemerkungen zur Totenbuch-Tradierung während des Neuen Reiches und bis Spätzeitbeginn, in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten, Festgabe für Philippe Derchain, OLA 39, Leuven 1991, S. 277-91
ROTH, A.M.	The *psš-kf* and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth, in: JEA 78, 1992, S. 113-47
—	Fingers, Stars and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the *nṯrwj*-Blades, in: JEA 79, 1993, S. 57-79
ROULIN, G.	Le Livre de la Nuit, OBO 147, 2 Bde., Göttingen - Freiburg/Schweiz, 1995
RUMMEL, U.	Ein Bildostrakon aus dem Tal der Könige. Der Gott Iunmutef als Dekorationselement der Pfeilerfronten in den Gräbern der Familie Ramses' II., in: MDAIK 59, 2003, S. 389-409
RUSSMANN, E.R.	Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum, London 2001
SADEK, A.F.	A Stela of Purification from the Tomb of Kha'emhat at Thebes, in: MDAIK 29, 1973, S. 63-69
SAINTE FARE GARNOT, J.	L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire égyptien, d'après les textes des pyramides, Paris 1954
SANDER-HANSEN, C.E.	Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibrê, Kopenhagen 1937
SAUNERON, S.	Le "Chancelier du Dieu" () dans son double rôle d'embaumeur et de prêtre d'Abydos, in: BIFAO 51, 1952, S. 137-71
—	Rituel de l'embaumement, Pap. Boulaq III - Pap. Louvre 5.158, Kairo 1952
—	Villes et légendes d'Égypte, in: BIFAO 62, 1964, S. 33-57
—	Villes et légendes d'Égypte, in: BIFAO 66, 1968, S. 11-35
SCAMUZZI, E.	Museo Egizio di Torino, Turin 1964
SCHADE-BUSCH, M.	Bemerkungen zum Königsbild Thutmosis' III. in Nubien, in: R. Gundlach/Chr. Raedler (Hrsg.), Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.-17.6.1995, ÄAT 36,1, Wiesbaden 1997, S. 211-23
SCHÄFER, H.	Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum, in: UGAÄ IV, 1905, S. 47-86
SCHIAPARELLI, E.	Il Libro dei Funerali degli Antichi Egiziani, Vol. II, Roma 1890
—	Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto (anni 1903-1920), vol. primo, Esplorazione della "Valle delle regine" nella necropoli di Tebe, Torino 1924
SCHMIDT, V.	Sarkofager, Mumiekister, og Mumiehylstre i det gamle Aegypten. Typologisk Atlas, Kopenhagen 1919
SCHNEIDER, H.D.	Shabtis. Part I, II and III. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection, Leiden 1977
SCHOSKE, S.	Schönheit – Abglanz der Göttlichkeit, Kosmetik im Alten Ägypten, Katalog München 1990
SCHOSKE, S./WILDUNG, D.	Gott und Götter im Alten Ägypten, Katalog Berlin, Mainz 1992
SCHOTT, S.	Altägyptische Festdaten, AAWLM 10, Wiesbaden 1950
—	Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (pBerlin 13242), NAWG 3, Göttingen 1957

— Die Opferliste als Schrift des Thot, in: ZÄS 90, 1963, S. 103-10

— Der Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos, NAWG 1, Göttingen 1964, S. 1-84

— Nut spricht als Mutter und Sarg, in: RdE 17, 1965, S. 81-87

— Thot als Verfasser heiliger Schriften, in: ZÄS 99, 1972, S. 20-25.

SCHULZ, R. Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentypus. Eine Untersuchung zu den sogenannten "Würfelhockern", 2 Bde., HÄB 33 und 34, Hildesheim 1992

SCHWALLER DE LUBICZ, R.A. Le Temple dans l'homme. La directive symbolique appliquée à l'architecture du temple de Louxor, Kairo 1949

— Le Temple de l'homme. Apet du Sud à Louqsor, Paris 1977

— Les Temples de Karnak. Contribution à l'étude de la pensée pharaonique, Paris 1982

SCHWARZ, S. Zur Symbolik weißer und silberner Sandalen, in: ZÄS 123, 1996, S. 69-84

SCHWEITZER , U. Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter, ÄgFo 19, Glückstadt - Hamburg - New York 1956

