

Die approbierte Originalversion dieser Dissertation ist an der Hauptbibliothek der Technischen Universität Wien aufgestellt (<http://www.ub.tuwien.ac.at>).

The approved original version of this thesis is available at the main library of the Vienna University of Technology (<http://www.ub.tuwien.ac.at/englweb/>).

TU

Technische Universität Wien

DISSERTATION

MACHT DES UNBEWUSSTEN

Sonne, Feuer und Licht als konstitutive Faktoren außereuropäischer sakraler Raumstrukturen

ausgeführt zum Zwecke der Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der technischen Wissenschaften
unter der Leitung von

Ao.Univ.Prof. Dipl.-Ing. Dr.techn. Erich Lehner

Inst.-Nr.: E 251

Inst. für Kunstgeschichte, Bauforschung und Denkmalpflege

eingereicht an der Technischen Universität Wien
Fakultät für Architektur und Raumplanung
von

Dipl.-Ing. Josef Peter Schuller

Mat.-Nr.: 92 25 124

Drischützgasse 9/1, 1110 Wien

Wien, im Oktober 2005

KURZZUSAMMENFASSUNG

Die Grundlage solarer Verehrung liegt in der existenziellen Bedeutung der Sonne und ihrer Eigenschaften als unverzichtbare Voraussetzung jeglichen Lebens. Sie gilt als schöpferisch und Leben spendend und wurde folglich bereits früh sakralisiert, wobei neben ihrer allgemeinen Existenz vor allem ihr zyklisches Verhalten maßgeblich war, da sich darin der Lauf der Welt und damit des Universums widerspiegelt. Diese archetypische Beziehung der Menschen zur Sonne und ihrem Licht sowie zu ihrem Substitut, dem Feuer, begründet schließlich auch ihre sakrale Wirksamkeit, wobei unter Einbeziehung kulturspezifischer Faktoren zusätzliche Inhalte theologischer, kosmogonischer oder soziopolitischer Art transportiert werden können. Dabei funktioniert dieser Informationstransport umso besser, je unmittelbarer und unbewusster er vor sich geht.

Aus architektonischer Sicht lässt sich dabei feststellen, dass Kulte welche auf der Sonne, dem Feuer oder dessen transzendierter Form basieren, eine lineare kulturelle Entwicklung repräsentieren, während der Einsatz von Licht primär der sichtbaren Darstellung der regenerativen und vitalisierenden Energien des (Sonnen-)Lichtes bzw. der Mystifizierung des sakralen Gebäudes dient und sich demnach auch als allgemeines Gestaltungsprinzip global wieder findet.

Eine *Architektur der Sonne*, wie sie durch die Sonnenheiligtümer Ägypten repräsentiert wird, ist geprägt von der physischen Präsenz des naturhaften Kultobjektes und dessen allgemeiner Gegenwart, wodurch sowohl deren hypäthrale Gestaltung, als auch die klare Abgrenzung gegenüber der profanen Umgebung zum Zwecke deren Sakralisierung zu einer unverzichtbaren Voraussetzung ihrer Gestaltung werden. Unter Einbeziehung der elementaren Bedeutung des solaren, zyklischen Verhaltens manifestieren diese damit den Wunsch, der Endlichkeit des Lebens durch Partizipation an Zyklizität des Sonnenlaufs zu entfliehen. Durch die unmittelbare Bezugnahme auf die Sonne vermitteln die Sonnenheiligtümer Ägyptens unbewusst diese Funktion und ermöglichen dadurch ihre theologische und politische Interpretation als Orte der Erneuerung.

Durch die mangelnde Möglichkeit einer aktiven Einbeziehung des Kultobjektes kam es aber zu einer Substitution der Sonne durch das Feuer. Die dazugehörige *Architektur des Feuers* ist geprägt von dessen allseitiger Gleichwertigkeit und seiner Interpretation als Ursprung expansiver Sakralität, was sich architektonisch in zentralisierten, quadratischen Grundrissen und einer bevorzugten Situierung in exponierter Lage manifestiert, kultisch und rituell jedoch in einer Abwertung der axialen Orientierung zur Sonne zum Ausdruck kommt. Damit ist das Feuer prädestiniert dafür, neben der religiöser auch die politische Autorität und Allgegenwart zu vermitteln, wie dies durch die sasanidischen *Čahār Jāqs* im Iran deutlich wird.

Einen weiteren Schritt demonstrieren die Sanktuare hinduistischer Heiligtümer. Sie repräsentieren die *Architektur des transzendenten Feuers*, da sie als Folge der Abwertung der physischen Gestalt des Feuers und als Konsequenz der Aufwertung des Innenraumes als Ort meditativer Gottesnähe der *Architektur des Feuers* einen zusätzlichen Aspekt hinzufügen. Dabei bleibt ihr religiöser Ursprung im Feuerkult äußerlich durch die formale Anknüpfung des Sanktuars an den vedischen Feuerbehälter *ukhā* unzweifelhaft erhalten, sein Inneres wird jedoch durch die Einbeziehung der

Stofflichkeit von Dunkelheit, durch welche die Parusie des immanent präsenten Göttlichen mittels Emotionalisierung unbewusst vermittelt wird, zu einem Ort meditativ empfundener Gottesnähe und transportiert dadurch zusätzliche philosophisch-theologische Inhalte.

Im Gegensatz dazu kann die *Architektur des Lichtes* nicht anhand einer singulären, exemplarischen Darstellung charakterisiert werden und muss entsprechend der Art und Weise seiner Wahrnehmung in zwei Gruppen unterteilt werden: dynamische Rezeption des Lichtes als Folge einer aktiven Bewegung des Rezipienten, welche ausschließlich durch die Bezugnahme einzelner Räume aufeinander erfolgt, und statische Rezeption. Ihre Funktion liegt in der Bedeutung des Lichtes als Transportmedium regenerativer und vitalisierender solarer Energien oder dient der Mystifizierung des sakralen Innenraumes, wobei der Mensch stets passiver, aber privilegierter Beobachter bleibt.

Dabei können bei einer dynamischen Rezeption wiederum zwei Varianten unterschieden werden, welche sich in den Axialtempeln Ägyptens und den Khmer-Tempeln Kambodschas widerspiegeln. Während die hypäthralen Sonnenheiligtümer Ägyptens den Wunsch manifestieren, an der Regenerationsfähigkeit der Sonne zu partizipieren, so beziehen die Axialtempel die Linearität der Zeit in ihre Gestaltung mit ein. Durch die Interpretation der dominanten Achse als „Zeitschiene“ verbindet diese das Sanktuar als Manifestation des Ortes der beginnenden Schöpfung mit dessen zeitlichem Aspekt, repräsentiert durch den Pylon und seine Deutung als Horizont.

Die Bewegung entlang der Achse bedeutet damit nicht nur ein Nähern an die Gottheit, sondern auch ein zeitliches „Zurückreisen“ zum Ort der beginnenden Schöpfung. Dem entspricht auch die architektonische Gestaltung des Tempels: eine „Näherung“ der gebauten Umgebung, eine lineare Verdichtung der räumlichen Struktur mit dem Sanktuar als Kulminationspunkt sakraler Dichte am Ende der Achse. Die Rezeption der abnehmenden Lichtintensität unterstreicht dies deutlich und gipfelt im dunklen Allerheiligsten, wo schließlich durch die Stofflichkeit der Finsternis ähnlich wie in Indien die Parusie des permanent präsenten Göttlichen vermittelt wird.

Anders als bei den Axialtempeln in Ägypten, wo durch die lineare Anordnung von zunehmend „dichteren“ Räumen eine kontinuierliche Steigerung der Sakralität erreicht wird und primär symbolische Inhalte transportiert werden, repräsentieren die Pyramidentempel der Khmerkönige in Kambodscha eine komplexe Architektur, in der theologische, kosmologische und soziopolitische Aspekte verschmelzen. Dabei ging die Allseitigkeit des *garbhagrhas* mit der traditionellen Bedeutung axialer Adoration eine Symbiose ein, sodass nur durch eine dynamische Rezeption der pulsierenden Lichtintensitäten als Folge einer alternierenden Anordnung dunkler Innen- und heller Außenräume entlang der Achse der konzentrische und damit zentralisierte Aufbau des Tempels spür- und erlebbar gemacht und seine Interpretation als Manifestation des Universums und demonstrativer und absoluter (religiöser und politischer) Mittelpunkt des Reiches vermittelt werden konnte.

Im Gegensatz dazu betont eine statische Rezeption des Lichtes primär dessen Funktion als Transportmedium solarer Energien oder dient der Mystifizierung des sakralen Innenraumes. Durch die demonstrative Sichtbarmachung des (Sonnen)-Lichtes wird eine direkte axiale Verbindung zur sakralisierten Lichtquelle aufgebaut, wofür aber eine strenge und spezifische Orientierung des sakralen oder sepulkralen Bauwerkes unerlässlich ist. Dementsprechend besteht die funktionale

Aufgabe einer „Energetischen Fokussierung“ primär in der Deifikation des vom Licht getroffenen Bildes bzw. der damit assoziierten Person oder der symbolischen Überwindung des Todes.

Ähnlich dem Gestalten mit sichtbaren Lichtstrahlen erfüllen „Lichtvolumen“ eine funktionale Aufgabe. Im Gegensatz dazu steht jedoch nicht die Provokation einer singulären Erscheinung im Vordergrund, sondern die unbewusste Sakralisierung und Mystifizierung eines Innenraumes. Dies wird primär durch die „Andersartigkeit“ der räumlichen Atmosphäre erreicht, beispielsweise durch die scheinbare Aufhebung statischer Gesetze in Form durchbrochener und „schwebender“ Kuppeln oder durch die Entmaterialisierung der Wände.

Zusammenfassend wird damit deutlich, dass sakrale Architektur niemals ausschließlich der „Beherbergung des Göttlichen“ dient, sondern dass sie als komplexes Konstrukt zu sehen ist, deren vermittelte Inhalte vielschichtig und kulturabhängig sind. Diese aber müssen unmissverständlich transportiert werden, um die Wirksamkeit des Sakralbaues zu gewährleisten, was primär durch den Einsatz unbewusst wirksamer Mechanismen - vor allem Emotionalisierung (Angst, Bewunderung, Demut, etc.) - als Folge der Provokation elementarer, archetypischer Assoziationen sowie durch die Anwendung allgemein verständlicher Formen und Bezugnahmen erfolgt.



Abb. 1: Morgendliches Gebet am Ganges in Varanasi/Indien

„Vielleicht ist Schaffen nichts anderes als sich tief erinnern.“¹

Rainer Maria Rilke

¹ MICHELS, Ursula und Volker: *Rainer Maria Rilke. Lektüre für Minuten. Gedanken aus seinen Büchern und Briefen*. Frankfurt/Main, 1996. S. 106.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	11
1 Grundlagen	14
1.1 Allgemeine Grundlagen	14
<i>Die Entstehung von Kulturen</i>	14
<i>Die Beziehung zu Sonne in Abhängigkeit von der geografischen Lage</i>	15
1.2 Astronomische Grundlagen	16
<i>Die Zyklizität des Sonnenlaufes</i>	16
<i>Die Psychologie der Zyklizität</i>	17
<i>Nicht-solare Orientierungshilfen</i>	17
1.3 Psychologische Grundlagen	19
1.4 Theologische Grundlagen	21
1.4.1 Naturhafte Sonnenfrömmigkeit – Zweck vs. Selbstzweck	22
<i>Menhire</i>	23
<i>Steinreihen – Alignements</i>	24
1.4.2 Machtanspruch der Priesterschaft	27
<i>Die Entstehung der Priesterschaft</i>	27
<i>Die architektonische Manifestation der Macht</i>	28
1.4.3 Anthropomorphisierung der Sonne	29
<i>„Der Mensch ist das Maß aller Dinge“</i>	29
<i>Die Manifestation Gottes im Licht</i>	30
1.4.4 Besinnung und geistige Inhalte und Transzendierung	31
1.5 Architektonische Grundlagen	33
1.5.1 Zum Typus Sakralarchitektur	33
<i>Zur Definition der sakralen Stätte</i>	33
<i>Der Einfluss des Unbewussten</i>	34
<i>Die soziopolitische Komponente sakraler Architektur</i>	35
1.5.2 Orientierung	36
1.5.2.1 Die Bedeutung von Orientierung	36

<i>Räumliche und zeitliche Orientierung</i>	36
<i>Geistige Orientierung</i>	36
1.5.2.2 Orientierungsvarianten in der Sakralarchitektur	37
1.5.3 Der Einsatz von Licht	39
<i>Licht von vorne</i>	40
<i>Licht von hinten</i>	40
<i>Licht von seitlich</i>	40
<i>Licht von oben</i>	40
SONNE, FEUER, LICHT UND UNBEWUSSTE	
ARCHITEKTURREZEPTION	41
2 Architektur der Sonne.	
Die Sonnenheiligtümer Ägyptens	45
2.1 Die Naturlandschaft Ägyptens	46
2.2 Grundlagen der altägyptischen Religion	47
<i>Zyklizität</i>	47
<i>Linearität und Tod</i>	48
<i>Dualität</i>	50
2.3 Kosmogonie und Schöpfungsmythologie	52
<i>Sonne, Licht und Dunkelheit</i>	52
<i>Die Theologie von Heliopolis</i>	54
<i>Das altägyptische Weltbild</i>	58
2.4 Kult und Ritus	60
<i>Die gesellschaftliche Rolle des Ritus</i>	60
<i>Göttliche Präsenz und Kult</i>	60
<i>Besonderheiten des Sonnenkultes</i>	62
2.5 Die kulturelle Revolution Echnatons	64
<i>Die historische Einordnung des Atonkultes und die Regierung Echnatons</i>	65
<i>Licht als reine Gegenwart Gottes</i>	67
2.6 Allgemeine Merkmale und Elemente der solaren	
Architektur Ägyptens	69
2.6.1 Bezug zur Sonne	70

2.6.2 Solare Kultmerkmale und –objekte	71
<i>Offene Höfe und Altäre</i>	71
<i>Urhügel und benben</i>	73
<i>Obelisken</i>	74
2.7 Kontinuität architektonischer Charakteristika – Solare Architektur Ägyptens	77
2.7.1 Solare Kultstätten in Heliopolis	78
<i>„Der hohe Sand von Heliopolis“</i>	79
<i>hut-benben</i>	81
2.7.2 Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie	82
<i>Aussehen und Orientierung</i>	85
<i>Erbauungsanlass und Bezug zu Heliopolis – Erklärungsversuche</i>	86
<i>Das Sonnenheiligtum Userkafs</i>	89
<i>Das Sonnenheiligtum Niuserres</i>	92
<i>„Solarisierung“ und Emotionalisierung</i>	95
2.7.3 Die Re-Schatten des Neuen Reiches	96
<i>Theorie und Deutung</i>	96
<i>schut-Re im Tempel Ramses III./Medinet Habu</i>	99
<i>Deir el-Bahari, Abu Simbel und die Synonymie der Bauform Pylon</i>	101
<i>Der Bezug zu Heliopolis</i>	105
2.7.4 Die Aton-Heiligtümer aus der Zeit Echnatons	105
<i>Das Aton-Heiligtum Echnatons in Karnak Ost</i>	106
<i>Der große Aton-Tempel in Achetaton</i>	107
<i>Der kleine Aton-Tempel in Achetaton</i>	110
<i>Weitere solare Kultstätten in Achetaton</i>	111
<i>Besonderheiten der Aton-Tempel aus der Zeit Echnatons – Zusammenfassung</i>	112
2.8 Kultbildbezug als architektonische Forderung – Zusammenfassung	113
3 Architektur des Feuers.	
 Vorislamische Architektur des Irans	115
<i>Ein kulturhistorischer Überblick</i>	115
<i>Zur Archäologie des Irans</i>	117
3.1 Formensuche und Feuerverehrung zur Zeit der Achämeniden	120

3.1.1	Feuer- und Sonnenkult auf Hochstätten	120
3.1.2	Symbiose von Sonnen- und Feuerkult.	
	Die Anlage von Pasagadae	123
3.1.3	Der Tempel von Susa	126
	<i>Die architektonische Transposition des Kultobjektes</i>	128
	<i>Exposition von Cella und Prostas</i>	130
	<i>Der Korridor</i>	131
3.1.4	Die Türme von Pasagadae und Naqš-i Rostam	132
3.2	Die saleukidisch-parthische Zwischenzeit	133
3.3	Die Klarheit der Form.	
	Die sasanidischen Čahār Īāqs	134
	<i>Definition und Einordnung</i>	134
	<i>Entwicklung und Interpretation</i>	136
3.4	Gestaltungsprinzipien	142
	<i>Exposition und Zentralität</i>	142
	<i>„Zur Orientierung“</i>	143
3.5	Die Zentralität des Feuers – Zusammenfassung	144
4	Architektur des transzendenten Feuers.	
	Die Quadratur des garbhagrhas	146
4.1	Von der vedischen Religion zum Hinduismus –	147
	Überblick	
4.1.1	Religiöse und gesellschaftliche Grundlagen	147
	<i>Die Āryas</i>	147
	<i>Die Veden</i>	149
	<i>Feuer und Sonne</i>	149
	<i>Die vedische Gesellschaft</i>	150
	<i>Die Entwicklung der vedischen Religion ab dem 1. Jt. v. Chr.</i>	151
4.1.2	Die vedische Feuerverehrung	154
	<i>Vedische vs. iranische Feuerverehrung</i>	154
	<i>Die Praxis der vedischen Feuerverehrung</i>	155
4.1.3	Quadrat und Kreis	157

4.2 Architektur als kosmogonische Reminiszenz	160
4.2.1 Schöpfungsmythologie	160
4.2.2 Sonne-Feuer-Licht vs. Dunkelheit	161
4.3 garbhagr̥ha – Die Cella im indischen Tempel	164
<i>Der Informationsgehalt des garbhagr̥ha-Inneren</i>	164
<i>Der Informationsgehalt des garbhagr̥ha-Äußeren</i>	166
<i>Bewegungsrichtungen</i>	167
4.3.1 Die Anfänge hinduistisch-strukturellen Bauens	168
<i>Sāñcī, Tigawā und Udayapur</i>	170
<i>Der Pārvatī-Tempel von Nāchnā-Kuṭharā</i>	173
<i>Der Deshavatara-Tempel von Deogarh/Malwa</i>	175
<i>Die tendenzielle Entwicklung guptazeitlicher Tempel</i>	178
4.3.2 Die Architektur um Aihole	179
4.3.2.1 Einflussfaktoren	180
<i>Funktionale Einflussfaktoren</i>	180
<i>Rituelle Einflussfaktoren</i>	180
<i>Symbolische Einflussfaktoren</i>	181
4.3.2.2 Strukturelle Anfänge	182
<i>Die Kontiguḍi-Gruppe</i>	182
<i>Der Lāḍ Khān-Tempel</i>	183
4.3.2.3 Die Entwicklung dreier Grundrisslösungen	185
<i>Der T-Typ (Tārabasappā-Tempel)</i>	186
<i>Der G-Typ (Gauḍarguḍi-Tempel)</i>	188
<i>Der M-Typ (Meguti-Tempel)</i>	191
<i>Formierung und Standardisierung</i>	193
4.3.3 Die Tempel von Orissa als Vertreter des T-Typs	193
<i>Früheste erhaltene Beispiele</i>	194
<i>Der Paraśurāmeśvara-Tempel</i>	196
<i>Das Verhältnis von śikhara und jagamohan</i>	198
<i>Additive Monumentalisierung</i>	203
4.3.4 Analogie von Innerem und Äußerem in Tañjavūr und Gangaikoṇḍacolapuram	206
4.3.5 Die Kompatibilität von G- und T-Typ am Beispiel Khajurāhos	211
<i>Die T-Typ-Tempel Khajurāhos</i>	213

Die G-Typ-Tempel Khajurāhos	218
Die Kompatibilität von T- und G-Typ	225
4.3.6 Der M-Typ als Grundlage der südindischen Tempelstädte	226
Die Entwicklung südindischer Tempelanlagen. Eine Übersicht	227
<i>gopuras</i>	230
Anmerkungen zur Tempelarchitektur Südindiens	233
4.4 Quadratur als theologische Forderung – Zusammenfassung	237
5 Architektur des Lichtes	238
5.1 Dynamische Rezeption	239
5.1.1 Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens	241
5.1.1.1 Licht und Finsternis	241
Die kosmogonische Bedeutung der Finsternis	242
Finsternis als Medium der Regeneration	242
Finsternis als Mittel zur Demonstration göttlicher Gegenwart	243
5.1.1.2 <i>achet</i>	244
<i>achet</i> und Kosmogonie. Sinn und Deutung	244
<i>achet</i> als Wohnort der Götter. Der Tempel als <i>achet</i>	245
5.1.1.3 Formulierung und Bedeutung der Achse für die Kultur Ägyptens	246
5.1.1.3.1 N/S – O/W: Ein Achssystem und seine kulturellen Bezüge	247
5.1.1.3.2 Über den Umgang mit den Achssystemen N/S und O/W – Eine Übersicht	250
... in der frühdynastischen Zeit	250
... im Alten Reich	252
... im Mittleren Reich	256
... im Neuen Reich	258
... in der Spätzeit	262
<hr/>	
EXKURS: RÄUME UND RAUMSTRUKTUREN IM ÄGYPTISCHEN TEMPEL	266
Talbezirke	266
Kombination und Transformation im Alten Reich	269

<i>Standardisierung und Kultttrennung</i>	274
<i>Dynamische Neugestaltung vs. Renaissance im Mittleren Reich</i>	276
<i>Göttertempel im Alten und Mittleren Reich</i>	280
<i>Der Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari</i>	282
<i>Die Millionenjahrhäuser des Neuen Reiches</i>	285
<i>Götter- oder Totentempel. Versuch einer Abgrenzung</i>	287
<i>Kanonisierung der Göttertempel in der Spätzeit</i>	290

5.1.1.4 Raumfunktionen in Tempeln des Neuen Reiches und der Spätzeit 292

<i>Räume und Raumfunktionen des NR am Beispiel des Tempels Ramses III./Medinet Habu</i>	292
<i>Räume und Raumfunktionen der Spätzeit am Beispiel des Horus-Tempels/Edfu</i>	298

5.1.1.5 Symbolik und Architekturezeption 302

5.1.1.5.1 Der Tempel als Wohnort der Götter und die Stofflichkeit der Finsternis	302
5.1.1.5.2 Die kosmische Positionierung des Tempels	305
<i>Die Linearität der Zeit und die Zyklizität des Kosmos</i>	305
<i>Orientierung zum Nil als demonstrative Ostung</i>	308
<i>Der Pylon und der Weg der Sonne durch den Tempel</i>	309
5.1.1.5.3 Raumempfinden, Lichtkonzepte und die Unverzichtbarkeit der Bewegung	312
5.1.1.5.4 Monumentalisierung und Sakralisierung	314

5.1.1.6 Axialität und die Linearität der Zeit – Zusammenfassung 315

5.1.2 Axiale Inszenierung von Konzentrizität.

Die Tempel Angkors 317

5.1.2.1 Südostasien 318

<i>Geografie und Definition</i>	318
<i>Der Mekong</i>	318
<i>Kambodscha – Iran</i>	319

5.1.2.2 Die historische Einordnung der sakralen Architektur Angkors 319

<i>Die vor-indisierte, indigene Kultur Kambodschas</i>	319
<i>Die prä-Angkor-Periode</i>	320
<i>Die Angkor-Periode</i>	321
<i>Der Einfluss von Fremdkulturen – Das Phänomen der Indisierung</i>	326
<i>Skizze einer Gesellschaft</i>	328

5.1.2.3 Einflussfaktoren der Architektur Angkors 329

5.1.2.3.1 Indigene Einflussfaktoren	330
---	-----

<i>Die politische Fragmentierung der Region</i>	330
<i>Die Bedeutung natürlicher Erhebungen</i>	331
<i>Politisch-theologischer Synkretismus</i>	332
5.1.2.3.2 Indische Einflussfaktoren	334
<i>Die Quadratur der Cella</i>	334
<i>Der pradakṣiṇa-Ritus</i>	335
<i>Die sakrale Bedeutung des Berges in Indien</i>	336
<i>Transformation der indischen Einflussfaktoren</i>	338
5.1.2.3.3 Die Tradition der Achse und die Nebensächlichkeit des <i>pradakṣiṇa</i> -Ritus ...	339
5.1.2.3.4 Die Bedeutung des Lichtes in der Architektur Angkors	341
<i>Der Borobudur auf Java</i>	341
<i>Die Gleichwertigkeit von Mauer, Stufe und Galerie</i>	347
5.1.2.4 Die Architektur Angkors	348
5.1.2.4.1 Einteilung der sakralen Architektur Angkors	348
5.1.2.4.2 Die Architektur vor der Besiedelung Angkors	349
5.1.2.4.3 Die Architektur Angkors	351
<i>Prāsāda Ak Yum</i>	351
<i>Bakong und Phnom Bakeng</i>	354
<i>Vom Östlichen Mebon zum Baphuon</i>	359
<i>Angkor Vat</i>	367
<i>Bayon</i>	374
5.1.2.5 Axial inszenierte Konzentrität – Zusammenfassung	377
5.2 Statische Rezeption	379
5.2.1 Lichtstrahlen: Energetische Fokussierung	381
5.2.1.1 Der Tempel: Abu Simbel/Ägypten	382
<i>Aussehen und Funktion</i>	382
<i>„Das Sonnenwunder von Abu Simbel“</i>	385
5.2.1.2 Die Grabstätte: Newgrange/Irland	387
<i>Aussehen und Funktion</i>	387
<i>Revitalisierung und Licht</i>	393
5.2.1.3 Abu Simbel – Newgrange: Ein Vergleich	395
5.2.2 Lichtvolumen: Entmaterialisierung und Irrationalität	396
5.2.2.1 Die Entmaterialisierung der Wände. Die Tempel der Hoysala/Indien	397
5.2.2.2 Die Irrationalität statischer Schwerelosigkeit	401

<i>Die durchbrochene Kuppel</i>	401
<i>Die „schwebende“ Kuppel</i>	402
5.2.2.3 Räumliche Qualitätsdifferenzen – Zusammenfassung	405
ZUSAMMENFASSUNG	406
LITERATURVERZEICHENIS	412
ABBILDUNGSNACHWEIS	428

EINLEITUNG

Obwohl Rainer Maria Rilke bei vorweg zitierter Aussage eher an das aktive Schaffen im Sinne künstlerischer oder literarischer Kreativität denkt, so lässt sich dieses Zitat ohne Schwierigkeiten auch auf deren Rezipienten und die Architektur im Allgemeinen übertragen und anwenden, wobei aber der unbewussten Rezeption nicht zwangsläufig auch eine ebensolche Produktion vorangehen muss. Gerade Architektur und dabei vor allem sakrale und herrschaftliche Bauten erfüllen neben ihren, den erheblichen Bauaufwand, welcher aus dem Einsatzes arbeitstechnisch schwieriger Materialien und der unmaßstäblichen Monumentalität resultiert, nur schwer rechtfertigenden Funktionen noch weitere Aufgaben. Diese sind vorwiegend demonstrativer Art und von gesellschaftlicher, macht- oder sozialpolitischer und theologischer Natur. Sakrale Bauten dienen im Grunde nie *nur* der Aufnahme und Demonstration des Heiligen sondern transportieren weitere Inhalte, welche in Summe sogar den Hauptbeweggrund ihrer Errichtung bestimmen. Wie aber werden diese Inhalte mitgeteilt? Sind sie nicht umso wirksamer, je unbewusster die Mechanismen der Informationsvermittlung funktionieren? Und welche Architektur bzw. Raumstrukturen resultierten aus diesen Mechanismen?

Sakrale Bauten sind stets Bestandteil zweier Welten: Sie gehören sowohl der irdischen als auch der überirdischen Welt an. Diese doppelte Existenz ist problematisch, da sie die Abgrenzung der qualitativ höherwertigen Sphäre und Maßnahmen zur Demonstration des Göttlichen fordert, die sich jedoch nicht nur auf räumliche Abschirmung beschränken kann, sondern auch im Inneren spürbar werden muss. Das gelingt nicht durch plakative und frontale Belehrung und Informationsweitergabe, sondern muss unabhängig vom Menschen eigenständig und zweifelsfrei funktionieren. Durch die Erzeugung unbewusster aber hochgradig emotionalisierter Assoziationen werden Stimmungen provoziert, instinktive Verhaltensmuster initiiert und Inhalte transportiert. Sakralbauten unterscheiden sich demnach von profanen Gebäuden primär durch die *Forderung von Wirksamkeit* als primäre Funktion, was durch die Schaffung Erlebnis orientierter Räume und eines assoziativen Äußeren erreicht wird. Dabei spielt der Einsatz von Licht, entweder in Form des Sonnenlichtes selbst oder als kontrastierende Helligkeit gegenüber der Dunkelheit, eine wesentliche Rolle, da es als Prinzip des Lebens schlechthin gilt und aufgrund dieser archetypischen Assoziation grundsätzlich positiv emotionalisiert ist, zugleich aber durch ihren Bezug zur Sonne als transirdisch und göttlich eingestuft und damit sakralisiert wird.

Damit sind die primären Fragestellungen für die vorliegende Arbeit definiert: Wie sieht eine Architektur der Sonne, des Feuers oder des Lichtes aus? Welchen Einfluss hat das unbewusste Erleben sakraler Innen- und Außenräume auf dessen Gestaltung? Und werden dadurch zusätzliche Inhalte transportiert?

Zur Bearbeitung dieser Fragen ist es vorweg notwendig, sich grundlegender Faktoren bewusst zu werden. Dabei ist die Kenntnis nüchterner, astronomisch-physikalischer Vorgänge und Gesetzmäßigkeiten ebenso von Vorteil, wie Überlegungen kultureller, theologischer und psychologischer Natur.

Einen besonderen Stellenwert erhalten dabei architektonische Grundlagen, in welchen nicht die Beschreibung baulicher Details im Vordergrund stehen soll, sondern Überlegungen zur Definition des Heiligen als Basis sakraler Architektur sowie zwei ihrer speziellen Gestaltungsmerkmale: Orientierung und der Einsatz des Lichtes.

Mit diesen Grundlagen im Hinterkopf und durch die Einbeziehung allgemeiner Publikationen theologischen oder generell kulturellen Inhaltes ist es möglich, jene Charakteristika zu filtern, welche eine Architektur, deren Basis entweder ein Sonnen- oder Feuerkult bildet oder die auf dem Licht als elementares Gestaltungsmittel beruht, definieren. Dabei lassen sich zwei interessante Erkenntnisse gewinnen: Zum Ersten bestätigt sich tatsächlich die Vermutung, dass in jedem Fall nicht die Verehrung des Kultobjektes alleine ausschlaggebend für die Gestaltung der sakralen Stätte ist, sondern stets weitere Inhalte sozio- oder machtpolitischer, theologischer oder generell kultureller Art vermittelt werden, und zum Zweiten lässt sich beobachten, dass die kulturelle Entwicklung des Sonnenkultes über den Feuerkult zu jenem des transzendenten Feuers deutlich eine linearere Entwicklung widerspiegelt, während die Architektur des Lichtes keine eindeutigen Gestaltungsmerkmale aufweist, welche diese als solche unmissverständlich erkennbar machen. Stattdessen können entsprechend der Art und Weise der Rezeption des Lichtes zwei Kategorien unterschieden werden, welche am besten durch die Begriffe „dynamisch“ und „statisch“ determiniert sind und die Bedeutung der Bewegung im Kontext der Architekturrezeption widerspiegeln. Demzufolge kann auch nicht ein singuläres Beispiel die *Architektur des Lichtes* repräsentieren, wie dies für die *Architektur der Sonne*, die *Architektur des Feuers* und die *Architektur des transzendenten Feuers* möglich ist, sondern die unterschiedlichen Möglichkeiten müssen durch Beispiele aus verschiedenen Kultur- und Bautraditionen näher gebracht werden.

Dies floss auch in den Aufbau der folgenden Arbeit ein. Sämtliche nachstehend wiedergegebenen und beschriebenen Sakralbautypen und -varianten werden in Form in sich abgeschlossener Kapitel näher gebracht, wobei stets auch die jeweils spezifischen kulturellen Hintergründe anzusprechen sind und die Architektur im Kontext ihrer allgemeinen Evolution zu betrachten ist, da ohne diesen Einleitungen das Verständnis für die spezielle Gestaltung der jeweiligen Bautypen und die zusätzlich vermittelten Informationsgehalte unklar bliebe. Da aber primär die Eröffnung einer neuen, „anderen“ Sichtweise im Kontext Kultur übergreifender Betrachtungen im Vordergrund steht, werden primär bekannte und publizierte Bauten als Demonstrations- und Vergleichsbeispiele herangezogen.

Diesbezügliche Literatur ist leicht zu finden. Im Gegensatz dazu sind Publikationen, welche sich mit dem Licht und der Rezeption von außereuropäischen Sakralbauten im Allgemeinen oder ihrer Bedeutungen in ausgewählten Kulturen im Speziellen beschäftigen, selten bzw. vorwiegend in Abhandlungen über religiöse Text zu finden oder ohne Bezug zur Architektur. So ist beispielsweise die Bedeutung der Sonne und des Lichtes für die Kultur Altägyptens unbestritten und Autoren wie Erik Hornung haben diese auch behandelt, nirgends aber wurde versucht, ein zusammenhängendes Bild von der solaren Architektur Ägyptens zu zeichnen. Lediglich punktuelle Artikel, wie jene Rainer Stadelmanns über die Sonnenschatten des Neuen Reiches, lassen auf eine kontinuierliche diesbezügliche Architekturevolution in Ägypten schließen.

Ein deutlicheres Bild ergibt sich bei den ägyptischen Axialtempeln. Hier besteht durch gut erhaltene Anlagen wie Edfu bis heute die Möglichkeit, die ursprüngliche Lichtsituation und damit die Rezeption der Anlage noch annähernd authentisch nachzuvollziehen, wodurch der Symbolgehalt der Sakralbauten und ihr Bezug zu theologischen Spekulationen, der durch die zahlreichen Inschriften und Darstellungen weitgehend erhalten geblieben ist, klarer wird.

Ähnliches gilt für Indien. Die Vorrangstellung des *garbhagr̥has* und die stilistische Bedeutung ihrer Quadratur wurden erkannt, nur ansatzweise aber, beispielsweise durch Stella Kramrisch, in Bezug zu ihren kulturellen Wurzeln gesetzt oder im Kontext einer allgemeingültigen, sie bestimmenden, philosophischen Grundlage betrachtet. Bis heute gilt ihre Publikation daher als Standardwerk zur Interpretation und Klassifizierung, aber auch zum Verständnis der Hindu-Tempel, obwohl auch sie nicht auf die Art und Weise ihrer Rezeption eingeht.

Anders verhält es sich mit der Wirkung im Inneren der Cella. Durch den ausgeprägt meditativen Charakter des Hinduismus wurde versucht, das bis heute in zahlreichen Tempeln nachvollziehbare Erleben des Innenraumes mit der vedisch-upanishadischen Philosophie in Verbindung zu bringen, zum Beispiel durch Bettina Bäumer.

In Kambodscha wiederum leiden wir unter dem Fehlen schriftlicher Überlieferungen. Obwohl die zeitliche Distanz vergleichsweise gering ist, fehlen uns über weite Strecken wesentliche Kenntnisse zur Beurteilung und Interpretation der Khmer-Architektur. Unbestritten ist jedoch ihre gesellschaftliche und politische Wirksamkeit, deren Bedeutung sich deutlich in der Anlage der Pyramidentempel abzeichnet. Leider wurde durch die Terrorherrschaft der Roten Khmer die Arbeit der Forscher unterbrochen und konnte erst langsam am Ende des 20. Jh. wieder aufgenommen werden. Es ist also zu hoffen, dass zukünftige Forschungsarbeiten und Publikationen zur Vervollständigung eines Gesamtbildes angkorianischer Architektur beitragen werden können.

Selbiges gilt für den Iran. Auch hier musste durch den politischen und religiösen Umsturz 1978 und die anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem Irak die Feldforschung eingestellt werden. Gerade im Iran aber ist diese aufgrund des geringen Bestandes erhaltener vorislamischer Sakralbauten besonders wichtig, da wir uns ausschließlich auf archäologische Artefakte stützen können.

Eine weitere Schwierigkeit bei der Bearbeitung des vorliegenden Themas ergibt sich durch die massive Überschneidung wissenschaftlicher Disziplinen als Folge der Einbeziehung unterschiedlicher Kulturen und der Bedeutung religiöser Schriften, sodass diesbezüglich größtenteils auf übersetzte Sekundärliteratur zurückgegriffen werden muss. Sie wird jedoch ausschließlich zur Demonstration der kulturellen Hintergründe und zur Interpretation der Bedeutung sakraler Architektur in den jeweiligen Kulturen herangezogen. Im Vordergrund stehen die Architektur selbst und vor allem das persönliche Erleben ihrer Gestaltung sowie ihrer Wirkmechanismen, woraus in Kombination mit der wissenschaftlichen Theorie diese Arbeit über die Bedeutung des Unbewussten in der Rezeption außereuropäischer Sakralarchitektur und ihrer Raumstrukturen entstand.

1 Grundlagen

1.1 Allgemeine Grundlagen

Die Entstehung von Kulturen

Die Frage, warum sich Kulturen nach Jahren und Jahrhunderten, manchmal erst nach Jahrtausenden wieder ins Dunkel der Geschichte zurückziehen, kann nur schwer in wenigen, kurzen Sätzen beantwortet werden. Dazu kann es zu viele Gründe geben. Naturkatastrophen und Klima- veränderungen kommen dabei ebenso in Betracht, wie kriegerische Auseinandersetzungen oder gesellschaftliche Dekadenz.

Im Gegensatz dazu kann aber auf die Frage nach der Entstehung von Kulturen oder, anders ausgedrückt, nach den Grundvoraussetzungen für die Entwicklung loser Sippschaften zu einer zentralistisch organisierten Zivilisation mit einem einziges Wort geantwortet werden: *Nahrung*.

Solange der Mensch den weitaus größten Teil seiner Zeit dafür aufwenden muss, Nahrung für sich und seine Sippschaft zu organisieren, bleibt ihm keine Zeit, über seinen realen Alltag hinaus zu denken. Steht ihm aber ein Überangebot an Nahrung zur Verfügung oder ist diese auf einfachste Weise zu beschaffen, so werden menschliche Ressourcen frei, die sich anderen Aufgaben, zumeist geistiger Natur, widmen können.

Demzufolge erscheint es nicht mehr verwunderlich, dass der Welt höchstentwickeltste Kulturen stets dort zu finden sind, wo diese Voraussetzungen erfüllt werden, wobei grundsätzlich zwischen zwei Möglichkeiten unterschieden werden muss: Einerseits gibt es Weltgegenden, wie etwa das Niltal, welche durch ihre natürliche Fruchtbarkeit, sei es aufgrund von Überschwemmungen oder regelmäßigen Regenfällen, günstige Voraussetzungen für die Entwicklung einer Hochkultur schaffen, andererseits lässt sich beobachten, dass die Erträge von Lebensräumen, die grundsätzlich nicht lebensfeindlich wären, aber trotzdem nicht von sich aus überdurchschnittlich fruchtbar sind, durch technische Entwicklungen in Form von Kanälen und Wasserreservoirs maßgeblich gesteigert werden können, beispielsweise im Siedlungsgebiet von Angkor, wo die Wasserwirtschaft als Ressourcenmanagement eine Angelegenheit des Herrschers war².

Die geographische Lage und das Klima scheinen dabei wenig von Bedeutung zu sein, solange obige Voraussetzungen gegeben sind. So findet man Hochkulturen in humiden Weltgegenden, wie Angkor, Mesoamerika oder Indonesien ebenso wie in ariden Landstrichen, wie Ägypten, dem nördlichen Mesopotamien oder der Westküste Südamerikas.

² Der Vollständigkeit halber muss hierzu jedoch angemerkt werden, dass auch in grundsätzlich fruchtbaren Naturlandschaften wie dem Niltal im Zuge des kulturellen Aufschwungs und der damit verbundenen Bevölkerungszunahme Maßnahmen zur Maximierung des landwirtschaftlichen Ertrages notwendig waren, wie beispielsweise das Anlegen von Kanälen, um die Wasserressourcen großflächiger und gleichmäßiger zu verteilen.

Die Beziehung zur Sonne in Abhängigkeit von der geographischen Lage

Wenn auch die Entstehung von Kulturen unabhängig von der geographischen Lage ist, so spielt sie doch eine nicht unwesentliche Rolle in der weiteren kulturellen Entwicklung einer Gesellschaft.

Insbesondere die Sonne nimmt dabei eine entscheidende Stellung ein. Ihr Verhalten bestimmt den Lebensrhythmus der Bevölkerung und damit auch ihre Beziehung zum Himmelsgestirn. Die Erkenntnis, dass die Sonne die Grundlage allen Lebens darstellt, kann allerdings nicht als kulturelle Errungenschaft interpretiert werden, da sie bereits sehr früh in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit stattgefunden hat und damit nicht mehr nachvollziehbar ist. Demzufolge kann das Wissen um die Bedeutung der Sonne und damit des Lichtes als Teil des kollektiven Unbewussten³ betrachtet werden, worin die Ursache der archetypischen Wirksamkeit von architektonischen Gestaltungsmöglichkeiten liegt, wenn diese dabei bewusst miteinbezogen werden.

Dennoch lassen sich in der Beziehung der Menschen zur Sonne Unterschiede feststellen, die auf ihrer verschiedenartigen Wirkung entsprechend der geographischen Lage beruhen. Während in nördlichen Gegenden, in denen die wärmenden Strahlen der Sonne als angenehm und Leben spendend empfunden werden, der Sonne überwiegend liebevolle Verehrung entgegengebracht wird, scheinen Bewohner von heißen oder wüstenartigen Gegenden ein ambivalentes Verhältnis zu ihr gehabt zu haben bzw. zu haben. Hier wird zwar ihre elementare Bedeutung für die Entwicklung des Lebens anerkannt, zugleich aber ihre zerstörerische Wirkung gefürchtet. Dies lässt sich vor allem im Bereich der Mythologie nachvollziehen, weshalb Rudolf Engler davon spricht, dass jeweils das stärkere Prinzip in den Vordergrund tritt: „In den heißen Himmelsstrichen, wo der glühende Sonnenbrand des Sommers alles ausdörret, die Sonnenglut die Menschen erschläfft und entkräftet, werden an die Vorstellung von der Sonne mehr ihre zerstörenden Einwirkungen auf die Erde angeknüpft.“⁴

³ „Das kollektive Unbewußte ist ein Teil der Psyche, der von einem persönlichen Unbewußten dadurch negativ unterschieden werden kann, dass er seine Existenz nicht persönlichen Erfahrungen verdankt und daher keine persönliche Erwerbung ist. Während das persönliche Unbewußte wesentlich aus Inhalten besteht, die zu einer Zeit bewußt waren, aus dem Bewußtsein jedoch entschwunden sind, indem sie entweder vergessen oder verdrängt wurden, waren die Inhalte des kollektiven Unbewußten nie im Bewußtsein und wurden somit nie individuell erworben, sondern verdanken ihr Dasein ausschließlich der Vererbung.“ In: JUNG, C. G.: *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*. Düsseldorf, 1995. S. 55.

⁴ ENGLER, H. Rudolf: *Die Sonne als Symbol. Der Schlüssel zu den Mysterien*. Zürich, 1962. S. 17.

1.2 Astronomische Grundlagen

Die Zyklizität des Sonnenlaufes

Die empfundene Abhängigkeit des Menschen von der Sonne wurde bereits früh versucht zu verstehen, wofür eine gezielte Beobachtung des Gestirns Voraussetzung war. Folgeschwerste Erkenntnis dieser Beobachtungen war jene der Regelmäßigkeit des Sonnenlaufes und der Konstanz seiner Veränderungen.

Man beobachtete das tägliche Aufgehen der Sonne im Osten, ihre Wanderung über das Firmament und ihr Untergehen im Westen, erkannte, dass die Sonne dabei im Laufe des Jahres ihre Bahn ändert, wobei sich auch die Sonnenaufgangs- und -untergangspunkte am Horizont verschieben, und brachte diese zyklischen Verschiebungen mit den Jahreszeiten⁵ in Verbindung, wobei sich durch deren Voraussagbarkeit unmittelbare Vorteile ergaben.

Dabei muss es Tage geben, an denen sich der Sonnenlauf „umkehrt“. Diese Tage spielten eine besondere Rolle. Es sind dies das Winter-Solstitium⁶ am 22. Dezember sowie das Sommer-Solstitium am 21. Juni. Zugleich erkannte man, dass am Tag des Frühlings-Äquinoktiums⁷ am 21. März und des Herbst-Äquinoktium am 23. September die Tageslänge exakt der Nachtlänge entspricht, wodurch im Anschluss jeweils entweder die Dunkelheit der Nacht oder die Helligkeit des Tages die Oberhand gewinnt.

Vor allem der Tag der Wintersonnenwende spielte stets eine herausragende Rolle. Von diesem Zeitpunkt an gewinnt die Sonne täglich an Kraft und markiert so das Wiedererstarken des Lebens, wodurch diesem Tag auch weitreichende symbolische Bedeutung zukam. Tatsächlich dominierte während des Megalithikums eine Orientierung der Gräber zum Sonnenaufgangspunkt an jenem Tag. Man verband damit die Vorstellung, dass die ersten Strahlen der „neugeborenen“ Sonne die Toten auferstehen ließen, ihnen gleichsam neues Leben verliehen. Allerdings darf dies nicht im Sinne des christlichen, leiblichen Auferstehungsglaubens verstanden werden, sondern im Kontext eines ausgeprägten Ahnenkultes, der die zufrieden stellende Versorgung der Toten bzw. die Verhinderung ihrer Wiederkehr zum Inhalt hatte. Zugleich wurden die Verstorbenen durch ihre Strahlen mit der Sonne verbunden, wodurch sie Einfluss auf deren Verhalten gewinnen konnten, indem sie Teil von ihr wurden. Im übertragenen Sinn entspricht dies dem chthonischen Ahnenkult süd-

⁵ Die Jahreszeiten entstehen durch die veränderliche Einstrahlungsintensität der Sonne aufgrund der Neigung des Erdäquators gegen die Erdumlaufbahn um 23,5°. Am 21. Juni ist die Nordhalbkugel der Sonne zugeneigt und ein Punkt auf 23,5° nördlicher Breite (*nördlicher Wendekreis, Wendekreis des Krebses*) wird mittags senkrecht von den Sonnenstrahlen getroffen, am 22. Dezember tritt dasselbe Phänomen im Süden auf (*südlicher Wendekreis, Wendekreis des Steinbocks*). Nach: HERRMANN, Joachim (Hg.): *dtv-Atlas Astronomie*. München, 2000. S. 43.

⁶ *Solstitium*: Sonnenwende; der Zeitpunkt, an dem die Sonne ihre größte nördliche oder südliche Deklination erreicht. Nach: *Bertelsmann Universallexikon*, 1990. S. 831.

⁷ *Äquinoktium*: Tag-und-Nacht-Gleiche; die Zeit des Durchganges der Sonne durch die beiden Äquinoktialpunkte (Frühlingspunkt und Herbstpunkt). Nach: *Bertelsmann Universallexikon*. S. 56.

ostasiatischer Völker, wodurch die physische Verbindung der Verstorbenen mit der verehrten Erdgottheit im Zuge ihrer Bestattung deren Vermittlerrolle gestärkt bzw. ihre eigene Vergöttlichung forciert wurde.

Die Psychologie der Zyklizität

Ein weiterer Aspekt solarer Verehrung ist die psychologische Komponente der konstanten, zyklischen Wiederkehr von Naturereignissen. Dies spielt vor allen in Gegenden eine Rolle, in denen nicht das ganze Jahr über optimale, sondern zum Teil sogar lebensbedrohende Klimaverhältnisse vorherrschen, wie in nördlichen Gegenden mit kalten, unfruchtbaren Wintern oder südlichen Landschaften mit jahreszeitlichen Dürreperioden. Beispielsweise verlieh das Wintersolstitium durch die, ab diesem Tag wieder zunehmenden Tageslängen - im Norden mitten im tiefsten Winter - der Hoffnung Ausdruck, dass wieder ein Sommer und damit ein Ende der unwirtlichen Lebensbedingungen des Winters kommen wird, was für die Menschen früher Kulturen nicht selbstverständlich war.

Die Kenntnis der jahreszeitlichen Wendepunkte führte zu einer Berechenbarkeit des Jahreslaufes und damit der Natur, was dem Menschen Sicherheit vermittelte und ihm half, sich im Jahreslauf zurechtzufinden. Zugleich ergaben sich daraus unmittelbar praktische Vorteile, wie die Bestimmung der landwirtschaftlich günstigsten Zeitpunkte zum Ausbringen der Aussaat oder dem Einbringen der Ernte.

Diese Berechenbarkeit nahm dem Menschen das Gefühl völliger Ohnmacht gegenüber der Natur und half ihm, sich auch in seinem eigenen Leben zu orientieren und zwar nicht nur in praktischer Hinsicht, sondern auch aus religiöser Sicht. Sie entband ihn von der Verantwortung, für sein eigenes Leben selbst zuständig zu sein, bildete aber zugleich die Grundlage für die Abhängigkeit der Menschen von fachkundigen Priestern und Astronomen, deren Machtzuwachs demnach letztendlich in der Angst vor Orientierungslosigkeit und dem Wunsch nach einer Beruhigung von Unsicherheitsgefühlen begründet lag⁸.

Nicht-solare Orientierungshilfen

Neben der Sonne konnten auch andere Himmelskörper zu Orientierungszwecken herangezogen werden. Als ebenso zuverlässig erwiesen sich dabei stellare Konstellationen, allerdings setzt die Beobachtung von Sternen, ihrer Bewegung über den nächtlichen Himmel und ihres zyklischen Erscheinens eine wesentlich exaktere Beobachtung über deutlich längere Zeiträume, mitunter über mehrere Generationen hinweg, voraus. Zudem verhält sich jeder Stern anders in Abhängigkeit seiner Lage zur Erdachse: je näher ein Stern dem Himmelspol⁹ steht, desto weniger bewegt er sich.

⁸ Vgl. dazu die Abschnitte: *Grundlagen der altägyptischen Religion* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens.* bzw. *Licht und Finsternis* im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens.* Diese Abschnitte beziehen sich zwar primär auf die altägyptische Kultur, die zentralen Aussagen sind jedoch nicht kulturspezifisch und damit allgemein gültig.

⁹ Bei der Rotation der Erde um die Sonne bleiben zwei Punkte unbeweglich: der nördliche und der südliche *Himmelspol* in der Verlängerung der Rotationsachse der Erde. Nach: HERRMANN: *dtv-Atlas Astronomie.* S. 41.

Im Umkreis des Himmelspols befinden sich die so genannten Zirkumpolarsterne¹⁰, welche niemals untergehen und daher ganzjährig zu beobachten sind.

Grundsätzlich aber unterscheidet sich die „wissenschaftliche“ Beobachtung von Sternen nicht von jener der Sonne: Man beobachtet ihr erstes Erscheinen, bestimmt die Anzahl der Tage zwischen einzelnen Ereignissen und beschreibt ihre Bewegung über den nächtlichen Himmel. Demnach ist es nicht verwunderlich, dass Gräber und Tempel ebenso nach Sternen orientiert sind, wie nach der Sonne, wobei generell astrale Kulte rein solaren Glaubensvorstellungen aufgrund der Komplexität der Beobachtungen kulturell überlegen sind. Bekannte Kulturen, welche dem Sternenkult verpflichtet waren, sind beispielsweise das alte Mesopotamien oder Ägypten (vor allem bis zum Mittleren Reich), dessen Kalenderjahr mit dem ersten Erscheinen von Sirius nach seiner Unsichtbarkeitsphase begann¹¹. Gerade aber in Ägypten zeigt sich, wie eng der Zusammenhang zwischen astralen und solaren Kulturen ist, da erstere aufgrund ihrer komplexeren, kulturellen Voraussetzungen in der Regel in den Verlauf des Sonnenjahres eingebettet waren.

Kulturhistorisch steht zwischen der Beobachtung der Sonne und jener von Sternen die Beschreibung des Mondlaufs. Dieser ist durch die zeitliche Differenz des Mondjahres gegenüber dem Sonnenjahr bestimmt¹², was zugleich seine astronomische Bearbeitung erschwert. Aufgrund dieser Unvereinbarkeit von lunarem und solarem Jahres kann der Mond auch nur schwer zur Bestimmung jahreszeitlicher Zyklizität herangezogen werden.

¹⁰ Alle Sterne, die max. φ vom Himmelspol entfernt sind;

Polhöhe φ : Winkelabstand des Himmelspols über dem Nordhorizont = geographischen Breite (z. B. in 50° nördl. Breite beträgt φ 50°, d. h. der Pol steht 50° über dem Nordhorizont). Nach: HERRMANN: *dtv-Atlas Astronomie*. S. 41.

¹¹ Die herausragende Stellung dieses Sterns für das alte Ägypten liegt in der Tatsache, dass dieses erste Erscheinen Sirius' etwa mit dem Beginn der jährlichen Nilüberschwemmung zusammenfällt.

¹² Ein so genannter *synodischer* Monat oder *Lunation* als Zeitspanne zwischen zwei gleichartigen Mondphasen dauert exakt 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten und 2,9 Sekunden, womit ein Mondjahr in Summe 354 Tage, 8 Stunden, 48 Minuten und 33,6 Sekunden dauert. Im Gegensatz dazu beträgt die Dauer eines *tropischen Jahres* (der Länge der scheinbaren Wanderung der Sonne über den Himmel) 365 Tage, 5 Stunden, 48 Minuten und 46 Sekunden, womit sich eine Differenz von 10 Tagen, 21 Stunden und 12,4 Sekunden ergibt. In: HERRMANN: *dtv-Atlas Astronomie*. S. 51. Sowie: VOGTHERR, Thomas: *Zeitrechnung. Von den Sumerern bis zur Swatch*. München, 2001. S. 12f.

1.3 Psychologische Grundlagen

Mehr als alles andere bietet der Einsatz von Licht und dessen Pendant, der Finsternis, die Möglichkeit, Architektur zu gestalten, indem sie unbewusste Assoziationen wecken sowie den Raum emotionalisieren und in seiner Wertigkeit differenzieren. Dabei spielt die kulturelle Prägung eines Volkes eine wesentliche Rolle: Während das Licht (der Sonne) in der Regel positiv bewertet wird, da es das Leben ermöglicht, kann die Finsternis differenzierter betrachtet werden. Primär bieten sich dabei zwei Möglichkeiten: Zum Ersten resultiert aus der Existenz der angsterfüllten Dunkelheit eine dualistische Weltanschauung, in der diese überwiegend negativ besetzt ist, aber dennoch als Gegenteil der positiv interpretierten Helligkeit akzeptiert wird, und zum Zweiten kann aber die Akzeptanz dieser Dualität in weiterer Folge zu einem ganzheitlichen Weltbild führen, in dem Finsternis als komplementärer Teil des Lichtes betrachtet, damit unabkömmlich für dessen Definition wird und somit selbst sakralisiert sein kann.

Dabei spielen mehrere Faktoren eine entscheidende Rolle, deren Schwerpunktlegung eine mehr oder weniger positive Einstellung zur Dunkelheit bedingt. Aus evolutionärer Sicht steht zu Beginn kultureller Entwicklung Angst. Die Nacht wird primär als Abwesenheit der Sonne interpretiert und ist damit eindeutig negativ besetzt. Der Grund hierfür liegt in der Physiologie des Menschen. Seine Unfähigkeit, in der Dunkelheit zu sehen, liefert ihn der Natur ungeschützt aus, er kann Geräusche, Bewegungen und Objekte nicht erfassen, zuordnen, einschätzen, bewerten und gegebenenfalls bekämpfen. Er fühlt sich ausgeliefert. Der „Tagraum“, im Sinne Otto Friedrich Bollnows, ist durch das Sehen geprägt und wird dadurch erfasst¹³. Andere Sinne, wie Tasten, Riechen und Hören ergänzen die visuellen Eindrücke lediglich, während sie aber im „Nachtraum“ die Führung übernehmen (müssen). Das Sehen bleibt aber stets vorrangig, auch dann, wenn wir von einer ganzheitlicheren Nutzung der Sinne früherer Menschen ausgehen, weil es die Orientierung in einer weiteren Umgebung ermöglicht, als dies andere Sinne erlauben. Orientierung, verstanden sowohl im geographischen als auch psychologischen Sinn des Wortes, und Licht stehen demnach in unmittelbarer Beziehung zueinander.

Als aber der Mensch schließlich geistig in der Lage war, die Nacht als Komplement zum Tag und Mittel zu dessen Definition zu akzeptieren, lernte er auch, mit dem Gefühl des Ausgeliefertseins umzugehen. Dabei half ihm der Vergleich mit dem nächtlichen Schlaf, sodass Finsternis zu einem Medium der Regeneration wurde. Gelingt dies nicht, so bleibt die Dunkelheit im Sinne eines dualistischen Weltbildes von „Gut und Böse“ negativ besetzt.

Als Folge dieser elementaren Bedeutung der Sonne manifestiert sich in ihr das „Heilige“¹⁴, da jeder Sonnenaufgang einen Schöpfungsakt widerspiegelt, weshalb der nächtlichen Finsternis prä-existentielle Eigenschaften zugeschrieben werden können. Die Welt vor Beginn der Schöpfung wird

¹³ BOLLNOW, Otto Friedrich: *Mensch und Raum*. Stuttgart, 1996. S. 213ff.

¹⁴ Vgl. dazu: *Architektonische Grundlagen*.

in allen Kulturen als finster im Sinne eines noch-nicht-Geschaffen-seins von Licht beschrieben und als Synonym des chaotischen Urzustandes betrachtet. Da aber bereits in diesem Zustand das Göttliche latent vorhanden ist, deutet Finsternis zugleich auch auf dessen Existenz hin, was gerade in der Sakralarchitektur eine bedeutende Rolle spielt. Die Dualität von Hell und Dunkel polarisiert und definiert zugleich. Während sich nämlich im Licht, begründet durch dessen enge archetypische Assoziation zur, sich jeden Blickes entziehenden, Sonne, aktiv die Epiphanie des Göttlichen vollzieht, empfinden wir in der Finsternis dessen passive Parusie¹⁵. Der Grund hierfür liegt in der Struktur des dunklen Raumes, dessen Dimensionen und Qualitäten nicht fassbar sind. Es gibt keine Abstände, keine Ausdehnungen und dennoch wird die Finsternis als unendliche Tiefe empfunden, in welcher der Mensch stets allein bleibt. Zugleich wirkt Dunkelheit in seiner Struktur wesentlich stofflicher als Helligkeit, sie berührt unmittelbar, hüllt ein und scheint uns beinah zu durchdringen. Der Mensch verschmilzt mit dem Raum. Durch diese Aufwertung bzw. Konzentration auf das persönliche emotionale Empfinden und trotz der Exklusion der „störenden“ Vielfalt von Sinneseindrücken erscheint uns die Dunkelheit nicht als absolutes Nichts, sondern im Gegenteil von Überraschungen und Geheimnissen erfüllt. Diese Ahnungen und die durch sie bedingten Emotionen, wie Ehrfurcht, Angst, Bewunderung oder Liebe, bilden eine ideale Grundlage zur Gestaltung sakraler Innenräume, zur Manifestation des Nicht-Darstellbaren, Nicht-Fassbaren und Undurchdringbaren - des Numinosen und Göttlichen, weil sie unmittelbar und unbewusst wirksam werden und dabei stark emotionalisieren¹⁶.

Architektonisch lassen sich sowohl der Einsatz von Licht, als auch jener der Finsternis zur Darstellung des Göttlichen und zur Emotionalisierung des sakralen Raumes einsetzen, wobei Dunkelheit beinah beiläufig durch die räumliche Abschirmung des Innenraumes entsteht, während der Einsatz von Helligkeit eine bewusste Lichtführung erfordert und nur durch außergewöhnliche Lichterscheinungen die Existenz und Anwesenheit des Göttlichen zu vermitteln vermag, wie beispielsweise durch spontane, blendende Helligkeit, punktuelle Akzentuierungen, kontrastreiche Raumstaffelungen oder, im Kontext eines naturalistischen Sonnenkultes, als Folge einer unmittelbaren Bezugnahme zum „Kultbild“ durch Schaffung hypäthraler Anlagen.

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die psychologische Wirkung sakraler Architektur vorwiegend im Ansprechen unbewusster Emotionen liegt, welche auf Angst vor der Dunkelheit und damit Orientierungslosigkeit basieren und auf die elementare Bedeutung des Sonnenaufganges zurückzuführen sind. Die religiöse Interpretation und Kanalisierung dieser breiten Palette initiierbarer Gefühle reicht von tatsächlicher Furcht vor straffenden Göttern bis zum liebevollen Empfinden transzendentaler Gegenwart im Inneren eines dunklen Sanktuars. Stets aber steht der bewusste Einsatz von Licht (und Finsternis) mit der Vermittlung archetypischer Erinnerungen an die Bedeutung der Sonne und ihrer Zyklichkeit in Zusammenhang.

¹⁵ Der Begriff „Parusie“ ist im Kontext der vorliegenden Arbeit nicht im Sinne der christlichen Theologie als Wiederkunft Christi beim Jüngsten Gericht zu verstehen, sondern allgemeiner als Gegenwart und Präsenz des nicht manifestierten Göttlichen.

¹⁶ Vgl. dazu: BOLLNOW: *Mensch und Raum*. S. 226ff.

1.4 Theologische Grundlagen

„Am Anfang war die Angst. Nur ein starkes Gefühl kann den urzeitlichen Menschen dazu gebracht haben, etwas zu tun, das über die täglichen Verrichtungen hinausreichte. [...] Wenn aber die Urangst den Menschen überfiel, musste er sich durch eine unerhörte Handlung von seiner unerträglichen Spannung befreien.“¹⁷

Diese Angst entstand durch eine psychologisch erklärbare Furcht vor Orientierungslosigkeit, welche in der Dunkelheit der Nacht physiologisch erlebbar wird. Dazu trägt in hohem Maße das Unvermögen des menschlichen Körpers bei, sich im Dunkeln zurechtzufinden. Insbesondere das Fehlen jeglicher optischer Eindrücke, die für den Menschen zur Beurteilung seiner Umwelt vorrangig sind, veranlasste den „Urmenschen“ dazu, die von unbekanntem Wesen und geheimnisvollen Geräuschen erfüllte Nacht als Bedrohung zu betrachten. Symbolhafte Bezeichnungen der Sonne, beispielsweise als „Auge Gottes“, belegen den Zusammenhang von Sehkraft, Sonne und Übersinnlichem.

Der Wille zur Bewältigung dieser, wie Döbler sie nannte, „Urangst“ führte zu einer Initialzündung in der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Sie setzt in dem Moment ein, in welchem dem Menschen die Regelmäßigkeit des Sonnenlaufes bewusst wird. Mit dieser Bewusstwerdung beginnt in ihm die Hoffnung zu keimen, seiner Orientierungslosigkeit entfliehen zu können.

Der Mensch beginnt, seine Umgebung zu beobachten und erkennt den Zusammenhang zwischen dem Lauf der Sonne und dem Rhythmus der Jahreszeiten. Es entwickelt sich eine von Bewunderung dominierte Zuneigung, die noch frei ist von Erklärungsversuchen und welche die Angst vor dem ohnmächtigen Ausgeliefertsein mildert.

Die Annahme, dass Bewunderung als früheste Form bewusster Zuneigung zur Sonne angenommen werden kann, verführt zu der Schlussfolgerung, solare Religiosität sei in geographischen Lagen gemäßigten Klimas, welche eine klare Unterscheidung von Jahreszeiten zulassen, entstanden. Tatsächlich aber ist die rhythmische Gliederung des Jahreslaufes primär als Konsequenz des veränderlichen Sonnenaufganges zu betrachten. Die elementare Grundlage solarer Religiosität sowie die Ursache seiner archetypischen Wirkweise liegen ausschließlich im regelmäßigen, morgendlichen Erscheinen des Himmelsgestirns und seiner Bedeutung zur „Vertreibung“ der Dunkelheit der Nacht.

Ausgehend von dieser Bewusstwerdung des solaren Lebensprinzips unterteilt Dieter Vollmer die Evolution der kultischen Verehrung der Sonne in drei Phasen¹⁸:

- Naturhafte Sonnenfrömmigkeit
- Anthropologisierung der Sonne
- Rückbesinnung auf geistige Inhalte

¹⁷ DÖBLER, Hannsferdinand: *Kultur- und Sittengeschichte der Welt*. Bd. Magie, Mythos, Religion. Gütersloh, Berlin, München, Wien, 1972. S. 14.

¹⁸ VOLLMER, Dieter: *Der Sonnenspiegel. Das Tagesgestirn im Widerschein menschlichen Erlebens, Erkennens und Bekennens. Ein Beitrag zur Ganzheit von Forschen und Verehren*. Rotenburg/Wümme, 1983.

Diese Unterteilung soll als Ausgangspunkt dienen, um die Bedeutung der Sonne als verehrungswürdiges Gestirn für die Geschichte der Menschheit darzulegen. Allerdings zeigt sich bei einer kritischen Bearbeitung, dass Vollmers Gliederung einer Erweiterung, Ergänzung und Adaptierung bedarf bzw. dass die von Vollmer gebrachten Beispiele weitreichender interpretiert werden müssen, was im Folgenden einzufließen hatte.

1.4.1 Naturhafte Sonnenfrömmigkeit - Zweck vs. Selbstzweck

Als unmittelbarste Konsequenz der Erkenntnis des solaren Rhythmus und seiner Regelmäßigkeit sowie, im Hinblick auf die Furcht des Menschen vor Orientierungslosigkeit, der Möglichkeit zu einer Organisation seines eigenen Lebens durch die Voraussagbarkeit der Jahreszeiten, entsteht eine allgemeine Verehrung der Sonne, die noch frei ist von Erklärungsversuchen und Deutungen. Jedoch ist bereits in dieser Phase eine Art naturwissenschaftlicher Beobachtung notwendig, die in sich den Keim zu einer weiterführenden und komplexeren Beziehung zu den Gestirnen birgt.

Diese Phase solarer Religiosität ist gekennzeichnet von naturhafter Frömmigkeit. Dabei wird die Sonne nicht als Gegenstand aufgefasst und erlebt, sondern als Vorgang, Ereignis und Wirkung¹⁹. Vorrangig ist der Zusammenhang zwischen dem Rhythmus von Tag und Nacht sowie der Jahreszeiten und den unmittelbaren Reaktionen der Natur darauf.

Es gibt keine Anmaßung einer Sonderstellung des Menschen außerhalb der oder über die Natur, er empfindet sich selbst als Teil eines Ganzen. Demzufolge kann die Frömmigkeit in Form von naturverbundener Andacht und Ehrfurcht von jedem einzelnen ohne fremde Hilfestellung empfunden werden. Es bedarf keiner Priester oder Bauwerke. Ein ungehinderter Sichtkontakt zur Sonne, entweder auf erhöhten Plätzen oder auf weiten Feldern, reicht aus, um mit ihr in Kontakt zu treten und um sie zu verehren.

Dennoch begann der Mensch schon früh, durch Darstellungen, z. B. in Form von Malereien, oder Bauten seinem Glauben Ausdruck zu verleihen. Zu den frühesten kulturellen Äußerungen der Menschheit zählen Malereien in Höhlen, vorwiegend im franko-kanabischen Raum, die aus dem Paläolithikum (rd. 10.000 v. Chr.) stammen. Es handelt sich dabei in erster Linie um Darstellungen gefürchteter oder bewunderter Tiere, später auch um Menschen und Symbole, die nach Auffassung Schneiders bereits den Wunsch dokumentieren, durch Aufzeichnen und Nachahmen das Dargestellte zu binden, zu bannen und zu beherrschen sowie sich dessen Kräfte anzueignen, was er durch die Darstellung eines Priesters bei der Ausübung eines Ritus in der Höhle von Pasiega bestätigt sieht²⁰.

Analog dazu sieht Vollmer, der solare Frömmigkeit als individuelle Angelegenheit betrachtet, in

¹⁹ VOLLMER: *Sonnenspiegel*. S. 258/245ff.

²⁰ SCHNEIDER, Hermann: *Die jungsteinzeitliche Sonnenreligion im ältesten Babylonien und Ägypten*. Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft (E. V.) 1922, 3; 27. Jahrgang. Leipzig, 1923. S. 6. Schneider bringt diese Malereien schon in dieser frühen Stufe mit einem Sonnenkult in Verbindung, indem er das Dargestellte als in die reelle Umwelt transferierten, geistigen Inhalt sieht. Er vergleicht dabei zum Beispiel die Stierdarstellungen der Höhlen von Altamira und Lascaux mit dem Stierkult Ägyptens und geht sogar so weit, eine direkte Beeinflussung Ägyptens und Mesopotamiens von Europa aus anzunehmen, was bis dato aber Spekulation blieb.

dem Versuch darzustellen und Einfluss zu nehmen bereits erste Anzeichen zu einem egozentrischen Weltbild, in dem sich der Mensch als *Krone der Schöpfung* betrachtet und die Umwelt als zu seinem Nutzen geschaffen annimmt.

Allerdings sind für ihn selbst die Megalithbauten des Neolithikums noch ganz Ausdruck naturverbundener Frömmigkeit. Wenn aber, wie Schneider vermutet, bereits die frühesten künstlerischen Äußerungen menschlichen Geistes den Wunsch dokumentieren, die Umwelt zu beeinflussen, um damit dem Gefühl völliger Unterlegenheit zu entgehen, können auch die wesentlich späteren Megalith- und Grabbauten wie die Alignements oder Newgrange nicht mehr die bedingungslose Einordnung des Menschen in eine übergeordnete Weltordnung repräsentieren. Tatsächlich versuchten die Menschen dieser Epoche, beispielsweise durch die Lenkung des Lichtes, ein Weiterleben der Toten zu bewirken oder eine Verbindung zu Ahnen oder Geistern entweder zu verhindern, indem sie von einem Leben unter den Menschen befreit wurden, oder sich ihres Wohlwollens zu versichern. Damit dokumentieren ihre Bauten zweifellos bereits den Versuch, bewusst die natürliche Weltordnung zu beeinflussen. Allerdings nicht im Sinne einer egoistischen Manipulation, sondern um die Verbindung mit einer übernatürlichen Macht sicherzustellen. Der Wunsch, mit dem Kosmos und der Natur eins zu werden, bestimmte das menschliche Verhalten und definierte den Kult. Der Mensch betrachtete sich selbst noch nicht als maßgeblichen Bestandteil seiner Umwelt, sondern war bereit, eine übergeordnete Weltordnung anzuerkennen. Aber er wollte an dieser Ordnung teilhaben, sich integrieren und er versuchte, sein Ziel durch eine bewusste Ausrichtung seines Lebens in Bezug und in Abstimmung mit den Gestirnen und durch Bilder und Bauten zu erreichen. Damit aber nutzte er bereits seine gewonnenen Erkenntnisse, um praktischen und persönlichen Nutzen daraus zu ziehen, womit nicht mehr von bedingungsloser, naturhafter Frömmigkeit gesprochen werden kann.

Diese Widersprüchlichkeit von Ergebenheit und Opportunismus ist der wesentliche Schlüssel zum Verständnis dieser Entwicklungsstufe und birgt bereits den Keim der weiteren Entwicklung in sich. In demselben Ausmaß, in dem der Mensch die „Funktionsweise“ der Natur erkannte, stellte er sich zusehens selbst in den Mittelpunkt, womit Vollmers romantische Ansicht elementarer, solarer Religiosität insofern zu korrigieren ist, als die naturhafte Frömmigkeit, welche einer Weltanschauung entspricht, in der das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt noch frei ist von Gedanken an den eigenen Nutzen, wesentlich früher endet, als von ihm angenommen.

Im Kontext der Zwiespältigkeit von wirtschaftlichem und religiösem Nutzen sind demnach auch die Steinsetzungen der Megalithkultur zu sehen, wobei man den Beginn ihres Auftretens um oder kurz vor 3000 v. Chr. ansetzt, also annähernd zeitgleich mit der Etablierung der 1. Dynastie in Ägypten und der Konsolidierung des Sumerischen Reiches im Zwischenstromland von Euphrat und Tigris, aber zugleich wesentlich später als die zitierten Höhlenmalereien.

Menhire

Charakteristisches Merkmal der Megalithkultur ist der Menhir (*men* = Stein, *hir* = lang). Darunter versteht man einen aufgerichteten, in der Regel roh belassenen Stein, dessen Dimension von unter 1 m bis zu über 20 m Höhe reichen kann (z. B. Menhire der Bretagne: 20,6 m hoch, 350 t schwer). Ihre Errichtung ist eng mit dem Totenkult verbunden, was durch das häufige Auftreten von Gräbern

in unmittelbarer Nähe von Menhiren belegt wird. Das erklärt zugleich auch seine Bedeutung. Schuchhardt bezeichnet den Menhir als „Seelenthron, auf dem [...] die Seele einen Ruhesitz finden soll“²¹. Vollmer hingegen nennt Menhire „Sonnenträger“²² und sieht ihren Sinn darin, dass die Sonne, zu einem bestimmten Zeitpunkt und von einem definierten Beobachtungspunkt aus gesehen, genau über der Spitze des Steines steht. Es verbindet sich dadurch die symbolische Bedeutung des Monumentes mit der praktischen Notwendigkeit von Visierpunkten zur Bestimmung spezieller Zeitpunkte, wie der Wintersonnenwende²³.

Die Bedeutung von Menhiren als Sitz der Sonne kann auch durch vergleichbare, spätere Funde verifiziert werden, die auf eine andauernde Tradition dieser Idee schließen lassen. So wird beispielsweise der so genannte „Goldener Hut von Schifferstadt“, der vermutlich aus dem 14. Jh. v. Chr. stammt, als goldene Bekrönung eines Pfahls gedeutet. In Hinblick auf die Assoziation von Gold als sonnenähnliches Material scheint dadurch belegt, dass die Spitze des Pfahls, der durch die auftreffenden Sonnenstrahlen (sonnenähnlich) zu leuchten begann, tatsächlich als reeller Sitz der Sonne interpretiert wurde. In diesem Zusammenhang sind auch die Obelisken Ägyptens zu sehen, von denen ebenfalls bekannt ist, dass sie metallene Spitzen besaßen²⁴.

Dennoch ist die Ansicht Schuchhardts, in Menhiren Aufenthaltsorte der Seelen der Verstorbenen oder Repräsentanten derer zu sehen, nicht auszuschließen. Vielmehr scheint gerade in der Verbindung der Begriffe Sonne und Seele die Wahrheit zu liegen: Durch die Einswerdung des Toten mit der Energie der Sonne am Tag des Wintersolstitiums sollte eine Brücke geschlagen werden zwischen Sterblichkeit und Unendlichkeit. Durch die Teilnahme an der kosmischen Weltordnung wurde die eigene Endlichkeit und zugleich die Angst vor dem Tod überwunden. In vereinfachter Form entspricht diese Denkweise der ägyptischen Auffassung von der Teilnahme des Verstorbenen an der Nachtfahrt der Sonne, wie sie in den Totenbüchern eindrucksvoll geschildert wird²⁵.

Der Menhir ist demnach sowohl Sitz der Sonne als auch Synonym des Verstorbenen und manifestiert damit durch die provozierten Assoziationen unbewusst deren Vereinigung.

Steinreihen - Alignements

Eine Besonderheit megalithischer Steinsetzungen stellen Steinreihen dar. Teichmann unterscheidet gemäß ihrer Orientierung und Nutzung vier Arten von Steinreihen²⁶: Zum Ersten nicht richtungsgebundene Steinreihen, die gemäß topografischer Bedingungen zwei Orte miteinander verbinden. Sie dienten meist als Prozessionsstraßen, besonders, wenn nur zwei Reihen mit entsprechendem Abstand vorhanden sind. Zweitens geradlinige Steinreihen, die in ihrer Verlängerung auf bestimmte

²¹ Zitiert in: WÖLFEL, Dominik Josef: *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*. Hallein, 1980. Nachdruck aus dem 3-bändigen Werk: KÖNIK, Franz (Hg.): *Christus und die Religionen der Erde*. Wien, 1951. S. 208.

²² VOLLMER: *Sonnenspiegel*. S. 140.

²³ Dieser Anschauung entspricht die Annahme eines ganzheitlichen Weltbildes als Einheit von Wissenschaft und Religiosität, das sich erst in den vergangenen Jahrhunderten durch die Technisierung der marktwirtschaftlich orientierten Welt aufgelöst hat.

²⁴ Vgl. dazu den Abschnitt: *Obelisken* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

²⁵ Siehe z. B.: HORNUNG, Erik: *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich/München, 1972.

²⁶ TEICHMANN, Frank: *Der Mensch und sein Tempel. Megalithkultur in Irland, England und der Bretagne*. Stuttgart, 1983. S. 44ff.

charakteristische Punkte, zumeist am Horizont, weisen. Sie dienten vermutlich als Kultstätten an bestimmten Tagen im Jahreslauf. Als dritte Gattung finden sich Anlagen zur Beobachtung der Himmelskörper, wobei die Verschiebung der Auf- und Untergangspunkte am Horizont durch Wechseln der Steine als Beobachtungspunkte ausgeglichen werden sollte. Mehrreihige Steinreihen wurden in diesem Zusammenhang als Anlagen zur Extrapolation versucht zu erklären, was allerdings bis dato nicht belegt werden konnte. Als vierte Variante klassifiziert Teichmann schließlich Steinreihen, die zu anderen Bauwerken orientiert sind, z. B. zu Steinkreisen oder Grabanlagen. Sie könnten ebenfalls als Prozessionsstraßen genutzt worden sein, allerdings nicht ausschließlich für die Lebenden, auch eine symbolische Deutung als Weg der Seele des Verstorbenen oder als Verbindungsachse zur Sonne ist dabei in Betracht zu ziehen.



Abb. 2: Alignements von Méneac/Carnac

Trotz der scheinbaren Geschlossenheit dieser Klassifizierung muss man sich der Unvollständigkeit und Unbeständigkeit dieser Theorie bewusst sein, da die Tatsache, dass beispielsweise bei zahlreichen Anlagen keine „Fernvisierlinien“²⁷ nachgewiesen werden konnten, nicht beweist, dass keine existiert hätten. Zudem sollte wohl im Sinne einer ursprünglichen Einheit von Religion und Wissenschaft von einer mehrschichtigen Funktionalität der Steinreihen ausgegangen werden.

Beeindruckende Beispiele solcher megalithischer

Steinreihen finden sich bei Carnac in der Bretagne/Frankreich (Abb. 2): Die so genannten Alignements (Neolithikum (verm. 3. Jt. v. Chr.)) bestehen aus rohen Felssäulen und Blöcken aus Granit, also so genannten Menhiren, in zehn, elf oder dreizehn parallelen Reihen, wobei die einzelnen Menhirfelder 800 bis 1200 m lang sind und eine annähernd konstante Breite von 100 bis 139 m aufweisen. Folgende drei Hauptfelder stellen die großflächigsten Anlagen dar:

- Das Feld von Méneac (nahe Carnac): 1167 m lang, 100 m breit, 1099 Menhire
- Das Feld von Kermario (mit 240 m Unterbrechung an Méneac anschließend): 1029 Menhire
- Das Feld von Kerlescan (393 m nach Kermario): 880 m lang, 555 Menhire;²⁸

Bei all diesen Alignements nimmt die Größe der Menhire kontinuierlich ab, so sind die größten Steine von 4 bis 6,5 m Höhe im Westen, in Richtung der untergehenden Sonne, platziert, während die Dimension der Menhire jedes Feldes zur aufgehenden Sonne hin abnimmt und am Ende nur mehr eine Höhe von 0,4 bis 0,8 m erreichen.

Die riesigen Felssäulen-Felder schließen westseitig mit einer Steinsetzung in Form einer geraden Mauer ab, an die sich die so genannten *Cromlechs* anschließen. Dabei handelt es sich um Halbkreise von ungefähr 100 m Durchmesser, die aus flachen, einander berührenden Felstücken zusammengesetzt sind, sodass sie eine geschlossene Granitwand bilden.

²⁷ TEICHMANN: *Der Mensch und sein Tempel*. S. 37.

²⁸ Nach: ENGLER: *Die Sonne als Symbol*. S. 23f.

Vollmer, der die Alignements als Beispiel für die angestrebte Einheit von Mensch und Kosmos anführt, vertritt die Ansicht, dass, wer nachvollziehen will, die Überlegenheit dessen, mit dem er eins zu werden wünscht, anerkennt.²⁹ Ihre Existenz verdanken die Alignements seiner Meinung nach dem Wunsch, am ewigen Leben der Sonne teilzuhaben und er sieht in dem „Bedürfnis, [...] dem Gang der Sonne in rechter Weise zu entsprechen“³⁰ den Sinn der Steinalleen der Bretagne als Prozessionsstraßen auf die Sonne zu.

Diese Interpretation erklärt jedoch nicht den geschlossenen, halbkreisförmigen Abschluss und die konstante Zunahme der Menhir-Dimensionen auf diesen zu. Allerdings scheint letzteres mit dem täglichen und/oder jährlichen Kraftzuwachs der Sonne in Zusammenhang zu stehen, wohingegen die *Cromlechs* den Wunsch dokumentieren, ihren westseitigen Untergang zu „verhindern“, die Sonne gleichsam einzufangen. Zugleich materialisieren die apsidialen Abschlüsse die Zyklizität des Sonnenlaufes, indem sie als Wendepunkte interpretiert werden können, durch welche die Sonne alltäglich zum Ort ihres Aufganges zurückkehren bzw. alljährlich wiedererstarren kann. In diesem Sinne wären sie als Materialisationen des Sonnenuntergangs bzw. des Sommersolstitiums zu interpretieren.

Die Alignements scheinen damit durch die Nachahmung des solaren Geschehens einerseits tatsächlich die von Vollmer postulierte bedingungslose Einordnung des Menschen in seine natürliche, kosmische Umwelt zu manifestieren, andererseits aber dokumentieren sie auch bereits den Wunsch manipulativer Einflussnahme.

Leider müssen diese Vermutungen aber Spekulation bleiben, da wir weder gesicherte Aussagen über die Vorstellungswelt der Megalithvölker machen können, noch die tatsächliche Verwendung der Steinreihen kennen.

Diese Unsicherheit in der Deutung und Zweckbestimmung der Alignements wird noch dadurch verstärkt, dass ihre axiale Orientierung nur im Falle der Steinreihen von Kerlescan und Kermario jener der meistverwendeten dieser Zeit einspricht, zu den Solstitien und Äquinoktien, während die Achsen der kleineren Alignements von St-Barbe und de St-Pierre-Quiberon in Richtung der aufgehenden Sonne, an jenem Tag, welcher genau zwischen dem Herbstäquinoktium und dem Wintersolstitium liegt, weisen und jene der Reihen von Erdeven den mittleren Sonnenaufgang im Sommer markieren³¹.

Der Schlüssel zum Verständnis scheint damit, ähnlich wie bei den Menhiren, in einer gesamtgesellschaftlichen Weltsicht, in der Wissenschaft und Religion noch untrennbar miteinander verbunden

²⁹ VOLLMER: *Sonnenspiegel*. S. 102.

³⁰ VOLLMER: *Sonnenspiegel*. S. 270.

³¹ Nach: ENGLER: *Die Sonne als Symbol*. S. 24.

Engler bringt diese Daten mit der Entwicklung der Vegetation im Jahreslauf in Verbindung und sieht in ihnen Hilfsmaßnahmen zur Bestimmung landwirtschaftlich bedeutsamer Zeitpunkte, wie dem Beginn der Aussaat, das Sprießen der Saat, den Beginn der Blühzeit oder der Ernte. Sie sollten damit dem Menschen die Orientierung im Jahreslauf ermöglichen.

Ähnliches erwähnt auch Teichmann unter Berufung auf Ross, der die Daten (1. Februar = St. Bride`s Day, 1. Mai = May-Day, 1. August = Erntefest, 1. November = Hallowe`en) mit der Folklore der schottischen Highlands in Verbindung bringt. In: TEICHMANN: *Der Mensch und sein Tempel*. S. 44.

waren, zu liegen. Es kann davon ausgegangen werden, dass Baumaßnahmen dieser Art, für die bereits ein erhebliches Maß an Organisation, Logistik und Ressourcenmanagement benötigt wurde, mehr als nur symbolische oder rituelle Funktionen befriedigten und niemals Ausdruck naturhafter Sonnenfrömmigkeit im Sinne Vollmers waren, sondern dass sie als multifunktionale Stätten betrachtet werden müssen, welche sowohl das Verständnis für die Vorgänge der Natur erleichterten und dokumentieren als auch durch ihre astronomische Funktion wirtschaftlichen Zwecken dienten. Zweifellos aber waren sie für die Menschen dieser Zeit untrennbar mit der Sonne und ihrem Verhalten verbunden und transportierten dadurch unbewusst Inhalte, durch welche die Steinsetzungen (Menhire und Alignements) auch allgemein verständlich wurden, selbst wenn eine eventuelle naturwissenschaftliche Funktion nur Fachkundigen zugänglich war.

1.4.2 Machtanspruch und Priesterschaft

Zu Beginn solarer Verehrung sind das tägliche Auf- und Untergehen der Sonne sowie ihre schwankende Intensität im Jahreslauf jene Aspekte, die Unsicherheit und Angst erzeugen. Man bewunderte die rhythmische Wiederkehr des Himmelsgestirns und empfand schon früh die Zu- und Abnahme der Strahlungskraft als schwächer werdende Lebensenergie bzw. als Erneuerung, da sich der frühe Mensch nur mit Hilfe ihm bekannter, menschlicher Eigenschaften seine Umgebung erklären konnte.

Bereits früh begann man, den Verlauf von Himmelserscheinungen zu beobachten, sodass spätestens seit dem Neolithikum die Ortung von Sonnenaufgangs- und -untergangspunkten kein Problem mehr darstellte.

Die Entstehung der Priesterschaft

Allerdings bedeutet eine intensivierete Himmelsbeobachtung einen vermehrten Zeitaufwand sowie beträchtliche Erfahrung, die in jahrelangen Beobachtungen gesammelt werden muss. Bedenkt man dabei die durchschnittliche Lebenserwartung der damaligen Bevölkerung, so wird klar, dass die Weitergabe von Wissen nur an wenige Personen möglich sein konnte. Das Wissen war nicht mehr Allgemeingut der Gemeinschaft, sondern konzentrierte sich in einer bestimmten Gruppe von Menschen. Je mehr Erkenntnisse dabei im Laufe der Jahre gewonnen werden konnten, desto privilegiierter wurde die *wissende* Gesellschaftsschicht, welcher durch die Einheit von Wissenschaft und Religion auch theologische Kompetenz zugesprochen wurde.

Das frühe Auftreten von Schamanen und Priestern in der menschlichen Gesellschaft belegen Darstellungen, wie jene eines Mannes in der Pasiegahöhle, wo ein „bärtiger und phallischer Mann in Hirschverkleidung tanzend“³² abgebildet ist, von dem man annimmt, dass er bei der Ausübung einer kultischen Handlung dargestellt ist.

Damit einher geht eine Veränderung des religiösen Erlebnisses. Das ursprünglich naturhafte Sonenerlebnis wird zunehmend in den Bereich einer Kultgemeinde verschoben, wobei die anfangs tief empfundene Ehrfürchtigkeit durch Rituale ersetzt wird. In seiner Funktion ist der tanzende Priester

³² SCHNEIDER: *Die jungsteinzeitlichen Sonnenreligionen*. S. 6.

der Pasiegahöhle als Stellvertreter der gesamten Sippschaft zu verstehen, welche, aufgrund der zunehmenden Komplexität der Ritualistik und des fehlenden Wissens, nicht mehr selbst für die Ausübung der Kulthandlungen verantwortlich sein kann.

Spätestens jetzt steht der Wille der Menschen, der Ohnmacht gegenüber der Natur zu entgehen und bewusst Einfluss zu nehmen, außer Streit.

Maßgeblich beteiligt an der Stellenwertzunahme der Ritualistik ist das wachsende Selbstbewusstsein der Priesterschaft, welche versucht, das Wohl und damit Überleben der Sippe von ihrem Wissen abhängig zu machen, um ihre privilegierte gesellschaftliche Stellung zu verteidigen. Dabei kommt ihnen eine negative menschliche Eigenschaft zugute, der zufolge der Mensch zu einem egozentrischen Weltbild neigt. So ist es nur ein kleiner Schritt von der Belegung der Sonne mit menschlichen Eigenschaften zu einem Bewusstsein, das den Menschen in den Mittelpunkt des Universums stellt, mit dem Anspruch, die gesamte Natur, und damit auch die Sonne, existiere ausschließlich zu seinem Wohle. In dieser Sicherstellung basieren die Funktion des Kultes und schließlich die Aufgaben der Priesterschaft.