SCOTT, G.D. Ancient Egyptian Art at Yale, Katalog Yale, New Haven 1986

SEELE, K.C. The Tomb of Tjanefer at Thebes, OIP 86, Chicago 1959

SEIPEL, W. Gott, Mensch, Pharao. Viertausend Jahre Menschenbild in der Skulptur des Alten Ägypten, Wien 1992

SETHE, K. Über einen vermeintlichen Lautwerth des Zeichens der Biene, in: ZÄS 30, 1892, S. 113-119

— Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde., Leipzig 1908-1922

— Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, Der Dramatische Ramesseumpapyrus. Ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs, UGAÄ 10, Leipzig 1928, S. 83-264

— Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, 6 Bde., Glückstadt - Hamburg 1935-1962

— Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, APAW 4, Berlin 1929

SETTGAST, J. Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, ADAIK 3, Glückstadt - Hamburg - New York 1963

SEYFRIED, K.-J. Bemerkungen zur Erweiterung der unterirdischen Anlagen einiger Gräber des Neuen Reiches in Theben - Versuch einer Deutung, in: ASAE 71, 1987, S. 229-49

— Das Grab des Paenkhemenu (TT 68), THEBEN VI, Mainz 1991

SHAFER, B.E. (Hrsg.) Temples of Ancient Egypt, London -New York 1997

SHEHAB EL-DIN, T. The title *mdw i3wj*, the staff of old age, in: DE 37, 1997, S. 59-64

SHINNIE, P.L. Ancient Nubia, London 1996

SHORTER, A.W. A magical ivory, in: JEA 18, 1932, S. 1-2

— The Statue of Khā'emuas in the British Museum, in: Studies presented to F. Ll. Griffith (Fs Griffith), London 1932, S. 128-32

— Reliefs showing the coronation of Ramesses II, in: JEA 20, 1934, S. 18-19

VAN SICLEN III, CH. Queen Ahmose receives offerings, in: GM 97, 1987, S. 21-24

SMITH, W.S. The Coffin of Prince Min-Khaf, in: JEA 19, 1933, S. 150-59

— A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom, London 1949² (Erstausgabe 1946)

SOUKIASSIAN, G. Une version des veillées horaires d'Osiris, in: BIFAO 82, 1982, S. 333-48

SOUROUZIAN, H. Statues et représentations de statues royales sous Séthi I, in: MDAIK 49, 1993, S. 239-57

SPALINGER, A. Drama in History: Exemplars from Mid Dynasty XVIII, in: SAK 24, 1997, S. 269-300

SPENCER, P. The Egyptian Temple. A Lexicographical Study, London, Boston, Melbourne - Henley 1984

SPIEGEL, J. Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Synkretismus, GOF IV/1, Wiesbaden 1973

— Versuche zur Verschmelzung von Re und Osiris, in: W. Westendorf, Göttinger Totenbuchstudien. Beiträge zum 17. Kapitel, GOF IV/3, Wiesbaden 1975, S. 128-81

SPIEGELBERG, W. Die Lesung von  "Mutter" und "Stadt", in: ZÄS 53, 1917, S. 104f.

— Varia: 6. Die Bedeutung von *m(j)ks*, in: ZÄS 53, 1917, S. 101-4

SPIESER, C. Les noms du pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire, OBO 174, Freiburg/Schweiz - Göttingen 2000

SPIESS, H. Der Aufstieg eines Gottes. Untersuchungen zum Gott Thot bis zum Beginn des Neuen Reiches, Diss. Hamburg 1991

STADELMANN, R. *šw.t-Rᶜw* als Kultstätte des Sonnengottes im Neuen Reich, in: MDAIK 25, 1969, S. 159-78

— Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben, in: MDAIK 35, 1979, 303-21

— Der Totentempel Sethos' I. in Qurna, Kairo 2001

STAEHELIN, E. Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich, MÄS 8, Berlin 1966

STECKEWEH, H./
STEINDORFF, G. Die Fürstengräber von Qâw. Veröffentlichungen der Ernst von Sieglin-Expedition in Ägypten 6, Leipzig 1936

STEWART, H.M. Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection, Part One: The New Kingdom, Warminster 1976

STÖRK, L. Eintrag "Leopard", in: LÄ III, 1980, Sp. 1006-07

STRAUBE, H. Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker, Studien zur Kulturkunde 13, Wiesbaden 1955

STRAUß-SEEBER, CHR. Zu Bildprogramm und Funktion der Weißen Kapelle in Karnak, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel, S. 287-318