Gemäß Wörterbuch der Religionssoziologie definiert man heute *Macht* als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“³³. Mit der religiösen Autorität und naturwissenschaftlichem Wissen hielten die Priester adäquate Mittel in Händen, um die Bevölkerung einzuschüchtern, also Angst zu schüren, und ihren Machtanspruch durch Anbieten eines Ausweges aus der angstvollen Situation zu legitimieren bzw. zu festigen. In der Regel gipfelt dieser religiöse Anspruch in der Anmaßung, die kosmische Ordnung hänge von menschlichem bzw. priesterlichem Zutun ab. Dabei wird die Form der Verehrung, die in der Regel zu einer Verehrung der Priesterschaft entartet, zu erstarrten Ritualen, deren Ausübung zur Pflicht wird. Wer sich diesem Druck widersetzt, dem droht der Ausschluss aus der Gemeinschaft oder der Tod. Begünstigt wird diese Verfahrensweise zudem durch die Vereinigung von weltlicher und geistlicher Macht in einer Hand.

Als Beispiel einer Kultur, welche, wenn auch nicht mehr im Stadium solarer Religiosität, an der Starrheit der Ritualistik zu zerbrechen drohte und lediglich durch eine Vergeistigung in Form einer transzendentaler Philosophie überleben konnte, repräsentiert die vedische Religion Indiens. Die volksfremde Komplexität des Glaubens hatte sich zu weit von ihrer religiösen Funktionalität entfernt, sodass innerkulturelle Spannungen entstanden, aus denen der Buddhismus, Jainismus und schließlich der heutige Hinduismus hervorgingen.

Die architektonische Manifestation der Macht

Mit der Architektur hält die Macht habende Gesellschaftsschicht ein Instrumentarium in Händen, das als Folge seiner Repräsentationsfähigkeit dazu geeignet ist, Macht zu demonstrieren. Durch die Kombination ideeller und funktionaler Gründe ihrer Errichtung sowie ihrer allgemeinen Präsenz ist Architektur mehr als jede andere Kunstgattung dazu geeignet, die Vorrangstellung der Priesterschaft zu dokumentieren.

³³ DUNDE, Siegfried Rudolf (Hg.): *Wörterbuch der Religionssoziologie*. Gütersloh, 1994. S. 106.

Ein wesentliches Merkmal von Architektur zur Darstellung des klerikalen Machtanspruches ist Monumentalität, deren charakteristische Merkmale die Nichteinhaltung des menschlichen Maßstabes, die formale, zum Teil funktionsfeindliche Gliederung des Gebäudes, bevorzugt mittels Symmetrien, die Verwendung unvergänglicher Materialien, in der Regel Stein, und eine reiche künstlerische Ausstattung sind.

Zu diesen architektonischen Maßnahmen zur Demonstration ihres Machtanspruches kommt noch die Exklusivität des Kultes bzw. des Rituals. Nur die Priester sind dazu in der Lage, das Göttliche zu erkennen und zu interpretieren sowie die Rituale korrekt auszuführen. Daraus resultierte eine eifersüchtige Abschirmung des sakralen Ortes, um das Geheimnisvolle der Religion zu bewahren. Die Theologie selbst spielt in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle, da sie aufgrund ihrer Komplexität dem gemeinen Volk ohnedies nicht zugänglich war. Lediglich die Grundzüge des Glaubens und seine prägenden Charakteristika wurden in Form formaler Assoziationen nach außen getragen und dienten der Sakralisierung der Kultstätten. Die monumentalisierte, sakrale Stätte manifestiert und transportiert damit zwar vordergründig das Wesen, die Bedeutung und den Sinngehalt des Göttlichen und der dazugehörigen Theologie, dokumentiert aber durch seine einprägsame, exklusive und dominante Erscheinung zugleich auch die gesellschaftliche Autorität des Glaubens und damit die Macht der Priesterschaft.

1.4.3 Anthropomorphisierung der Sonne

„Der Mensch ist das Maß aller Dinge“³⁴

Der Grund für den Beginn solarer Verehrung des Menschen liegt in der geistigen Bewältigung nicht verstandener Vorgänge seiner Umgebung. Versuchte der Mensch anfangs, zu einer Zeit, in der er seiner Umgebung noch ebenso ausgeliefert war, wie kleinere Tiere dem menschlichen Jagdtrieb, die Kraft der Sonne mit Eigenschaften von Tieren zu erklären, die ihm als verehrungswürdig oder ihm überlegen erschienen, so ging er im Laufe der Zeit dazu über, seine eigenen Eigenschaften auf die Sonne zu übertragen. Dieser Vorgang vollzog sich in dem Maße, indem der Mensch sein Selbstbewusstsein steigern konnte. Vollmer drückt dies wie folgt aus:

„Auf einer bestimmten Stufe seiner Bewusstseinsentfaltung wird der Mensch sich selbst zum Ereignis. [...] Dann erlebt sich der Mensch so sehr als etwas Besonderes, aus dem Kreis der übrigen Natur Herausgehobenes, dass er in allem, was ihm verehrungswürdig erscheint, zunehmend sich selber zu verehren beginnt. Unwillkürlich spricht er jedem Gegenstand seiner religiösen Erlebniswelt menschliche Gestalt, menschliches Verhalten, menschliches Empfinden, Denken und Handeln zu.“³⁵

Ähnliches erwähnt Rühle im Zusammenhang mit der Entstehung und Definition von Mythen: *„Dieses intuitive Erfassen und Gestalten von Naturgegebenheiten [...] nennen wir Mythos. Der Mythos spiegelt die Weltanschauung und Lebensauffassungen grauer Vorzeit wider. Er veranschaulicht*

³⁴ Nach: PROTAGORAS: Griechischer Philosoph; um 481-411 v. Chr.

³⁵ VOLLMER: *Der Sonnenspiegel*. S. 277.

außergewöhnliche Vorgänge durch Personifikation. [...] Denn nur was der Mensch sich angleicht, kann er fassen. [...] Mythos ist ein Versuch, das Unerklärliche im Weltgeschehen zu erklären."³⁶

In dieser im Grunde nachvollziehbaren Vorgangsweise des Menschen liegt die Ursache für die Anthropomorphisierung unbelebter Gegenstände. Durch die Übertragung menschlicher Charakterzüge und Eigenschaften auf personifizierte Gottheiten können scheinbar irrationale Vorgänge erklärt werden. Die Welt als Vorgang und Ereignis wird verständlich, woraus wiederum ein Gefühl der Sicherheit resultiert.

Dabei stellt jedoch diese Vermenschlichung des Sakralen ein zweischneidiges Schwert dar: Wird dieses zu sehr angeglichen, verliert es seine Exklusivität und damit religiöse Autorität. Es bedarf daher Mechanismen zu dessen Sakralisierung, wobei die Mittel und Wege seiner Manifestation eine Möglichkeit dazu repräsentieren. Die Finsternis, aber vor allem das Licht der Sonne stellen dazu geeignete Medien dar, da sie einerseits bereits aufgrund ihrer archetypischen Assoziationen unbewusst sakrale Bezüge erzeugen, andererseits durch ihre verhüllenden Eigenschaften dazu geeignet sind, das Geheimnisvolle und Erhabene des Göttlichen zu bewahren bzw. als Folge ihrer Emotionalisierung seine Epiphanie oder Parusie zu vermitteln.

Die Manifestation Gottes im Licht

Die Ursache für die Verehrung der Sonne liegt in ihrer Unverzichtbarkeit als Voraussetzung allen Lebens. In dieser Funktion ist ihre existentielle Bedeutung Teil des kollektiven Unterbewusstseins der Menschheit.

Mit der Sonne anfangs untrennbar verbunden ist das Licht, welches das Dunkel ersetzt und damit die „Uranst“ nach der Definition Döblers³⁷ vertreibt. Erst im Zuge der Anthropomorphisierung der Sonne verselbständigt sich auch das Licht. Dabei kann es entweder als Werkzeug, das heißt als Mittel durch welches die personifizierte Sonne agiert und sich mitteilt, oder als Medium verstanden werden, in dem sich das Göttliche manifestiert. Es wird zu einem göttlichen Attribut, das zunehmend von der Sonne getrennt wird bis es schließlich als generelle göttliche Eigenschaft auch anderen, nicht solaren, lunaren oder astralen Gottheiten zugesprochen wird.

Durch die blendende Wirkung eines Übermaßes an Licht schien es als besonders geeignet, darin die Erscheinungsform einer Gottheit zu sehen, da diesen in den meisten Religionen Unsichtbarkeit zugesprochen wird. Indem sie sich aber mit blendendem Licht umgeben, machen sich die Götter sichtbar. Das Licht dient damit entweder als Hilfsmittel für deren Epiphanie und wird selbst zum feinstofflichen „Lichtleib“, durch welchen das Heilige aktiv präsent ist.

Von Anbeginn an spielte dieser Manifestationsgedanke in der Sakralarchitektur eine tragende Rolle. Sämtliche Varianten der Lichtführung gipfeln in dem Wunsch, durch bewusste Lenkung des Lichtes und der Gliederung von Gebäuden mittels Abfolgen von Zonen unterschiedlicher Helligkeit, die göttliche Anwesenheit selbst darzustellen oder das transzendente Erleben des Bauwerkes zu ermöglichen.

³⁶ RÜHLE, Oskar: *Sonne und Mond im primitiven Mythos*. Tübingen, 1935. S. 3.

³⁷ Vgl. dazu das Zitat am Beginn des Kapitels: *Theologische Grundlagen*.

Anders verhält es sich beim Einsatz von Dunkelheit als Mittel zur Sakralisierung eines Raumes: Während bewusster Lichteinsatz aktiv die Existenz und Präsenz des Göttlichen darzustellen versucht, vertraut man bei dunklen Räumen auf die archetypischen Empfindungen passiver, sakraler Parusie als Konsequenz der Stofflichkeit von Finsternis³⁸.

1.4.4 Besinnung auf geistige Inhalte - Transzendierung³⁹

Als vorläufig letzte Stufe religiöser Entwicklung kommt es schließlich zu einer Befreiung von überholten Weltanschauungen und Verhaltensmustern. Dieser emotional und gesellschaftlich schwierige Vorgang kann lediglich durch die „Trennung von Stofflichem und Geistigem“⁴⁰ erfolgen.

Durch die Verneinung tradiertter Religionsvorstellungen suchte man hinter jeder reellen Erscheinung, auch jener der Sonne und des Lichtes, die *wahre* Wirklichkeit, wodurch diese selbst jede religiöse Bedeutung verlieren.

Auf dieser Stufe religiöser Überzeugung existieren keine personifizierte Götter mehr. Architektur ist durch die Thronerhebung der Gedanken im Grunde unnötig. Ihre Existenz kann nur mehr durch die Erfüllung rituell- oder theologisch funktionaler Bedürfnisse, die Sakralisierung gegenüber der profanen Umgebung oder die symbolische Darstellung transzendierter Aspekte gerechtfertigt werden. Dazu zählen buddhistische Stūpas als Mahnmale des persönlichen Heilsweges oder spezielle Aspekte des Inneren hinduistischer Sanktuare, der *garbhagr̥has*, welche auch bei Aufstellung von Statuen eines personifizierten Gottes die Dunkelheit zum Zwecke der ungestörten Konzentration auf das Selbst dogmatisch umsetzen und darin das feinstoffliche Zentrum der allseitig expandierenden, sakrale Energie verwirklicht sehen, während ihr Äußeres formal an traditionellen Gestaltungsmerkmalen festhält. Mehr denn je sind dabei zur Evokation sakraler Emotionen unbewusst wirksame Mechanismen notwendig, da durch die Entthronung sämtlicher Materie (zum Beispiel der Sonne oder des Feuers) Sakralität ausschließlich auf geistiger Ebene existiert und folglich auch nur durch archetypische oder starke, kulturell tradierte Assoziationen vermittelt werden kann⁴¹.

³⁸ Ergänzend zu dieser kurzen Darstellung sind die jeweiligen Abschnitte in den einzelnen Kapiteln zu betrachten. Diese vertieften Betrachtungen wurden den jeweiligen Kulturen zugeordnet, da sie wesentlich zum Verständnis der dort beschriebenen architektonischen Entwicklung beitragen können, während an dieser Stelle primär die kulturelle Entwicklung solarer (und allgemeiner) Religiosität skizziert werden soll.

³⁹ Vollmer bezeichnet diese Stufe von Religiosität als *Rückbesinnung*, was allerdings irreführende Assoziationen weckt, weil dadurch der Eindruck entsteht, dass diese Form von Sakralität bereits früher existiert hätte. Da aber jene hier zuordenbaren theologischen Philosophien in ihrer Struktur wesentlich komplexer sind und weitreichender interpretiert werden müssen als naturhafte Frömmigkeit erscheint mir der Begriff *Besinnung* als zutreffender.

⁴⁰ VOLLMER: *Sonnenspiegel*. S. 340ff.

⁴¹ Die Kultur des Hinduismus repräsentiert dabei keine Zwischenstufe oder Verknüpfung, da jede ihrer anthropomorphisierten Gottheiten im Grunde auf den absoluten Geist (*brahman*) zurückgeführt werden kann. Dennoch haben sich in der indischen Religion Reminiszenzen solarer Verehrung ebenso erhalten, wie solche des vedischen Feuerkultes. Dazu zählen die axiale Orientierung sakraler Bauten gegen Osten oder die formale Analogie des *garbhagr̥has* mit dem kubischen Feuerbehälter *ukhā*. Gerade aber durch die konsequente Anwendung uralter, tradiertter und damit allgemein verständlicher Formen und Assoziationen wird die Vergeistigung

Religiosität wird wieder zur persönlichen Erfahrung jedes Einzelnen. Die Einheit der Menschheit und ihre Eigenverantwortlichkeit stehen erneut im Vordergrund.

Als Konsequenz dieser Evolution scheint die Erkenntnis, als Mensch doch lediglich Teil einer gesamtheitlichen, kosmischen Ordnung zu sein, einen wesentlichen Aspekt geistiger Entwicklung zu repräsentieren, der ohne den Umweg über die götzenhafte Verehrung unbelebter Gegenstände und der blinden Verehrung einzelner (Menschen und Objekte) nicht möglich ist. So bleibt zu hoffen, dass die menschliche Selbstherrlichkeit, sich als „Krone der Schöpfung“ und „Maß aller Dinge“ zu betrachten, letztendlich keine Zukunft haben wird.

möglich, da durch „neue“ Symbole der theologische und im Grunde nicht darstellbare Sinngehalt der Religion nicht zu vermitteln wäre.

1.5 Architektonische Grundlagen

Im Grunde dürften architektonische Grundlagen an dieser Stelle nicht auf gleicher Stufe mit den allgemeinen, astronomischen, psychologischen und theologischen Faktoren genannt werden, da sie bereits als Folge derer zu betrachten sind, gleichsam als Produkt der religiösen Vorstellungen mit der Geografie, der Gesellschaft und deren Struktur als Multiplikatoren, wobei die globale Diversität religiöser Architektur neben den theologischen Spezifika primär in der unterschiedlichen Schwerpunktlegung ihrer Einflussfaktoren sowie der verschiedenartigen Interpretation des menschlichen Lebensraumes begründet liegt. Dennoch lassen sich elementare Charakteristika filtern, welche Kultur übergreifende Gültigkeit besitzen und folglich auch zu einer analogen Umsetzung in sakrale Architektur führten.

1.5.1 Zum Typus Sakralarchitektur

Zur Definition der sakralen Stätte

Will man die Bedeutung und Funktion von sakralen Gebäuden verstehen, ist es vorweg unvermeidbar, sich die Bedeutung des „Heiligen“ zu vergegenwärtigen. Mircea Eliade hilft uns dabei, ohne jedoch den Begriff an sich zu definieren. Vielmehr scheint für ihn die Existenz des Heiligen von Zeit und Raum entbunden. Wesentlich ist vielmehr dessen Manifestation, dessen Hierophanie, durch welche der Gläubige erst von seiner Existenz erfährt. Diese kann sich in Steinen ebenso vollziehen, wie in der reellen Person historischer Menschen.

Durch die Erkenntnis der Existenz einer nicht der profanen Welt angehörigen Seinssphäre und dessen Akzeptanz als Realität kommt es zu einer Dualisierung in profan und sakral und damit auch zu einer Inhomogenisierung des Raumes: „Für den religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen. Er weist Brüche und Risse auf; er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind.“⁴²

Dabei liegt der Grund für die qualitative Höherwertigkeit des sakralen Raumes in der Beherbergung und Manifestation des Numinosen und der damit verbundenen Wirksamkeit. Entsprechend Eliades Definition wird ein sakraler Ort nicht gegründet oder abgegrenzt, sondern existiert unabhängig von menschlichem Zutun und wird von diesen *gefunden*, anstatt *erfunden* bzw. *begründet*. Das entspricht auch der häufig belegten und zum Teil über Jahrtausende reichenden, kontinuierlichen Nutzung sakraler Stätten sowie der historischen Evolution von Sakralarchitektur, an deren Beginn sicherlich die einfache Abgrenzung der höherwertigen Stätte, die Ausbildung eines Temenos, stand, wie er bis heute in zahlreichen Kulturen wesentlicher Bestandteil funktionierender Tempel ist.

Dem Zugang kommt hierbei besondere Bedeutung zu, da er den „verletzlichsten“ Teil der sakralen Stätte bildet, durch welchen vor allem „Unerwünschte(s)“ eintreten und die Heiligkeit des Ortes

⁴² ELIADE, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg, 1957. S. 8.

stören kann. Die Schwelle, sei es als tatsächliche Türschwelle, Tor, Niveausprung oder Zwischenzone, übernimmt daher die Funktion einer zumeist symbolischen, manchmal auch reellen Barriere und wird häufig mit apotropäischen Darstellungen und Sprüchen versehen.

Daneben sind Zugänge zu sakralen Stätten aber auch Orte zur Identifikation, zur Definition ihrer Funktion und zur Klarstellung von Besitz- aber auch zur Monumentalisierung und Demonstration von Machtansprüchen. In der Regel geht ihre Aufgabe daher weit über jene eines einfachen Eingangs hinaus, immer aber markieren sie die „Aufhebung der räumlichen Kontinuität“⁴³ und damit die qualitative Höherwertigkeit des Temenos oder Gebäudeinneren. Ihre religiöse Bedeutung liegt demnach in ihrer Funktion als Symbol und Mittler eines Überganges vom Profanen zum Sakralen.

Der Einfluss des Unbewussten

Religiosität ist geprägt durch Vermutungen und Spekulationen, welche jedoch als absolute Wahrheit akzeptiert werden, sowie durch das Vertrauen und die Überzeugung seiner Richtigkeit. Sie basiert einerseits nicht auf selbst erlebten Ereignissen, sondern bezieht ihre Inhalte aus überlieferten Traditionen, andererseits vermittelt sie ihren Wahrheitsanspruch durch eine ausgeprägte Emotionalisierung. Diese primär empfundenen und selten verifizierten bzw. im Grunde nicht verifizierbaren Wahrheiten bilden die Basis jeder Religion und sind zugleich das Fundament der Wirkweise eines funktionierenden Sakralbaues: Er bezieht seine übergeordnete und unabhängige Autorität aus der Reproduktion tradierter Symbolik und elementarer Emotionen sowie der Initialisierung von Inhalten des kollektiven Unbewussten. Diesen Inhalt stellen laut C. G. Jung die so genannten *Archetypen* dar, urtümliche Typen von alters her vorhandener Bilder⁴⁴. Sie wirken unmittelbar und bilden gleichsam das Grundmuster instinkthaften menschlichen Verhaltens⁴⁵.

Als elementarste Formen werden dabei in der Regel Naturvorgänge angeführt, wie das Auf- und Untergehen der Sonne, der Mondwechsel oder Regenzeiten, aber auch die Gefühlswelten, welche bei Dunkelheit, Orientierungslosigkeit, Wind, etc. entstehen.

Teile des kollektiven Unbewussten können ins aktive Bewusstsein übertreten, wobei sie aber entsprechend des individuellen oder kulturellen Bewusstseins verändert werden. Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig das vollständige Ende ihrer Wirksamkeit. Gerade bei Sakralbauten bleibt deren Wirkung häufig über Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende erhalten, wenngleich auch ihre theologischen Hintergründe verloren gingen.

Diese unbewusst aber maßgeblich wirksame Gestaltung bildet den wahren Kern sakraler Architektur. Ohne diese allgemeingültige Wirkweise wären Sakralbauten nicht in der Lage soziale Kompetenz zu übernehmen und ganze Kulturen zu vereinen. Besonders, da formulierte theologische bzw. religions-philosophische Spekulationen in der Regel dem gemeinen Gläubigen nicht zugänglich sind und aufgrund fehlender Zusammenhänge auch nur schwer erfasst werden könnten, sind einfache, unmittelbar wirksame Mechanismen zur Vermittlung ihres elementaren Sinngehaltes unerlässlich. Diese können jedoch unterschiedliche Schwerpunkte betonen: Sie reichen von der Vermittlung politischer Herrschaftsansprüche als Ausdruck des religiösen Weltbildes, wie beispielsweise

⁴³ ELIADE: *Das Heilige und das Profane*. S. 16.

⁴⁴ JUNG: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. S. 16.

⁴⁵ JUNG: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. S. 56.

bei den Tempelbergen der Khmer, über die Demonstration allgemeiner Allgegenwart vermittelt durch Allseitigkeit, zum Beispiel des Feuers, bis zur sepulkral interpretierten Regenerationsfähigkeit der Sonne und deren Energie transferierenden, vitalisierenden Lichtes.

Die soziopolitische Komponente sakraler Architektur

Sinn und Zweck sakraler Architektur ist primär die Beherbergung des Götterbildes oder, je nach Auffassung, des Gottes selbst bzw. allgemeiner ausgedrückt des „Heiligen“, die Demonstration dessen übergeordneten Ranges sowie seiner Existenz und Präsenz⁴⁶. Zudem dient der Tempel als Ort göttlicher Epiphanie.

Bereits aus dem Kapitel über die kulturelle Entwicklung religiöser Systeme geht jedoch deutlich hervor, wie eng die Organisation einer Gesellschaft mit dem theologischen Stützkorsett ihres Glaubens verwoben ist. Diese Verbindung geht so weit, als Religion einerseits maßgeblich zur Definition kultureller Identität beiträgt, andererseits das politische System eines Volkes widerspiegelt. Vor allem in Kulturen mit naturwissenschaftlich weniger fundiertem Wissen oder einer strengen Zugangslimitierung zu diesem stellt Macht ein wesentliches Merkmal zur Definition des Glaubens dar, was sich in der gesellschaftlichen Stellung der Priesterschaft und der häufigen Personalunion von politischem Herrscher und oberster theologischer Autorität manifestiert.

Man ahnt daher bereits, dass die eigentliche Funktion sakraler Architektur im Grunde nicht im Abgrenzen eines sakralisierten Bezirkes zu suchen ist, sondern im Transport gesellschaftlicher, sozialer, politischer aber auch, und das entspricht im Grunde der volkstümlichen Anschauung von Sakralbauten, transzendentaler Inhalte.

Der Tempel wird zum Ausdruck politischer Potenz, Präsenz und Autorität des Herrschers oder einer theologischen Elite, demonstriert ihre Macht und wirkt damit regulierend auf die Gesellschaft und die Kultur des Volkes. Zugleich aber steht ein komplexes System theologischer Spekulationen dahinter, welche nicht selten von sepulkralen Vorstellungen durchwoben sind, sodass der soziopolitische Faktor erst auf den zweiten Blick erkennbar ist. Durch dieses Ineinandergreifen unterschiedlichster Informationsgehalte und Vermittlungsmethoden kann es zu einer Verschmelzung bzw. einem Transferieren von Inhalten und Symbolen kommen, sodass beispielsweise aus dem Bereich des Sakralen stammende Formen auch der unbewussten Vermittlung gesellschaftlicher und politischer Strukturen dienen können. So markieren die Tempelpyramiden der Khmerherrscher aufgrund ihrer realistischen Umsetzung des indischen Weltbildes mit dem Berg Meru im Zentrum neben ihrer Sakralität zugleich unmittelbar den Mittelpunkt des Herrschaftsgebietes und gewährleisten als königliche Kultstätten die Legitimation und Deifizierung des Regenten.

Ein weiterer sozialer Aspekt darf an dieser Stelle ebenfalls nicht unerwähnt bleiben: Das Anbieten eines übergeordneten, regulativen Prinzips, formuliert durch Religion und manifestiert in sakraler Architektur, als Ausdruck kultureller Zusammengehörigkeit und Mittel zur persönlichen Identitätsfindung. Vor allem transzendente Glaubensrichtungen, wie der Hinduismus oder der Buddhismus, welche vorwiegend auf dem Prinzip des an-sich-selbst-Arbeitens beruhen, stellen den Tempel in den Dienst dieser Selbstfindung, indem er einerseits den Rahmen dafür bietet, andererseits das dadurch zu erreichende Ziel vor Augen hält.

⁴⁶ Dazu dienen sakrale Stätten häufig als Versammlungsstätten der Kultgemeinde.

1.5.2 Orientierung

1.5.2.1 Die Bedeutung von Orientierung

Räumliche und zeitliche Orientierung

Der Begriff Orientierung leitet sich vom lateinischen Wort *oriens* ab, was als „Osten“ oder „Morgen“ übersetzt wird und den Ort des Sonnenaufganges bzw. die Richtung zu diesem bezeichnet. Diese Bezugnahme auf den Sonnenaufgang als einer der beiden Endpunkte einer gedachten Achse von Ost nach West ermöglicht die Einteilung der Welt und damit die Orientierung im Raum. Neben den daraus resultierenden vier Haupthimmelsrichtungen sind aber noch drei weitere Raumzonen zu unterscheiden: zum Ersten das Zentrum, definiert als Schnittpunkt des Achsenkreuzes, und zweitens bzw. drittens „Oben“ und „Unten“. Diese drei ergänzenden Bereiche repräsentieren die Vertikalität und durch die Einbeziehung der statischen Mitte zugleich die zentrale Weltachse. Der Grund für die Statik des Zentrums liegt in der Wahrnehmung des Raumes mit dem Horizont als Begrenzung, der den Menschen stets in den Mittelpunkt stellt⁴⁷.

Die Sonne und ihr täglicher Aufgang bilden aber nicht nur durch ihre räumliche Lokalisierung die Basis jeglicher Orientierung im Raum, sondern auch durch das von ihr ausgehende Licht. Erst dadurch wird die Sichtbarkeit der Welt ermöglicht, in manchen Kulturen diese sogar erst geschaffen, wie beispielsweise im alten Ägypten, wo der morgendliche Sonnenaufgang mit der Schöpfung der Welt assoziiert wurde.

Damit ermöglicht der Sonnenaufgang als Markierung des Tagesbeginns neben einer räumlichen auch eine zeitlichen Orientierung, indem er einen Fixpunkte definiert, von dem aus sich die Entwicklung des individuellen Lebens, aber auch jene des Universums als Ganzes erklären und organisieren lassen.

Geistige Orientierung

Gemäß Mircea Eliade durchbricht die Hierophanie des Heiligen die Homogenität des Raumes, da sie einen festen Punkt, ein Zentrum, im grenzenlosen, eben homogenen Raum darstellt und erst damit eine Orientierung ermöglicht und zwar sowohl räumlich als auch zeitlich. Durch die Offenbarung des Heiligen wird ontologisch die Welt erschaffen, indem sie Grenzen absteckt und eine Weltordnung begründet⁴⁸.

Eliade setzt damit die Homogenität des Raumes gleich mit geistiger Orientierungslosigkeit. Zugleich markiert der Moment der ersten Hierophanie seiner Meinung nach den Beginn der Kosmogonie, nicht jedoch im Sinne einer naturwissenschaftlichen Urknalltheorie, sondern im Sinne einer Schaffung von Ordnung im „Chaos der Homogenität und Relativität des profanen Raumes“⁴⁹ durch die

⁴⁷ Vgl. dazu: BOLLNOW: *Mensch und Raum*. S. 63ff/74ff. Sowie den Abschnitt: *achet* im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

⁴⁸ ELIADE: *Das Heilige und das Profane*. S. 13/18.

⁴⁹ ELIADE: *Das Heilige und das Profane*. S. 13.

Entdeckung und Fixierung eines festen, sakralen Punktes innerhalb der Welt bzw. der menschlichen Existenz. Hierophanie und Kosmogonie sind demnach ident. Dass in zahlreichen Kulturen zumindest dem Schöpfergott in Bezug zum Beginn der Schöpfung eine Präexistenz zugestanden wird, spielt dabei keine Rolle, da nicht dessen Existenz, sondern seine Manifestation den theologischen „Urknall“ markiert.

Wenn auch sehr wissenschaftlich ausgedrückt, so spricht Eliade damit im Grunde ein zutiefst menschliches Bedürfnis an: der Orientierung im Leben und der Suche nach Lebenshilfe. Diese Fragestellung dringt tief in die Diskussion um die Bedeutung von Religion im Allgemeinen ein und kann daher an dieser Stelle nicht erörtert werden. Dennoch sollte die immense Bedeutung von Glauben, Ritus und Kult nicht aus den Augen verloren werden: Sie vermitteln dem Menschen Sicherheit, indem sie ihnen Entscheidungen abnehmen und Antworten auf elementare Fragen menschlicher Existenz bieten. Dadurch tragen sie maßgeblich zur sozialen Prägung des Einzelnen bei und definieren zugleich die gesellschaftliche Struktur des gesamten Volkes.

1.5.2.2 Orientierungsvarianten in der Sakralarchitektur

Entsprechen der ursprünglichen Bedeutung des Wortes bezieht sich die Orientierung eines Großteils sakraler Architektur entweder auf die Sonne bzw. den Ort ihres morgendlichen Aufgangs selbst oder auf andere markante Tage im Sonnenlauf. Dabei muss grundsätzlich unterschieden werden zwischen einer allgemeinen Ausrichtung entsprechend den vier Haupthimmelsrichtungen mit Bevorzugung von Ost und West und einer Orientierung zur Sonne an bestimmten Zeiten des Tages bzw. des Jahres. Ersterer Variante wiederum entsprechen zwei Weltanschauungen, die sich auch architektonisch manifestieren: Zum Ersten kann sich das Kultbild bzw. der hochrangigste Teil des Gebäudes im Osten befinden, wie beispielsweise in christlichen Kirchen, zum anderen kann das Sanktuar im Westen, also der aufgehenden Sonne gegenüber, situiert werden, wie wir dies bei hinduistischen Heiligtümern oder im alten Ägypten vorfinden. Der Grund hierfür liegt primär in der unterschiedlichen Wertigkeit der axialen Bezugnahme: Während eine Situierung des Kultbildes im Westen die axiale Verbindung zur Sonne betont und die Bedeutung ihres natürlichen Laufes als Reminiszenz in Form der aktiven Annäherung des Gläubigen beibehält⁵⁰, symbolisiert eine Aufstellung im Osten die Höherwertigkeit dieser Himmelsrichtung als Sitz des Göttlichen. In beiden Fällen ist der Sakralbau aber als geostet zu bewerten.

Dem gegenüber stehen Bauten, welche sich gegen Westen richten. Ihre Orientierung ist in der Regel theologisch geprägt und bezieht sich entweder auf das Reich der Toten gemäß ihrer Funktion als Totentempel, beispielsweise Angkor Vat, oder sind einer Gottheit geweiht, welche mit dieser Himmelsrichtung assoziiert wird.

⁵⁰ Diesem Aspekt der Einbeziehung des natürlichen Laufs der Sonnen von Ost nach West entspricht auch der *pradakṣiṇa*-Ritus im indischen Kulturkreis, das Umschreiten des Allerheiligsten im Urzeigersinn. Er widerspiegelt gemeinsam mit der axialen Näherung an das Kultobjekt die Bewegung der Sonne und vermittelt dem Gläubigen in Folge des Nachempfindens kosmischen Geschehen den Eindruck seiner Integration in ein universales Weltgebäude.

Neben diesen mehr allgemein gegen Ost und West gerichteten Bauten, stehen jene mit unmittelbarer Bezugnahme zur Sonne an bestimmten Tagen des Jahres oder sogar zu bestimmten Tageszeiten. Dazu zählen sowohl die sepulkral geprägten Megalithbauten Europas mit ihrer strengen Ausrichtung vorwiegend zu Sonnenaufgangspunkten an den Äquinoktien oder Solstitien bzw. an anderen Tagen des Jahres (z. B. die Alignements Frankreichs), als auch Tempel, deren Patrozinium oder spezielle Funktion durch außergewöhnliche Lichterscheinungen unterstrichen bzw. ermöglicht werden soll, wie dies beim Tempel Ramses II. in Abu Simbel/Ägypten realisiert wurde.

Als letzte Untergruppe muss hier die mehrseitige bzw. radiale Orientierung von Sakralbauten angeführt werden. Dabei sind vier- oder achtseitige Gebäude ebenso denkbar, wie tatsächlich richtungslos gedachte Bauten. Architektonisch lässt sich dies allerdings nur schwer bzw. ausschließlich symbolisch realisieren. Obwohl die *garbhagrhas* hinduistischer Tempel durch ihre Fassadengestaltung dieses Prinzip umzusetzen versuchen, bleiben sie doch durch die Situierung des Einganges gerichtet. Ähnliches gilt für die Feuertempel des Irans. Sie sind zwar durch ihre baldachinartige Struktur allseitig offen, allein aber durch die Notwendigkeit von Stützen und Säulen zum Tragen des Daches erfahren sie eine räumliche Orientierung, womit ihre vollständige Richtungslosigkeit verhindert wird. In beiden Fällen symbolisiert eine (reelle oder ideelle) Öffnung des Sanktuars in die vier Haupthimmelsrichtungen die Allseitigkeit des gesamten Gebäudes⁵¹.

Neben dieser größten Gruppe von solar orientierten Sakralbauten gibt es solche, welche eine stellare Orientierung aufweisen, wie die Pyramiden Ägyptens oder die babylonischen Tempel, oder sich auf ihre geographische Umgebung beziehen. Für letztere Variante finden sich unterschiedliche Beispiele: So kommt eine Ausrichtung der Sakralbauten in Richtung des (mythischen) Ursprungslandes einer Gesellschaft ebenso vor (Sulawesi, Mesopotamien), wie zur Stadt, welcher der Tempel zugeordnet ist (Architektur der Maya/Mesoamerika), sowie zu anderen übergeordneten Tempeln (der Tempel von Luxor/Ägypten) und speziellen, charakteristischen Landschaftsformen (die Hindu-Tempel auf Bali), wobei letztere mythologisch bedingt sind und einer ursprünglichen, natürlichen Religiosität entspringen.

Eine Besonderheit repräsentiert hier der Islam. Obwohl sämtliche Moscheen streng nach Mekka orientiert sind, kann nur schwer von einer geografischen Orientierung gesprochen werden. Vielmehr handelt es sich hier um das Ordnungsprinzip einer globalen, aber zentralistischen Religion, deren oberstes Heiligtum zugleich Identifikationsmerkmal des Sakralbaues und des Glaubens an sich ist und zwar unabhängig seiner verschiedenen Unterströmungen.

Diese Verschmelzung geografischer und ideologischer Aspekte lässt sich in vielen Kulturen nachweisen, ohne aber dabei als „hybride“ Orientierungsvariante bezeichnet werden zu müssen. Für Ägypten beispielsweise wird niemand die Dominanz der Sonnenreligion und der damit verbundenen Ostung bezweifeln und dennoch spielt die Geografie des Landes eine maßgebliche Rolle. Durch die strenge O/W-Gliederung der Kulturlandschaft durch den Nil begründet dieser die Orthogonalität des ägyptischen Universums. Eine Orientierung zum Nil war gleichbedeutend mit einer Ausrichtung des

⁵¹ Erstaunlicherweise treten runde Bauten, welche den Gestaltungswillen von Allseitigkeit wesentlich eindeutiger vermitteln könnten, nicht bzw. nur in Ausnahmefällen auf. Der Grund hierfür liegt in Indien in der symbolischen Identifikation der Quadratur des Sanktuars mit der geometrischen Form des vedischen Feuerbehälters.

Tempels gegen Osten bzw. Westen. Geografie und Religion durchdringen und ersetzen hier einander.

Der Vollständigkeit halber muss hier auch noch die vertikale Orientierung sakraler Bauten angeführt werden. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Tempeln, welche als geographisches Zentrum interpretiert werden und zugleich die vertikale Achse des Universums repräsentieren, beispielsweise im indischen Kulturkreis, wo sie den zentralen Berg Meru manifestieren, und der allgemeinen Öffnung des Gotteshauses zum Himmel, der lokalisierbaren Welt der Götter.

Desweiteren, wenn auch in der Regel keine Sakralbauten, stellen Observatorien eine Sonderform dar. Ihre Orientierung ist jedoch primär wissenschaftlich bedingt und weniger theologisch, auch wenn bei frühen Religion Wissenschaft und Religion nicht voneinander zu unterscheiden waren und häufig in einem Gebäude vereint wurden.

Diese kurze, tabellarische Aufzählung ohne Anspruch auf Vollständigkeit gibt einen wesentlichen Überblick über die scheinbar zahlreichen Orientierungsvarianten sakraler Bauten. Zugleich soll damit einerseits angedeutet werden, wie einheitlich im Grunde sakrale Architektur orientiert ist, andererseits wie vielfältig aufgrund ihrer ideologischen, theologischen, sozialen und politischen Deutung die Möglichkeiten zur Ausprägung und Kombination der einzelnen Varianten sind.

1.5.3 Der Einsatz von Licht

Der Einsatz von Licht⁵² in der Sakralarchitektur definiert maßgeblich ihre sakrale Wirksamkeit, indem durch bewusste oder unbewusste Rezeption unterschiedlicher Lichtintensitäten sowie effektvoller Lichtinszenierungen und der daraus resultierenden Gliederung des Innenraumes die qualitative Unterschiedlichkeit bestimmter Raumzonen demonstriert wird. Gleichmäßig ausgeleuchtete Räume ohne punktueller Akzentuierung, kontrastreicher Raumstaffelung, spontaner Übergänge oder unmittelbarer Bezugnahme zum „Kultbild“, der Sonne, sind nicht in der Lage, emotional stark wirksame Innenräume zu schaffen. Es bedarf einer „Andersartigkeit“ der Lichtstimmung gegenüber der natürlichen, alltäglichen Umwelt. Dabei spielen sowohl die Intensität des Lichtes bzw. die Größe der sie treffenden Fläche als auch ihre Einfallrichtung sowie die Anzahl und Art der entsprechenden Öffnungen eine wesentliche Rolle. Je nachdem entstehen unterschiedliche Raumwirkungen, welche auch verschiedene emotionale Assoziationen provozieren und damit unterschiedliche Botschaften und geistige Inhalte vermitteln. Ihre Rezeption erfolgt entweder aktiv als Folge der Bewegung des Menschen oder passiv ausschließlich durch seine Anwesenheit und die Konsumation effektvoller Lichtinszenierungen.

Die funktionelle Nutzbarmachung des Raumes steht bei Sakralbauten stets im Hintergrund.

⁵² Gemeint ist in diesem Zusammenhang stets das Licht der Sonne. Der Einsatz von künstlichem Licht, das zweifellos durch einfache Öllampen oder Fackeln zur Verfügung stand, war und ist bis heute in der sakralen Architektur zweitrangig und funktionsbedingte Voraussetzung zur Nutzbarmachung des Gebäudes.

Licht von vorne

Kommt das Licht von vorne, ist die Frage, ob dieses als sichtbarer Lichtstrahl stark gebündelt ist oder flächig den Raum ausleuchtet, entscheidend. Ein fokussierender Lichtstrahl transportiert sichtbar Energie und vermittelt unbewusst den Eindruck, diese auf das entsprechende Ziel des Strahls zu übertragen. Eine axiale Verbindung zur Sonne ist dabei Voraussetzung.

Im Gegensatz dazu erzeugt nicht gebündeltes Eindringen des Lichtes eine flächige Helligkeit an der Rückwand des entsprechend diffusen Raumes. Das in der Regel davor positionierte Kultbild tritt damit sanft aus seiner dunkleren Umgebung und scheint aus sich heraus zu leuchten. Es beweist damit die empfundene Parusie des Sakralen in der Finsternis.

Licht von hinten

Im Gegensatz zu jenem Lichteintritt, bei der das Licht von vorne das Kultbild erleuchtet, sich also im Rücken des Gläubigen, der sich diesem nähert, befindet, basiert die Wirkung eines von vorne kommenden Lichteinfalls eine Blendung beim Betrachter. Das Kultbild wird von Helligkeit umgeben und damit transzendentiert. Die religionsphilosophische und emotionale Basis dieser Erscheinung liegt in der Vorstellung zahlreicher Kulturen, das Göttliche manifestiere sich sichtbar, indem es sich mit blendendem Licht umgibt.

Licht von seitlich

Licht von seitlich, beispielsweise in Form von Obergaden bei basilikalischen Gebäudequerschnitten, bewirkt entweder eine lineare Zonierung des Raumes, indem es die Hauptachse optisch von den dunkleren Seitenschiffen abgrenzt, oder erzeugt eine primär wertneutrale Aufhellung des gesamten Inneren. Es übernimmt damit die funktionelle Aufgabe, die symbolische Bedeutung der Axialität zu vermitteln oder erzeugt eine diffuse Grundstimmung, welche im Kontext einer axialen Aneinanderreihung von Räumen mit unterschiedlichen Lichtintensitäten zu deren qualitativer Staffelung beiträgt.

Licht von oben

Sakralbauten, bei welchen das Licht von oben in den Raum eindringt, zerfallen in zwei Gruppen: Zum Ersten können kleinflächige Deckenöffnungen ähnlich dem Licht von seitlich eine symbolische Zonierung des Raumes, beispielsweise der Mittelachse, sowie dessen Nutzbarkeit bewirken, zum anderen definiert eine großflächige Öffnung des Daches bzw. der vollständige Verzicht auf dieses einen eigenständigen, solaren Sakralbautypus. Sonnenkulte ermöglichen durch die aktive Präsenz des Kultbildes eine unmittelbare räumliche Bezugnahme auf das verehrte Objekt, wodurch die hypäthrale Gestaltung ihrer Anlagen unverzichtbarer Bestandteil der architektonischen Interpretation dieser Kultvariante ist.

SONNE, FEUER, LICHT UND UNBEWUSSTE ARCHITEKTURREZEPTION

Grundlagen solarer Frömmigkeit sind das tägliche Erscheinen der Sonne sowie die Abhängigkeit der Natur von deren vitalisierenden Eigenschaften und damit der Regelmäßigkeit des Sonnenlaufes, wobei der Schwerpunkt frühsolarer Religiosität in der „Begrüßung“ und Huldigung des Gestirnes sowie, nach Erkennen der solaren Zyklizität durch systematische Beobachtungen, in dessen Nutzung zur Beurteilung und Manipulation der eigenen Umwelt liegt.

Elementare Sonnenverehrung ist stets auf das Tagesgestirn gerichtet, sodass durch die jahres- und tageszeitliche Lage der Sonne am Himmel eine klar definierte Orientierung des Adoranten vorgegeben ist. Man huldigte ihr stets bei Sonnenauf- bzw. Sonnenuntergang, da dessen Erlebnis aufgrund des befürchteten Ausbleibens einen wesentlichen Aspekt der naturverbundenen, religiösen Vorstellung darstellte.

Das Licht wird dabei anfangs als untrennbarer Bestandteil der Sonne betrachtet, verselbständigt sich aber im Laufe der kulturellen Evolution zunehmend und wird schließlich zum allgemeinen Attribut für Göttlichkeit, Transportmedium der Leben spendenden, regenerativen solaren Energien sowie generell zum Gestaltungsmittel sakraler Architektur, nie jedoch selbst göttlich verehrt.

Aus der Bezogenheit des Sonnenkultes auf sein allgemein präsenten Kultobjekt resultierte die hypäthrale Gestaltung der *Architektur der Sonne*, wobei aufgrund der Alltäglichkeit der solaren Präsenz und der Thronerhebung des Außenraumes zum Sakralraum dessen Sakralisierung höchste Priorität besaß. Dies wurde primär durch die konsequente Abgrenzung der Kultstätte gegenüber seiner profanen Umgebung in Form von geschlossenen Höfen oder Plattformen erreicht, wobei Letzteres aufgrund seiner elementaren Funktionalität zur Optimierung des visuellen Sichtbezuges auch bereits als Charakteristikum naturhafter Sonnenverehrung betrachtet werden kann.

In Ägypten wurde die fundamentale Bedeutung der Sonne zusätzlich durch die Nutzung ihres zyklischen Verhaltens als Erklärungsmodell kosmisch-mythischen Geschehens unterstrichen, woraus ein komplexes Weltbild entstand, das sämtliche Aspekte ihrer Kultur umfasste. Damit erfüllte die solare Architektur neben theologischen insbesondere durch die Betonung der regenerativen Eigenschaften der Sonne auch soziopolitische und sepulkrale Aufgaben.

Allerdings stellen die mangelnde Möglichkeit zur Einbeziehung des naturhaften Kultobjektes in den täglichen Ritus und die Schwierigkeiten bei der Sakralisierung der Kultstätte zugleich bedeutsame Nachteile des hypäthralen Sonnenkultes dar. Dieser wurde im Laufe der kulturellen Evolution durch die Substituierung der Sonne durch das Feuer ausgeglichen. Damit wurde ein Objekt zum Kultgegenstand erhoben, welches zwar analoge Eigenschaften aufweist wie die Sonne, aber zugleich durch seine eindeutige Lokalisierbarkeit und konstante Präsenz die axiale Orientierung solarer Kulte überflüssig machte. Dadurch trat die richtungslose Allseitigkeit der radial expansiven Lichtquelle in den Vordergrund, womit auch die Möglichkeit bestand, nicht nur die Epiphanie des Sakralen, sondern unbewusst auch die allgegenwärtige politische Präsenz und Potenz der herrschenden Ober-

schicht, ihrer Stifter, zu vermitteln. Folglich stellt auch diese Funktion neben der Dokumentation seiner Allseitigkeit durch die Öffnung und Exponierung der Kultstätte ein wesentliches Charakteristikum der *Architektur des Feuers* dar, wie sie durch die vorislamische Kultur des Irans vertreten wird.

Ähnliches gilt für die transzendierte Form des Feuers in reine göttliche Energie, allerdings bildet hier nicht mehr ein sichtbares Element als identifizierbare Quelle des Sakralen das religiöse Zentrum, sondern eine unsichtbare, überirdische Kraft, welche sich in einem Symbol oder einem anthropomorphen Kultbild manifestiert. Demnach ist auch die Kultstätte nicht mehr reell allseitig geöffnet, sondern nur mehr ideell, was aber durch die Anwendung tradierter, aus dem Feuerkult stammender Gestaltungscharakteristika unmissverständlich zum Ausdruck gebracht wird.

Aufgrund dieser konsequenten Beibehaltung unmittelbar assoziierbarer Architekturformen und deren unbewusster Rezeption war die sakrale Baukunst Indiens in der Lage, erstaunliche Metamorphosen zu durchleben, ohne dabei ihre theologische Autorität zu verlieren oder die Verständlichkeit und Wirksamkeit der Architektur zu gefährden. Im Gegenteil, es trug sogar zur Vielschichtigkeit des Hinduismus bei, da dieser dadurch zusätzliche geistige Inhalte in die *Architektur des transzendenten Feuers* miteinbeziehen konnte, wie beispielsweise die mythologische Bedeutung von Bergen, die meditative Interpretation von Höhlen oder die Vermittlung göttlicher Parusie durch die Stofflichkeit der Dunkelheit im Inneren des *garbhagrhas*.

Die Entwicklung des Sonnenkultes zur Religion des transzendenten Feuers über den Feuerkult repräsentiert damit eine geschlossene, lineare kulturelle Evolution, deren augenscheinlichste Änderung in der Neudefinition der Kultrichtung lag. Durch die Einbeziehung eines reellen sowie eindeutig und jederzeit lokalisierbaren Kultobjektes kam es zu einer Schwerpunktverlagerung von einer primär axialen Ausrichtung zu einer allseitigen Orientierung zum bzw. vom Kultbild ausgehend. Dennoch aber blieb die solar determinierte Ostung dogmatisch befolgter Grundsatz zur Ordnung der architektonischen Struktur von Tempeln, welche trotz ihrer ideologischen Allseitigkeit aufgrund der pragmatischen Forderung nach einem Eingang und funktionalen Nebenräumen nur bedingt richtungslos umgesetzt werden konnten. Der Grund hierfür liegt in der archetypischen Bedeutung des Sonnenaufganges. Durch die Bezugnahme auf den emotional behafteten Osten wurde die Axialität der Anlagen legitimiert, ohne aber dadurch den Sinngehalt und die Verständlichkeit der übrigen geistigen Inhalte zu gefährden.

Aus demselben Grund lässt sich nicht nur im Umfeld des indischen Kulturkreises die Dominanz der Ostrichtung feststellen, sondern auch in anderen Kulturen, da die archetypische Erkenntnis der existentiellen Bedeutung der Sonne unabhängig von Religion, Politik und Gesellschaft als Allgemeinut der Menschheit betrachtet werden kann.

Im Gegensatz zur Architektur der Sonne, des Feuers und des transzendenten Feuers ist die *Architektur des Lichtes* weniger eindeutig definierbar und sowohl durch die unterschiedliche Rezeption des Mediums als auch durch zahlreichen Möglichkeiten seiner Interpretation vielschichtiger. Dennoch lässt sich zumindest gemäß der Rezeption des Lichtes eine Klassifizierung vornehmen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dessen dynamischer Wahrnehmung als Folge einer aktiven Bewegung des Menschen und dessen statischer Konsumation, bei welcher die Bewegung des Rezipienten

zur Wirkung des Lichtereignisses und der Vermittlung seiner Inhalte nicht notwendig ist.

Dabei resultiert eine dynamisch Rezeption des Lichtes und damit der Architektur und der zu vermittelnden Inhalte ausschließlich aus der Anordnung von Raumfolgen bzw. der Bezugnahme von Räumen aufeinander, wobei sich primär zwei Varianten unterscheiden lassen: Zum ersten eine lineare räumliche Verdichtung als Folge axial addierter Außen- und Innenräume und zum zweiten deren alternierende Abfolge, wobei in beiden Fällen eine deutliche aber unbewusste Sakralisierung des Allerheiligsten erfolgt, indem die Raumfolge als kontinuierliche Zunahme der Raumqualität empfunden wird.

Ein ideales Beispiel einer linearen räumlichen Verdichtung repräsentieren die Axialtempel Ägyptens. Sie stehen in unmittelbarem Kontext des alles bestimmenden Sonnenkultes, vermitteln aber im Vergleich zu den Sonnenheiligtümern selbiger Kultur einen anderen Aspekt des solaren Kultes. Nicht die Zyklizität des Sonnenlaufes, sondern die Linearität der Zeit steht im Vordergrund. Damit transportieren sie weitschichtige Inhalte, vor allem kosmogonischer aber auch repräsentativer und soziopolitischer Natur, da ihre Einordnung in ein übergeordnetes Weltbild zugleich die Aufrechterhaltung des Kosmos und die Kontinuität seiner Vorgänge als auch die Legitimation des Herrschaftsanspruches garantiert.

Ähnliches gilt für die Tempel der Khmer in Kambodscha. Trotz der Zentralität ihrer Grundstruktur erfolgt die Rezeption ihrer theologischen und politischen Inhalte primär durch ihre beigegebene Axialität, da entlang der Hauptachse ihre Konzentrität unbewusst vermittelt und damit der Tempel unmissverständlich als politischer und religiöser Mittelpunkt des Reiches definiert wird.

Gemeinsam ist beiden Varianten jedoch die Abhängigkeit der korrekten Rezeption der Architektur und ihrer Inhalte von der aktiven und dynamischen Wahrnehmung der Raumzusammenhänge. Nur durch die Bewegung des Rezipienten ist die sakrale Stätte in der Lage, ihre Bedeutung sowie geistigen Inhalte zu vermitteln bzw. können die unbewussten Mechanismen zum Transport derer wirksam werden.

Anders verhält es sich bei einer statischen Konsumation unterschiedlicher Lichtverhältnisse. Nicht die Bewegung des Menschen steht dabei im Vordergrund, sondern jene des Lichtes. Der „Benutzer“ bleibt passiver Beobachter eines mystischen Geschehens, das zwei Ziele verfolgen kann: entweder die allgemeine Sakralisierung eines Innenraumes als Folge seiner Mystifizierung durch die „Irrationalität statischer Schwerelosigkeit“ oder der Entmaterialisierung von Außenwänden oder die Provokation einer emotional starken Lichterscheinung, wobei dabei Assoziationen an die regenerativen und revitalisierenden Eigenschaften der Sonne die Basis der Wirksamkeit des Geschehens bilden.

In all diesen Fällen dynamischer oder statischer Rezeption des Lichtes werden damit die Wirkung und das „Funktionieren“ der sakralen Stätte im Sinne einer unmissverständlichen Vermittlung der maßgeblichen Inhalte primär durch das Licht selbst sichergestellt, womit diese Bauten eindeutig als *Architektur des Lichtes* klassifiziert werden können. Ihm obliegt die Aufgabe, die theologisch, politisch oder gesellschaftlich korrekte Rezeption der Architektur zu gewährleisten.

Die nachstehenden Kapiteln repräsentieren beispielhaft diese vier Kategorien von Architektur, wobei, soweit dies möglich war, auch auf die kulturellen Hintergründe der unbewusst zu vermittelnden Sinngehalte eingegangen wird, um deren Verständnis zu erleichtern und ihre zum Teil allgemeingültigen Prinzipien zu verdeutlichen.

2 Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens

Wesentlich für jegliche Form sakraler Architektur sind ihr Bezug zum Kultobjekt sowie ihre räumliche Abgrenzung gegenüber der profanen Umgebung. Diese fundamentale Definition trifft im Besonderen auf die *Architektur der Sonne* zu, da die naturhafte Alltäglichkeit des allgemein präsenten Himmelsgestirnes einer deutlichen und unmissverständlichen Sakralisierung bedarf.

Dabei müssten im Grunde Sonnenkulte unterschieden werden, die primär auf einer Verehrung der Sonne selbst als reelles Objekt beruhen, und solchen, bei welchen die Betonung ihrer Allgegenwart im Vordergrund steht: Während bei Ersteren aufgrund der elementaren Naturverbundenheit die Sicherstellung der visuellen Verbindung mit dem Kultobjekt durch Situierung der Kultstätte in erhöhter Lage oder durch Bildung von gebauten oder natürlichen, axialen Sichtschneisen aus religiöser Sicht unverzichtbar ist, würde bei einer Schwerpunktlegung auf die Anwesenheit der Sonne das Licht eine entscheidende Rolle spielen, da es eben diese Gegenwart repräsentiert und dem göttlichen Prinzip hinter dem Gestirn zu dessen Manifestation dient. In diesem Falle würde eine vertikale Öffnung der, damit hellen, sakralen Stätte ausreichen, um göttliche Präsenz zu vermitteln, während die axiale Orientierung zur Sonne dabei ihre kultische Bedeutung verlieren würde.

Kultur- und vor allem architekturhistorisch lässt sich diese Differenzierung jedoch nicht nachvollziehen, da die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen der Existenz der Sonne und ihrem Leben spendenden Licht einer sehr frühen, nicht mehr fassbaren Kulturstufe entspricht, für welche aufgrund der persönlichen Färbung der naturhaften Frömmigkeit auch keine Sakralbauten notwendig waren.

Damit ist das Licht im Grunde stets als reelle Repräsentanz der vergöttlichten Sonne zu betrachten, übernimmt aber zugleich auch die funktionale Aufgabe als Transportmittel vitalisierender, von der Sonne ausgehender Energien, sicht- und spürbar manifestiert in Helligkeit und Wärme, womit sich der Kreis schließt, denn eben darin liegt der Ursprung jeglicher solarer Verehrung.

Sonne und Licht sind demnach im Kontext solarer Religiosität nicht voneinander zu trennen und konnten nur gemeinsam die bauliche Gestaltung dieser speziellen Form sakraler Baukunst beeinflussen. Kultbildbezug zur realen Sonne und das Licht als deren Element zur Manifestation, zugleich aber auch als ihr Werkzeug charakterisieren die *Architektur der Sonne*, deren elementarstes Merkmal daher ihre hypäthrale Gestaltung darstellt.

Dabei bedarf der sakrale Raum in Folge des im Grunde alltäglichen Aufenthalts im Freien einer klaren Abgrenzung gegenüber seiner profanen Umgebung, womit auch das Hauptaugenmerk architektonischer Gestaltung auf der räumlichen Definition des Kultplatzes und der Sakralisierung eines Außenraumes liegen muss, ohne aber dabei den Kultbildbezug zu unterbinden. Durch eine bewusste Inszenierung des offenen Hofes mittels assoziativer und emotionalisierender Mechanismen, beispielsweise durch starke Kontraste, wird seine qualitative Höherwertigkeit vermittelt und zugleich die Fokussierung auf die Sonne erreicht, womit sowohl ihre Präsenz als auch der funktionale Aspekt solarer Energievermittlung im Sinne von Vitalisierung unmittelbar erlebbar werden.

Welche Bedeutung dieser archetypischen Gestaltung von solaren Sakralbauten zur Vermittlung ihrer theologischen Aussagen beizumessen ist, zeigt sich in Ägypten, wo die solare Zyklizität als Grundlage des kulturellen Selbstverständnisses und damit des gesamten Weltbildes gesehen wurde und die *Architektur der Sonne* über Jahrtausende hinweg ihren traditionellen Gestaltungsprinzipien treu blieb.

2.1 Die Naturlandschaft Ägyptens

Die heutige Arabische Republik Ägypten, in der nordöstlichen Ecke des afrikanischen Kontinents gelegen, ist ein karges, trockenes Land, das zum überwiegenden Teil aus Wüstengebieten besteht und so gut wie keine nennenswerten Niederschlagsmengen aufweist. Die ausgedehnten Wüstenlandschaften zerfallen geologisch und morphologisch in die Libysche Wüste als Teil der Sahara westlich des Nils und die Arabische Wüste im Osten des Landes.

Im Norden wird Ägypten durch das Mittelmeer begrenzt, während im Süden eine natürliche Grenze fehlt.



Abb. 3: Blick Über Theben West

Diese nüchterne Definition erfasst über 95% der Fläche Ägyptens und dennoch beschreibt sie in keinster Weise den Charakter und das Wesen des Landes, geschweige denn erklärt sie den Mythos, welcher hinter dem Begriff *Ägypten* steht. Ein Mythos, der trotz des Wüstenklimas mit gottähnlichem Pharaonentum, Reichtum, Gold und Frucht-

barkeit assoziiert wird und dem modernen Menschen von heute aus Abbildungen, Dokumentationen oder Reisen hinlänglich bekannt ist, ohne dadurch erfasst, geschweige denn verstanden zu werden, da die Vielschichtigkeit und Komplexität der altägyptischen Kultur aufgrund unserer zeitlichen und geistigen Distanz zu ihr heute ein Verstehen beinahe unmöglich macht.

Lebensgrundlage Ägyptens ist der Nil, der als N/S-Achse⁵³ die Arabische von der Libyschen Wüste

⁵³ Für die Ägypter galt die Erde als Stätte der Lebenden mit dem Nil als N/S-Achse, während die Sonnenbahn die O/W-Achse darstellte. Alles jenseits des 1. Kataraktes im Süden, des Mittelmeeres im Norden und der Wüstengebirge im Westen bzw. Osten galt den Ägyptern als nicht-ägyptisch und damit fremd. Das Weltbild selbst orientierte sich gegen Süden, was sich darin widerspiegelt, dass die Bezeichnungen für „Osten“ und

trennt und ein enges Flusstal bildet (Abb. 3), dessen Breite ein bis zwanzig Kilometer beträgt und sich erst oberhalb von Kairo in ein breites Delta von etwa 150x200 km Ausdehnung erweitert, bevor er schließlich in das östliche Mittelmeer mündet. Durch Frühjahrs- und Sommerregenfälle in seinen äquatorialen Quellgebieten (im äthiopischen und sudanesischen Hochland) schwillt der Nil von Juli bis Oktober an und überschwemmt großräumig sein Flusstal, wobei er nährstoffreichen Schlamm ablagert und das Überschwemmungsgebiet damit im Laufe der Zeit zu einem der fruchtbarsten Landstriche weltweit machte. Diese, im Vergleich zur Gesamtfläche Ägyptens verschwindenden 3,5% an kultivierbarem Land bewohnen 98% der Bevölkerung und ernähren bzw. ernährten beinahe das ganze Volk.⁵⁴ Dementsprechende Bedeutung kam dem Nil zu, wobei insbesondere sein Verhalten, das regelmäßige An- und Abschwollen im Sommer, sowie seine N/S-Orientierung Eingang in die Kultur des Volkes fanden⁵⁵.

2.2 Grundlagen der altägyptischen Religion

Zyklizität

Das Spannungsfeld zwischen arider, lebensfeindlicher Wüsten- und feuchter, fruchtbarer Flusslandschaft und das Bewusstsein der Abhängigkeit von der jährlich wiederkehrenden Überschwemmung bilden die Grundsteine der ägyptischen Kultur, sowohl in wirtschaftlicher und politischer, als auch in gesellschaftlicher und religiöser Hinsicht.

Das gesamte Volk war von der Zyklizität des an- und abschwollenden Flusses abhängig und eine ausbleibende oder unzureichende Überschwemmung bedeutete Hunger, Elend und Tod. Ein Zustand, den man aus tiefster Seele fürchtete und dessen Vermeidung Aufgabe des gesamten Volkes war, insbesondere aber dem König als Vertreter der Götter auf Erden oblag.

Ähnliches gilt für den Lauf der Sonne. Wie generell die Überwindung der Angst vor der Dunkelheit und Kälte der Nacht als Initiator kultureller Entwicklung gesehen werden muss, die zu einer systematischen Beobachtung der Himmelsgestirne und Naturphänomene führte, so gilt gleiches auch für Ägypten, wo die Sonne abseits des fruchtbaren Niltals tödliche Wirkung hat, zugleich aber Licht und Wärme spendet und Wachstum auf dem überschwemmten Land erst möglich macht. Diese Analogie zwischen den Kreisläufen der Natur (Phasen des Mondes, Zyklus der Jahreszeiten, täglicher Lauf der Sonne) und den jährlich wiederkehrenden Nilfluten begünstigten die Vorstellung des Kosmos als periodische Wiederholung von Geschehnissen.

Das Bewusstsein aber, dass die Leben spendende Überschwemmung auch ausbleiben kann, führte

„links“, bzw. „Westen“ und „rechts“ identisch waren. In: BURKARD, Günter: *Vorstellungen vom Kosmos – Die Weltgebäude*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias: *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 446. Zur Bedeutung der Achsen vgl. auch das Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

⁵⁴ Nach: *Dierckes Länderlexikon*. Braunschweig, o. J. S. 11f. Der Vollständigkeit halber muss an dieser Stelle vermerkt werden, dass außer im Niltal noch in wenigen Oasen Landwirtschaft möglich ist.

⁵⁵ Das Anschwellen des Nils folgt zeitlich dem ersten Erscheinen des Sirius (Sothis), womit der Aufgang dieses Sternes als Neujahr des ägyptischen Kalenders galt.

zu der Schlussfolgerung, dass die Zyklen der Natur auch gestört werden und damit enden können, was den Untergang der Welt bedeuten würde. So wie der Nil in Dürreperioden in seinen Ufern bleiben konnte, bestand in der Vorstellungswelt der alten Ägypter auch die Möglichkeit, dass die Sonne an ihrem Lauf über das Firmament gehindert wurde. Das Universum interpretierte man daher als zerbrechlichen, von dem Risiko des Zusammenbruchs bedrohten Prozess, dessen Erhaltung höchste Priorität besaß.

Die elementare, bewusst und von jedermann in den Kreisläufen der Natur erlebbare Zyklizität wurde damit zu einem bestimmenden Faktor der kulturellen Eigenart und des Selbstverständnisses und konnte als Konsequenz daraus aufgrund ihrer allgemeinen Verständlichkeit auch zum unbewussten Transport theologischer, sozialer oder politischer Inhalte und damit zur *Wirksammachung* sakraler Architektur herangezogen werden.

Linearität und Tod

Neben der Zyklizität als übergeordnetes Lebensprinzip war dem Ägypter zugleich stets auch der lineare Ablauf der Zeit bewusst, der sich in Geburt und Tod sowie in der Abfolge von Generationen und Königsdynastien manifestiert. Erst durch das Bewusstsein eines linearen Weltgeschehens konnte der Gedanke an Anfang und Ende entwickelt werden, der die Grundlage des periodischen Weltgebäudes bildete. Wie sich die Natur im Zuge eines Jahres vom Zeitpunkt der abschwellenden Überschwemmung an linear entwickelt, um schließlich durch die fröhliche Hitze wieder zu vergehen, nur um aber kurz darauf erneut zu erblühen, ist auch das Ende der Welt nicht ihr Zusammenbruch, sondern ein bewusster Akt der Umkehr der Schöpfung, durch welche sie wieder zu jenem Zustand zurückkehrt, woraus sie entstanden ist⁵⁶.

Konsequent wurde entsprechend dieser Erkenntnis selbst der tägliche Lauf der Sonne als linearer Prozess betrachtet: Die *jugendliche*, belebende aber noch kraftarme Morgensonne entwickelt erst im Laufe des Tages ihre volle Stärke, um schließlich gegen Abend wieder schwächer zu werden. Dieses tägliche, pulsierende Ereignis widerspiegelt als einfacher, singulärer Prozess die Evolution der Schöpfung: Alles Seiende, selbst die Sonne, entwickelt sich und ist der Alterung unterworfen, kann sich aber regenerieren und verjüngen.

Damit repräsentiert der Sonnenlauf durch dessen tägliche Wiederholung die Zyklizität des Universums, parallel dazu aber auch die Linearität des Alterns, womit sich darin sowohl die Kreisläufe der Natur, als auch deren lineare Abläufe manifestieren. Er wird dadurch zu einem idealen Modell des gesamten Kosmos, allgemein und täglich erlebbar sowie durch die archetypische Beziehung der Menschen zur Sonne hochgradig emotionalisiert.

In Ägypten entwickelte man ein komplexes System von Göttern, sodass man sich die Sonne nicht nur als Synonym der Weltordnung, sondern als personifizierten Sonnengott dachte, dessen Entwicklung den Verlauf der Schöpfung und dessen Bewegung das Funktionieren des Kosmos widerspiegeln. Zugleich übertrug man die sakrale Bedeutung des Sonnenlaufes auch auf die sepulkrale Ebene. Der Linearität des Alterungsprozesses trat man durch die Zyklizität des Sonnenlaufes entgegen: Indem man an dessen ewigen Lauf teilnahm, konnte man dem Tod entgehen. Gerade aber weil der Tod als endgültiges Ende überwunden werden konnte, zugleich aber unausweichlich war,

⁵⁶ BURKARD: *Vorstellungen vom Kosmos*. S. 449.

hatte man Angst davor. Er wurde zwar akzeptiert, aber – sofern die Begräbnisrituale korrekt ausgeführt wurden – lediglich als Übergang zu einer anderen Seinsweise⁵⁷ betrachtet, ähnlich einer *Neuordnung* und *Wiedervereinigung* der Körperbestandteile, aus welchen jeder Mensch besteht. Denn, ähnlich dem physikalischen Gesetz vom energetischen Gleichgewicht des Universums, geht nach Meinung der alten Ägypter beim Tod nichts, was den Menschen ausmacht, verloren, sondern muss sich lediglich nach ihrer vorübergehenden Trennung im Jenseits wieder vereinen, da ein Wiederaufleben nur für den gesamten Menschen möglich ist⁵⁸. Ursache dieser Differenzierung war die Auffassung des Menschen als Konglomerat von Bestandteilen unterschiedlicher Qualitäten und Seinsformen⁵⁹ (Abb. 4).

⁵⁷ QUIRKE, Stephen: *Altägyptische Religion*. Stuttgart, 1996. S. 199.

⁵⁸ HORNING, Erik: *Geist der Pharaonenzeit*. Basel, 1992. S. 109.

⁵⁹ Der Stellenwert und die Beurteilung des Menschen bzw. des menschlichen Körpers, wie er sich für den Bewohner Ägyptens darstellte, weichen maßgeblich von unserem heutigen, naturwissenschaftlich geprägten Bild ab. Während der moderne Menschen die Haut als äußere Hülle eines physisch abgegrenzten Leibes betrachtet, seine Existenz durch den natürlichen, medizinisch klar definierten Tod als beendet akzeptiert und er höchstens einer nicht lokalisierbaren „Seele“ unterschiedlichen Stellenwertes eine den Tod überdauernde Existenz zugesteht, wird der greifbaren Gestalt in Ägypten keine Priorität beigelegt, man kennt nicht einmal ein Wort für „Leib“. Stattdessen besteht der Mensch aus mehr oder minder locker zusammengefügten, körperlichen und seelischen Komponenten. Er ist keine geschlossene Persönlichkeit, sondern ein Geflecht verschiedenartiger „Menschenteile“, ein Bündel von Gliedern und Wirkgrößen, ein Kraftfeld aus sichtbaren und unsichtbaren Strahlungskräften und (Außen-)Seelen. Oder, anders gesagt:

„Jeder Mensch hat eine „Sphäre des Seinigen“ um sich, die nicht eindeutig abzugrenzen ist und sich stellenweise mit der Sphäre anderer Wesen deckt.“ Jeder einzelne existiert in mehreren Formen von Menschsein.

Diese Bestandteile bzw. Formen des Menschen können in körperliche und nichtkörperliche Elemente oder, anders ausgedrückt, in an die Materie gebundene und an das Geistig-Übernatürliche gebundene, unsterbliche Wesenskräfte (unzureichend als Seelenteile bezeichnet) unterteilt werden. Während zu ersterem der physische Körper (*chet*), der Name (*ren*) und der Schatten (*schut*) gehören, setzt sich zweiteres aus dem *Ka* („Erhalt- und Gestaltseele“), dem *Ba* („Bewegungs- und Handlungsseele“ oder „Aktivseele“) und dem *Ach* („Verklärungsseele“) zusammen. Dazu kommen häufig noch *sechem* („Herrschaftsseele des Königs“, „Machtausstrahlung der königlichen Person“), *achem* (falkenartige Bildseele in verschiedenen Statuen, die dem Verklärten göttliche Macht verleihen) und *netscher*, was allgemein als „Gott“ übersetzt wird, aber die Fähigkeit bezeichnet, so zu erscheinen, dass ein göttlicher Eindruck entsteht. Göttlichkeit wird damit als ausstrahlende Wirkung aufgefasst, die unmittelbar wahrgenommen wird und nicht nur Göttern, sondern auch ihren Abbildern und Manifestationen zueigen ist.

Von besonderer Bedeutung ist das *Ka*, zuständige Seele für die Ernährung und Erhaltung der Gestalt des Menschen. Es folgt ihm als unsichtbarer Doppelgänger wie ein Schutzengel und gilt als wirkende Ursache und schützende Kraft hinter jedem einzelnen. *Ka* bringt die Opfergaben zum Leichnam, um ihn zu ernähren und sichert damit die Dauerhaftigkeit des menschlichen Lebens. *Ba* verkörpert hingegen die Fähigkeit zu freier Bewegung und wird als Vogel dargestellt. *Ach* als „ewige Seele“ löst sich durch die Bestattungsriten (wird „verklärt“) und steigt zum Himmel auf, um sich in den Zirkumpolarsternen zu manifestieren. Eine nicht verklärte Seele wird als *mut* bezeichnet.

Neben diese menschlichen Bestandteile treten im Falle des Königs noch weitere, wie beispielsweise *heka*, die Zauberkraft oder Vermögen zu wirksamen Spruch und Ritus, oder *hu*, der königliche Machtanspruch als dinglich, unsichtbare Strahlungskraft.

Von weiterer Bedeutung ist der Name. Dieser verleiht Identität. Das Vergessen oder nicht mehr Aussprechen eines Namens oder einer Bezeichnung bedeutet Auslöschung, da der Bezeichnete damit das ewige Leben verliert. Das Aussprechen des Namens bewirkt eine Vergegenwärtigung der betroffenen Person am Ort des

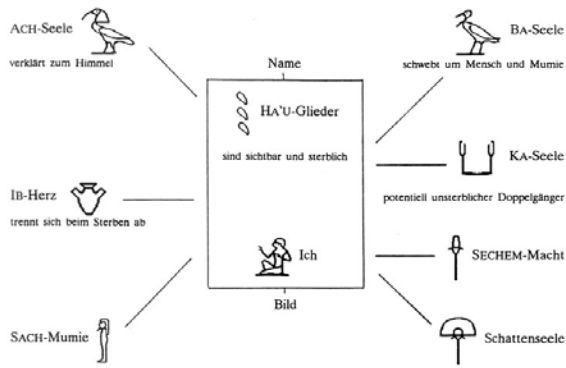


Abb. 4: „Bestandteile“ des Menschen

Der Tod repräsentiert dabei lediglich eine Schwelle, den Übergang von der Linearität des Lebens zur Zyklizität des Todes bzw. des Lebens nach dem Tod. Es kommt nicht zu einer Wiedergeburt im Sinne einer fernöstlichen Reinkarnation, sondern zu einem Übertritt in eine andere, zyklische Existenz, angelehnt und abhängig von jener des Sonnengottes.

In dieser potentiellen Möglichkeit zur Überwindung des Todes liegt der Keim der immensen

Anstrengungen, welche die Ägypter unternommen haben, um dessen endgültigen Ende zu entgehen, was sich in der Tradition der Mumifizierung, der aufwendigen Sepulkralarchitektur und der umfangreichen Totenliteratur widerspiegelt⁶⁰.

Dualität

Dualitäten bilden einen fixen Bestandteil menschlicher Existenz und sind tagtäglich erleb- und nachvollziehbar, beispielsweise in der Zweiteilung des Tages in Tag und Nacht oder der Unterscheidung der Menschen in Frau und Mann. Daneben gibt es in Ägypten zusätzliche Charakteristika, welche die Bedeutung der Paarbildung begünstigten. Dazu zählen die natürliche Verbreiterung des Niltals oberhalb des heutigen Kairos durch Bildung des Mündungsdeltas, was bereits in prähistorischer Zeit zu einer politischen Teilung des Landes in Ober- und Unterägypten geführt hat, oder die scharfe Grenze zwischen fruchtbarem Niltal und lebensfeindlicher Wüste (vgl. Abb. 3).

Sprechens. Der Name gilt daher als Träger von Lebensenergie.

Vgl. dazu: QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 149ff; el SADDIK, Wafaa: *Das Begräbnis*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias: *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S.471f; KOCH, Klaus: *Geschichte der ägyptischen Religion*. Stuttgart, 1993. S. 37/89/175-181/191; HORNUNG: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 192-200.

⁶⁰ Da der Schwerpunkt dieser Arbeit bei der Beurteilung von Sakralarchitektur liegt, muss eine Bearbeitung der sepulkralen Architektur Ägyptens an dieser Stelle auf wenige Anmerkungen beschränkt bleiben. Dennoch muss darauf hingewiesen werden, dass das Hauptaugenmerk des ägyptischen Bauens auf der Errichtung und Ausstattung von Grabanlagen und dazugehöriger Totentempel lag (von den *mastabas* Sakkaras und Erdgräbern Abydos' über die Pyramiden bis zu den ausgedehnten Grabstollen und -kammern des Neuen Reiches in Theben). Dabei darf die Grenze zwischen Götter- und Totentempel nicht zu eng gezogen werden, da einerseits die Verehrung von Gottheiten in Totentempeln belegt ist, andererseits durch die Verschmelzung von Gott und Pharaon, insbesondere im Zuge des Begräbniskultes, keine klare Unterscheidung mehr möglich ist. Dennoch darf nicht vergessen werden, dass auch ausgedehnte Göttertempel errichtet wurden, wie beispielsweise die Tempel von Karnak, Edfu oder Dendera. (Vgl. dazu das Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.)

Ähnliches gilt für die Literatur des Landes. Am bekanntesten sind dabei die Totenbücher, allen voran das Amduat („Das Buch von dem, was in der Unterwelt ist“), welche in unzähligen Varianten und Wiederholungen die Grabanlagen schmücken und als „Landkarten“ durch die Unterwelt dienten. Daneben wurde das Schrifttum auch zu wirtschaftlichen und politischen Zwecken verwendet.

In beiden Fällen, Sepulkralarchitektur und Literatur, sei daher an dieser Stelle an die umfangreiche, weiterführende Literatur verwiesen.

Polarisierung und Doppeldeutigkeit, welche durch komplementäre Paarbildung verständlich wird, verwendeten die Ägypter zur Definition unklarer oder unbeschreibbarer Zustände und Charakteristika und damit zur „Begreifbarmachung tragender Kräfte und Wirklichkeiten“⁶¹, die ansonsten nicht oder, dem Umstand unangemessen, zu profan dargestellt worden wären. Dazu zählen insbesondere die Eigenschaften und das Wesen von Gottheiten sowie die Beschreibung von präexistenziellen oder transirdischen Zuständen.

So zeigt sich bei den Ägyptern eine Vorliebe sowohl zur geschlechtlichen Bipolarität von Gottheiten als Darstellung unterschiedlicher Aspekte ihrer selbst (beispielsweise Amun/Amaunet), als auch zur komplementären Paarbildung als Ausdruck unterschiedlicher Seins-Qualitäten und zur Definition bestimmter Charakterzüge (zum Beispiel Horus/Seth), wobei durch deren Bezugnahme aufeinander ihr jeweiliges Wesen der menschlichen Erfahrung erst begreifbar gemacht werden konnte. Dementsprechend häufig waren es demnach „nicht die Dinge selbst, die als göttlich zu gelten hatten, sondern die Beziehungen zwischen den Dingen“⁶².

Ähnliches gilt für die Beschreibung der präexistenziellen Welt, die häufig als „Verneinung aller Gegebenheiten, welche die geschaffene Welt auszeichnen“⁶³, als raum- und zeitlos beschrieben wird. So merkt beispielsweise ein Sargtext um 2000 v. Chr. an, „es habe noch keine zwei Dinge gegeben“⁶⁴ und verweist damit auf die Tatsache, dass Dualität ein Merkmal der geschaffenen Welt darstellt⁶⁵. Doppeltheit, im Sinne von Dualität, gilt dem Ägypter immer höherwertiger⁶⁶ als Singularität, da sie Vollständigkeit suggeriert und durch Kontrast Qualitäten definiert.

Dies lässt sich auch in der Architektur beobachten, wo Raumsequenzen erst durch deren Bezugnahme aufeinander qualitativ unterschieden werden. So können hypäthrale Sonnenheiligtümer nur durch Abgrenzung gegenüber ihrer profanen Umgebung ihren sakralen Charakter vermitteln, während bei Axialtempeln primär durch die atmosphärische Verdichtung der Höfe und Innenräume entlang der Hauptachse die Zunahme ihrer kultischen Bedeutung demonstriert wird.

Durch die Beschreibung der präexistenziellen Welt als Verneinung aller Gegebenheiten, wird aber die Frage, was und vor allem wie die Schöpfung des Kosmos initiiert wurde, zur elementaren Schlüsselfrage: „Wie konnte aus dem Nichtsein Seiendes, wie konnte aus Einem Vieles werden“?⁶⁷

⁶¹ KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 34.

⁶² Vgl. dazu: QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 105 bzw. S. 70.

⁶³ HORNING: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 36.

⁶⁴ Zitiert in: HORNING: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 37.

⁶⁵ Generell lässt sich für Ägypten sagen, dass die Nennung einer Zahl nicht wörtlich genommen werden darf, sondern ein System von Verhältnissen widerspiegelt. So wie die Zweiheit für das Geschaffene steht, bezeichnet „Drei“ generell das Plural, während „Neun“ als Multiplikation von Drei x Drei, also als Potenz der Mehrzahl, die „Vielzahl“, also „Alles“ oder „Alle“ meint und damit als Ausdruck einer allumfassenden Gesamtheit zu verstehen ist.

⁶⁶ KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 35.

⁶⁷ HORNING: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 36.

Dieser Satz erinnert an die Zeilen des R̥igveda X, 129, Vers 1-7, der nur wenig später entstanden ist. Ähnliches gilt für die Beschreibung des Urzustandes vor der Schöpfung und der Ansicht von der Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft. Letzteres erinnert stark an die Karma-Theorie Indiens: Handelt ein Mensch nicht solidarisch (in Indien gemäß seinem gesellschaftlichen Rang), zerreißt ein soziales Band. Handlungen von gestern werden

Die Antwort darauf geben Schöpfungsmythen⁶⁸. Sie sind als Versuch zu verstehen, das komplexe Phänomen der Weltentstehung möglichst differenziert zu sehen. Unterschiedliche Glaubensströmungen sind dabei Teile eines einheitlichen Glaubenssystems, deren Elemente an verschiedenen Orten unterschiedliche Betonung erfuhren⁶⁹. Gemein ist ihnen der Versuch zur Systematisierung der Götterwelt durch Bildung von Hierarchien⁷⁰ und der Ansicht von der Schöpfung als *Erstes Mal*, als „Initialzündung eines Prozesses, der im Sonnenlauf, in den Nilüberschwemmungen, den Gestirnsbewegungen, der Vegetation usw. gegenwärtig erlebt wird“⁷¹. Die Schöpfung ist kein einmaliger Vorgang, sondern ein auf stetiger Wiederholung angelegter Akt, wodurch sie den Keim des Verfalls in sich trägt. Nur dadurch aber besteht auch die Möglichkeit der Regeneration und Verjüngung. Der Linearität der Alterung steht die Zyklizität der Erneuerung gegenüber, die sich hier ergänzen und makrokosmisch das individuelle menschliche Leben widerspiegeln. In ihnen manifestiert sich die bedeutsamste und elementarste Dualität, die Ägypten kennt und die sich auch in der sakralen Architektur des Volkes wieder findet: Linearität und Zyklizität.

2.3 Kosmogonie und Schöpfungsmythologie

Ähnlich unserer heutigen Theorie von der Entstehung und Existenz unseres Universums ist der Kosmos in der Auffassung der Ägypter kein statisches Gebilde, sondern ein dynamischer oder besser ausgedrückt zyklischer Prozess, sinnfällig erfassbar im Sonnenlauf, der jedoch ständig davon bedroht ist, gestört zu werden und zum Stillstand zu kommen.

Sonne, Licht und Dunkelheit

Die Sonne verkörpert für die Ägypter mehr als nur Macht im Himmel und über die Erde. Die Gewissheit, dass sie jeden Tag aufs Neue aufgeht, nachdem sie am Abend zuvor untergegangen ist, bot eine leuchtende und greifbare Hoffnung auf eine Wiedergeburt nach dem Tod, weshalb auch die negativen Wirkungen der Sonne außer Acht gelassen wurden: Trotz des überwiegend ariden Charakters des Landes wurde die Dürre der Wüste nicht mit der Sonne in Verbindung gebracht⁷².

Ihr Licht galt als „aktives, schaffendes Prinzip, das die Welt gestaltet, ständig erneuert“ und Dinge und Wesen erst sichtbar werden lässt, womit es in engem Zusammenhang mit der Schöpfung steht. Beschreibt der Ägypter den Zustand der Welt vor Beginn der Schöpfung, so sieht er diesen von den Elementen Wasser und Finsternis beherrscht. Erst durch das Auftreten des Schöpfergottes

heute vergolten, Handlungen sind über die Zeit hinweg ineinander verzahnt. Vgl. QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 188 sowie das Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagrhas.*)

⁶⁸ Vgl. HORNING: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 40f.

Wir kennen für Ägypten keinen einheitlichen, fortlaufenden Schöpfungsmythos. Vielmehr existieren ein zeitliches und geografisches Nebeneinander verschiedenster Darstellungen in unzähligen Anspielungen und Einzelaussagen unterschiedlicher Textgattungen und Epochen sowie gegenseitige Durchdringungen.

⁶⁹ QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 37.

⁷⁰ LUFT, Ulrich: *Eine andere Welt – Religiöse Vorstellungen*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias: *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 420.

⁷¹ ASSMANN, Jan: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München, 1991. S. 250.

⁷² KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 144.

treten auch die Sonne und damit das Licht in die Welt. Durch ihr erstes Aufgehen schaffen und gestalten die Sonne und das Licht den Raum, trennen Himmel und Erde und ermöglichen Leben. Diese schöpferische und regenerative Rolle des vitalisierenden Sonnenlichtes steigert sich zu einer Verehrung der Sonne als Sonnengott und Ursache aller Dinge⁷³ bis schließlich andere Götter nur mehr durch eine Gleichsetzung mit Re die Rolle des Schöpfers übernehmen können.

Durch diese enge Verbindung von Schöpfung, Sonne und Licht ist Lichthaftigkeit untrennbar mit dem Wesen ägyptischer Götter, und dabei insbesondere jenem Res⁷⁴, verbunden: „Im und durch das Licht vollziehen sich Epiphanie und Parusie Gottes“⁷⁵.

Anders als in vergleichbaren, naturnahen Kulturen, in welchen die Sonne als reelle Inkarnation eines Gottes und das Licht primär als Medium zu dessen Manifestation betrachtet werden, kommt in Ägypten dem Licht größere Bedeutung zu, da es als untrennbarer Bestandteil der Sonne nicht nur deren Offenbarung bzw. jene des Sonnengottes repräsentiert, sondern aufgrund seines ausgeprägt funktionalen Charakters als Transportmedium vitalisierender Energien auch aktiv tätig ist.

Die Epiphanie des solaren Göttlichen vollzieht sich damit für den Ägypter sowohl reell in der Sonne selbst, als auch virtuell im Sonnenlicht. Zugleich aber repräsentiert Letzteres durch dessen eigentliche Unsichtbarkeit vor allem in Sonnenheiligtümern auch die Parusie des Heiligen. Diese Präsenz innerhalb des sakralen Gebäudes emotional spürbar zu machen, den qualitativen Unterschied gegenüber der profanen Außenwelt unmissverständlich zu demonstrieren und die Energie der Sonne sichtbar zu transferieren sind die Hauptaufgabe der *Architektur der Sonne*.

Durch die Assoziation von Licht und Leben in allen Bereichen ägyptischer Kultur, seien es Kosmogonie, Herrscherkult, Jenseitsglaube oder Weltordnung, kommt der Dunkelheit primär eine oppositionelle und zum Teil negative Rolle zu. Da sie im Zuge der Schöpfung durch Licht nicht aufgehoben, sondern lediglich vertrieben wurde, bleibt sie als latente Gefahr fassbar⁷⁶. Der permanente Gegensatz zwischen Finsternis und Helligkeit, Urzustand und Schöpfung ist täglich real und die Nacht wird als Wiedervereinigung von Himmel und Erde, welche lediglich durch Licht separiert werden, erlebt. Zugleich wird durch die Assoziation der Finsternis mit dem Jenseits die Nacht zu einer Brücke zwischen Dies- und Jenseits, zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Bewusstem und Unbewusstem, verdeutlicht aber durch den Schlaf auch die regenerative Kraft der Dunkelheit, der dadurch auch positive Aspekte zugeschrieben werden. Sie wird zum Element der Regeneration. In ihm erneuert sich die *gealterte* Sonne und erschafft am Morgen die Schöpfung verjüngt und gereinigt aufs Neue. Licht und Finsternis werden damit zwar dualistisch als zwei, sich ergänzende Aspekte betrachtet, aber nicht als gut und böse stilisiert. Erst durch die Finsternis und seine regenerativen Kräfte kann sich das Licht erneuern und damit die Schöpfung täglich wiederholen. Erst

⁷³HORNUNG, Erik: *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Ägyptens*. In: *Studium Generale* 18 (1965); S. 75.

⁷⁴ Erst kurz vor der christlichen Zeitenwende trennte man das Licht von der Sonne, womit seine enge Verbindung zum Sonnenglauben geschwächt wurde und Licht zu einem Fluidum als Charakteristikum des Göttlichen im Allgemeinen wurde. In: KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 575.

⁷⁵ Vgl. LÄ Bd. III; S. 1033f.

⁷⁶ In den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches materialisiert sich diese Gefahr als Schlange Apophis, welche den Sonnengott auf seiner nächtlichen Reise durch die Unterwelt, den Aufenthaltsort der Toten, physisch bedroht.

durch die Finsternis wird Licht definiert. Dieser Aspekt ist vor allem im sepulkralen Bereich von Bedeutung und verbalisiert sich in den Unterweltbüchern des Neuen Reichs.



Abb. 5: Strahlenaton

Leben wird mit Licht assoziiert, während Finsternis prä-existenzielle und jenseitige Zustände beschreibt. Dieser Kontrast und die Vitalität der Sonnenenergie dominieren schließlich das Weltbild der Amarnazeit, in welcher der Strahlenaton als Sonnenscheibe mit Händen dargestellt wird, welcher der königlichen Familie das Lebenszeichen *anch* an den Mund hält (Abb. 5). Hier wird sinnbildlich der Zusammenhang zwischen der Sonne als Quelle des Lichts und des Lebens dargestellt. Nacht und Dunkelheit werden unter Echnaton zur Metapher eines Zustandes der Gottesferne und Bedrängnis.