Temple of Khonsu The Epigraphic Survey, The Temple of Khonsu I, Scenes of King Herihor in the Court, OIP 100, Chicago 1979; The Temple of Khonsu II, Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall, OIP 103, Chicago 1981

TERRACE, E.L.B./
FISCHER, H.G. Treasures of Egyptian Art from the Cairo Museum. A Centennial Exhibition 1970-1971, Museum of Fine Arts Boston, London 1970

TESTA, P. Un ‘collare’ in faïence nel Museo Archeologico di Napoli, in: JEA 72, 1986, S. 91-99

THOMAS, E. The Royal Necropoleis of Thebes, Princeton 1966

TIRADRITTI, F. "I have not diverted my inundation". Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesses IV from Abydos, in: L'Impero Ramesside. Convegno Internazionale in Onore di Sergio Donadoni, Roma 1997, S. 193-203

Tomb of Kheruef The Epigraphic Survey, The Tomb of Kheruef. Theban Tomb 192, OIP 102, Chicago 1980

Treasures of Tutankhamun	Metropolitan Museum of Art, New York 1977
TROY, L.	Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History, BOREAS 14, Uppsala 1986
ULLMANN, M.	König für die Ewigkeit. Die Häuser für Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten, ÄAT 51, Wiesbaden 2002
UPHILL, E.P.	The Egyptian Sed-Festival Rites, in: JNES 24, 1965, S. 365-83.
Valeurs phonétiques	Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine, 4 Bde., Montpellier 1988-1995
VANDIER , J.	Le Papyrus Jumilhac, Paris 1961
VARILLE, A.	Nouvelles listes géographiques d'Aménophis III. à Karnak, in: ASAE 36, 1936, 202-14
—	Description sommaire du sanctuaire oriental d'Amon-Rê à Karnak, in: ASAE 50, 1950, S. 137-247
TE VELDE, H.	Eintrag "Iunmutef", in: LÄ III, 1980, Sp. 212-13
—	Egyptian Hieroglyphs as linguistic signs and metalinguistic informants, in: Visible Religion. Annual for Religious Iconography, volume VI, The image in writing 1988, S. 174-79
WAINWRIGHT, G.A.	The Sky-Religion in Egypt. Its Antiquity and Effects, Cambridge 1938
WAITKUS, W.	Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera, MÄS 47, Mainz 1997
WARD, W.A.	Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom, Beirut 1982
WEEKS, K.R.	KV 5. A Preliminary Report on the Excavation of the Tomb of the Sons of Rameses II in the Valley of the Kings, Publications of the Theban Mapping Project II, Cairo - New York 2000
WEILL, R.	Notes sur l'histoire primitive des grandes religion égyptiennes, in: BIFAO 47, 1948, S. 59-150
WESTENDORF, W.	Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn, MÄS 10, Berlin 1966
—	Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, in: ZÄS 92, 1966, S. 128-54
—	Die Pantherkatze Mafdet, in: ZDMG 118, 1968, S. 248-56
WILLIAMS, B.	The wearer of the leopard-skin in the Naqada Period, in: J. Phillips (Hrsg.), Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East, Studies in Honour of Martha Rhoads Bell, vol. II, 1997, S. 483-96
WINLOCK, H.E.	The Temple of Ramesses I at Abydos, MMA Papers 5, New York 1937
WINTERHALTER, S.	Die Räume für den Kult des verstorbenen Königs in den thebanischen Totentempeln der 18. und 19. Dynastie, unpubl. Lizentiatsarbeit, Basel
DE WIT, C.	Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne, Leiden 1951
WRESZINSKI, W.	Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, Bd. 2, Leipzig 1935
WYSOCKI, Z.	The Temple of Queen Hatshepsut at Deir el Bahari: The Raising of the Structure in View of Architectural Studies, in: MDAIK 48, 1992, S. 233-54
ŽABKAR, L.V.	A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, SAOC 34, Chicago 1968
ZANDEE, J.	Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344, verso, 3 Bde., Leiden 1992
ZIBELIUS, K.	Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches, TAVO 19, Wiesbaden 1978
ZIEGLER, CHR.	Catalogue des stèles, peintures et reliefs égyptiens de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiare, Paris 1990

—, Les statues égyptiennes de l'Ancien Empire, Catalogue Musée du Louvre, Paris 1997

ZIVIE, CHR.M., Les rites d'érection de l'obélisque et du pilier Joun, in: Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, BdE 81, 1979, S. 477-498

ZOFFILI, E., Kleidung und Schmuck im Alten Ägypten, Frankfurt 1992