Abschließend lassen sich Licht und Finsternis mit den Worten Erik Hornungs daher wie folgt zusammenfassen: „Das Licht erwies sich als machtvolle, aber auch vergänglich-hinfällige Waffe der Schöpfung, als Mittel der Erweckung, Gestaltung und Differenzierung, als Voraussetzung jeglichen Lebens; die Finsternis als ewig und tödlich, als Teil des regenerierenden Urgrundes der Welt, der kein Leben schafft, aber das Leben verjüngt und erneuert.“⁷⁷

Die Theologie von Heliopolis

Der historisch und kulturell bedeutsamste solare Schöpfungsmythos war jener von Heliopolis.⁷⁸ An der Spitze der „heliopolitanischen Neunheit“ steht der Schöpfergott Atum, dessen Name heute allgemein als „der noch nicht Vorhandene“, „der eine Gesamtheit ist“ oder „der Undifferenzierte“⁷⁹ übersetzt wird. Dadurch wird deutlich, dass Atum als Schöpfungsprinzip und -substanz betrachtet wurde, aus dem sich das gesamte Universum entwickelte und welches bereits vor dessen Entstehung präexistent im Urozean, dem Zustand der Welt vor Beginn der Schöpfung, vorhanden war⁸⁰. Ähnlich der vedischen Kosmogonie wird der Urozean als raum- und zeitloses Gewässer, als Vermischung von „Urfinsternis“ (*keku semau*) und „Urflut“ (*nun*) beschrieben⁸¹, aus bzw. in dessen Tiefen der Kosmos entsteht.

Als Vorbild diente dabei wiederum die alles bestimmende, jährliche Nilüberschwemmung: Beim Anschwellen der Flut tauchen zuerst schlammige Bodenstellen auf, auf denen sich neues Leben entwickelt. In gleicher Weise dachte man sich den Beginn der geschaffenen Welt als materi-

⁷⁷ HORNUNG: *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt der Altägypter*. S. 81.

⁷⁸ Heliopolis („Stadt des Sonnengottes“) ist die griechische Bezeichnung des koptischen On oder ägyptischen Iunu, liegt im Nordosten Kairo und wurde völlig von den Stadtteilen Ain Shams und Matariya okkupiert.

⁷⁹ KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 115.

⁸⁰ Vgl.: QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 34f.

⁸¹ HORNUNG: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 36.

alisierten „Urhügel“, auf dem sich Atum niederlassen konnte⁸² bzw. mit dem Atum letztlich als *benben* – Urhügel - identifiziert wurde.

Erst damit begann die tatsächliche Schöpfung: Aus sich selbst erschuf Atum Schu („trockene Luft“) und Tefnut („korrodierende Feuchtigkeit“):

„Schu verkörpert als trockene Luft die Kraft der Bewahrung und damit nicht nur das Leben selbst, sondern auch die Vorstellung von der Zeit als eine Folge von Ereignissen, die sich in einem von den Ägyptern *nechnech* genannten ewigen Kreislauf wiederholen. Tefnut ist als feuchte und damit den Verfall fördernde Luft das Gegenteil und verkörpert die unbarmherzige Herrschaft des Wandels und die Vorstellung von der Zeit als eine Kette einmaliger Ereignisse in einer einzigen fortlaufenden Linie, von den Ägyptern *djet* genannt. Der Zeitrhythmus, den wir in den wiederkehrenden Jahreszeiten oder den wiederkehrenden Bewegungszyklen von Sonne, Mond und Sternen erkennen, ist *nechnech*, während *djet* der chronologische, in der Aufeinanderfolge einzelner Jahre und einzelner Generationen beobachtende Zeitablauf ist.“⁸³

Diese Beschreibung Quirkés ist aus zweierlei Gründen bemerkenswert: Zum einen verdeutlicht sie die Abhängigkeit ägyptischer Götter und Göttinnen voneinander gemäß ihrer Bezugnahme aufeinander, wie die Existenz von Trockenheit von der komplementären Vorstellung von Feuchtigkeit abhängt⁸⁴, zum anderen vereint dieses „Urgötterpaar“ bereits die Prinzipien von Zyklizität und Linearität. Beide Auffassungen von Zeitabläufen existieren in Ägypten parallel zueinander und bilden die Grundlage des Weltbildes und der gesamten Kultur. Erst durch ihre Koexistenz werden sie fassbar und definieren sie sich gegenseitig.

Mit dem ersten Götterpaar der ägyptischen Genealogie entsteht aus dem einen schöpferischen Prinzip, Atum, ein komplementäres Wesenspaar: die Dualität von Zyklizität und Linearität als Wesensmerkmal der geschaffenen Welt.

Aus Tefnut und Schu entspringen Geb, die Personifikation des „trockenen Landes“, und Nut, der Himmel, als Materialisationen der sichtbaren Welt. Seth, Osiris, Isis und Nephthys⁸⁵ vervollständigen schließlich als vierte Generation die Neunheit von Heliopolis.

Die, anfangs interessanterweise noch ohne Bezug zur Sonne oder einen angesprochenen Sonnengott auskommende, heliopolitanische Theologie wird erst in der fröhdynastischen Zeit (frühe 2. Dy-

⁸² Diese Variante kosmogonischer Spekulation ist die am meisten verbreitete. Daneben werden in den Texten zahlreiche andere Möglichkeiten beschrieben, wie sich der Schöpfergott erstmals manifestieren konnte, wie der Mythos von der Kuh als Träger des Schöpfergottes, des Vogels, des Eies, oder des Lotus, in dessen Blüte der Schöpfergott erscheint. Besonders bei Letzterem diente die Nilflut wieder als Vorbild, da der Lotus bereits blüht bevor das Wasser vollständig abgeflossen war. Zudem erkennt man wieder eine Parallele zur indischen Philosophie, in der Brahmā als Schöpfergott in einer Lotusblüte erscheint, die dem Nabel Viṣṇus entspringt. Zur Beschreibung der unterschiedlichen Mythen vgl. beispielsweise: HORNUNG: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 37-39.

⁸³ QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 37f.

⁸⁴ Für eine ausführlichere Beurteilung der altägyptischen Götterwelt, insbesondere in Hinblick auf ihre Parallelbildungen, Vielnamigkeit und Vielgestaltigkeit siehe beispielsweise: HORNUNG, Erik: *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*. Darmstadt, 1971.

⁸⁵ Für eine pointierte Charakterisierung dieser Gottheiten siehe für Seth LÄ, Bd. V; S. 908ff, für Osiris LÄ Bd. IV; S. 623ff, für Isis LÄ Bd. III; S. 186ff und für Nephthys LÄ Bd. IV; S. 457ff.

nastie) durch die dominante Sonnenerfahrung zu einem mythologischen System erweitert⁸⁶, welches die ursprünglichen Gottheiten mit der Sonnenmacht verknüpft. Der seit jeher mit Atum gleichgesetzte Skarabäusgott Chepri⁸⁷ wird mit der Sonne bei ihrem ersten Aufgang assoziiert, bleibt aber zugleich als selbständige Gottheit erhalten. Die Stellung Atums verschiebt sich entsprechend seiner Bedeutung als „der nicht mehr Vollständige“: Er wird mehr und mehr als Greis verstanden und zum Repräsentanten der Abendsonne⁸⁸. Damit kommt es durch die Einbeziehung des Sonnenlaufes zu einer Dreiteilung des Sonnengottes in verschiedene, personifizierte Aspekte entsprechend den drei Erscheinungsformen der Sonne im Tagesverlauf: die Morgensonne Chepri, die Mittagssonne Re und die Abendsonne Atum⁸⁹. Aus der versammelten Potenz des letztgenannten regeneriert sich der Sonnengott täglich im Dunkeln neu⁹⁰, wodurch er seine ursprünglich schöpferischen Eigenschaften behält bzw. erneuert.

Mit der Erschaffung der Götterneunheit war die Schöpfung aber noch nicht beendet. Erst durch das Emporheben des Himmels, Nut, durch die Luft, Schu, wurden die Grenzen der Welt gestaltet und Raum geschaffen (Abb. 6). Anfangs bestand auch noch keine Unterscheidung in Tag und Nacht, da die Welt von Re selbst regiert wurde. Götter und Menschen lebten gemeinsam auf der Erde und kein Tod bedrohte das Leben. Diesen Abschnitt nannte man das „Goldene Zeitalter“ oder „Selige Urzeit“ (*pa´ut*)⁹¹.

⁸⁶ In der frühen 2. Dynastie (um 2700 v. Chr.) erscheint Re erstmals im Horusnamen des Königs Raneb „Ra ist (mein?) Herr“, aber erst in der 4. Dynastie wird der Sonnengott durch seine politische Verbindung mit dem König und dessen Titulierung als „Sohn“ des Sonnengottes vorherrschend. In den Pyramidentexten der späten 5. Dynastie wird Re, bereits mit Atum verbunden, schließlich als Re-Atum bezeichnet und übernimmt damit auch die Funktion des Schöpfergottes. Ab diesem Zeitpunkt können ägyptische Gottheiten, mit Ausnahme des memphitischen Ptah, der bereits früher als Schöpfergott verehrt wurde, nur mehr durch synkretistische Gleichsetzung mit Re diese Funktion übernehmen, wie beispielsweise Amun-Re, Sobek-Re, etc. In: HORNUNG: *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt der Altägypter*. S. 75.

Zeitgleich scheint auch die Kultansiedlung Res in Heliopolis vollzogen worden zu sein, da ebenfalls bereits in den ältesten Pyramidentexten Re als „Heliopolitaner“ bezeichnet wird. In: LÄ Bd. V; S. 165.

Genauer fixiert Karl Martin den Beginn des Aufstiegs Res durch die Anthropomorphisierung ursprünglich animalisch gedachter Kräfte in die Zeit der Reichseinigung. Vor diesem Zeitpunkt wurden Phänomene der Umwelt durch bekannte Kräfte erklärt, wie beispielsweise die Bewegung der Sonne über das Firmament durch Falken. In: MARTIN, Karl: *Ein Garantsymbol des Lebens*. In: HÄB 3. S. 14.

⁸⁷ Die Wortwurzel *cheper* bedeutet „entstehen“, „Gestalt annehmen“, „Gestalt wandeln“ In: KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 115.

Die Nachkommen von Skarabäen werden von diesem, in einer Mist- oder Erdkugel eingeschlossen, ständig vor sich her geschoben. Für die Ägypter entstand damit der Eindruck, die Jungkäfer entstünden ohne geschlechtliche Zeugung aus sich selbst heraus. In Kombination mit der Geometrie der Kugel wurde der Skarabäus zu einem Symbol für solare Erneuerung und Regeneration. Vgl. dazu LÄ Bd. V; S. 968ff.

⁸⁸ KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 115.

⁸⁹ Trotz Gleichsetzung und synkretistischer Namensverbindungen der einzelnen Gottheiten, wie beispielsweise Atum-Re, kommt es zu keiner vollständigen Verschmelzung. Noch in der Spätzeit besitzen Atum und Re in Heliopolis eigene Tempelanlagen. In: LÄ Bd. V; S. 171.

⁹⁰ GÖRG, Manfred: *Götter und Gottheiten*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias: *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 433.

⁹¹ HORNUNG: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 44.

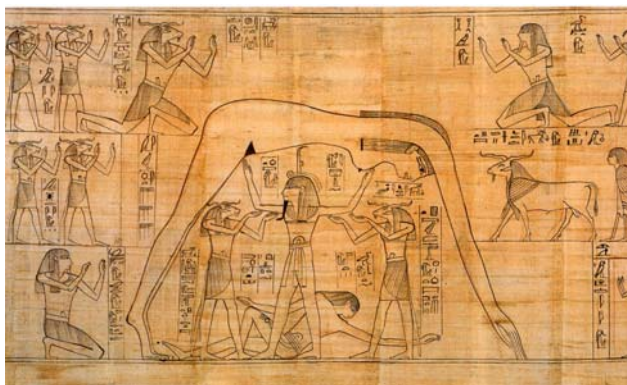


Abb. 6: Darstellung des altägyptischen Weltbildes

Da aber alles, mit Ausnahme der Finsternis, dem Prozess der Alterung unterworfen ist, selbst die Götter, kam es schließlich zu einer Rebellion der Menschen gegen den alternden Sonnengott. Als Strafe entfernte sich dieser, gefolgt von den übrigen Göttern, von der Erde in den Himmel, womit erstmals seit Beginn der Schöpfung wieder Finsternis herrschte, um fortan in einer Barke den Himmel zu überqueren. Dieser Akt ist doppelt von Interesse und Bedeutung:

Zum ersten werden erst damit die Grundlagen für die Welt in ihrer tatsächlichen Erscheinung gelegt, da mit dem Beginn der Barkenfahrt Res die Zyklen von Tag und Nacht, Geburt und Tod begannen, während die lineare Zeitfolge der Alterung bereits existierte. Linearität erscheint damit als elementar, unabwendbar und ohne Anfang und Ende, während Zyklizität bewusst initiiert wurde, worin auch die Ursache dafür liegt, dass sie gestört und damit enden kann. Dieses Ende wird durch die „Rebellion“ angedeutet. Sie repräsentierte die Mächte der Auflösung, welche dazu führen können, dass am Ende der Zeit der Sonnenlauf als Pulsschlag der Welt enden wird, Erde und Himmel sich wiedervereinen werden und alles in den Zustand der Urflut und Urfinsternis zurückkehren wird, wie folgendes apokalyptische Beispiel der Spätzeit plakativ darstellt:

„Die Sonnenbarke steht still und fährt nicht weiter,
die Sonne ist noch an ihrer Stelle von gestern.
Die Nahrung ist schifflos, die Tempel versperrt,
[...].

Der Dämon der Finsternis geht umher, die Zeiten sind nicht geschieden,
die Figuren des Schattens lassen sich nicht mehr beobachten.
Die Quellen sind versperrt, die Pflanzen verdorren,
das Leben ist den Lebenden genommen,
[...]⁹²

In dieser, durch den Sonnenuntergang täglich erlebbaren, potenziellen Gefahr der Auflösung liegt die Kraft, aus der die ägyptische Gesellschaft ihr Anstrengungen speiste, die nötig waren, um den aufwendigen Kult und die monumentalen Bauwerke entstehen zu lassen. Denn trotz des Bewusstseins um eine endliche Schöpfung betrachtete man dessen Ende nicht als unmittelbare Bedrohung bzw. wurde es als abwendbar und zeitlich hinausschiebbar angesehen. Die tägliche Zyklizität des Sonnenlaufes und die damit verbundene Hoffnung auf Regeneration und ein Weiterleben nach dem Tod überwogen die Vorstellung von einem nahen Ende. Man vertraute in die Wirksamkeit des Rituals, besonders in die wirksame Kraft des feierlich ausgesprochenen Ritualspruchs, und ver-

⁹² Zitiert in: ASSMANN: *Stein und Zeit*. S. 283.

suchte, sich dem täglichen Prozess der Wiedergeburt und Regeneration anzuschließen. Begräbniskult und Weltbild hätten zweifellos anders ausgesehen, wäre das Ende der Schöpfung als unmittelbar bevorstehend oder unabwendbar betrachtet worden. Das Selbstbewusstsein der Menschen reichte aus, sich selbst davon zu überzeugen, das „Ende“ abwenden, die Linearität der Zeit durch Zyklizität durchbrechen zu können.⁹³

Dies sollte primär durch einen permanenten Kult erreicht werden, dessen Vollzug dem König oblag. Er galt als Vertreter der Götter auf Erden und wurde als deren Nachkomme selbst vergöttlicht. Seine Aufgabe war es, die tägliche Barkenfahrt des Sonnengottes zu gewährleisten, indem er die Ordnung der Welt garantierte.

Das altägyptische Weltbild

Grundlage jeder kosmogonischen Überlegung ist die Frage: Was war vor der Schöpfung? In Ägypten wurde diese Frage ähnlich beantwortet, wie in der vedischen Theologie: Man dachte sich einen Urozean, genannt *nun*, der zeitlos und präexistent ist und in dem Schöpfungspotential immanent vorhanden ist, personifiziert in Atum. Beschrieben wird dieser Urzustand in der Regel durch Negation der Dualität, wie beispielsweise „als Himmel und Erde noch nicht entstanden waren“ oder „als es noch keine Zweiheit gab“⁹⁴.

Dieser Urzustand endet mit der Zusammenballung von Erde, Schlamm oder Fels (*benben*), der Bildung einer seichten Stelle im Urozean. Dieses erste Stück Land dient dem Schöpfergott entweder als Ort, um sich niederzulassen und, entsprechend der heliopolitanischen Theologie, die Götterneunheit zu erschaffen oder/und Atum wird selbst als *benben* bezeichnet:

„Du kamst hoch als Hügel
du quollst auf als Benben
im Phönixhaus zu Heliopolis
[...]“⁹⁵

Entsprechend der ägyptischen Auffassung war damit aber noch kein Raum geschaffen bzw. existierte noch keine phänomenale Welt. Erst durch den bewussten Akt des „Hochhebens“ der Göttin Nut als Himmelsgewölbe durch Schu wird die Schöpfung vollendet, die gestaltete Welt von der Ungestalteten abgegrenzt und Raum geschaffen. Dementsprechend wird der Himmel häufig als Baldachin auf vier Stützen gedacht. Darunter befindet sich die Erde, Geb, welche wiederum umgeben bleibt vom Urozean *nun*, aus dem auch der Nil gespeist wird.

Diese scheinbar einheitliche Darstellung der Welt und deren Erschaffung dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in Ägypten weder geografisch noch zeitlich ein einheitliches Weltbild

⁹³ Auch hier zeigt sich eine Parallele zur vedischen Religion: Sowohl in Indien, als auch in Ägypten führte das Vertrauen in die Wirksamkeit des Rituals zu einer Anmaßung der Menschen gegenüber den Göttern. Allein durch das Ritual konnte die Existenz und das Funktionieren der Welt garantiert werden.

⁹⁴ Zitiert in: LÄ Bd. V; S. 678.

⁹⁵ Zitiert in: LÄ Bd. V; S. 678.

existierte. Analog den unterschiedlichen Schöpfungsmythen muss man vielmehr von einem Nebeneinander und einander Durchdringen unterschiedlicher Vorstellungen ausgehen, wobei die einzelnen Modelle zahlreiche Gemeinsamkeiten aufweisen. Dazu gehören einerseits die Dreiteilung der Welt in Unterwelt (dem Reich der Toten), Erde (dem Reich der Lebenden) und Himmel (dem Reich der Gottheiten) und die Vorstellung der Erde als Scheibe, in dessen Zentrum sich Ägypten befindet, andererseits die existenzielle Bedeutung der Sonne und deren täglicher Bewegung von Ost nach West. Diese Bewegung, durch die Rebellion der Menschen in Gang gesetzt und als Barkenfahrt gedacht, bot zum einen eine logische Erklärung der scheinbaren Bewegung des natürlichen Himmelskörpers, zum anderen symbolisierte sie den Sinn des Lebens und bot eine Erklärung auf die elementare Frage nach einem Leben nach dem Tod, womit den Menschen die Angst vor der Ungewissheit genommen wurde und sie sich in ihrem eigenen Leben orientieren konnten.

Ein wesentlicher Punkt bei jeglicher Art von Sonnenkult und damit auch beim Aufbau des ägyptischen Weltbildes war die Frage, wo sich die Sonne (der Sonnengott in seiner Barke) nachts aufhält. Die Erklärungen dazu differieren in Details, weisen aber alle denselben Grundgedanken auf: Wesentlich ist der Akt der Erneuerung, der Regeneration und der Wiedergeburt bzw. Bestätigung des Schöpfungsaktes sowie die Tatsache, dass dem Sonnenlauf des Tages eine adäquate und gleichrangige Nachtfahrt gegenübergestellt wird, die sowohl zeitlich der Regeneration dient, als auch eine Erklärung bietet, wie die Sonne wieder von West nach Ost gelangt. So wird der Sonnenuntergang entweder als Verschlucken der Sonnenbarke durch das Himmelsgewölbe Nut betrachtet, während der Sonnenaufgang als Geburt gedacht wird, oder als Einfahrt in das Reich der Unterwelt durch Pforten, wobei die Anwesenheit des Sonnengottes und besonders dessen vitalisierendes Licht den Verstorbenen Leben verleiht⁹⁶.

Das Funktionieren dieses nahtlosen Dahinfließens von Licht und Zeit als Pulsschlag der Welt, lässt die Schöpfung nicht als einmalig-abgeschlossenen Akt erscheinen, sondern muss ständig wiederholt und erneuert werden⁹⁷. Nur wenn die Weltordnung (*ma'at*) aufrechterhalten und vom König garantiert wird, kann das Universum in Gang gehalten werden.

Wie bereits mehrmals erwähnt, wird das Universum damit nicht als statisches Gebilde verstanden, sondern als dynamischer Prozess, als „Kreislauf von Licht und Dunkelheit, der, gleich einer Luft-

⁹⁶ Die Nachtfahrt der Sonne wurde in den so genannten Totenbüchern ausführlich beschrieben. Diese wurden an den Wänden der Gräber oder auf Papyri aufgezeichnet und sollten dem Verstorbenen als „Landkarten“ durch die Unterwelt dienen. Am weitesten verbreitet ist dabei das Amduat („Das Buch von dem was in der Unterwelt ist“), das die Fahrt der Sonnenbarke durch die Unterwelt in zwölf Abschnitte entsprechend den zwölf Stunden der Nacht beschreibt. Weiters finden sich die so genannte „Sonnenliternei“ („Buch der Anbetung des Re“), das „Pfortenbuch“, das „Höhlenbuch“, das „Buch von der Erde“ und das „Buch des Atmens“, die sich im Wesentlichen in einer unterschiedlichen Unterteilung der Nachtstunden und einer differenzierten Schwerpunktlegung in den Inhalten unterscheiden. So betont beispielsweise das „Buch der Erde“ chthonische Aspekte der solaren Wiedergeburt, während das „Höhlenbuch“ die Nachtstunden in zwei Hälften mit je drei Abschnitten feiner unterteilt als das Amduat. Für eine genauere Beschreibung siehe beispielsweise: HORNING, Erik: *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptischen Beschreibung des Jenseits*. Düsseldorf/Zürich, 1991. Ders.: *Ägyptische Unterweltbücher*. Zürich/München, 1984. Ders.: *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich/München, 1990. Sowie darin zitierte, weiterführende Literatur.

⁹⁷ HORNING: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 95.

blase in einem grenzenlosen Ozean, den begrenzten Raum von Geb, Schu und Nut (Erde, Luft und Himmel) inmitten der unendlichen Weiten des *nun*, des Urgewässers, ausfüllt⁹⁸.

2.4 Kult und Ritus

Die gesellschaftliche Rolle des Ritus

Die Schöpfung ist damit kein autarker Prozess, der autonom abläuft und existiert. Vielmehr hängt seine Existenz ab von der Aufrechterhaltung der Weltordnung. Diese sicher zu stellen wiederum ist einerseits Aufgabe des Herrschers, andererseits des gesamten Volkes:

„Religion bildet kein für sich bestehendes gesellschaftliches Subsystem neben anderen, wie Wirtschaft und Politik, sondern bietet die Rahmenbedingungen für alles Funktionieren von Menschheit und Natur.“⁹⁹

Obwohl diese Beschreibung Klaus Kochs auf eine populistische und volksnahe Religion schließen lassen würde, die letzten Endes jeder Tätigkeit im Staatsdienst einen gottesdienstähnlichen Charakter zuweist, da sie der Aufrechterhaltung der natürlichen Weltordnung, der *ma'at*, dient, war die Ausübung des Kultes von der volkstümlichen Frömmigkeit entbunden und alleinige Aufgabe des Herrschers. Aufgrund der strengen Reinheitsvorschriften und der göttlichen Abkunft des Königs erhielt die Religion einen elitären Charakter und wurde als Kommunikation unter Göttern verstanden¹⁰⁰, weshalb es im alten Ägypten auch keine religiösen Gemeinschaften geben konnte¹⁰¹. Riten wurden unter Ausschluss der Öffentlichkeit im Tempelinneren vollzogen, das Volk konnte lediglich im Rahmen von Prozessionen am kultischen Leben teilnehmen¹⁰². Sie dienten primär der gesellschaftlichen Bindung des Volkes, was durch die Präsentation des Götterbildes und der damit verbundenen Vermittlung der Existenz und Präsenz der Götter erreicht wurde¹⁰³.

Göttliche Präsenz und Kult

Bei Prozessionen war damit das Kultbild auch dem Volk sichtbar. In ihm nimmt die verehrte Gottheit greifbare Gestalt an, allerdings war es nicht mit diesem ident, sondern wurde als Gefäß be-

⁹⁸ QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 49f.

⁹⁹ KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 51.

¹⁰⁰ ASSMANN, Jan: *Re & Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*. Göttingen, 1983. S. 27.

¹⁰¹ Dieser Aspekt der Religion als Kommunikation unter Göttern führte trotz der elitären und machtvollen Rolle, welche Religion im täglichen Leben spielte, erst im Neuen Reich durch die Trennung von religiösem und politischem Machtzentrum zur Ausbildung einer ausgeprägten und autonomen Priesterschaft. Aber selbst dann blieb die Rolle der Priester jene der Stellvertreterschaft des Königs.

¹⁰² ASSMANN: *Re & Amun*. S. 23.

¹⁰³ Eine genauere, aber mit Vorsicht zu betrachtende Beschreibung des Kultes findet sich beispielsweise bei: CENIVAL: *Ägypten*. S. 57.

trachtet, in dem die Gottheit einwohnt, sich ausruht, man ihr dienen und sie verehren konnte. Das war umso bedeutender, als ägyptische Gottheiten der verbalen¹⁰⁴ und stofflichen¹⁰⁵ Nahrung bedurften.

In dieser Versorgung mit Dienstleistungen und Notwendigkeiten des täglichen Lebens bestand, neben der Rezitation von Hymnen und Gebeten, auch die Aufgabe des täglichen Ritus, dessen Hauptanliegen damit die Befriedigung der Gottheit und, als unmittelbare Konsequenz daraus, die Sicherstellung ihrer Anwesenheit darstellten. Diese Präsenz, welche erst durch das so genannte Mundöffnungsritual nach Fertigstellung des Kultbildes ermöglicht wird und ohne das die *ba*-Seele der Gottheit der Statue nicht innewohnen kann¹⁰⁶, wurde zusätzlich zum täglichen Kultvollzug durch zyklisch stattfindende Feste im Jahresrhythmus - allen voran durch das Neujahrsfest - unterstrichen und nachvollziehbar dargestellt bzw. erneuert. An diesem herausragenden Tag im Jahr stand, noch mehr als sonst, die regenerative Komponente der Sonnenreligion Ägyptens im Vordergrund. Durch die Überführung des Kultbildes ins Freie und der damit verbundenen direkten Bestrahlung mit Sonnenlicht wurde unmissverständlich die Vitalisierung des Kultbildes realisiert und demonstriert. Hier zeigt sich besonders deutlich die Dominanz der Sonnenreligion, da selbst nicht solare Gottheiten im Zuge dieses Rituals durch die Sonne verjüngt und gestärkt wurden.

Ein wesentlicher Aspekt des täglichen Rituals war das morgendliche, feierliche Öffnen der Türen zum Allerheiligsten, das - abgesehen von hypäthralen Sonnenheiligtümern - fensterlos und damit dunkel war. Durch das Öffnen der Türen strömte diffuses und dämmriges Licht in den Raum¹⁰⁷, erhellte das Kultbild, das damit fast unreal aus dem Dunkel hervortrat, und lies es mystisch und geheimnisvoll erscheinen. Der matte Glanz der, aus kostbaren Steinen oder Metallen bestehenden, Statue erzeugte das Gefühl göttlicher Präsenz in einem, durch die unklaren Grenzen des dunklen

¹⁰⁴ Ein wesentliches Merkmal der altägyptischen Kultur ist der hohe Stellenwert des gesprochenen Wortes, was sich sowohl in der Namensgebung der Herrscher, als auch im Kultvollzug und im Begräbniskult ausdrückt. Durch das Aussprechen eines Wortes oder einer Bezeichnung (eines Namens) „geschieht“ dieses Wort und hat damit Rückwirkungen auf das Bezeichnete. Die Verflechtung von Wort und Sache wird als natürlicher, selbstverständlicher Vorgang, der Name als untrennbarer Wesensbestandteil allen Seienden und Träger von Lebensenergie betrachtet. Andererseits bedeutet die Nicht-Nennung einer Person, etc. dessen endgültige Auslöschung (man glaubte häufig, dass nicht angesprochene Personen oder Geschehnisse bedeutungslos gewesen waren, stattdessen wurden sie durch deren bewusste Verschweigung in einen Zustand der Nicht-Existenz verbannt, so geschehen beispielsweise durch die Negierung Echnatons in den Königslisten seiner Nachfolger).

In den religiösen Kulturen der Ägypter hatten gesprochene Teile, Darbringungssprüche, Gebete und Hymnen einen ebenso festen Platz, wie symbolische Handlungen und Opfergaben. Wie Menschen waren auch Gottheiten durch ihre Benennung anwesend.

¹⁰⁵ Neben den täglichen Reinigungs- und Bekleidungsriten wurde den Gottheiten auch Nahrung bereitet. Wie auch Verstorbene Nahrung bedürfen, um im Jenseits überleben zu können, müssen auch Gottheiten stofflich versorgt werden.

¹⁰⁶ Gleiches gilt für den Prozess der Mumifizierung, wo ebenfalls das Mundöffnungsritual vollzogen werden musste, um der Bewegungsseele des Verstorbenen erst die Möglichkeit zu geben, der Mumie innewohnen. Das Ritual kann damit als Ritual zum „Einhauchen von Leben“ betrachtet werden.

¹⁰⁷ Durch die vorgelagerten Säle und der Annahme, dass nie alle Türen der Tempel zugleich geöffnet sein konnten, drang kein blendend helles Sonnenlicht in den Raum, sondern die geöffnete Tür ermöglichte nur eine indirekte Aufhellung der Kultbilder.

Hintergrundes nur schwer fassbaren Raumes¹⁰⁸.

Das Licht wurde damit Medium zur Demonstration der göttlichen Anwesenheit. Es ermöglicht die Epiphanie des Sakralen, inkarniert im Kultbild, dessen passive Parusie im Dunkeln bereits vermutet wurde. Hier zeigt sich ein ambivalentes Verhältnis zur Dunkelheit: Während nämlich im Sanktuar des Tempels sehr wohl die Präsenz des Gottes auch ohne Licht angenommen und empfunden wurde, galt die Nacht mit ihrer Finsternis als Periode, in welcher der Sonnengott abwesend war, da er sich im „anderen Reich“, im Reich der Toten, befand. In beiden Fällen war das Licht eng mit der göttlichen Gegenwart verbunden, während es aber einerseits als Medium für dessen Epiphanie dient (bei Tempeln mit dunklem Sanktuar), repräsentiert es andererseits durch sich selbst direkt die Präsenz des Sonnengottes. Dies ist vor allem für Sonnenheiligtümer relevant, in welchen die Anwesenheit des Gottes durch das Licht als Folge ihrer hypäthralen Gestaltung unmittelbar vermittelt wurde.

Der Kultvollzug selbst oblag dem König. Eine Unterbrechung des Kultes hätte zu einer Entfernung der Gottheit aus dem Kultbild und damit zu Trockenheit, Hungersnot und Aufruhr geführt bzw. hätte in letzter Konsequenz sogar eine Rückkehr in das Chaos vor Beginn der Schöpfung bedeutet, was aufgrund des elitären Charakters der Religion mit einer persönlichen Unfähigkeit des Herrschers gleichgesetzt worden wäre.

Ein ägyptischer Tempel ist damit kein Ort zur Versammlung, um Gebete und Hymnen darzubringen, sondern ein „Kraftwerk, in dem die Gesellschaft die Energie erzeugt, die sie zum Funktionieren und Überleben braucht. [...] Ein ägyptischer Tempel ist eine Maschine zur Inanghaltung des Universums, ein technischer Prozess, der Fachpersonal und -wissen erfordert und somit die große Mehrheit der Bevölkerung ausschließt, um die Erfüllung der entscheidenden Aufgabe, nämlich den Fortbestand der Welt zu sichern, zu keinem Zeitpunkt zu gefährden.“¹⁰⁹

Besonderheiten des Sonnenkultes

Wesentliches Merkmal des altägyptischen Kultvollzugs ist die Vorstellung von der persönlichen Anwesenheit des Göttlichen, welches auf dem Prinzip der Identifikation von Kultbild und Gottheit beruht. Dadurch kann der Kultvollzieher an dessen Leben teilhaben, indem er das Kultbild aktiv in den Ritus miteinbezieht, und damit von seiner Macht und Energie profitiert. Dieses Grundprinzip ägyptischer Frömmigkeit und Kultverständnisses trifft in erhöhtem Masse auf der Sonnentheologie zu, in der die Sichtbarkeit und, durch die Wärme der Sonne, Spürbarkeit göttlicher Anwesenheit auf einer wesentlich realeren Ebene stattfindet, als dies durch die Mystifizierung von Statuen möglich ist.

¹⁰⁸ Ähnliches gilt für die indischen *garbhagrhas*, deren dunkles Inneres erst durch die Tür erhellt wird und dessen räumliche Grenzen mehr gefühlt als gesehen werden. Die Kultbilder hinduistischer Heiligtümer werden ebenfalls nur axial durch die Tür des Sanktuars erhellt, welche feierlich geöffnet werden. Im Gegensatz zu Indien war die Dimension der ägyptischen Sanktuare und dessen Tore aber erheblich größer, sodass mehr Licht in den Raum fiel. Zugleich waren die Innenwände ägyptischer Heiligtümer zur Gänze mit kultisch wirksamen Reliefs geschmückt. Vgl. dazu das Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagrhas*.

¹⁰⁹ QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 102f.

Die solare, göttliche Gegenwart und seine vitalisierende Energie werden einerseits täglich neu durch den Sonnenaufgang und dem damit verbundenen Morgenlicht erlebt, andererseits im Jahreslauf bei großen Festen wie dem Neujahrsfest bewusst in Erinnerung gerufen und inszeniert. Das ägyptische Neujahr begann mit der jährlichen Nilüberschwemmung etwa Mitte Juli und fiel damit in die Nähe des Sommersolstitiums, weshalb Neujahr auch als der Geburtstag des Sonnengottes galt. Bei dieser Gelegenheit sollte das Kultbild neu belebt bzw. durch den Ritus der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe“ durch dessen Lebensenergie gestärkt werden. Zu diesem Zwecke brachte man das Götterbild entweder auf das Dach des Tempels oder in einen eigens für den Sonnenkult vorgesehenen, offenen Hof, um durch die Strahlen der Mittagssonne eine Vereinigung von Statue und Sonne zu bewirken und dadurch dessen göttliche Energie zu übertragen. Durch diese Transformation wurde die Belebung der Statue zyklisch erneuert, sodass die *ba*-Seele der Gottheit durch das irdische Gefäß des Kultbildes sehen, hören und handeln konnte¹¹⁰.

In diesem Kontext wurde die Sonne nicht primär als Gottheit betrachtet, sondern es standen ihre lebensspendenden Eigenschaften im Vordergrund. Dabei ist dies nicht mit einer Akzentverschiebung in der Bedeutung oder sogar Abwertung der Sonne als Repräsentant des Sonnengottes oder dessen reeller Manifestation gleichzusetzen, sondern es handelte sich ausschließlich um eine Betonung des vitalen und regenerativen Aspektes *Res*, durch deren Entkoppelung auch andere Gottheiten von ihr profitieren konnten.

Ein weiterer bedeutsamer Aspekt des Sonnenkultes war die allgemeine Sichtbarkeit des Idols, der Sonne, und ihres alltäglich nachvollziehbaren Verhaltens. Daraus resultiert einerseits die architektonische Forderung nach hypäthralen Heiligtümern, andererseits ein gewisses Maß an Volkstümlichkeit des Sonnenkultes¹¹¹, womit die schwierigste Aufgabe solarer Sakralarchitektur in der Sakralisierung des rituell und theologisch unverzichtbaren Außenraumes und eines an sich alltäglichen, natürlichen Geschehens liegt.

Neben dieser sakralen Bedeutung lassen sich in Ägypten auch eine starke sepulkrale Komponente des Sonnenkultes sowie eine enge Verbindung zum Königtum feststellen.

Während Letzteres auf der genealogischen Bezogenheit des Herrschers zum Sonnengott beruht und sich in der Idee der Gotteskindschaft und Gottesebenbildlichkeit des Pharaos ausdrückt¹¹², manifestiert die Zyklizität der Sonne im Kontext eines Totenkultes die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, durchbricht damit die Linearität des Alterns und überwindet die Endgültigkeit des Todes.

Im Kontext eines Totenkultes repräsentiert dabei die symbolische Verbindung des Kultbildes mit den Sonnenstrahlen jene angestrebte Vereinigung, welche sich der Mensch nach seinem Tod durch eine Teilnahme an der zyklischen Barkenfahrt *Res*, Garant (für den Herrscher) und Hoffnung (für das Volk) auf ein Leben nach dem Tod, für sich selbst erhofft.

Aus architektonischer Sicht sind damit Stätten zur Vereinigung mit der Sonne stets Orte der Zykli-

¹¹⁰ QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 133.

¹¹¹ Aus diesem Grund bezeichnet Jan Assmann den Sonnenkult als einzigen Kult Ägyptens, der auch eine „Außenseite“ hatte, das heißt, an dem auch weitere Kreise der Bevölkerung beteiligt waren. In: ASSMANN: *Re & Amun*. S. 23.

¹¹² Nach: ASSMANN: *Re & Amun*. S. 124f.

zität. Hier wird die Hoffnung auf Regeneration und Welterhaltung sicht- und spürbar. Der Bezug zur Sonne bedeutet nicht nur eine unmittelbare Bezugnahme zum Kultbild, sondern repräsentiert dessen funktionale Bedeutung als Träger (Sonne) und Übermittler (Licht) vitalisierender Energien, was durch die hypäthrale Gestaltung der Sonnenheiligtümer in Form offener Höfe und der, durch ihre Enge erreichten Fokussierung unterstrichen und gefördert wird.

2.5 Die kulturelle Revolution Echnatons



Abb. 7: Amenophis IV - Echnaton

Lange Zeit wurde die Zeit Echnatons, der als Amenophis IV. und Nachfolger Amenophis III. um 1375 v. Chr. die Herrschaft über Ägypten übernahm¹¹³ (Abb. 7), als Periode persönlichen, religiösen Fanatismus gesehen und die Entwicklung der Theologie der Amarnazeit¹¹⁴ allein auf Echnaton zurückgeführt, was vor allem in der königlichen Exklusivität des Kultes begründet lag. Heute weiß man hingegen, dass die Einordnung und das Verständnis des Aton-Kultes und vor allem dessen Extremität nur im Kontext einer historischen Gesamtschau erklär- und fassbar sind. Trotz aller Radikalität sind Echnaton und sein Kult Teil einer linearen, historischen Entwicklung, die bereits vor seinem Auftreten nachweisbar ist und auch über seinen Tod hinaus trotz der Restauration alter Kulte Spuren hinterließ.

¹¹³ Die Frage nach einer Koregenz Amenophis IV. mit seinem Vater wurde in der Literatur heftig diskutiert und bis heute nicht restlos geklärt. Vgl. dazu: LÄ Bd. 1, S. 211.

¹¹⁴ „Amarnakunst“ ist die heute allgemein akzeptierte Bezeichnung der Kunstrichtung der Zeit Echnatons. Der Name bezieht sich auf die heutige Bezeichnung Tell el-Amarna, welche wiederum eine künstliche Erfindung des 19. Jh. n. Chr. ist und sich von den Namen der modernen Dörfer et-Till und el-Amariya und jenem eines Araberstammes, der früher in dieser Region siedelte (Beni Amran), ableitet. Da es sich, archäologisch gesehen, bei den Überresten von Achetaton nicht um einen Tell (dem arabischen Ausdruck für einen Hügel) handelt, ist auch die geläufige Bezeichnung Tell el-Amarna irreführend. Aus diesem Grund wird heute in der Regel die verkürzte Bezeichnung el-Amarna verwendet. In: LÄ Bd. VI; S. 309.

Die historische Einordnung des Atonkultes und die Regierung Echnatons

Trotz der scheinbar revolutionären Spontanität des auftretenden Atonkultes lässt sich bereits unter den Vorgängern Echnatons eine Betonung der physischen Erscheinung der Sonne und ihres Lichtes feststellen, die man heute als „Neue Sonnentheologie“ zusammenfasst und dessen Entwicklung bereits zu Beginn der 18. Dynastie einsetzt, insbesondere durch das Auftauchen eines neuen Totenbuches, dem „Buch der Anbetung des Re im Westen“ oder „Sonnenlitanei“¹¹⁵. Darin wird die Abhängigkeit der Welt vom Licht betont, das sich aber täglich in der Finsternis regenerieren muss. Durch die beschriebene Beständigkeit des Sonnenlaufs und die komplexe Abhängigkeit von Licht und Finsternis voneinander lassen diese Texte ein tiefes Vertrauen in die Verlässlichkeit der Sonne spüren. Ihr tägliches Erscheinen wird gleichsam zur Definition für das Leben selbst und ihre Anwesenheit bzw. ihre direkte Bestrahlung zum Synonym für die Übertragung von Vitalität mit dem physisch greifbaren Himmelskörper als deren Quelle. Darin begründet und eng mit dem beginnenden Aufstieg des Atonkultes verbunden sind das vermehrte Auftauchen von Aton selbst sowie dessen zunehmende Bedeutung als Lebensspender.

Während bis zur Mitte der 18. Dynastie *aton*¹¹⁶ ausschließlich als Bezeichnung der Sonnenscheibe bzw. des Sitzes des Sonnengottes verwendet wurde oder dessen Auge bezeichnete, nie aber selbst als Gott personifiziert und verehrt wurde, lassen insbesondere literarische Vorläufer des berühmten Aton-Hymnus Echnatons auf eine zunehmende Aufwertung der Sonnenscheibe schließen. So bezeichnet der Kairoer Amun-Hymnus aus der Zeit Amenophis II. Aton als „Den Einen mit vielen Armen“¹¹⁷ und verweist damit bereits auf den Grund seiner Aufwertung und - als logische Konsequenz - die dogmatische Darstellungsweise des Gottes unter Echnaton als konkave Scheibe mit Strahlen, an deren Enden Hände dem Herrscherpaar das Lebenszeichen *anch* spenden.

Noch deutlicher wird dieser Aufschwung unter Amenophis III., während dessen Regierungszeit der Hymnus der Baumeister Suti und Hor entstand. Dieser beginnt mit den Worten „Sei gegrüßt, Scheibe des Tages“¹¹⁸ und akzeptiert damit die physische Erscheinung der Sonne bereits als selbstständiges, verehrungswürdiges Objekt. Zeitgleich tituliert sich Amenophis III. auf einer Kolossalstatue selbst als „Die leuchtende Sonnenscheibe aller Länder“¹¹⁹, was, eingedenk der traditionellen

¹¹⁵ HORNING, Erik: *Echnaton. Die Religion des Lichtes*. Zürich, 1995. S. 108.

¹¹⁶ Die historisch korrekte Aussprache des Namens Aton war *It. Koch Jati*. In: KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 332.

¹¹⁷ Zitiert in: HORNING: *Geist der Pharaonenzeit*. S. 33.

¹¹⁸ Zitiert in: QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 58.

¹¹⁹ „The Shining Sun Disk of All Lands“ zitiert in: QUIRKE, Stephen: *The Cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*. London, 2001. S. 150.

Diese Identifikation veranlasste Quirke zu der Vermutung, der Atonkult Echnatons beruhe auf einer persönlichen Verehrung Amenophis III., sodass die Huldigung Atons eigentlich eine Huldigung des verstorbenen Amenophis III. war. Ohne dazu an dieser Stelle textliche oder archäologische Gegenbelege zu liefern, erscheint mir persönlich diese Verbindung als zu isoliert betrachtet, da die Identifikation des Herrschers mit dem Sonnengott bzw. dessen Abstammung von diesem ein wesentlicher Bestandteil des ägyptischen Herrschaftsverständnisses darstellt. Die Identifikation Amenophis III. mit Aton belegt daher lediglich die zunehmende Bedeutung der physischen Erscheinung der Sonne bzw. dessen eigenständige Vergöttlichung, den Atonkult der Amarnazeit aber auf einen Ahnenkult zurückzuführen, widerspricht dem historischen Gesamtbild. Dagegen spricht auch die geänderte Stellung Echnatons selbst zu Aton: Würde dieser in Aton seinen eigenen Vater verehren, läge nahe,

Wesensgleichheit des Herrschers mit Re bzw. dessen Sohnschaft, bereits auf eine beginnende, universelle Identität von Re mit der Sonnenscheibe hinweist.

Die reelle, physikalische Sonne vereint demnach plakativ sämtliche vitalisierenden Eigenschaften Res in sich und wird dadurch zunehmend selbst vergöttlicht. Damit war es nur mehr ein kleiner Schritt von der Akzeptanz eines obersten zur Ausschließlichkeit eines einzigen Gottes.

Die Frage, ob Echnaton erst nach dem Tod seines Vaters an die Macht kam oder, wie dies zur Sicherstellung des dynastischen Herrschaftsanspruches häufig praktiziert wurde, bereits mehrjährig als Mitregent agierte, ist strittig, nicht jedoch die Dauer und Gliederung seiner Alleinregentschaft, die insgesamt 17 Jahre dauerte und in drei Phasen unterschieden werden kann: Während der ersten fünf Jahre seiner Herrschaft folgte Echnaton, der zu dieser Zeit noch seinen eigentlichen Geburtsnamen Amenophis IV. („Amun ist befriedigt und zufrieden“) trug, den politischen und religiösen Traditionen des Landes und akzeptierte die Vielzahl der Götter, obwohl er selbst bereits Aton vorrangig verehrte, wie die Errichtung von Atonheiligtümern im Tempelbezirk des Amun in Karnak sowie in Nubien und vermutlich auch in Syrien belegt. Die Darstellung des Aton als falckenköpfiger Gott bleibt während dieser Periode noch den traditionellen Vorbildern verhaftet.

Erst im fünften Jahr seiner Regentschaft scheint der neue Atonkult nicht mehr mit der traditionellen Religion vereinbar gewesen zu sein. Amenophis IV. ändert seinen Namen in *Achenaten* (Echnaton) und gründet eine neue Hauptstadt, *Achetaton*, „Horizont des Aton“¹²⁰, in der ausschließlich Aton gehuldigt wurde. Zugleich wird auch die Titulatur des Gottes selbst geändert¹²¹, um sämtliche Anspielungen an andere Gottheiten zu tilgen. Davon ausgenommen bleibt lediglich Re, der schließlich als ursprünglicher Sonnengott und Quelle der Identität Atons vollständig mit diesem gleichgesetzt wird.

Im neunten Regierungsjahr scheint es schließlich zu innerfamiliären Unstimmigkeiten gekommen zu sein. Die bislang neben Echnaton unüblich gleichberechtigte Gattin Nofretete wird künftig nicht mehr erwähnt. Zugleich kommt es zu einem Bildersturm, im Zuge dessen versucht wurde, sämtliche Namen anderer Götter und zum Teil sogar die allgemeine Pluralbezeichnung „Götter“ aus Reliefs und Inschriften zu tilgen. Damit wandelte sich der Atonkult Echnatons in eine radikale, intolerante Religion. Aton, der selbst zu Beginn der Regierungszeit Echnatons noch falckenköpfig dargestellt wurde, wird zu einem „wahrhaft monotheistischen, eifernden Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet“¹²².

die traditionelle Vaterschaft des Sonnengottes noch deutlicher zu betonen. Stattdessen tritt Echnaton bevorzugt als Hohepriester und Prophet Atons auf, was auch in der ägyptischen Originalbezeichnung des Namens Echnaton, *Achenaten* („Der dem Aton wohlgefällig ist“ (QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 58; KOCH: *Geschichte der altägyptischen Religion*. S. 333), „Der dem Aton nützt“ bzw. „Glanz des Aton“ (HORNUNG: *Echnaton*. S. 56)), zum Ausdruck kommt.

¹²⁰ QUIRKE: *The Cult of Ra*. S. 58.

¹²¹ Die Titulatur Atons wird geändert von „Es lebe Re-Horachte, der im Horizonte jubelt in seinem Namen Schu, welcher der Aton ist“ (HORNUNG: *Echnaton*. S. 44) in „Es lebe Re, der Herrscher der Horizonte, der im Horizonte jubelt in seinem Namen Re, der als Aton wiederkehrt“ (HORNUNG: *Echnaton*. S. 86).

¹²² HORNUNG: *Der Eine und die Vielen*. S. 246.

Im 17. Jahr seiner Regierung stirbt Echnaton und hinterlässt ein Land, das durch Unterlassungsfehler außenpolitisch geschwächt und durch Unsicherheit und religiösen Fanatismus innenpolitisch instabil ist. Zudem fehlt ein männlicher Erbe, sodass die unmittelbare Thronfolge unklar bleibt, bis der kindliche Tutanchaton den Thron besteigt. Er ändert wenige Jahre nach seinem Regierungsantritt seinen Namen in Tutanchamun und kehrt zur alten religiösen und politischen Ordnung zurück. Achetaton wird verlassen und verfällt, Aton wird entthront und das Andenken Echnatons verfermt.

Licht als reine Gegenwart Gottes

Seit je her stand *aton* für die physische Gestalt der Sonne, dessen Bild als Zeichen zur Hieroglyphe für „strahlen“ oder „leuchten“ wurde¹²³. Durch diese unmittelbare und untrennbare Verbindung von Sonne und Licht wurde Aton als Sonne daher zum Gott des Lichtes, das von der Sonne ausgeht und die gesamte Schöpfung belebt. Licht wird mit Leben gleichgesetzt und gilt dem Ägypter als Ursprung aller Dinge, als zentrales Prinzip irdischen Lebens, von dem alles ableitbar ist. Die Welt wird kontinuierlich von Aton durch sein Licht geschaffen, sein Lebensatem belebt und durchdringt die gesamte Schöpfung. Er hat damit mit der Menschheit im Grunde nichts mehr zu tun, da sein morgendliches Aufgehen allen Geschöpfen gleichermaßen Licht und Leben spendet, womit der Lauf der Sonne von jeglicher moralischen und sozialen Komponente entbunden ist¹²⁴ und ausschließlich universelle, vitalisierende Funktionen erfüllt.

In diesem Sinne und aufgrund der permanenten Immanenz des Lebensatems Lichtes werden mythologische Bezüge und kosmogonische Schöpfungsspekulationen bedeutungslos, die Linearität der Zeit tritt gegenüber der zwar zyklischen aber kontinuierlichen Allgegenwart und Anwesenheit Atons in den Hintergrund, welche sich sichtbar in den Leben spendenden Sonnenstrahlen manifestieren.

Das Bewusstsein von der Abhängigkeit der Welt vom Licht und der damit verbundenen Festlegung auf das Sichtbare, im Gegensatz zur ursprünglich gleichrangigen „Gegenseite“, der Nacht, in der Vorstellung von der Barkenfahrt Res, führte zur Verleugnung von allem, das nicht der sichtbaren Welt angehört, wie Finsternis oder das Jenseits.

Licht wird als Anwesenheit Atons empfunden und damit werden Dunkelheit und Nacht zu einer Zeit der „Verneinung göttlicher Gegenwart“¹²⁵, der Gottesferne. Licht ist reine Gegenwart Gottes.¹²⁶

Dementsprechend spendet auch Aton nachts nicht den Toten Leben und bringt Licht in die Unterwelt, sondern er bleibt, wenn auch unsichtbar, im Himmel¹²⁷. Die ursprünglich positive Bipolarität von Tag und Nacht verliert völlig an Bedeutung und eben darin wird heute der Hauptgrund für den Widerstand der ägyptischen Gesellschaft gegen den Atonkult Echnatons gesehen, da er dem tief verwurzelten Empfinden einer dualistischen Weltordnung widerspricht, welche ihre Energie aus der Vorstellung einer täglichen Regeneration im Dunkeln schöpft und dadurch ihre Hoffnung auf ein

¹²³ HORNING: *Echnaton*. S. 61.

¹²⁴ QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 62.

¹²⁵ HORNING: *Der Eine und die Vielen*. S. 244.

¹²⁶ Auch hier beweist der Atonkult seine historische Verwurzelung: In sämtlichen Sonnenheiligtümern demonstriert das Licht der Sonne die Präsenz des Sonnengottes.

¹²⁷ Warum trotzdem Dunkelheit herrscht, bleibt unbeantwortet.

Leben nach dem Tod nährt.

Echnaton nahm den Ägyptern diese Hoffnung. Das Jenseits war kein, von der Welt der Lebenden getrennter Ort mehr in der Unterwelt, vor dem man aufgrund der zyklischen Anwesenheit des Sonnengottes keine Angst zu haben brauchte, sondern eine Art Paralleluniversum. Die Welt der Lebenden und der Toten werden nicht unterschieden: Die Auferweckung der Verstorbenen erfolgt täglich neu bei Sonnenaufgang wie das Erwachen aus einem nächtlichen Schlaf und damit durch dasselbe morgendliche Ereignis wie die Belebung der Lebenden. Die Zyklizität des täglichen Sonnenaufgangs gewann damit zusätzlich an Bedeutung: Er war nicht mehr nur der erhoffte Beweis für die Regenerationsfähigkeit des Lebens und damit für die Überwindung der Linearität der Zeit und des Todes, sondern vielmehr jener ersehnte Zeitpunkt, von dem an Aton wieder anwesend war und dies durch Helligkeit dokumentierte. Im Glauben an Zyklizität ruht damit jegliche Hoffnung auf eine neuerliche, morgendliche Gegenwart Gottes.

Das Negative der Finsternis und die Abhängigkeit allen Lebens von der Sonne drückt Echnaton selbst in seinem Sonnengesang wie folgt aus:

„[...]

Gehst du unter im Westhorizont,
so ist die Welt in Finsternis,
in der Verfassung des Todes.

[...]

Die Finsternis ist ein Grab,
die Erde liegt erstarrt,
ist doch ihr Schöpfer untergegangen in seinem Horizont

Am Morgen aber bist du aufgegangen im Horizont,
und leuchtest als Sonne am Tag;
du vertreibst die Finsternis und schenkst deine Strahlen.

[...]“

Darauf folgt eine ausführliche Beschreibung der Natur und deren Reaktionen auf die Sonne sowie der Wohltätigkeiten Atons, bevor Echnaton fortfährt:

„[...]

Die Welt entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast.
Bist du aufgegangen, so lebt sie,
gehst du unter, so sterben sie;
du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.

[...]“¹²⁸

Dieser naturalistische Denkansatz ließe auf eine populistische Religion schließen, welche aufgrund der allgemeinen Sichtbarkeit und Gegenwart der Sonne und des Sonnenlichtes keiner Priester oder sonstiger Vermittler bedarf. Unter Echnaton war genau das Gegenteil der Fall. Unterstützt durch

¹²⁸ Übersetzung in: HORNUNG: *Echnaton*. S. 88-93 nach dem hieroglyphischen Text von: DAVIS, N. de G.: *Rock Tombs VI* (1908), Taf. 27 (Zeichnung) und 41 (Fotografie).

das Unvermögen des Menschen, die Sonne am Himmel zu betrachten, erscheint sowohl das Wesen Atons, als auch sein Wille unerkennbar für den menschlichen Geist: „Obwohl du in der Menschen Antlitz bist, kennt man doch deinen Gang nicht“¹²⁹.

Es brauchte daher einen Vermittler zwischen dem stummen Gott und den Menschen: Echnaton. Nur ihm wurde das Wesen Atons „in gedanklicher Anstrengung und Durchdringung offenbart“¹³⁰ oder, wie Echnaton selbst von sich im Großen Aton-Hymnus sagt: „Es gibt keinen anderen, der dich kennt“¹³¹.

Aton ist der Gott Echnatons, niemand außer ihm ist in der Lage, mit dem Gott zu kommunizieren. Während früher Statuen, heilige Tiere oder vergöttlichte Tote als Mittler fungieren konnten, ist jetzt kein Platz mehr für eine direkte Beziehung zwischen dem Einzelnen und Gott. Dem Volk bleibt lediglich der Herrscher als verehrungswürdig. Er wird zum Propheten, zum Sprachrohr Atons, zum Gott des Volkes. Frömmigkeit bedeutete Loyalität gegenüber dem Pharao¹³².

Diese Fixierung beruht jedoch nicht nur auf der eifersüchtigen Egozentrik des Königs, sondern war auch theologisch bedingt: Durch die Fokussierung der Religion auf die naturalistische Erscheinung der Sonne drohte diese ihre distanzierte, sakrale Bedeutung zu verlieren. Echnaton trat dieser Profanisierung durch die Exklusivität der Kommunikationsfähigkeit mit dem Gott durch den Pharao entgegen und vermied damit eine Popularisierung des Kultes.

Dieser königliche Sakralabsolutismus, die beängstigende Parallelität der nunmehr nicht mehr räumlich getrennten Welten von Lebenden und Toten und die unklaren Vorstellungen des Lebens nach dem Tod in Verbindung mit dem daraus resultierenden Mangel an Hoffnung, die allgemeine Diskrepanz zwischen der reell spürbaren Anwesenheit und Kraft der Sonne und des Lichtes und der Exklusivität des Glaubens und der göttlichen Kommunikation sowie die Unzahl fehlender Antworten auf elementare Fragen, wie jene nach dem Aufenthaltsort Atons bei Nacht, scheinen für die kurze Beständigkeit des radikalen Atonkultes Echnatons verantwortlich zu sein. Er erscheint aus heutiger Sicht als zu unausgereift, zu doktrinär, zu viele elementare Grundsätze mit jahrhundertelanger Tradition wurden ohne Anbieten neuer Antworten beseitigt. Allem voran aber erscheint die Abwertung des dualistischen Denkens zu einer Unvollständigkeit und Unverständlichkeit des Prinzips der Zyklichkeit geführt zu haben, dem Grundsatz ägyptischen Existenzverständnisses: Licht braucht Dunkelheit, um sich zu definieren. Letztere wird von Echnaton aber als gottesfern stigmatisiert. Wie also sollte sich Aton regenerieren und letztendlich definieren?

2.6 Allgemeine Merkmale und Elemente der solarer Architektur Ägyptens

Ein wesentliches Ziel jeglicher Art sakraler Architektur ist die Dokumentation ihrer Höherwertigkeit. Ein probates Mittel dazu stellt die Abgrenzung eines definierten Bereiches von seiner profanen Um-

¹²⁹ Zitiert in: KOCH: *Geschichte der altägyptischen Religion*. S. 339.

¹³⁰ HORNUNG: *Der Eine und die Vielen*. S. 244.

¹³¹ Zitiert in: HORNUNG: *Der Eine und die Vielen*. S. 244.

¹³² HORNUNG: *Echnaton*. S. 62f.

welt dar, innerhalb dessen entweder die verehrte Gottheit als selbst anwesend gedacht, ihre Gegenwart gespürt und ihr gehuldigt wird oder welcher der Versammlung und dem Gedankenaustausch Gleichgläubiger dient.

Aufgrund des ideellen Charakters göttlicher Anwesenheit muss diese durch rationale und emotionale Assoziationen vermittelt werden. Während Erstere beispielsweise durch archetypische oder tradierte Symbole und Metaphern bzw. plastische Kultbilder erzeugt werden, wird das physische Empfinden göttlicher Nähe vor allem durch starke Sinneseindrücke ausgelöst, wobei die Qualität des sakralen Innenraumes für den Gläubigen primär vom Einsatz, dem Ausmaß und der Intensität der diese Eindrücke erzeugenden Maßnahmen abhängt und umso effizienter und unmittelbarer ist, je unbewusster diese wirksam werden.

Ein wesentliches Gestaltungsmittel ist dabei das Licht, das durch die Sichtbarmachung der Welt und seine Leben spendenden Eigenschaften die Angst vor der Dunkelheit (dem Unbekannten, Tödlichen) vertreibt. Dabei repräsentiert der bewusste Einsatz von Licht bereits eine hohe Kulturstufe. Der Ursprung dieses Gestaltungsprinzips liegt in der elementaren Sonnenverehrung, die sich in Ägypten zu jenem komplexen theologischen System entwickelte, wie es bereits besprochen wurde.

2.6.1 Bezug zur Sonne

Wie bei allen Religionen ist auch in Ägypten der Bezug zum Verehrungsobjekt von elementarer Bedeutung.

Aufgrund der eindeutigen Lokalisierung der Sonne durch ihre jahres- und tageszeitlich bedingte Lage am Himmel ist dem Adoranten im Allgemeinen eine klar definierte Orientierung vorgegeben. Man huldigte dem Gestirn bevorzugt bei Sonnenauf- bzw. Sonnenuntergang, da sein „Wieder“-Erscheinen und die daraus resultierende Gegenwart aufgrund des ungewissen Aufenthaltes während der Nacht und der latenten Gefahr des Ausbleibens einen wesentlichen Aspekt der naturverbundenen, religiösen Vorstellung darstellte, weshalb auch die strenge Einhaltung dieser Adorationsrichtung als rudimentärer Rest naturhafter Frömmigkeit gelten kann, in der das Licht keine selbständige Bedeutung besitzt, sondern primär als Eigenschaft der Sonne und Mittel zu deren Manifestation betrachtet wird.

Für die Architektur, welche die Orientierung gegen Osten als archetypische Reminiszenz an diese ursprüngliche Bedeutung des Sonnenaufganges in zahlreichen Kulturen beibehalten hat, bedeutet dies eine axiale Organisation der sakralen Stätte durch Gewährleistung einer visuellen Sichtverbindung. Diese kann entweder durch Öffnungen entlang der Blickachse erfolgen oder, was der Naturhaftigkeit elementarer Sonnenverehrung besser entspricht, durch Ausübung des Kultes unter freiem Himmel, wobei aber der Betonung und Abgrenzung der sakralen Stätte und ihrer Sakralisierung große Bedeutung zukommt.

Im Gegensatz dazu wäre die vorrangige Verehrung des Lichtes ohne Berücksichtigung der Lichtquelle richtungslos und würde durch das Fehlen einer zeitlichen Komponente die Allgegenwart des „göttlichen Prinzips“ besser repräsentieren. Als architektonische Konsequenz ergäbe sich daraus der mögliche Verzicht auf eine axiale Organisation der sakralen Stätten und Ausbildung einer zentralisierten Bauform, deren Hauptkultrichtung trichterförmig gen Himmel zu denken wäre.

In Ägypten haben sich beide Komponenten erhalten und führten zu einer eigenständigen Ver-

schmelzung von Axialität und Zentralität, abhängig von dem jeweiligen Schwerpunkt des Kultes bzw. der Riten. Während die Orientierung zum Ost- bzw. Westhorizont die gesamte pharaonische Zeit unverändert bedeutsam aber nicht auf solare Kultstätten beschränkt bleibt, wird die Gegenwart des (Sonnen-)Gottes sowohl durch die Präsenz der Sonne selbst, als auch durch das Licht repräsentiert, welches aber nicht verselbständigt, sondern stets mit seiner Quelle assoziiert wird und mit dieser emotional verbunden bleibt. Sonnenlicht wird als Gottesnähe empfunden und sich unter freiem Himmel im hellen Sonnenlicht zu befinden suggeriert unbewusst die Übertragung vitaler Energien. Dementsprechend eng ist die Errichtung von Sonnenheiligtümern mit der Ausübung spezieller Erneuerungs- und Belebungsriten, wie beispielsweise dem Neujahrsfest verbunden.

Während das dunkle Innere eines ägyptischen Sanktuars das geheimnisvolle Wesen der Gottheit unterstreicht, werden Sonnenheiligtümer als offene Höfe errichtet und stellen damit aktiv eine unmittelbare Verbindung her zum Leben spendenden Gestirn, wodurch dessen Präsenz und seine Kräfte bewusst in die Gestaltung der Kultstätte miteinbezogen werden.

2.6.2 Solare Kultmerkmale und –objekte

Ein Mangel solarer Religiosität ist das Fehlen plastischer Kultobjekte und, damit verbunden, das Unvermögen, das Verehrungsobjekt in Ritus und Opferkult einzubeziehen. Dieser Mangel führte einerseits zur Substituierung der Sonne durch das Feuer, wie beispielsweise im iranisch-indischen Kulturkreis, zur rituellen Aufwertung des gesprochenen Wortes im Kultalltag oder zur Entwicklung solarer Symbole und anthropomorphisierter Gottheiten, welche schließlich aktiv verehrt werden konnten und sowohl als Ersatz für die nicht greifbare Sonne aber auch zur Markierung des Zentrums der solaren Kultstätte dienten. Im Falle Ägyptens sind diesbezüglich erhöhte Altäre, Opferplatten und Obelisken zu nennen, welche unter freiem Himmel errichtet wurden.

Offene Höfe und Altäre

In Ägypten werden die Charakteristika in der Verehrung solarer Gottheiten, namentlich des Sonnengottes, besonders deutlich. Während im Allgemeinen die mystische Schau der Gottheit in seinem als Wohnstätte gedachten, dunklen Inneren des Tempels bevorzugt wird, unterscheiden sich Sonnenheiligtümer merklich davon. Erstere materialisieren gleichsam durch die geheimnisvolle Dunkelheit die Präsenz des Göttlichen, wohingegen beim Sonnenkult der logisch greifbare und unmittelbar erlebbare Bezug zum Tagesgestirn im Vordergrund bleibt. Während der gesamten ägyptischen Baugeschichte bleiben solare Heiligtümer ohne Dach. Sie stellen entweder offene Höfe dar, in deren Zentren erhöhte Altäre errichtet werden, oder befinden sich an exponierten Stellen der Tempelanlagen, wie beispielsweise am Dach oder über dem Eingang zwischen den Pylontürmen, um den direkten Kontakt mit der Sonne zu gewährleisten.

Gerade diese visuelle Verbindung impliziert primär aber unbewusst die Anwesenheit des verehrten Himmelsgestirnes, wohingegen die Definition des Hofes durch seine allseitige Abgrenzung die Sakralisierung des Außenraumes sicherstellt, indem sie die solare Sonnenkultstätte von ihrer profanen Umgebung abgrenzt.

Diese sakralisierten Höfe bilden entweder eigenständige, kultische Anlagen, wie beispielsweise bei den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie, oder sind in den Kontext komplexer Tempelanlagen inte-

griert, wie die Re-Schatten in den Totentempeln des Neuen Reiches, diesen angefügt, Abu Simbel, und/oder befinden sich auf dem Dach des Tempels oder des Pylontores, zum Beispiel in Dendera. Eine Sonderstellung nehmen die Tempel Echnatons ein. Sie folgen der axialen Organisation zeitgenössischer Tempel, bestehen aber ausschließlich aus offenen Höfen, in welchen sich zahlreiche, regelmäßig verteilte Altäre befanden (vgl. Abb. 38-42).

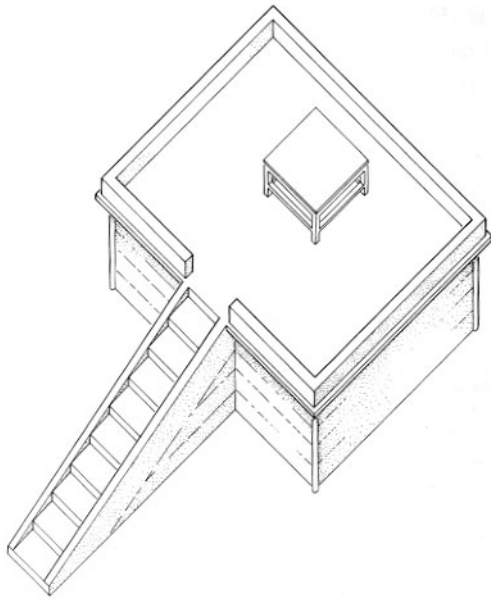


Abb. 8: Axo Altar im Totentempel der Hatschepsut/Deir el-Bahari

Kultisches Zentrum der Höfe bilden ein oder mehrere Altäre (Abb. 8).

Grundsätzlich spielen Altäre im ägyptischen Kultvollzug nur die Rolle eines Trägers der Opfergaben, dem auch ihre Erscheinung als Tisch, Speisenplatte, Räucherbecken oder Libationsschale entspricht. Neben diese zumeist beweglichen Gegenstände ohne selbständige sakrale Bedeutung treten Altäre monumentalen Charakters aus Stein, welche vorwiegend aus Sonnenheiligtümern erhalten sind. Obwohl auch sie primär Unterlage der Opfer sind, rücken sie durch das Fehlen eines Kultbildes selbst in den Mittelpunkt (sowohl der kultischen Handlung als auch der Kultstätte) und werden, beispielsweise in den Tempeln des Neuen Reiches, zu quadratischen oder rechteckigen, monolithischen oder gemauerten Blöcken, welche sich nach oben verjüngen, von einem Rundstab

umsäumt und einer Hohlkehle bekrönt werden. Ihre Seiten sind nach den Himmelsrichtungen orientiert und besitzen an der Westseite eine angebaute Treppe, über welche der Priester den Altar mit Blick gegen Osten betritt, um die auf dem Altar liegenden Opfergaben zu weihen.

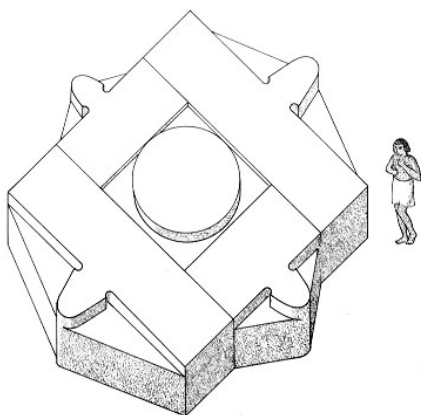


Abb. 9: Axo Opferplatte Niuserre/Abu Gurab



Abb. 10: Ansicht Opferplatte Niuserre/Abu Gurab

Im Gegensatz dazu treten bei den Sonnenheiligtümern des Alten Reiches die Altäre durch die dominante Stellung des Obelisken in den Hintergrund. Als Opferstelle dient dabei die sich vor dem Obelisken befindliche Opferplatte oder *hetep*. Sie bildet formal eine ursprünglich geflochtene Opfer-

matte nach und besteht aus einer rechteckigen, selten auch runden Steinplatte mit einseitigem Ausguss. In den Heiligtümern der 5. Dynastie wurden zwei oder vier dieser *hetep* gegeneinander gestellt und weisen damit nach zwei bzw. vier Himmelsrichtungen¹³³ (Abb. 9/10).

Urhügel und benben

Die altägyptische Religion wird zumeist als solare Religion oder Sonnenreligion klassifiziert, wobei der Sonnengott hierarchisch eine dominante Rolle einnimmt und letztendlich mit allen bedeutenden Gottheiten synkretistisch verbunden wird. Von elementarer Bedeutung ist dabei dessen Verbindung mit dem, als Gottheit wenig greifbaren und farblosen aber aufgrund seiner mythologischen und kosmogonischen Stellung bedeutsamen Atum zu Re-Atum, durch welche die Theologie von Heliopolis zur führenden Religion Ägyptens wurde und Iunu (Heliopolis) selbst zum „Haus des Re“. Der Urhügel der heliopolitanischen Kosmogonie, der Ort, welcher dem Schöpfergott Atum als Basis und Ausgangspunkt der Schöpfung diente, wird mit jenem Ort gleichgesetzt, an dem die Sonne zum ersten Mal aufgegangen ist.

Dieser mythologische Ausgangspunkt der Schöpfung wird in Heliopolis mit dem lokalen Kult eines kegelförmigen Steinfetisch, dem so genannten *benben*, vereint, dessen Wortwurzel *bn* mit dem Verbum *wbn*, „aufgehen, glänzen“, verwandt zu sein scheint¹³⁴ und damit sowohl den Urhügel, als auch Atum selbst repräsentiert. Leider fehlen uns für diese Vermutungen eindeutige Belege. Die frühesten Beweise, in welchen diese Assoziation aber bereits vollzogen war, stammen aus den Pyramidentexten des Alten Reiches:

„Atum-Chepri, du wurdest hoch als Hügel, du gingst auf (*wbn*) als Benben im Phönix-Haus (*hwt-bnt*) in Heliopolis.“¹³⁵

Oder:

„Du bist hoch in diesem deinem Namen: *benben*“¹³⁶

Die Identifikation der Schöpfergottheit Atum mit einerseits einem unbelebten Gegenstand, einem Steinfetisch, andererseits dem dahinter stehenden Bezug zum alljährlichen Wiederauftauchen des Landes aus den Fluten der fruchtbaren Nilüberschwemmung, erwiesen sich als wegweisend für die gesamte Entwicklung der sakralen Architektur Ägyptens¹³⁷. Während aber Axialtempel vor allem auf die Linearität des Sonnenlaufes und der Zeit reagieren und diese darzustellen versuchen, weisen

¹³³ Die Beschreibung der Altäre und der Opferplatten folgt im Wesentlichen: BONNET: RÄRG. S. 14 (Altar) bzw. S. 557 (Opferplatte).

¹³⁴ LÄ Bd. I; S. 694.

¹³⁵ Pyr. 1652, Spruch 600 M und N. Zitiert in: LÄ Bd. I; S. 694. Oder: MARTIN: *Ein Garantsymbol des Lebens*. S. 10.

Die Bezeichnung „Phönix-Haus“ bezieht sich dabei auf den in Heliopolis ebenfalls als Erscheinungsform des Sonnengottes verehrten Vogel Benu.

¹³⁶ Pyr. 1587. Zitiert in: BONNET: RÄRG. S. 100.

¹³⁷ Näheres dazu siehe im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung: Die Axialtempel Ägyptens*.

die Sonnenheiligtümer des Landes sämtliche charakteristischen Merkmale einer *Architektur der Sonne* auf und materialisieren damit die Zyklizität der Schöpfung.

Wie bereits mehrmals erwähnt, ist die Art und Qualität dieser Form von Architektur abhängig von dem erfolgreichen Versuch der Abgrenzung der Kultstätte von ihrer profanen Umgebung sowie dem eindeutigen und unverzichtbaren Bezug zum Tagesgestirn, wobei ein Emporheben des Adoranten oder Kultvollziehers zur Verbesserung der Sichtverbindung, wie sich dies in zahlreichen Kulturen nachweisen lässt, zu vermuten wäre. Tatsächlich lässt sich dieses globale Phänomen der Erhebung auch in Ägypten beobachten und ihre archäologischen Überreste eindeutig dem Sonnenkult zuordnen. Dabei ist jedoch zwischen monumentalen Altären, wie sie in den Sonnenheiligtümern des Neuen Reiches zu finden sind, und tatsächlichen Plattformen als Unterbau für Kultobjekte zu unterscheiden. Während Erstere primär dem Näherrücken an die Sonne und Emporheben des Kultvollziehers dienen, fungieren Letztere als Basis für den Benben-Stein, der scheinbar selbst nicht, wie man durch seine Assoziation mit Atum und dem Urhügel vermuten würde, als sakrale Plattform monumentalisiert wird. Er bleibt vielmehr ein solar determinierter Steinfetisch, dessen unmittelbare Assoziation mit dem alljährlich aus den Nilfluten auftauchenden Land aber dennoch unbewusste Erinnerungen an kosmogonische Vorgänge weckt. Beispiele dafür sind der, von Ricke so getaufte „Hohe Sand von Heliopolis“ (vgl. Abb. 12) oder dessen artverwandte Kultstätten in Tell el-Jahudije und Hierakonpolis.

Obelisk

Im Kontext der eben angeführten Bedeutung des Benben-Steines und seiner mythologischen und kosmogonischen Verbindung zum Urhügel und zum Sonnenkult wurde die Bauform des Obelisk (Abb. 11) lange Zeit als konsequente Weiterentwicklung und Monumentalisierung des *benben* interpretiert. Diese Vermutung wurde angeregt bzw. gestützt einerseits durch die Bezeichnung der pyramidalen Obeliskenspitze, dem Pyramidion, mit der weiblichen Form des Wortes *benben*, *benbenet*¹³⁸, andererseits durch die Schreibung der beiden Begriffe mit demselben hieroglyphischen Symbol¹³⁹. Bis heute ist das Verhältnis von *benben* (*bnbn*) und *techen* (*thn*)¹⁴⁰, wie die

¹³⁸ BONNET: RÄRG. S. 100.

¹³⁹ MARTIN: *Ein Garantsymbol des Lebens*. S. 192.

In der Zeit nach dem religiösen Umbruch Echnatons ist schließlich in den Texten kaum mehr zu unterscheiden zwischen *benben* und *techen*, was sich auch in den Obelisk selbst manifestiert: Es wird wieder nicht mehr ausschließlich der symbolträchtige Rosengranit als Material verwendet, der Sonnengott tritt als alleinige Bezugsperson zurück und der Obelisk gewinnt ein Eigenleben als Kultgegenstand. Zudem dienen die Texte zusehens der Verherrlichung des Pharaos. (In: LÄ Bd. IV; S. 542.) Die letzten beiden Punkte lassen sich jedoch schon vor Echnatons Regierungszeit nachweisen. So sind einerseits aus der Zeit Thutmosis III. bereits eigene Feste und Opfer für vier Obelisk im Amun-Re-Tempel von Karnak beurkundet, andererseits verherrlichen diese bereits die politischen Siege Thutmosis III. Anlass für die Errichtung von Obelisk war häufig das Sed-Fest. Damit war es nur ein kleiner Schritt von der Beschreibung der Erneuerung des regierenden Königs zur Schilderung und Verherrlichung seiner Taten. In: HABACHI, Labib: *Die unsterblichen Obelisk Ägyptens*. Mainz/Rhein, 1982. S. 26f/30.

¹⁴⁰ Eine Schwierigkeit bei der Erfassung der altägyptischen Sprache stellt die Tatsache dar, dass in Ägypten nur Konsonanten geschrieben wurden, nicht aber Vokale, wodurch insbesondere die Kenntnis von der exakten Aus-



Abb. 11: Obelisk
Sesostris I./Iunu

zeitgenössische Bezeichnung für „Obelisk“ lautet¹⁴¹, unklar, allerdings scheint es sich nicht um austauschbare Begriffe gehandelt zu haben. Falsch ist hingegen die Annahme Plinius des Älteren, der aufgrund sprachlicher Ähnlichkeiten Obelisk als Sonnenstrahlen interpretierte.¹⁴²

Gänzlich unabhängig vom Benben-Stein sieht Rainer Stadelmann die Entwicklung der Obelisk von aufgerichteten Masten mit einem Querholz ausgehend, welche nachweislich als vorzeitliche Kultobjekte galten und noch während der 5. Dynastie in den Sonnenheiligtümern auf einem Sockel errichtet wurden. Erst seit Neferirkare wird der Mast durch einen gemauerten Obelisk ersetzt und am Heiligtum des Userkaf durch diesen auch ausgetauscht. Stadelmann leitet damit die Form des Obelisk von der urtümlichen Form eines archaischen Fetischs ab, dem Holzmast, und sieht in ihm kein Gegenstück oder Abbild des heliopolitanischen benben-Steins¹⁴³. Er folgt damit einer bereits von Ricke vertretenen Meinung, welcher als Vorläufer der Obelisk hölzerne Masten mit Querstück sieht, wie sie für den Lockvogel bei der Krähenjagd verwendet wurden. Monumental gesteigert und zu jenem Ort des fiktiven Niederlassens Res in seiner Falkengestalt uminterpretiert entspricht dieser Holzmast damit der späteren Idee als Sitz des Sonnengottes sowie der Interpretation jungsteinzeitlicher Menhire als Sitz der Sonne und den Seelen Verstorbener¹⁴⁴.

Allgemein versteht man heute unter einem Obelisk einen, sich nach oben verjüngenden, vierkantigen Stein Pfeiler, der in einer pyramidalen Spitze endet, welche in der Regel mit Metall, meist Elektron, überzogen war. Die Erkenntnis dieser sonnenkultisch bedeutsamen Gestaltung der Obeliskspitze verdanken wir unterschiedlichen Quellen. So geben zeitgenössische

Texte Auskunft über Gestaltung und Sinn der Obelisk, wie beispielsweise auf dem Block einer Kapelle der Hatschepsut in Karnak:

„[...] , ganz umkleidet mit Elektron. Ihre Spitzen durchstoßen den Himmel, sie erhellen die beiden Länder, so wie die Sonne. [...]“

Ähnlich klingen die Worte auf der so genannten Northapton-Stele aus dem Grab Nr. 11 des Schatz-

sprache der Sprache unklar ist.

¹⁴¹ Der Begriff „Obelisk“ stammt von dem griechischen Wort *obeliskos*, „Bratspießchen“, und leitet sich damit von einer scherzhaften Namensgebung antiker Invasoren ab. Ähnliches gilt auch für die arabische Bezeichnung *messala*, „Große Nähnadel“. In: HABACHI: *Die unsterblichen Obelisk Ägyptens*. S. 15.

¹⁴² Plinius der Ä. (23-79 n. Chr.): *Naturalis Historia*, 36.14. Zitiert in: HABACHI: *Die unsterblichen Obelisk Ägyptens*. S. 19.

¹⁴³ In: LÄ Bd. V; S. 1095.

¹⁴⁴ RICKE, Herbert: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Bd. 1. In: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde. Heft 7. Kairo, 1965. S. 5.

meisters der Hatschepsut, Djehuti:

„[...] Obelisken [...] die gänzlich mit Elektron überzogen waren. Sie erfüllen Ägypten mit ihrem Leuchten.“

Und selbst die Inschrift an der Westseite eines Obeliskens Thutmosis I., dem Stifter des ersten großen Obeliskenspaars in Theben, bestätigt dies:

„[...] machte es als sein Denkmal für seinen Vater Amun, das Oberhaupt der beiden Länder, dass er ihm zwei Obeliskens an den Pylonen des Tempels aufrichtete, deren Pyramiden mit Elektron beschlagen waren.“

Historisch gesichert werden diese Inschriften durch die Beschreibungen arabischer Reisender. So beschreibt der Arzt Abd el-Latif Ende des 12. Jh. n. Chr. in seinem Reisetagebuch die Obeliskens von Heliopolis und vermerkt dabei, dass ihre Spitze mit einem Kupfermantel umgeben sei, der etwa 3 Ellen weit über das obere Ende des Schaftes hinunterreicht. Regen und das hohe Alter hätten das Kupfer oxidieren lassen und das herab laufende Wasser habe den Schaft grün gefärbt.

Wenig später schreibt der Historiker Maqrizi (1364-1442), die Spitzen der Obeliskens hätten wie Gold gegläntzt und wären mit einer Szene geschmückt, die einen thronenden Mann vor einer aufgehenden Sonne zeigt.¹⁴⁵

Durch diese, hier nur exemplarisch angegebenen, zeitgenössischen und späteren Beschreibungen kann ein metallischer Beschlag der Obeliskensspitzen als gesichert angenommen werden. Ihr Sinn lag in der Repräsentation solar-religiöser Bezüge. Bonnet bezeichnet die Spitze als „Gottessitz“¹⁴⁶ und weckt damit Assoziationen an megalithische Menhire und Holzpfeiler, welche ebenfalls mit Metall überzogen sein konnten bzw. als „Seelenthron“¹⁴⁷ oder „Sonnenträger“¹⁴⁸ interpretiert wurden¹⁴⁹. Ähnlich den Pyramiden des Alten Reiches strahlte die Spitze der Obeliskens durch ihre Höhe bereits vor dem tatsächlichen Sonnenaufgang und legte damit Zeugnis ab von der Heraufkunft des Sonnengottes.

Die Funktion des Obeliskens bleibt jedoch nicht auf diese Aufgabe beschränkt. Neben der Vergewärtigung solarer Göttlichkeit standen sie vor allem im Dienste der Kommunikation zwischen Pharao und Sonnengott. Für das Wohlergehen des Landes war eine ausgewogene Wechselwirkung zwischen Himmel und Erde notwendig, für die der König zuständig war. Zur Sicherstellung dieser Harmonie, so zu sagen als „Sender und Empfänger“ zu Re, als „monumentales Sinnbild der funktionierenden wechselseitigen Beziehung von König und Gott, die Leben und Prosperität ermöglicht und garantiert“¹⁵⁰, diente der Obelisk.

¹⁴⁵ Zitate und Berichte in: HABACHI: *Die unsterblichen Obeliskens Ägyptens*. S. 100/102/88/77.

¹⁴⁶ BONNET, Hans (Hg.): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (RÄRG). Berlin, 1952. S. 539.

¹⁴⁷ Zitiert in: WÖLFEL, Dominik Josef: *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*. Hallein, 1980. Nachdruck aus: KÖNIG, Franz (Hg.): *Christus und die Religionen der Erde* (3 Bd.). Wien, 1951. S. 208.

¹⁴⁸ VOLLMER: *Sonnenspiegel*. S. 140.

¹⁴⁹ Vgl. dazu den Abschnitt: *Menhire* im Kapitel: *Theologische Grundlagen*.

¹⁵⁰ MARTIN: *Ein Garantsymbol des Lebens*. S. 201.

Ein weiterer Aspekt bei der Betrachtung von Obelisken darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben: seine paarweise Aufstellung. Die Aufspaltung der, ursprünglich singulären, Bauform in ein Obeliskenpaar scheint noch im Alten Reich erfolgt zu sein. Der Grund dafür konnte leider bislang nicht vollständig erschlossen werden. Es scheinen aber einerseits Dualitäten wie Sonnenauf-/untergang oder die personelle Einheit König/Sonnengott eine Rolle gespielt zu haben, andererseits wurde von Karl Martin auf die bereits in fröhdynastischer Zeit nachweisbaren und bis in die 4. Dynastie üblichen apotropäischen Stelenpaare hingewiesen, den so genannten „Schlangensteinen“¹⁵¹. Für diese Schutzfunktion könnte auch die Sitte sprechen, in Privatgräbern kleine Obelisken paarweise aufzustellen, welche im Alten Reich aufkam. Hier tritt wieder jener funäre Aspekt der Sonnenreligion zutage, der bis in die Spätzeit erhalten bleibt und auf dem Prinzip der täglichen Regeneration fußt.

Obelisken sind damit Symbole der Zyklizität, indem sie zum einen das globale Gleichgewicht und die fruchtbare Wechselwirkung zwischen Sonnengott und König symbolisieren¹⁵² und zum anderen durch ihre hohe, schlanke Form einerseits reell das Leuchten der morgendlichen Sonne, eventuell bereits vor deren Aufgehen, wiedergeben und damit ihre Energie und Strahlung sichtbar machen, andererseits symbolisch durch die Erinnerung an eben dieses Phänomen permanente die Existenz des Sonnengottes vergegenwärtigen. Sie fungieren damit als weithin sichtbare Zeichen der vitalisierenden, das Universum erhaltenden Energien Res und vermitteln durch ihre Monumentalität unbewusst aber zugleich unmittelbar dessen Präsenz.

2.7 Kontinuität architektonischer Charakteristika - Solare Architektur Ägyptens

Als Urform sakraler Architektur auf ägyptischem Boden sieht Hans Bonnet offene Höfe, in welchen sich eine Hütte als Beherrbergungsort des Kultobjektes oder Aufbewahrungsort von Kultinventar befand und in denen hoch aufgerichtet so genannte „Gotteszeichen“, vielleicht jene hölzernen Masten mit Querholz, wie sie Rainer Stadelmann als Ursprung der Obelisken vermutet, standen, welche den Zielpunkt des Kultes bildeten¹⁵³. Sonnenheiligtümer stehen mit diesen offenen Höfen in direktem, evolutionärem Bezug, da sie durch die Forderung des Sichtbezuges zur Sonne den ursprünglichen Typus der hypäthralen Kultstätte konsequent weiterentwickeln.

Diese Entwicklung aufzuzeigen soll Ziel der folgenden Abschnitte sein. Wesentlicher aber als die Dokumentation der ägyptischen Sonnenheiligtümer ist die Frage nach ihrer Wirksamkeit. Durch ihre archetypische Gestaltung und die Verwendung kulturell determinierter, allgemein bekannter

¹⁵¹ MARTIN: *Ein Garantsymbol des Lebens*. S. 29.

¹⁵² Auf eine genauere Beschreibung einzelner Obelisken und ihre historischen Zusammenhänge kann an dieser Stelle ebenso wenig eingegangen werden, wie auf das Schicksal, welches die meisten Obelisken bis weit über die Grenzen Ägyptens hinausgeführt hat. Hiezu sei an die entsprechende und ausführliche Fachliteratur verwiesen, an jene, aus der zitiert wurde ebenso, wie an weiterführende. Ein Größenvergleich der bekanntesten Obelisken findet sich beispielsweise bei: HABACHI: *Die unsterblichen Obelisken Ägyptens*. S. 115f; QUIRKE: *The Cult of Ra*. S. 137.

¹⁵³ BONNET: RÄRG. S. 735/778. Vgl. dazu den Abschnitt: *Obelisken*.

Symbolik, wie jener des Urhügels, wirken sie unmittelbar und unbewusst. Allein durch ihren architektonischen Aufbau sind sie zweifelsfrei als Sonnenheiligtümer wahrnehmbar.

2.7.1 Solare Kultstätten in Heliopolis

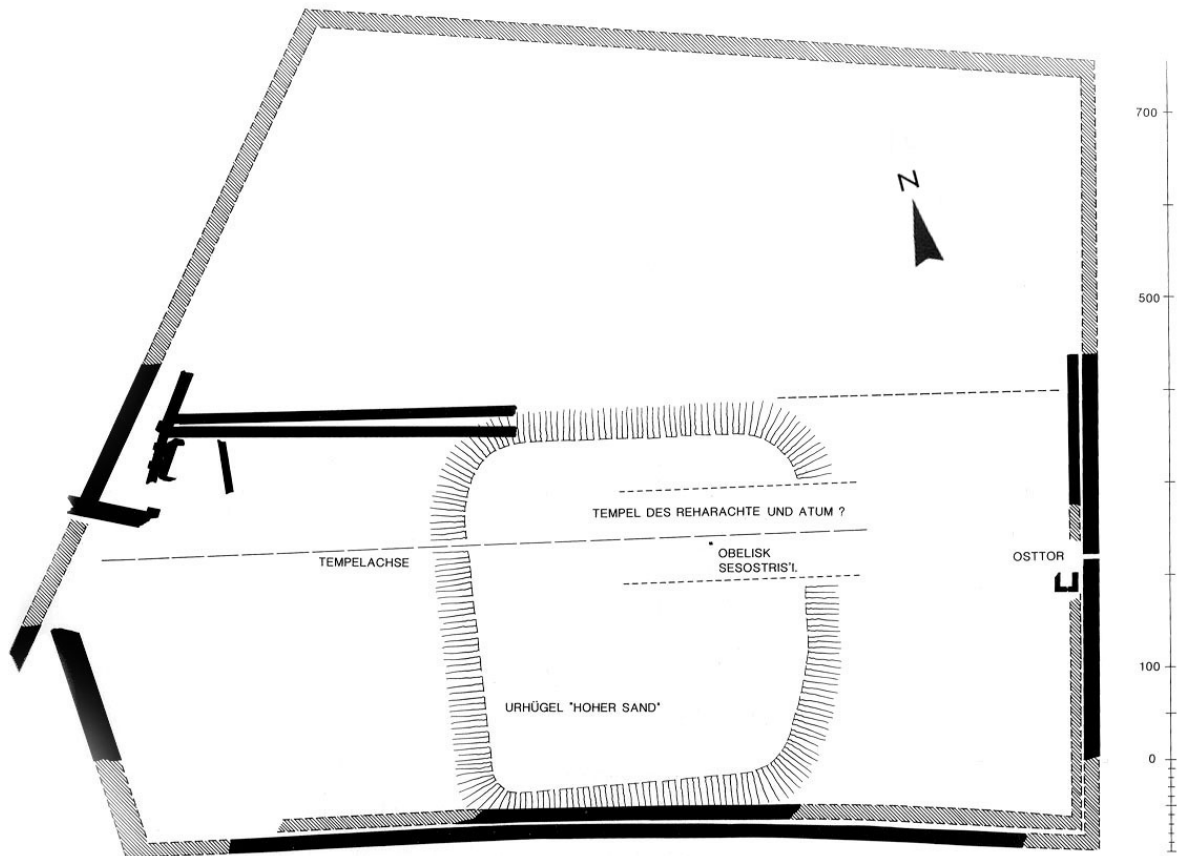


Abb. 12: Lageplan Heliopolis

Obwohl die Heiligtümer von Heliopolis (Abb. 12) zweifellos zu den größten und prächtigsten sakralen Stätten des alten Ägyptens zählten und seine Priester politisch einflussreich waren, hat sich durch seine Lage am Rand der heutigen Millionenstadt Kairo und dem feuchten Untergrund durch den nahen Nils kaum etwas von der einstigen Größe erhalten. Nur mehr vereinzelt blieben behauene oder mit Schriftzeichen versehene Steinblöcke übrig, deren Entstehungszeit von der Regentschaft König Djosers (3. Dynastie) über das Neue Reich bis zu den Äthiopierkönigen der 25. Dynastie reichte. Erst 525 v. Chr. wurde Heliopolis durch die Invasion der Perser unter Kambyses zerstört und nicht wieder aufgebaut.

Neben diesen, architektonisch unbedeutsamen Puzzleteilen haben sich ein Obelisk Sesostris I. aus der 12. Dynastie sowie archäologische Spuren und Fundamenteile erhalten, welche aber leider ebenfalls kaum mehr Aussagen über die Anlage bzw. Situierung der Tempel zulassen. Die umfangreichsten Angaben finden sich in den Pyramidentexten des Alten Reiches sowie aufgrund der theologischen Instanz der heliopolitanischen Priesterschaft und der Dominanz des Sonnengottes in

Texten aus ganz Ägypten. Wolfgang Helck versuchte durch Ortsangaben in Inschriften die Art, Patrozinien, Anzahl und Situierung der Tempel von Heliopolis zu bestimmen und konnte damit zur Klärung der Frage, ob und wie weit die Kulte des ursprünglichen Atums der Neunheit und des nachträglich eindringenden Res verschmolzen und welche Auswirkungen diese Verbindung für die Architektur hatte, beitragen. Er kam zu dem Ergebnis, dass es zwar zu einer Umdeutung der Symbolik kam, so wurde der *benben* als ursprünglich mit Atum verbundener Steinfetisch zu einer Erscheinungsform Res, verehrt im *hut-benben*, dem „Haus den benben-Steins“, das später zum „Haus des Re“ umgedeutet wird, aber nicht zu einer vollständigen Verschmelzung. Während der gesamten Geschichte von Heliopolis existierten stets parallel Tempel des Atum und des Re. Zudem lässt sich auch nach dem Eindringen und dem Aufstieg des Sonnengottes eine ursprüngliche, mit der Kosmogonie verknüpfte Bauform feststellen: der „Hohe Sand von Heliopolis“.¹⁵⁴

„Der hohe Sand von Heliopolis“

„Ein großes Opfer durchführen
auf dem hohen Sand in Heliopolis
angesichts des Re bei seinem Aufgang“¹⁵⁵

Dieser Auszug aus der so genannten Pije-Stele ist der einzige, sicher datierbare Hinweis auf den „Hohen Sand von Heliopolis“ und zugleich dessen Namensgeber.

Es handelt sich dabei um ein annähernd quadratisches Plateaus mit stark abgerundeten Ecken von rund 400 m Seitenlänge, gebildet durch eine ca. 40 m dicke Ringmauer. Diese besteht aus einem älteren, 15 m dicken Kernwall, der aus Nilschlamm und Sand aufgeschüttet gewesen zu sein scheint, und einer Übermauerung aus ungebrannten Ziegeln. Seine originale Höhe ist unbekannt, doch stand zu Petries Zeiten das Profil der Ringwallstruktur noch bis zu einer Höhe von acht Metern. Es konnte bislang kein Zugang gefunden werden.

Die Datierung des gesamten Plateaus ist unklar, doch haben sich zwischen Kernwall und Ummauerung Fragmente einer Kapelle aus der Zeit König Djosers gefunden, woraus Ricke eine Entstehung des Kernwalles vor der Regentschaft Djosers bzw. vor das Alte Reich schließt, während er die Erweiterung in das Mittlere Reich datiert¹⁵⁶. Neuere Grabungen trugen jedoch eine aus Spolien gebildete Mauer zutage, welche aus Privatgräbern des Mittleren Reiches stammen, wodurch heute eher von einer Entstehungszeit nach der 12. Dynastie oder sogar nach der Saitenzeit (24. Dynastie) ausgegangen wird¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Vgl.: HELCK, Wolfgang: *Ramessidische Inschriften aus Karnak*. In: ZÄS 82, 1958. S. 109ff (Abschnitt: *Zur Topographie von Heliopolis*)

¹⁵⁵ Zitiert in: RAUE, Richard: *Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*. (Deutsches archäologisches Institut Kairo, Ägyptologische Reihe, Bd. 16). Berlin, 1999. S. 81.

¹⁵⁶ Allerdings wusste Ricke noch nicht, dass es sich um Fragmente einer Kapelle aus der Zeit Djosers handelt. Er datierte die Reliefstücke in die 6. Dynastie und damit bereits ins ausklingende Alte Reich. In: RICKE, Herbert: *Der „Hohe Sand von Heliopolis“*. In: ZÄS 71, 1935. S. 108f.

¹⁵⁷ Raue beispielsweise hält eine Aufschüttung vor der späten Saitenzeit aufgrund des gigantischen Ausmaßes und der Auswirkungen der Baumaßnahmen (es wurde die gesamte östliche *mastaba*-Nekropole und sämtliche

Eng mit der Frage nach der Datierung ist die auffallende Höhenentwicklung des Plateaus verbunden. Als einziger aufrechter Obelisk der ursprünglich sechzehn Stück findet sich jener Sesostri I. (12. Dynastie; vgl. Abb. 11). Sein Sockel liegt etwa drei bis vier Meter unter der vermuteten Oberfläche des Plateaus, falls man davon ausgeht, dass dieses bis zur Mauerkrone gefüllt war. Dafür sprechen das Fehlen eines Durchbruches durch die Ringmauer als Zugang sowie die unterschiedliche Gestaltung der Mauerinnen- bzw. -außenseiten: außen abgeschrägt und weiß verputzt, innen senkrecht und roh belassen¹⁵⁸. Denkbar wäre aber auch eine nicht vollständige Befüllung des Ringwalles, sodass noch eine Mauerrest als Sichtschutz der Plattform verbliebe. Beides entspräche ideologisch und architektonisch den Grundsätzen religiöser Sonnenverehrung und würde dies auch vermitteln: eine monumentale Plattform als Unterbau einer solaren Kultstätte sowie deren hypäthrale, aber sichtgeschützte Gestaltung als Abgrenzung von seiner profanen Umgebung.

Weitere Beispiele solcher Aufschüttungen finden sich in Tell el-Jahudije und Hierakonpolis: In Tell el-Jahudije, etwa 15 km nördlich von Heliopolis, finden sich ausgedehnte Schutthügel, in welchen Flinders Petrie eine mächtige, quadratische Ziegelstruktur von etwa 450-470 m Seitenlänge lokalisierte. Sie besteht aus einem Ziegelwall von 60 m Stärke und mindestens 11 m Höhe, hat abgerundete Ecken und war mit Sand gefüllt. Auf dieser monumentalen Plattform vermutet man das Heiligtum der Anlage.

Die Datierung dieser Struktur ist ähnlich schwierig, wie jene von Heliopolis. Man nimmt heute aber eine Errichtung während des Mittleren Reiches an, geht aber durch den Fund von Steinblöcken sowie Bruchstücken von Kolossalstatuen und Granitsäulen von einer Einebnung des Plateaus unter Ramses II. und einer Erneuerung des Heiligtums unter Merenptah aus. Nähere Umstände der Erbauung und das Patrozinium blieben bislang unklar.

Erwähnenswert ist weiters die Existenz einer Rampe, welche ostseitig mittig auf die Mauerkrone führt und endgültig zu belegen scheint, dass es sich um eine Plattform handelte. Ähnlich könnte der „Hohe Sand von Heliopolis“ bestiegen worden sein.

Weniger bekannt sind die Überreste eines Hügels in Hierakonpolis. Dieser befindet sich unter einer späteren Überbauung und besteht aus einer annähernd kreisförmigen, aber im Vergleich mit Heliopolis und Tell el-Jahudije wesentlich kleineren Anlage. Sie wurde aus Sand aufgeschüttet und ringsum durch unbearbeitete Steine befestigt, sodass ein Hügel von etwa 46 m Durchmesser entstand. Aus der ursprünglicheren Art der Erbauung schloss beispielsweise Ricke auf eine Errichtung während der 1. Dynastie¹⁵⁹. Neuere Grabungen deuten aber eher auf eine Entstehung erst während des Neuen Reiches¹⁶⁰ hin.

Ungeachtet der Schwierigkeiten in der Datierung der drei Anlagen weisen sie jedoch Ähnlichkeiten auf, welche sie unmittelbar mit dem Sonnenkult in Verbindung bringen und als kosmogonisch

Tempelanlagen innerhalb des Temenos verschüttet) sowie aufgrund der weiteren Fundzusammenhänge (vor allem mit den äußeren Umfassungsmauern des Temenos) für unwahrscheinlich. Er sieht in der Erwähnung Pijes einen anderen, kleineren und nur hier belegten Vorgängerbau innerhalb desselben Areals. Vgl.: RAUE: *Heliopolis und das Haus des Re*. S. 82.

¹⁵⁸ RICKE: *Der „Hohe Sand von Heliopolis“*. S. 109.

¹⁵⁹ RICKE: *Der „Hohe Sand von Heliopolis“*. S. 109.

¹⁶⁰ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 103.

inspirierte Architektur ausweisen. Dazu zählt einerseits die künstliche Aufschüttung des Plateaus zur Schaffung einer erhöhten Plattform, um die Sichtverbindung zur Sonne zu gewährleisten, andererseits die für Ägypten so bedeutsame Assoziation mit dem Urhügel der Kosmogonie.

Gerade hier liegt jedoch die Schwierigkeit zur Beurteilung der Unterbauten, da sich außer diesen drei Beispielen zwar Belege für das Prinzip der Erhöhung und Näherbringung an die Sonne finden lassen - so durch die besteigbaren Obeliskensockeln der 5. Dynastie, die Altäre des Neuen Reiches und die Re-Kapellen über dem Pylondurchgang oder am Tempeldach - aber keine monumentalen Plattformen. Vielmehr scheint es sich hier um eine Sonderform zu handeln, welche zwar im Kontext von Sonnenkulten entwicklungsgeschichtlich erklärbar ist, für welche jedoch bislang keine Beispiele aus einer früheren, formativen Phase bekannt sind.

Zudem wissen wir aus der weiteren Evolution der ägyptischen Kultur, dass die Sakralisierung ihrer Kultstätten maßgeblich durch deren optische Abschirmung sichergestellt wurde, was die Vermutung, die Mauerkronen könnten höher als die Aufschüttung selbst gewesen sein, stärken würde.

Ob offene Plattform oder sichtgeschützte Ebene, in jedem Fall aber vermittelt der monumentale Unterbau architektonisch ähnliche unbewusste Informationen, wie eine geschlossene Umfassungsmauer: durch das Emporheben wird die sakrale Stätte aus ihrer profanen Umgebung ausgeschieden und ihre qualitative Höherwertigkeit dokumentiert (ein Gestaltungsprinzip, das sich auch in anderen Kulturen, wie beispielsweise jener der Khmer, findet¹⁶¹) sowie ein unmittelbarer Sichtbezug zur Sonne hergestellt.

In Ägypten hätte diese demonstrative Bauform der Plattform noch zusätzlich kosmogonische Assoziationen mit dem Urhügel provozieren und damit auch theologische Inhalte unmittelbar transportieren können. Da aber nicht der Unterbau selbst, sondern der Fetisch *benben* mit dem Urhügel bzw. mit Atum und schließlich Re identifiziert wurde und die Exklusivität des Kultes im Allgemeinen dessen Öffentlichkeit nicht zuließ, lässt sich eine Identifikation des „Hohen Sandes“ mit dem Urhügel nicht nachweisen.

hut-benben

Eng mit der Frage und Bedeutung des „Hohen Sandes von Heliopolis“ als monumentaler Sockel zur Aufbewahrung des *benben* und zur Huldigung der Sonne ist jene nach der Interpretation des Steinfetischs selbst verbunden, da daraus auch Erkenntnisse bezüglich der architektonischen Strukturen auf der Plattform zu erwarten sind.

Durch die Identifizierung Atums mit Re wurde der *benben*-Stein zu einer Erscheinungsform des Re-Atum, seine Kultstätte, das „Haus des *Benben*-Steins“ (*hut-benben*) zu einem „Haus des Re“. Dieses stellte eine eigenständige Kapelle dar, in welcher der *benben* aufbewahrt wurde und das Bestandteil des eigentlichen Re-Tempels war. Es befand sich laut Ricke und gemäß neuesten Forschungen auf dem „Hohen Sand von Heliopolis“¹⁶².

¹⁶¹ Zur Gleichwertigkeit von Plattform und Umfassungsmauer vgl. auch den Abschnitt: *Die Gleichwertigkeit von Zaun, Stufe und Galerie* im Kapitel: *Axiale Inszenierung von Konzentrität. Die Tempel Angkors*.

¹⁶² RICKE: *Der „Hohe Sand von Heliopolis“*. S. 110. Und: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 205.

Durch die Untersuchungen Wolfgang Helcks wissen wir, dass in Heliopolis folgende Heiligtümer unterschieden werden müssen: Zum Ersten generell der „Hohe Sand“ als emporgehobener Opferplatz für die aufgehende Sonne, zum Zweiten eine eigene kleine Atum-Kapelle und zum Dritten der Re-Tempel mit dem *hut-benben*, also der „Wohnung des Re in seiner Erscheinungsform als *bnbn*“¹⁶³. Letzterer war wirtschaftlich am bedeutsamsten.

Leider wissen wir nichts über das Aussehen der Tempel, da sie vollständig zerstört sind. Aus dem Pyramidenspruch 1652¹⁶⁴ schließt Ricke sogar eine Aufstellung des *benben*-Steins unter freiem Himmel auf dem „Hohen Sand“, worin ihm aber von Helck widersprochen wird. Seiner Meinung nach bleibt die Plattform zwar weiterhin Opferstätte der aufgehenden Sonne, der *benben* aber, ursprünglich mit Atum identifiziert und auf dem „Hohen Sand“ als Nachbildung des kosmogonischen Urhügels platziert, wird durch das Eindringen Res in Heliopolis und der damit verbundenen Akzentverschiebung und Kultänderung in das Innere des Re-Tempels verlegt, was umso plausibler klingt, als die elementare Aufgabe, den Bezug zur Sonne sicherzustellen, vom „Hohen Sand“ selbst übernommen wurde.

Helcks Erklärung stützt sich jedoch nur auf literarische Quellen. Wir wissen nicht, ob es sich beim *hut-benben* von Heliopolis um einen dunklen Raum handelte oder um eine hypäthrale Kapelle, wie es aus seiner Vermutung, im „Hohen Sand von Heliopolis“ das Vorbild der „Sonnenschatten“ des Neuen Reiches und der Anlagen von Amarna¹⁶⁵ zu sehen, geschlossen werden könnte und wie es durch Inschriften Echnatons, in welchen der Aton-Tempel oder Teile davon als Benbenhaus bezeichnet werden, unterstützt wird.

Demnach hat der offene Hof in den Sonnenheiligtümern ab der 5. Dynastie die Funktion der Plattform übernommen, womit ihr Bezug zur Sonne erhalten blieb, aber die Kultstätte von ihrer profanen Umgebung separiert wurde.

Beide architektonische Formen transportieren jedoch als Folge ihrer visuellen Bezugnahme zur Sonne und ihrer Sakralisierung durch Abgrenzung in Form einer Plattform oder mittels einer Umfassungsmauer dieselbe unbewusste Information: die unmittelbare Erkennbarkeit der Kultstätte als Sonnenheiligtum.

2.7.2 Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie

Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie stellen eine eigenständige Gruppe von Tempeln dar, von denen uns inschriftlich nur sechs Beispiele bekannt sind, archäologisch nachgewiesen sogar nur zwei Anlagen für Forschungen zur Verfügung stehen¹⁶⁶.

¹⁶³ HELCK: *Ramessidische Inschriften aus Karnak*. S. 111.

¹⁶⁴ Zitiert im Abschnitt: *Urhügel und Benben*.

¹⁶⁵ HELCK: *Ramessidische Inschriften aus Karnak*. S. 111.

¹⁶⁶ In der diesbezüglichen Fachliteratur werden generell sechs Sonnenheiligtümern als inschriftlich nachgewiesenen und namentlich bekannt angegeben (beispielsweise: BONNET: RÄRG. S. 736; LÄ Bd. V; S. 1096; KAISER, Werner: *Zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie*. In: MDAIK 14 (1956). S. 103). Dieter Arnold spricht allerdings in einem neueren Werk von acht schriftlich belegten Sonnentempeln, ohne aber Quellen oder deren Namen zu nennen, weshalb ich hier bei den Angaben älterer Quellen bleibe. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 36.

Generell blieb der Bautypus „Sonnenheiligtum“ auf eine geschlossene Reihe sechs aufeinander folgender Herrscher der 5. Dynastie beschränkt, wobei das älteste Beispiel vom Begründer der Dynastie, Userkaf, errichtet wurde und das letzte bislang bekannte von Menkauhor. Bauliche Überreste haben sich lediglich von den Anlagen Userkafs und Niuserres erhalten. Sie liegen auf niedrigen Randhügeln der libyschen Wüste, also am Westufer des Nils, etwa 800 bis 1200 m nordwestlich des Pyramidenfeldes von Abusir bei Abu Gurab und wurden von diesen Herrschern zusätzlich zu ihren aufwendigen, pyramidalen Grabanlagen errichtet (Abb. 13).

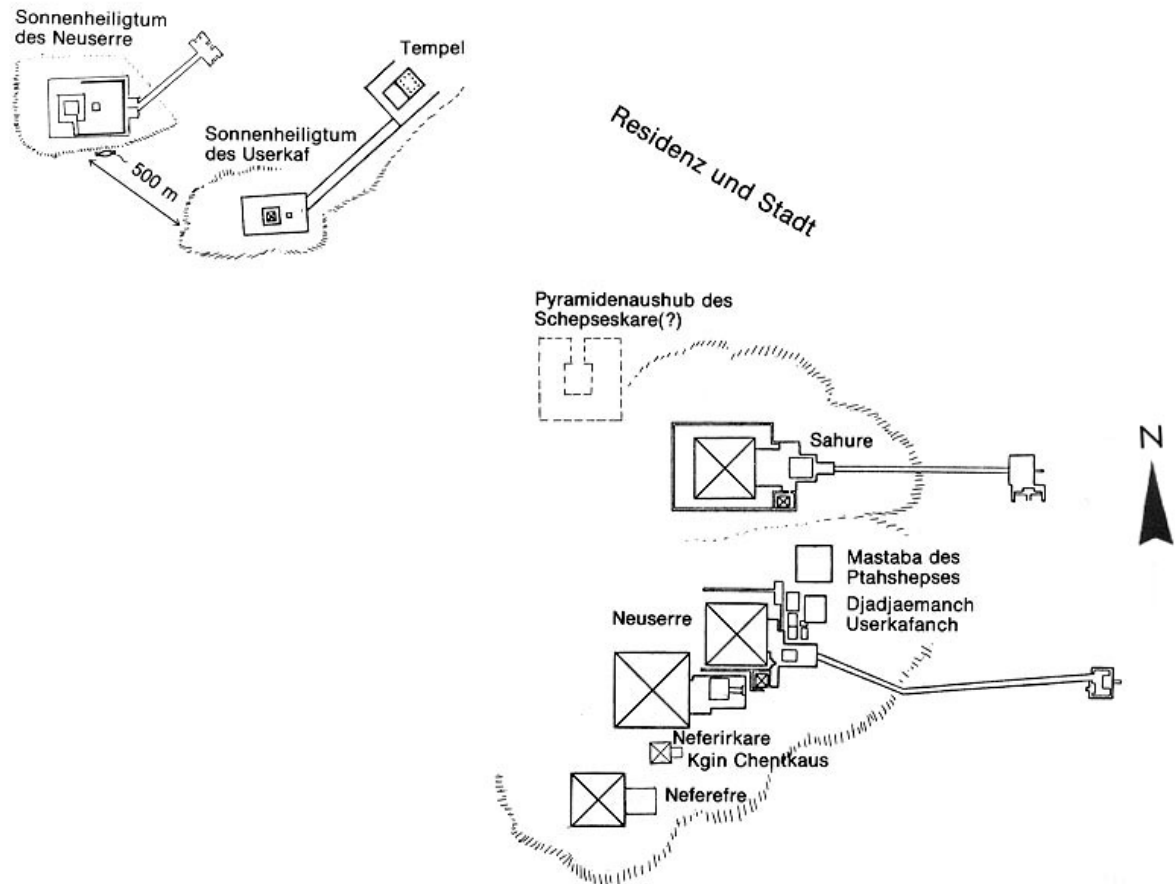


Abb. 13: Lageplan Abusir/Abu Gurab

Als einziges, allgemein anerkanntes Sonnenheiligtum älteren Datums gilt der Harmachis- oder Sphinx-Tempel von Gizeh (Abb. 14/15), errichtet von Chephren oder Cheops. Er besteht aus einem offenen Hof mit zehn kolossalen Kultstatuen des Königs, der sich ost- und westseitig in abgestufte Pfeilerhallen erweitert. Unmittelbar hinter der Rückseite des Tempels befindet sich die weltberühmte, monumentale Sphinx.

Die Annahme der Interpretation des Tempels als Sonnenheiligtum wird dabei durch mehrere Faktoren begründet: Zum Ersten lässt der hypäthrale Innenhof auf eine kultische Einbeziehung des Sonnenlichtes schließen und zum Zweiten sollte durch die Ost- bzw. Westerweiterung des Hofes eine, der Sonnenbahn entsprechende, Ausrichtung der Anlage erreicht werden, deren Bedeutung durch die Tatsache unterstrichen wird, dass die Tempelachse parallel zur Achse der Sphinx ver-

läuft, sich aber nicht mit ihr deckt. Die O/W-Richtung muss demnach wichtiger gewesen sein, als die Orientierung zur Sphinx bzw. war die freie Sicht gegen Westen dadurch an der kolossalen Figur vorbei möglich, weshalb man auch einen, gegen Osten oder/und Westen gerichteten Kult vermutet¹⁶⁷.

Aus der 18. Dynastie wissen wir, dass die Sphinx als Erscheinungsform des „Horus im Horizont“ (*Hor-em-achet*) galt und da der König auch bereits während der 4. Dynastie als eine, in Sphinx-Gestalt erschienene, irdische Form des Horus verehrt wurde¹⁶⁸, scheint eine Verbindung von Sonnen- und Königskult durch die Verehrung des Horus wahrscheinlich¹⁶⁹. Diese Vermutung unterstreicht auch eine spätere Sphinxstele Thutmosis IV., in der er sich selbst „Harmachis-Chepri-Re-Atum“, also die Sonne in all ihren Aspekten verbunden mit Horus nennt.

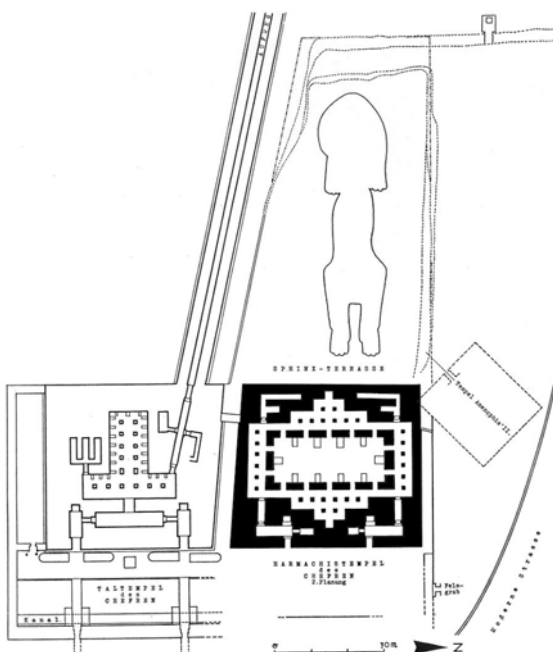


Abb. 14: Grundriss Harmachistempel/Gizeh

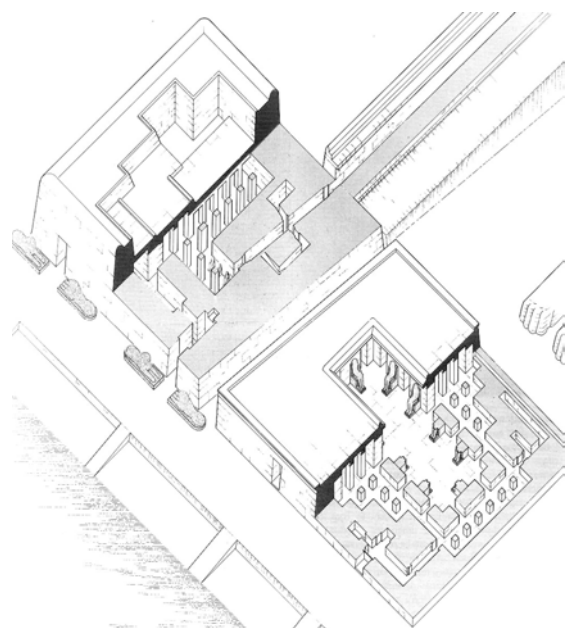


Abb. 15: Axo Harmachistempel/Gizeh

Weitere Belege für frühere Sonnenheiligtümer vor der 5. Dynastie wurden einerseits in einer Notiz auf einer Alabasterscherbe, gefunden in den Galerien der Stufenpyramide Djosers, welche die Bezeichnung „Untergang des Re“ trägt und mit einer Plattform im nördlichen Bereich des Djoser-Komplexes in Zusammenhang gebracht wird, gesehen, andererseits will Ricke in den offenen Höfen der Verehrungstempeln, und zwar sowohl bereits der späten 4. Dynastie (Schepeskaf) und besonders

¹⁶⁷ Eine genaue Beschreibung und Deutung siehe bei: RICKE, Herbert und SCHOTT, Siegfried: *Der Harmachistempel des Chefren in Gizeh*. In: Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Wiesbaden, Heft 10. Wiesbaden, 1970.

¹⁶⁸ Darin liegt der Grund der Namensgebung der Anlage als Harmachis-Tempel durch Ricke und Schott. Zitiert in: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 201. Nach: RICKE/SCHOTT: *Der Harmachistempel des Chefren in Gizeh*.

¹⁶⁹ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 201. Sowie: ARNOLD, Dieter: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. Düsseldorf/Zürich, 1997. S. 97.

in jenen der Könige Userkaf und dessen Nachfolgern, so genannte Re-Höfe erkennen¹⁷⁰. Beide Annahmen wurden allerdings widerlegt¹⁷¹.

Aussehen und Orientierung

Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie stehen formal unter dem Einfluss der königlichen Grabanlagen. Sie bestehen aus einem weitläufigen, allseitig umfassten Hof, in dem sich ein hoher, mastabaartiger Block befindet. Dieser ist über einen internen, gewendelten Aufgang, den man von Süden her betritt aber gegen Osten blickend verlässt, besteigbar und diente ab Neferirkare als Sockel für einen gemauerten, gedrungenen Obelisken mit pyramidaler Spitze, dessen Wände mit Rosengranit verkleidet waren. Die Anlagen Userkafs und Sahures besaßen ursprünglich keine Obelisken, jedoch wurde Erstere unter Neferirkare nachgerüstet¹⁷².

Aus der Existenz des Aufganges schließt man, dass auf dem Sockel Rituale zelebriert wurden, welche vor allem aus Rezitationen bestanden. Opfer wurden am Altar an der Ostseite des Sockels vollzogen, was durch parallele Entwässerungsrinnen im Hof, welche in ein rundes Auffangbecken mündeten, bestätigt wird. Sie dienten der Reinigung des Hofes nach dem Schlachtopfer.¹⁷³

Dieser Kulthof war analog zu den Grabanlagen über einen Aufweg mit einem Taltempel verbunden, der allerdings im Falle der Sonnenheiligtümer aufgrund des Entfallens der aufwendigen Bestattungsritualistik auf einen einfachen Torbau reduziert blieb.

Als weitere Analogie zu den älteren Grabanlagen findet sich südlich des Heiligtums der gemauerte Rumpf eines 30 m langen Sonnenschiffes, das ursprünglich Holzplanken sowie hölzerne Deckaufbauten besaß.

Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie weisen damit sämtliche Charakteristika auf, wie sie für ihr Patrozinium typisch sind: einen offenen aber abgegrenzten Hof, um den Bezug zur Sonne sicherzustellen und die Anlage zu sakralisieren, das Gestirn selbst bzw. ein ihr gleichwertiger Repräsentant (der Obelisk und vor allem dessen aufleuchtende Spitze) als Kultbild sowie allgemein die Orientierung zu markanten Sonnenständen im Tagesverlauf, Osten (und Westen).

Während damit die Ursache nach der O/W-Orientierung der Anlagen mit ostseitigem Zugang aufgrund ihres Patroziniums zweifelsfrei bestimmt werden kann, bleibt die Frage nach der Kultrichtung unklar. Während Rainer Stadelmann aufgrund der Aufstellung des Altares an der Ostseite des zentralen Sockels eine Orientierung des Adoranten gegen Westen, zum Kultbild (dem Holzmasten oder dem Obelisken) hin, annimmt und darin die Bestätigung für eine Verbindung zwischen Sonnenheiligtum und Totenkult sieht, glaubt Dieter Arnold im ersten morgendlichen Aufleuchten

¹⁷⁰ RICKE, Herbert: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. In: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Heft 5. Kairo, 1950. S. 64/77f.

¹⁷¹ Siehe dazu die Widerlegungen: STADELMANN, Rainer: *Das vermeintliche Sonnenheiligtum im Norden des Djoserbezirkes*. In: ASAE 69 (1983). S. 373-378. Und: ARNOLD, Dieter: *Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdom*. In: SHAFER, Byron E.: *Temples of Ancient Egypt*. Cornell, 1997. S. 31ff.

¹⁷² Dass das Heiligtum Sahures keinen Obelisken aufwies, wird heute aus dessen Schreibweise mit dem Determinativ für einen mastabaartigen Sockel geschlossen.

¹⁷³ Nach: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 36.

der Mastspitze oder des Pyramidions den Hauptaspekt der Verehrung zu erkennen, womit zwar der Adorant gegen Westen blickt, eigentlich aber die, im Osten aufgehende Sonne dadurch verehrt. Er sieht in der strahlenden Kultbildspitze die Manifestation des aufkommenden Sonnengottes, der sich damit tatsächlich physisch im Heiligtum „befindet“. Diese Adorationsrichtung entspricht in ihrer elementaren Symbolik einer direkten Verehrung der aufgehenden Sonne, wie sie auch durch das Heraustreten aus dem Obeliskensockels gegen Osten tatsächlich praktiziert wurde.

Im Grunde jedoch verleihen beide Modelle derselben Glaubensvorstellung Ausdruck: der Hoffnung, dass der verstorbene Herrscher die Gefahren der Nacht und des Todes überwinden und am Morgen erneuert und vereint mit seinem „Vater“ als Sonne aufgehen wird. Während aber bei einer Adoration gegen Westen im Sinne Stadelmann eher die Hoffnung bzw. das Erbitten auf eine Vereinigung überwiegt, beruht eine morgendliche Verehrung auf Dankbarkeit und Bewunderung der vollzogenen und durch das Aufleuchten der Obeliskenspitze sichtbar vermittelten Verschmelzung.

Erbauungsanlass und Bezug zu Heliopolis – Erklärungsversuche

Ab der frühen 2. Dynastie lässt sich durch die Einbeziehung Res im Horusnamen des Königs Raneb („Ra ist (mein?) Herr“) die zunehmende Bedeutung der Sonne feststellen, wobei aber erst aus der Zeit zwischen Djoser und Snofru die ersten sicheren Bezüge für eine Interpretation der Sonne als Gottheit stammen: im Namen Hesire, „von der Sonne gepriesen“¹⁷⁴.

Zugleich kommt es in der 4. Dynastie zu einer Verschiebung des Verhältnisses zwischen dem König und dem Sonnengott: Die anfangs „identitäre Göttlichkeit“ des Königs (er wurde selbst als leibhafter Gott verehrt) weicht im Laufe der 4. Dynastie, spätestens aber ab Djedefre, einer „repräsentativen Göttlichkeit“ in Form einer genealogischen Beziehung zum Sonnengott als dessen Sohn¹⁷⁵. Damit verbunden sind einerseits Verpflichtungen des Königs dem „Vater“ gegenüber, welche sich in veränderten Kultpraktiken manifestieren, andererseits ein gewisser Rangverlust auf Erden, der erst durch eine Wiedervereinigung nach dem Tod beseitigt werden kann.

Diese Neudefinition des Königs als Sohn Res und die Situierung der Sonnenheiligtümer in unmittelbarer Nähe des kontemporären Gräberfeldes von Abusir (vgl. Abb. 13), hat zu zahlreichen Spekulationen über eine spezielle Verbindung von Toten- und Sonnenkult geführt. So sehen Erich Winter und Dieter Arnold in ihnen keine allgemeine Verehrungsstätten des Re, sondern Kultstätten für jenen speziellen Aspekt des Sonnengottes, zu dem der König nach seinem Tod aufsteigt, um sich mit ihm wieder zu vereinen¹⁷⁶. Dafür sprechen einerseits die Tatsache, dass die Sonnenheiligtümer offensichtlich eng mit dem Tod des beauftragenden Herrschers verbunden waren, was dazu führte, dass sie für die jeweiligen Nachfolger für deren eigenen Gebrauch nicht mehr verwendbar waren, andererseits die belegbare Personalunion der Priesterschaft an Pyramide und Sonnenheiligtum ein- und desselben Königs, welche den Kult auch nach dessen Tod fortführen sollten.

¹⁷⁴ Späte 3. Dynastie. In: QUIRKE: *Altägyptische Religion*. S. 32.

¹⁷⁵ Nach: ASSMANN: *Stein und Zeit*. S. 241.

¹⁷⁶ WINTER: *Zur Deutung der Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie*. S. 231. Sowie: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 35.

Ähnlich sieht Werner Kaiser in Anlehnung an Herbert Ricke die Sonnenheiligtümer eng mit dem Totenkult des Herrschers verbunden¹⁷⁷. Da Ricke seit Schepsses Kaf eine zunehmende Aufwertung bzw. Ausschließlichkeit Res ortet und dies auch in den jeweiligen Grabanlagen verwirklicht sieht, indem er glaubt, in den eigentlichen Totentempel selbständige, integrierte Re-Heiligtümer abgrenzen zu können¹⁷⁸, was allerdings widerlegt wurde¹⁷⁹, erscheint es Kaiser denkbar, dass durch die räumliche Spaltung des Sonnen- vom Totenkult das drückende Übergewicht des Re in Letzterem gelockert werden sollte, um der Verehrung des verstorbenen Herrschers wieder mehr Raum zu lassen. Dafür spricht auch die Rückkehr Userkafs, dem Erbauer des ersten Sonnenheiligtums, zur Bauform der Pyramide als Bestattungsort.

Etwas anders drückt es Matthias Rochholz aus: Er glaubt in den Sonnenheiligtümern Verehrungsstätten des Herrschers in seinem göttlichen Aspekt des Sonnengottes Re zu erkennen, zu dem er aber erst nach dessen Tod wird. Er hat dazu die Sedfest-Darstellungen, welche sich bei beiden Bautypen finden, derart interpretiert, als er in den Pyramidenanlagen überwiegend die „Aufgabe des Königs als Versorger der Menschen seiner Zeit“¹⁸⁰ repräsentiert sieht, während die Sonnentempel der Verehrung Res und damit des Herrschers selbst, allerdings erst nach Lebzeiten, dienten. Zuvor waren sie Kultstätten des Vaters des Herrschers, ebenfalls Re. Diese persönliche Färbung des Sonnenkultes bedingte schließlich auch die Errichtung eigener Sonnenkultstätten eines jeden Regenten.

Den Grund für die rasche Wiederaufgabe der Errichtung getrennter Heiligtümer sieht Rochholz in einer zunehmenden Angleichung der beiden Teilaspekte gegen Ende der 5. Dynastie, sodass sie in einer singulären Kultanlage verehrt werden konnten.¹⁸¹

Eine wesentlich einfachere Erklärung liefert hingegen Rainer Stadelmann. Er sieht in der baulichen Analogie der Grabanlagen mit den Sonnenheiligtümern die Bestätigung, dass es sich um eine Grabanlagen Res handeln müsse¹⁸². Er schwächt damit den solaren Aspekt der Anlagen ab und betont deren funäre Funktion. Zugleich bestreitet er die Entwicklung des Obeliskens vom benben-Stein von Heliopolis ausgehend und negiert damit jegliche evolutionäre Verbindung mit dem dortigen „Hohen Sand“.

Im Gegensatz dazu verweist Stephen Quirke in Anlehnung an David Jeffreys auf dessen Theorie der Sichtlinien. Dieser These zufolge war ein wesentliches Charakteristikum zur Situierung der Grabanlagen des Alten Reiches deren Sichtverbindung mit Heliopolis am gegenüberliegenden Nilufer. Sämtliche Nekropolen von Abu Roash über Gizeh bis Abu Gurab weisen dieses Merkmal auf, nicht

¹⁷⁷ KAISER: *Zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie*. S. 114.

¹⁷⁸ RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. S. 65ff.

¹⁷⁹ Vgl. dazu auch die den Abschnitt: *Standardisierung und Kulttrennung*. Im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

¹⁸⁰ ROCHHOLZ, Matthias: *Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk. Zur Deutung der Grabanlagen der Könige der 5. und 6. Dynastie*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB 1994. S. 279.

¹⁸¹ Eine Zwischenstufe glaubt Rochholz in der so genannten „Anlage der anonymen Königin“ des Djedkare erkennen. In: ROCHHOLZ: *Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk*. S. 276f.

¹⁸² LÄ Bd. V; S. 1096.

aber die Grabanlagen der 5. Dynastie in Abusir. Diesem Umstand zufolge ergibt sich für Quirke eine Notwendigkeit zur Errichtung von Sonnenheiligtümern, welche in engem ideologischen und architektonischen Kontext mit dem „Hohen Sand von Heliopolis“ und dem darauf platzierten benben-Stein stehen. Anstelle einer direkten Sichtachse nach Heliopolis tritt jene zum Sonnenheiligtum als deren Repräsentant¹⁸³. Durch die Negierung der überragenden Bedeutung von Heliopolis sieht Stadelmann auch diese Theorie widerlegt, allerdings hält er eine visuelle Achse zwischen nordseitigem Eingang der Pyramiden und dem südseitigen Zugang der Obeliskensockel für denkbar, auch wenn diese nicht axial unmittelbar aufeinander bezogen sind¹⁸⁴.

Rainer Stadelmann vertritt mit seiner Ablehnung der dominanten Bedeutung von Heliopolis eine einsame Meinung. Im Allgemeinen wird heute, unter Verwendung vorsichtiger Formulierungen aufgrund der spärlichen archäologischen Befunde, eine enge Verbindung mit Heliopolis anerkannt, welche einerseits architektonisch in der Aufstellung eines Opferaltares im Zentrum einer hypäthralen Anlage und der Bezugnahme der Bauform Obelisk auf den benben-Stein, andererseits in ihrer analogen Fundierung im Sonnenkult zu suchen ist.

Kaiser sieht ab der 5. Dynastie vor allem den „Hohen Sand von Heliopolis“ in das Zentrum des solaren Kultgeschehens gerückt, während er die Einbeziehung eines Obeliskens ab dem Heiligtum des Neferirkare mit einer Aufwertung des benben-Steins im Re-Kult in Zusammenhang bringt. Einen hieroglyphischen Beleg sieht er dabei in der Verwendung des entsprechenden Determinativs für Obelisk, dessen Häufigkeit ab der Zeit der Regentschaft Neferirkares deutlich zunimmt¹⁸⁵.

Damit bleiben lediglich der Hof bzw. die hypäthrale Exposition des Kultobjektes als Konsequenz der unmittelbaren Bezugnahme zur Sonne, der Altar sowie die vermutete ideologische Verbindung zwischen *benben* und Obelisk als unbestrittene Analogien mit Heliopolis übrig, während der Aufbau der gesamten Anlage, bestehend aus Tor- bzw. Taltempel, Aufweg und offenem Hof mit Altar und Kultobjekt der Systematik kontemporärer Grabanlagen entspricht.¹⁸⁶

Gerade hierin aber liegt die Schwierigkeit: Die Aufstellung eines Altares unter freiem Himmel und die Abgrenzung der sakralen Stätte von ihrer profanen Umgebung repräsentieren archetypische Charakteristika solarer Kultstätten und müssen daher nicht zwangsläufig mit Heliopolis in Zusammenhang stehen. Eine direkte Verbindung könnte hier nur durch textliche und inhaltliche Bezugnahme aufeinander erfolgen, wie beispielsweise der Bezeichnung des Obeliskensockels als „Hoher Sand“ oder des Obeliskens als *benben*. Architektonisch lässt sich dies aufgrund des analogen Aufbaus von Totentempeln und Sonnenheiligtümern als Folge der Überlagerung des Sonnenkultes durch den herrschaftlich geprägten Totenkult nicht feststellen.

Gerade hierin lag aber vermutlich das Ziel der Bauherrn: Einerseits konnte durch die Übernahme bekannter Bautraditionen aus dem Bereich funärer Architektur die sepulkrale Bedeutung der Anlage vermittelt werden, andererseits provozierte die architektonische Verschmelzung unverkennbar

¹⁸³ QUIRKE: *The Cult of Ra*. S. 88f/128. In Anlehnung an: JEFFREYS, David: *The topography of Heliopolis and Memphis: Some Cognitive Aspects*. In: Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens, Rainer Stadelmann gewidmet. Mainz/Rhein, 1998. S. 63-71.

¹⁸⁴ LÄ Bd. V; S. 1094.

¹⁸⁵ KAISER: *Zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie*. S. 112/105ff, besonders aber S. 109.

¹⁸⁶ Vgl. dazu: BONNET: RÄRG. S. 736.

solar determinierter Bauformen mit solchen aus den Totentempeln eine assoziative Verknüpfung der Zyklizität des Sonnenlaufes mit dem verstorbenen Herrscher, wodurch dessen Unsterblichkeit unmittelbar demonstriert wurde.

Das Sonnenheiligtum Userkafs

Das Sonnenheiligtum Userkafs (Abb. 16-19) ist heute nur mehr eine unbedeutende Trümmerhalde. Dennoch bildet es zusammen mit dem Sonnenheiligtum Niuserres die archäologische Basis zur Erforschung, Klassifizierung und Beurteilung dieser speziellen Gattung sakraler Architektur in Ägypten während des Alten Reiches und kann heute aufgrund ausgiebiger Forschung in seiner Grundstruktur erfasst werden.

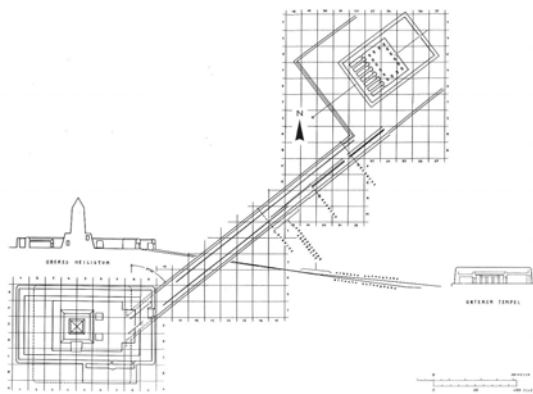


Abb. 16: Lageplan Sonnenheiligtum Userkaf

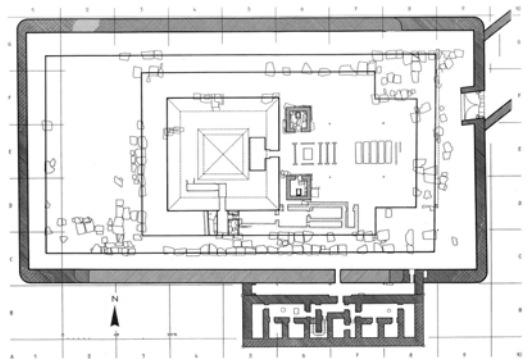


Abb. 17: Grundriss Sonnenheiligtum Userkaf

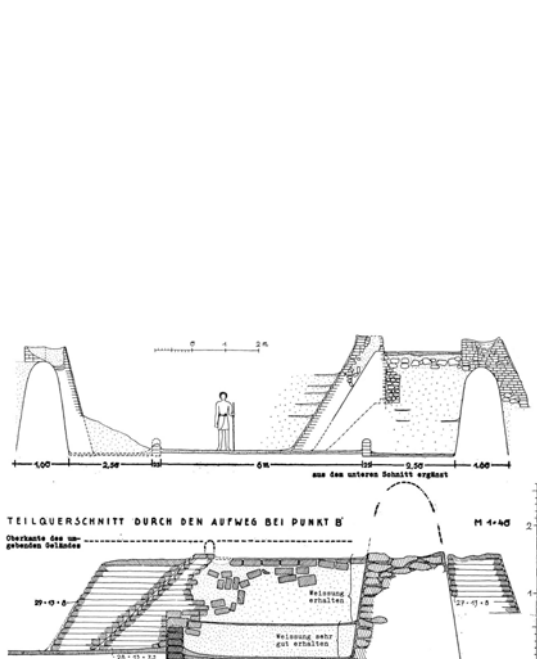


Abb. 18: Schnitte Aufweg Sonnenheiligtum Userkaf

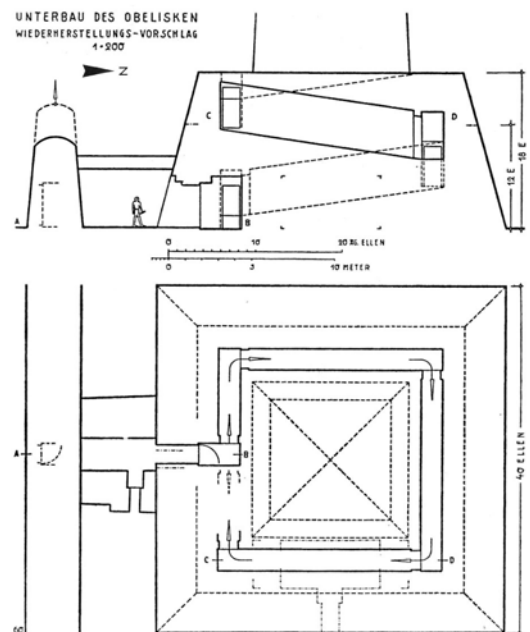


Abb. 19: Grundriss/Schnitt Obelisk Sonnenheiligtum Userkaf

Das Sonnenheiligtum Userkafs wurde als erstes Heiligtum dieser Art errichtet und weist, mit wenigen Abweichungen, denselben architektonischen Aufbau auf, wie sepulkrale Anlagen, wie sie ab der 4. Dynastie errichtet wurden. Es besteht aus einem Taltempel, einem, hier nicht überdachten, Aufweg als inszenierte Verbindung zwischen Niltal und Haupttempel sowie einem rechteckigen, offenen Hof, in dessen Zentrum sich eine mastabaartige Plattform befindet.

Herbert Ricke unterschied vier Bauphasen, welche sich einerseits durch unterschiedliche Bautechniken, andererseits durch Adaptierungen und Erweiterungen nachweisen lassen¹⁸⁷:

Der talseitige Torbau ist heute leider aufgrund seiner Lage am fruchtbaren Niltalrand unwiederbringlich verloren, ohne strukturell jemals erfasst worden zu sein. Der Querschnitt des Aufweges allerdings ist in Teilabschnitten noch in voller Höhe vorhanden, sodass er sich rekonstruieren ließ: Er war zu beiden Seiten durch rund 1,60 m dicke, stark geböschte und oben parabelförmig abgerundeten Mauern aus Kalksteinbrocken und Nilschlamm begrenzt, zwischen den Mauerfüßen 11,50 m breit und in drei parallele Bahnen aufgeteilt, von denen die mittlere 6,0 m, die beiden seitlichen jedoch nur 2,50 m breit waren. Die Bahnen wurden voneinander durch niedrige Mauern aus Ziegeln getrennt und mit einer Art Nilschlamm-Estrich überzogen. Die Mauern selbst waren verputzt und geweißt.

Der Aufweg in dieser Form wird der ältesten Bauphase aus der Zeit König Userkafs zugeschrieben. Dafür sprechen einerseits die Materialwahl, welche jener der ältesten Teile der Umfassungsmauern des Haupttempels entspricht, andererseits die Art der Einmündung des Aufweges in den Tempel, welche erkennen lässt, dass dieser ursprünglich an die, später abgetragene und weiter entfernt liegende, östliche Umfassungsmauer anschloss.

Aufgrund funktionaler Widrigkeiten¹⁸⁸ musste, um die südliche Bahn des Aufweges benutzbar zu erhalten, die Mauer aus dieser Seite mehrmals verstärkt und erhöht werden. Diese Erhöhung lief in halber Höhe des Hügelrückens aus und bedingte eine Reduktion der mittleren Bahn auf 3,75 m.

Der Aufweg (Abb. 18) diente in erster Linie der Annäherung an das Heiligtum, wobei einerseits aufgrund der Breite des mittleren Weges auf eine Abhaltung von Prozessionen geschlossen werden kann – die Reduktion der Breite im Zuge späterer Bauphasen deutet dabei auf eine Abwertung des Heiligtums unter den nachfolgenden Königen hin – andererseits verweist das Fehlen einer Überdachung, wie er für die Grabanlage der 4. Dynastie belegt ist, entweder auf einen grundlegenden Bedeutungswandel, indem der permanente Sichtbezug der Zelebranten zur Sonne, wie dies auch später für die Aton-Heiligtümer Echnatons charakteristisch sein wird, im Vordergrund stand oder es handelt sich lediglich um eine formale Vereinfachung des Bauteils.

Die Zugangsachse selbst folgt dem abfallenden Hügelrücken des Westrandes des Niltals und mündet unter $51^{\circ}30'$ in die östliche Umfassungsmauer des oberen Heiligtums. Dabei handelte es sich um einen umfassten Hof mit einer O/W-Ausdehnung von 55,65 m¹⁸⁹, dessen Baumaterial jenem

¹⁸⁷ Die nachstehende Beschreibung folgt im Wesentlichen: RICKE, Herbert: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Bd. 1. In: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde. Heft 7. Kairo, 1965. S. 5.

¹⁸⁸ Bei S/W-Wind werden durch den Wind große Mengen Treibsand gegen die Mauer geweht und lagerten sich an dieser ab, sodass die Mauer bald überstiegen und die Nutzbarkeit des Aufweges gefährdet wurde.

¹⁸⁹ Die N/S-Ausdehnung lässt sich nicht mehr feststellen, allerdings schließt Ricke durch die Annahme, dass der dominante Südweg des Aufganges in der Achse des Bezirkes in diesen einmündet, auf eine gedungen recht-

des Aufweges entspricht. Auffallend ist die stark abgerundete N/O-Ecke der Umfassungsmauer, durch welche die Theorie, bei den Sonnenheiligtümern handle es sich um Nachbildungen des „Hohen Sandes von Heliopolis“, geschürt wurde, was heute aber als widerlegt gilt¹⁹⁰.

Im Zentrum des Hofes befand sich ein monumentaler, mastabaartiger Sockel mit stark geböschten Seitenflächen. Er wird heute als Replik des „Hohen Sandes“ gewertet und bildete den Sockel für jenen hölzernen Mast mit Querstück, der als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Obeliskengilt. Dass dieser in der ersten Bauphase noch als kultisches Zentrum der Anlage fehlte, geht einerseits aus dem archäologischen Befund des Sockels hervor, dessen ursprünglicher Aufbau für das Gewicht eines steinernen Obeliskens zu schwach gewesen wäre, andererseits aus der Schreibweise des Heiligtums, bei welcher in älteren Inschriften das Deutzeichen für Mastaba, in jüngeren aber jenes für Obelisk verwendet wird.

Wesentliche Änderungen erfuhr das Heiligtum in der zweiten Bauphase, welche heute allgemein in die Zeit Neferirkares datiert wird¹⁹¹. Dabei wurde der zentrale Sockel als Kultzentrum massiv verstärkt, durch die Verwendung dauerhaften Materials monumentalisiert und mit einem gedrungeneren Obeliskens, der heute nicht mehr rekonstruiert werden kann, versehen¹⁹².

In einer weiteren Bauphase wurden schließlich im Inneren des Hofes Nebengebäude errichtet, wie beispielsweise Speicher an der westlichen Innenseite der Umfassungsmauer oder einer Kapelle vor dem Eingang zur internen Rampe des Obeliskensockels. Dadurch wurde der Raum vor diesem auf einen Hof von etwa 25 m Tiefe und 30 m Breite sowie einen Umgang um den Sockel von 4,50 m reduziert, welcher zusätzlich durch zwei, dicht vor der Ostseite des Unterbaues symmetrisch zur Obeliskens-Achse angeordnete Kapellen eingengt wurde¹⁹³.

Im Zuge der Baumassnahmen der 3. Bauphase wurde die gesamte Anlage zudem gegen Osten verlängert, wodurch sich der Aufweg verkürzte. Seine ursprüngliche Dreiteilung wurde im Zuge dessen durch Aufbringen eines höheren Estrichs aufgegeben, um das neue Niveau zu erreichen. Vor dem Haupteingang entstand eine kleine Terrasse, von der aus man durch ein 4,20 m breites Tor das Heiligtum betrat. Innerhalb des Hofes fügte man später einen kleinen Vorraum ein, vermutlich um den Sichtschutz als notwendige Trennung zwischen sakralem und profanem Raum zu gewährleisten, welche durch die Offenheit und Erhöhung des Aufweges gefährdet war.

Die vierte und letzte Bauphase stellt im Wesentlichen den Versuch dar, die unvollendet gebliebenen Umbauten der Bauphase 3 fertig zustellen. Dennoch ist uns aus dieser Zeit der einzige erhaltene

eckige bis quadratische Grundrissform. In: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Bd. 1. S. 4.

¹⁹⁰ Vgl. dazu: LÄ Bd. V; S. 1095.

¹⁹¹ Siehe dazu: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Bd. 1. S. 15. Sowie: KAISER: *Zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie*. S. 104ff.

¹⁹² Der quadratische Unterbau von 21 m Seitenlänge - die Höhe ist nicht mehr eindeutig feststellbar - besaß unter 75° geböschte Seitenflächen und war durch eine integrierte, ansteigende Rampe besteigbar.

¹⁹³ Davon sind heute nur mehr die Fundamente erhalten. Ebenso lässt sich nur mehr vermuten, welche Gottheiten darin verehrt wurden, allerdings nimmt man aufgrund von Inschriftenfunden an, dass es sich um Kapellen für Hathor und Baset gehandelt haben könnte. Rainer Stadelmann hingegen sieht darin Barkenkapellen Res und Hathors. In: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Bd. 1. S. 24. Sowie: LÄ Bd. V; S. 1096.

Altar im Sonnenheiligtum Userkafs erhalten: Er befindet sich vor dem Obeliskensockel, ist aus Ziegeln gemauert, verputzt und geweißt sowie von einem Umgang, gebildet aus einer wenige Zentimeter hohen Mauer, umgeben. Davor befanden sich, in gleicher Weise markierte, schmale, rechteckige Felder, die vielleicht dem Niederlegen der Opfertgaben dienen.

Im Gegensatz zu seiner komplexen sepulkralen und genealogischen Bedeutung, welche primär durch den analogen strukturellen Aufbau der Sonnenheiligtümer gegenüber den kontemporären Totentempeln bewusst wird, ist die solare Komponente der Heiligtümer eindeutig: Sowohl die Offenheit der Anlage mit der dadurch bedingten Abgrenzung gegenüber seiner profanen Umgebung als auch der Obelisk als eindeutig solares Kultobjekt vermitteln unmittelbar die Information, es handle sich um eine Kultstätte Res, manifestiert und verehrt in der realen Gestalt der Sonne bzw. im solar determinierten Kultobjekt.

Das Sonnenheiligtum Niuserres

Wesentlich früher als das Sonnenheiligtum Userkafs wurde jenes Niuserres (Abb. 20-25) archäologisch untersucht¹⁹⁴. Es befindet sich ebenfalls in Abu Gurab, zwischen Sakkara und Gizeh, am Westufer des Nils auf einem natürlichen Felsplateau 16 m über dem Niltal, welches durch Futtermauern und Aufschüttungen nord- und ostseitig vergrößert wurde.

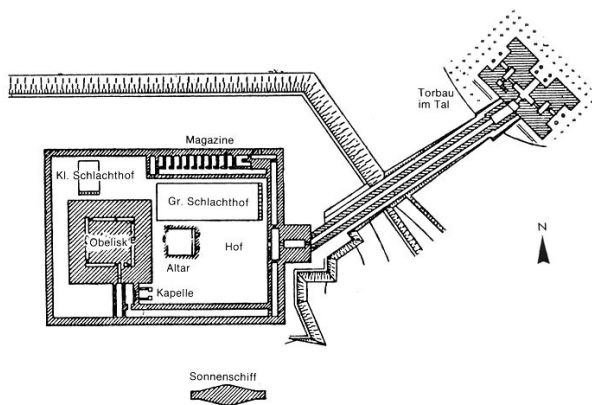


Abb. 20: Grundriss Sonnenheiligtum Niuserre



Abb. 21: Gesamtansicht Sonnenheiligtum Niuserre

Zutritt zur Tempelanlage gewährt ein symmetrischer Torbau, mit dreiseitig integrierten Vestibülen, der im Inneren über eine O/W-seitige Hauptachse geknickt in den über 100 m langen Aufweg mündet. Dieser führt als sanft ansteigende Steinrampe mit beiderseitiger, glatter Kalksteinböschung auf das Plateau und war, Vermutungen Borchardts zufolge, welche auf Funden beim Anschluss zwischen Aufweg und Torbau beruhen und durch Vergleichsbeispiele aus Gizeh und Abusir bestätigt werden, allseitig geschlossen und lediglich durch schmale Schlitze im Dach belichtet.

¹⁹⁴ Die nachfolgende Beschreibung folgt mangels jüngerer Publikationen im Wesentlichen: BORCHARDT, Ludwig: *Der Bau*. In: von BISSING, Friedrich Wilhelm: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. Bd. 1. Berlin, 1905.



Abb. 22: Ansicht Obeliskensockel Heiligtum Niuserre

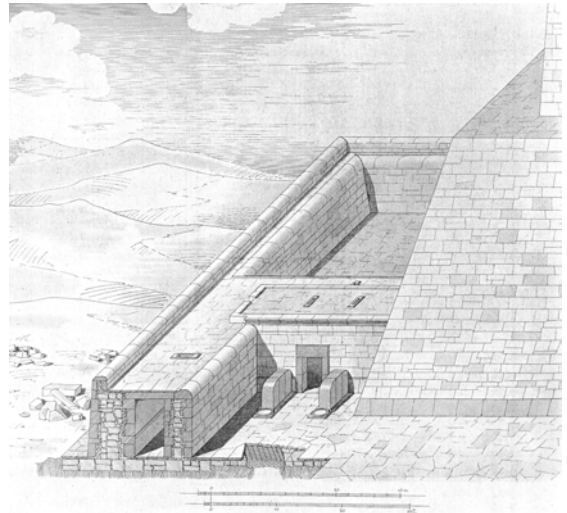


Abb. 23: Axo Umgang Heiligtum Niuserre

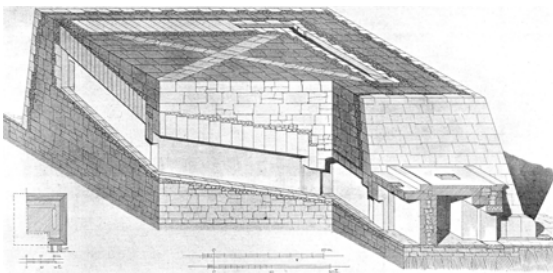


Abb. 24: Axo Obeliskensockel Heiligtum Niuserre

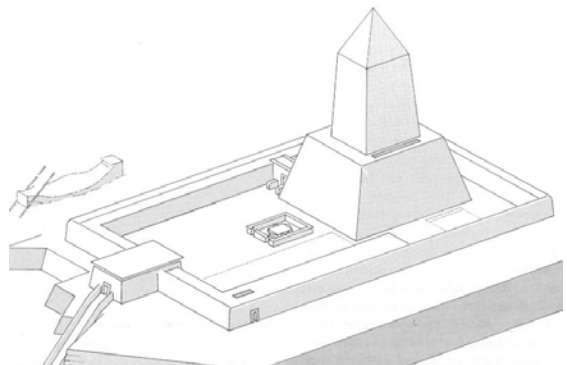


Abb. 25: Rekonstruktion Heiligtum Niuserre

Die Anlage eines geschlossenen Ganges widerspricht der Rekonstruktion, wie sie für die Anlage Userkaf's angenommen wird, obwohl diese zeitlich den Grabanlagen der 4. Dynastie näher steht. Der Grund scheint in einer aufwendigeren Inszenierung und Emotionalisierung der gesamten Anlage und der Art, wie sie erlebt werden sollte, zu liegen: Der Aufweg mündet in einen starkwandigen Torbau, von dem man entweder direkt in den zentralen Innenhof des Heiligtums gelangt, oder links und rechts jeweils in schmale, dunkle Gänge, von denen der östliche Gang zu den Magazinen und Nebenräumen, der westliche aber direkt in den Sockel des Obeliskens und weiter auf diesen führt. Der Austritt erfolgt gegen Osten und somit der aufgehenden Sonne entgegen, deren Anblick sowie der Überblick über das gesamte Heiligtum nach dem langen Zugang durch schwach belichtete Räume überwältigend gewesen sein muss und den solaren Aspekt der Anlage unterstrichen hat. Denkt man sich den gesamten Weg, vom Niltal ausgehend, als geschlossenen, dunklen Gang, so repräsentiert die spontane und überwältigende Lichterfahrung beim Heraustreten eine bewusste Inszenierung religiösen Erlebens und die Potenzierung der Sonnenerfahrung.

Auf dem Sockel, einem quadratischen Pyramidenstumpf mit steilen Seitenwänden, befand man sich etwa 20 m über dem Hoffpflaster. Von hier ragte der Obelisk, Rekonstruktionen und nicht verifizierten Vermutungen Borchardts zufolge, weitere 36 m hoch auf. Dabei handelte es sich nicht um einen Monolithen, wie die späteren Obeliskens, sondern um eine gemauerte Struktur, welche außen

mit weißem Kalkstein verkleidet gewesen sein könnte und damit ähnlich den mit Elektron beschlagenen Spitzen späterer Beispiele strahlend die Manifestation und Präsenz Res dokumentierte.

Interessanterweise befindet sich der obere Torbau und der Obeliskensockel nicht auf der O/W-Hauptachse der Anlage. Der Grund hierfür liegt im Platzbedarf der Magazinräume, durch welche der Obelisk nicht axial auf den davor liegenden Platz bezogen gewesen wäre. Durch die entsprechende Südverschiebung wurde dies erreicht.

Vor dem Sockel, der in den rückwärtigen, westlichen Abschnitt des oberen Heiligtums verschoben ist und damit beim direkten Betreten des Hofes durch den Torbau aufgrund der entsprechenden Entfernung als ganzes überblickt werden konnte, findet sich noch heute ein monumentaler Opferstein aus Travertin. Er besteht aus einer mittigen, runden und erhöhten Platte, welche in den vier Haupthimmelsrichtungen mit Tafeln umgeben ist. Diese bilden in ihrer Grundrissform die alte Opferplatte oder *hetep* nach. Umgeben ist der Altar von einem nicht näher bestimmbar, niedrigen Mauerzug, der vermutlich in Funktion und Form jenem des Sonnenheiligtums Userkafs entspricht.

Ergänzt wird die Anlage durch den so genannten „Schlachthof“, einer erhöhten, gepflasterten, rechteckigen Hofbereich zwischen den Magazinen und dem Altar mit zehn langen, flachen Rinnen und zehn Auffangbecken aus Alabaster sowie eine Kapelle, welche zwischen dem Obeliskensockel und dem südlichen Umgang eingebaut wurde. Am Eingang befinden sich zwei breite Granitstelen, welche als Weiheinschrift den Namen des Königs tragen sollten. Aus dem Fehlen dieser Inschrift schließt Borchardt, dass der Tempel unvollendet blieb.

Außerhalb und südseitig des Heiligtums befindet sich ein 30 m langer Ziegelunterbau als Basis einer monumentalen Sonnenbarke, die durch hölzerne Aufbauten komplettiert wurde. Es stellt die Morgenbarke Res dar und „segelt“ von Ost nach West. Ein entsprechendes Pendant als Abend- bzw. Nachtbarke wurde bislang nicht gefunden.

Wie aufgrund seines jüngeren Datums zu erwarten ist, stellt das Sonnenheiligtum Niuserres eine Weiterentwicklung von jenem Userkafs dar. Während letzteres noch deutlich seinen architektonischen Vorbildern, den Grabanlagen, folgt und diese sogar entsprechend der veränderten Ritualistik vereinfacht, beispielsweise durch die Öffnung des Aufweges, versuchten die Architekten des Heiligtums Niuserres merklich bewusster archetypische Assoziationen zu wecken und das sakrale Erleben zu emotionalisieren. Dies erreichte man durch einen kontrastreichen Wechsel von Außen- und Innenräumen mit dem Ziel, die blendende Erscheinung der strahlenden Morgensonne noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen.

Niuserres Sonnenheiligtum fügt damit den allgemeinen Merkmalen solarer Anlagen (dem offenen Hof mit seiner deutlichen Temenosbildung und der Bezugnahme auf ein solares Kultobjekt, die Sonne selbst oder ein Repräsentant derer) noch einen weiteren Aspekt der unbewussten Rezeption hinzu: Nicht nur die Vermittlung des Wesens der Architektur und dessen Funktion bzw. Patrozinium wurde versucht zu erreichen, sondern auch die Initialisierung spezifischer, religiöser Emotionen, wie Bewunderung oder Verehrung, sowie die zusätzliche Sakralisierung des, an sich alltäglichen Kultobjektes, der Sonne, durch ein intensiviertes Erleben ihrer selbst mittels Fokussierung.

„Solarisierung“ und Emotionalisierung

An verschiedenen Stellen wurde bislang bereits angesprochen, in wie weit sich die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie in die Evolution der Tempelanlagen des Alten Reiches eingliedern und welchem Stellenwert ihr spezielles Patrozinium bei deren Gestaltung zukommt. Grundsätzlich weisen sie einen analogen Aufbau wie kontemporäre Grabanlagen auf, welcher umso deutlicher zu Tage zu treten scheint, je älter die Bauten sind. Anfangs primär aufgrund ihrer einfacheren Ritualistik gegenüber den Totentempeln reduziert, werden sie unter Einfluss des solaren Aspektes zunehmend eigenständiger und aufwendiger in der Gestaltung, wodurch sie schließlich nicht mehr nur durch archetypische Charakteristika unmissverständlich als Sonnenheiligtümer erkannt werden, sondern als solche auch durch bewusste Lichtführung empfunden werden.

Da der grundsätzliche Aufbau der speziellen Funktionalität eines Totentempels entnommen wurde, mussten diesbezügliche Charakteristika durch gleichwertige Elemente und Symbole ersetzt werden. Während bei den Totentempeln das Grabmal, die Pyramide selbst den bedeutsamsten Bestandteil bildet und sowohl optisch als auch kultisch das Zentrum der Anlage darstellt, wurde dieses bei den Sonnentempeln durch ein gleichwertiges und den Grund der Errichtung ebenso unmissverständlich transportierendes Mal ersetzt werden. Da elementare, solare Religiosität primär den Bezug zur Sonne voraussetzt, welcher in der Regel durch Emporhebung sichergestellt wird, was zugleich auch dessen Sakralisierung gegenüber seiner profanen Umgebung bewirkt, lag es nahe, dieses Element als Ersatz für das Grabmal zu nutzen.

In Ägypten kam dieser Plattform zusätzliche Bedeutung zu, indem sie einerseits mit dem, ebenfalls solar determinierten, „Hohen Sand von Heliopolis“ assoziiert wird, andererseits als Sockel eines weiteren „Sonnensymbols“ diente: dem Holzmasten oder später Obelisken als Sitz und Repräsentant des Sonnengottes. Das neue kultische Zentrum der ursprünglich sepulkralen Architektur vereint damit drei Charakteristika solarer Religiosität: die Plattform als Zeichen der Erhöhung und Sakralisierung, den „Hügel“ als Repräsentation des „Hohen Sandes von Heliopolis“ und den Sockel als Basis solarer, göttlicher Symbole. Damit definiert es durch archetypische und theologisch bedingte Symbolik sowohl eindeutig den kultischer Mittelpunkt der Anlage als auch dessen Patrozinium.

Zugleich kommt es rituell zu einer Werteververschiebung. Die, ursprünglich für den Menschen zum Zwecke ungehinderter Sicht errichtete, erhöhte Plattform wird durch seine zusätzliche Funktion als Sockel solarer Symbole zu einer Stätte des Göttlichen. Der Kult wird größtenteils vor die Plattform verlagert, bleibt aber in einem offenen Hof - ebenfalls charakteristisches Merkmal von Sonnenverehrung - situiert, behält damit seinen Bezug zum Tagesgestirn und definiert zugleich den sakralen Bereich um das Kultzentrum.

Schwieriger ist die Beurteilung des Aufweges, wobei besonders die Frage, ob dieser gedeckt oder offen war, bedeutsam ist. Wir wissen, dass frühere und zeitgleich errichtete Aufwege der Grabanlagen gedeckt und ab Sahure, vielleicht schon seit Userkaf, innen mit Reliefs verziert waren¹⁹⁵.

¹⁹⁵ ARNOLD, Dieter: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. In: SHAFER, Byron E. (Hg.):

Ricke sieht in der Deckung des Aufweges ein Mittel zu dessen Monumentalisierung aufgrund seiner Einbeziehung in den Kult des Totentempels und damit einen Schutz der Prozession vor profaner Sicht. Da aber Rickes¹⁹⁶ Annahme, die Architektur der Totentempel des Alten Reiches ausschließlich aus den rituellen und damit funktionalen Vorgaben des Bestattungszeremoniells zu erklären heute als widerlegt gilt, muss diese Erklärung hier insofern relativiert werden, als zwar Schutz der Zelebrenten sowie der Reliefs wesentlich gewesen sein dürften, nicht aber alleiniger Grund für die Deckung des Aufweges. Vielmehr scheinen hier auch eine bewusste Lichtgestaltung und -lenkung eine Rolle gespielt zu haben¹⁹⁷, da die Aufwege über weitere gedeckte Räume direkt in einen offenen Hof führten, bei dessen Betreten man frontal dem, inzwischen nahen, und überwältigenden Grabmal gegenüberstand. Die spontane Blendung beim Heraustreten aus dem dunklen Gang hat dabei die beeindruckende Wirkung unterstrichen und durch diese Emotionalisierung zusätzlich sakralisiert bzw. unbewusst seiner irdischen Zugehörigkeit enthoben.

Ähnliches muss für die Sonnenheiligtümer vermutet werden. Auch wenn anfangs die Reduktion des Aufweges durch den Wegfall des Bestattungsrituals und dem damit verbundenen Sichtschutz überwog, so scheint man sich schließlich dem Potential dieses Gestaltungsmittels, insbesondere im Kontext eines Sonnenkultes bewusst geworden zu sein und setzte dieses gezielt ein. Dabei wurde es aber insofern abgewandelt, als der gedeckte, dunkle Zugang bis auf den Sockel des Obeliskens verlängert wurde, womit beim Heraustreten aus dem Dunkel gegen Osten der Zelebrant unmittelbar der aufgehenden Sonne entgegen sah und Emotionen, wie Bewunderung und Verehrung initiiert wurden.

Folgte man nicht dem verlängerten Aufweg, sondern betrat den offenen Hof unmittelbar nach Erreichen des Temenos, so sah man sich frontal dem Obeliskens als Symbol der Sonne gegenüber.

Dieses Prinzip der spontanen Blendung zur Maximierung des Erlebnisses und zu dessen Emotionalisierung lässt sich, wenn auch in deutlich abgeschwächter Form, bis ins Neue Reich verfolgen, wo die hypäthralen Re-Schatten direkt aus dem dunklen Inneren des Tempels betreten werden.

2.7.3 Die „Re-Schatten“ des Neuen Reiches

Theorie und Deutung

Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie stellen zweifellos einen Höhepunkt in der solaren Sakralarchitektur Ägyptens dar. Obwohl aber der genealogische Zusammenhang zwischen Pharaos und Sonnengott unangetastet bleibt und letzterer auch sonst seine kosmogonische Bedeutung beibehält, scheinen Sonnenheiligtümer im Mittleren Reich nur eine unbedeutende Rolle im königlich sepulkralen Opferkult gespielt zu haben.

Erst aus dem Neuen Reich sind uns wieder dem Sonnengott geweihte Kultstätten, genannt *schut-*

Temples of Ancient Egypt. Cornell, 1997. S. 63.

¹⁹⁶ RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. Im Allgemeinen und für den Aufweg im Besonderen S. 114ff.

¹⁹⁷ Vgl. dazu den Exkurs im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

Re (*šwt-R`w*), Sonnenschatten oder Re-Schatten¹⁹⁸, erhalten.

Diese weisen sowohl bauliche Gemeinsamkeiten mit den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie auf, wie beispielsweise ihre Zweiteilung in offenen Hof mit Opferaltar und Plattform zur Verbesserung des visuellen Sichtbezugs zur Sonne oder ihre Ausrichtung gegen Osten, als auch Übereinstimmungen im Detail, wie ihre wirtschaftliche und kultische Bindung an einen königlichen Totentempel. Dabei hat Rainer Stadelmann, ausgehend von der einzigen überlieferten bildlichen Darstellung eines Re-Schattens im Grab des Harimsvorstehers der Teje in Amarna, besonders ihre Zweiteilung als elementares Charakteristikum ihres strukturellen Aufbaues erkannt und belegen können¹⁹⁹. Eine direkte Beeinflussung der *schut-Re* durch die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie schließt er aber aufgrund der wenigen Beispiele sowie der kurzen Periode und dem abrupten Ende ihrer Errichtung aus²⁰⁰.

Erklärungswürdig ist vorweg die Frage nach der Bezeichnung der Sonnenheiligtümer. Einerseits stellen sie hypäthrale Strukturen dar und verweisen damit eindeutig auf ihr solares Patrozinium, andererseits werden sie als „Schatten“ bezeichnet, also einem Zustand der Abschirmung der Sonne.

Dazu muss das Selbstverständnis der Menschen des alten Ägyptens zur Erklärung herangezogen werden: Der Schatten wird als eine Erscheinungsform des Toten aber auch der Götter betrachtet und erfasst bei Letzteren vor allem die sexuelle, schöpferische Kraft des Urgottes. Es wird klar zwischen dem Schatten als göttliche Eigenschaft und dem Schlagschatten unterschieden, was sich auch in einer unterschiedlichen Schreibung niederschlägt.

Die Raumeinheit *schut-Re* ist demnach jener „Ort, in dem sich die göttliche Eigenschaft des „Gottesschatten“ manifestiert, bzw. in dem diese göttliche [schöpferische (Anm. des Verf.)] Kraft vornehmlich verehrt wird“²⁰¹.

Dieser Bezug zur sexuellen Schöpfungskraft wird durch zwei Faktoren bestätigt: Zum Ersten durch die Tatsache, dass zum Ensemble eines Sonnenheiligtums im Neuen Reich stets eine Kapelle zur Verehrung des ithyphallischen Amun-Min, der in den Totentempeln solarisiert und mit Re identifiziert wurde, gehört und zum Zweiten fällt auf, dass die, als Re-Schatten bezeichneten Heiligtümer aus der Zeit Echnatons inschriftlich ausschließlich weiblichen Mitgliedern der Königsfamilie zugeschrieben werden. Stadelmann sieht den Grund für diese „archaisierende“ Deutung des Namens *schut-Re* - die Re-Schatten der vor-Amarnazeit waren niemals ausschließlich den Königinnen zugeordnet - in der Kompensation der Unterdrückung des Amunkultes, im Zuge dessen auch die Stellung der Königin als „Gottesweib des Amun“ abgeschafft wurde²⁰².

¹⁹⁸ LÄ Bd. V; S. 1098.

¹⁹⁹ Die nachstehende Darstellung der Re-Schatten des NR folgt den Ausführungen Rainer Stadelmanns, wobei aufgrund der Prägnanz seiner Ausführungen und der spärlichen Publikationen zu diesem Thema an dieser Stelle von einer ausführlichen Wiedergabe abgesehen werden kann. Für eine genauere Betrachtung siehe: STADELMANN, Rainer: *šwt-Rc als Kultstätte des Sonnengottes im Neuen Reich*. In: MDAIK 25 (1969). S. 159-177.

²⁰⁰ STADELMANN, Rainer: *Das vermeindliche Sonnenheiligtum im Norden des Djoserbezirkes*. In: ASAE 69 (1983). S. 373f.

²⁰¹ STADELMANN: *šwt-Rc als Kultstätte des Sonnengottes im Neuen Reich*. S. 160.

²⁰² Die Re-Schatten der Amarnazeit sind der Königmutter Teje, der Königin Nofretete sowie den Prinzessinnen

Im Kontext dieser Analogie zwischen sexueller Schöpfungskraft und solarer Verehrung wird schließlich auch die rituelle Bedeutung der Sonnenheiligtümer verständlich. Durch die unmittelbare, archetypische oder, wie Stadelmann sie nennt, „archaische“ Assoziation der Sonne mit ihren lebensschaffenden, schöpferischen Eigenschaften, entspringt deren Adoration im Grunde dem Wunsch, von ihrer vitalisierenden Energie zu profitieren, was im Hinblick auf die Bedeutung der altägyptischen Vorstellung von der Erschaffung der Welt und der zyklischen Erneuerung der Schöpfung letztendlich der Hoffnung entspricht, durch diese Vitalisierung auch an ihrer Regenerationsfähigkeit partizipieren zu können.

Unmittelbar und bewusst erlebbar wurde dieser Zusammenhang zwischen Vitalisierung, Regeneration und Zyklizität durch die zeitliche Legung der Kulthandlungen auf das altägyptische Neujahrsfest, welches sowohl mit dem ungefähren Beginn der jährlichen, überlebensnotwendigen Nilüberschwemmung als auch mit dem Sommersolstitium zusammenfiel²⁰³. Durch das Einbeziehen dieser elementaren und bewussten Ereignisse und deren Betonung mittels Kulthandlungen bestand neben dem Transport solarer Inhalte auch die Möglichkeit, kosmogonische Vorstellungen sowie sepulkrale Inhalte und Hoffnungen zu transportieren und zu formulieren, weshalb die Sonnenreligion Ägyptens auch stets eng mit der Totenkult verbunden blieb.

Bei den Anlagen der 5. Dynastie widerspiegelt sich dieser Zusammenhang primär in ihrer architektonischen Struktur. Im Neuen Reich hingegen verlieren sie ihre bauliche Eigenständigkeit und werden in die jeweiligen Totentempel integriert. Leider fällt ihre Beurteilung durch den Mangel an archäologischen Belegen (erhaltene Reliefs und bauliche Reste) schwer, da nur wenige Beispiele erhalten sind, so beispielsweise der Re-Schatten im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari oder jene in den Tempeln Sethos I. in Gurna, Abu Simbel von Ramses II. und im Tempel Ramses III. in Medinet Habu. Dennoch wissen wir aus Inschriften, dass ein *schut-Re* fester Bestandteil eines königlichen Totentempels war und sich sogar im großen Amun-Tempel Karnaks nachweisen lässt.

Von besonderer Bedeutung für ihre Beurteilung ist daher die oben erwähnte, bildliche Darstellung aus Amarna. Sie zeigt im Wesentlichen eine Abfolge axial aufeinander folgender, offener Höfe, zum Teil durch einreihige Säulenkolonnaden gefasst, von Königsstatuen umstanden und mit Opferaltären ausgestattet, welche am Ende mit einer durchgehenden Mauer abgeschlossen ist. Von diesem letzten Hof gelangt man durch zwei Tore in den äußeren Seiten in einen offenen Breitraum, in dessen Mitte sich ein hoher Sockel erhebt. Dieser ist als Kiosk gestaltet, in dem sich ein Opferaltar befindet, weist ein pylonartiges Tor auf und ist über eine Treppe betretbar. Über diesem Teil

Meritaton und Anchenespaaton zugeordnet. Vgl.: STADELMANN: *šwt-Rc als Kultstätte des Sonnengottes im Neuen Reich*. S. 165.

²⁰³ Der Neujahrstag ist der „Geburtstag“ des Re. An diesem Tag erschien er am Anbeginn der Schöpfung zum ersten Mal, weshalb am Neujahrstag jährlich dem Urbeginn der zyklischen (täglichen) Erneuerung der Sonne gedacht und diese rituell wiederholt wird. Da der König aber der irdische Stellvertreter Res ist, legte man im Neuen Reich den Krönungstag eines Herrschers auf Neujahr.

Sämtliche Riten und magische Handlungen dieses Tages standen unter dem Aspekt der Regeneration und Verjüngung unter dem Deckmantel der Jenseitshoffnung. Nicht zuletzt deshalb gab man dem Jahr Namen, wie „Das sich (ständig) Verjüngende“. Sich verjüngen zu können bedeutete ewige Existenz. In: GRAEFE, E.: *Der „Sonnenaufgang zwischen den Pylontürmen“*. In: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983). S. 70f.

des Tempels schwebt der Strahlenaton, wodurch er hervorgehoben wird und was auf eine deutliche Zweiteilung der Anlage verweist. Diese postuliert Rainer Stadelmann als Charakteristikum der *schut-Re*: „[...] ein offener, von Säulen mit Königsstatuen umstandener Hof, in dessen Mitte ein großer mittels Stufen begehbarer Opferaltar steht, und ein „Hochheiligtum“, ein offener Kiosk auf einem Sockel mit pylonartiger Front, der wiederum einen Altar enthält“²⁰⁴ und der unmittelbar auf die Sonne Bezug nimmt.

Diese Trennung in Altarhof und „Hochheiligtum“ entspricht zugleich einer Aufspaltung zweier charakteristischer Merkmale solarer Architektur, welche im Alten Reich noch in einem Heiligtum vereint waren, jetzt aber getrennte Kultstätten spezifizieren: Der hypäthrale Hof als Opferstätte, während der 5. Dynastie noch allgemeiner Temenos mit dem Altar vor dem Obeliskensockel, und die erhöhte Plattform selbst, früher im Hof situiert, jetzt eigenständiges „Hochheiligtum“ als Ausdruck maximierter Gottesnähe und ungehinderten Sichtbezuges.

Warum es im Neuen Reich zu dieser Trennung kam, erklärt Stadelmann nicht, schließt aber, wie bereits erwähnt, eine unmittelbare Verbindung zwischen den Sonnenheiligtümern des Neuen Reiches und ihrer älteren Pendanten aus. Betrachtet man jedoch die angesprochenen, solaren Charakteristika im Kontext ihrer Funktion und architektonischen Gestaltung, so verweist die Kontinuität ihrer analogen Merkmale vielmehr auf eine Adaptierung der älteren Vorbilder, als auf eine eigenständige Entwicklung: Waren die Sonnenhöfe des Alten Reiches noch großzügige Anlagen, in denen der visuelle Bezug zur Sonne allein durch ihre Dimensionierung sichergestellt war, so sind die Re-Schatten des Neuen Reiches enge Innenhöfe mit hohen Umfassungsmauern, in welche die Sonne nur kurz eindringen kann. Um daher den Bezug zu ihr und damit die Vitalisierung und rituelle Regeneration, in welcher der Sinn zur Errichtung der *schut-Re* lag, zu gewährleisten, mussten sie aus dem engen Hof in Tempelbereiche verlegt werden, wo eine direkte, visuelle Verbindung möglich ist: das Tempeldach oder den Bereich zwischen den Pylontürmen.

schut-Re im Tempel Ramses III./Medinet Habu

Am deutlichsten werden die Prinzipien von der Zweiteilung der Re-Schatten und der Kontinuität der solaren Charakteristika durch das Sonnenheiligtum im Tempel Ramses III. in Medinet Habu (Abb. 26-28).

Dieses liegt nördlich der Hauptachse parallel zur dritten hypostylen Halle und wird durch einen kleinen Vorraum betreten, der im Norden über eine Treppe auf das Dach und im Westen in den Altarhof führt. In dem vergleichsweise bescheidenen Hof von 10,80 x 6,85 m Seitenlänge befindet sich ein Altar, der über eine westseitige Treppe besteigbar war. Der hintere Teil des Hofes ist auf einer Tiefe von 2,65 m überdacht. Von hier führt in der Nordwestecke eine Tür in einen N/S-orientierten, gedeckten Raum, welcher der Verehrung des ithyphallischen Gottes Min-Amun-Re diene und den schöpferisch-sexuellen Aspekt des Re-Schattens repräsentiert.

²⁰⁴ STADELMANN: *Šwt-Rc als Kultstätte des Sonnengottes im Neuen Reich*. S. 164f. Eine genauere Beschreibung der Abbildung siehe dort.

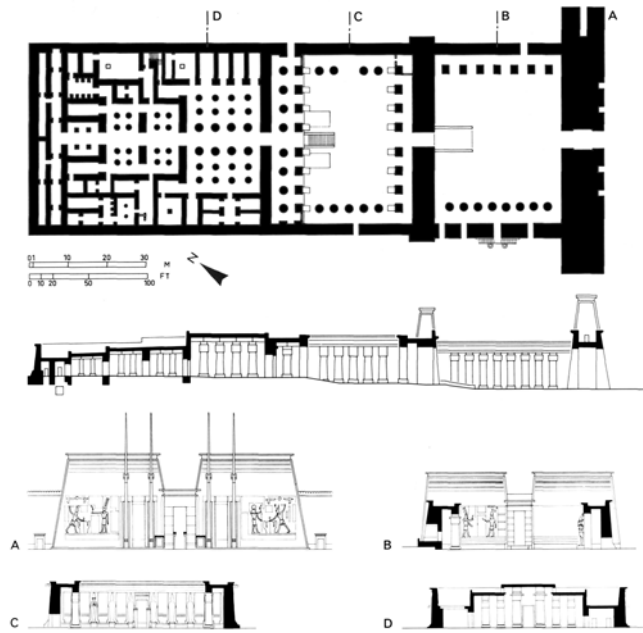


Abb. 26: Totentempel Ramses III./Medinet Habu

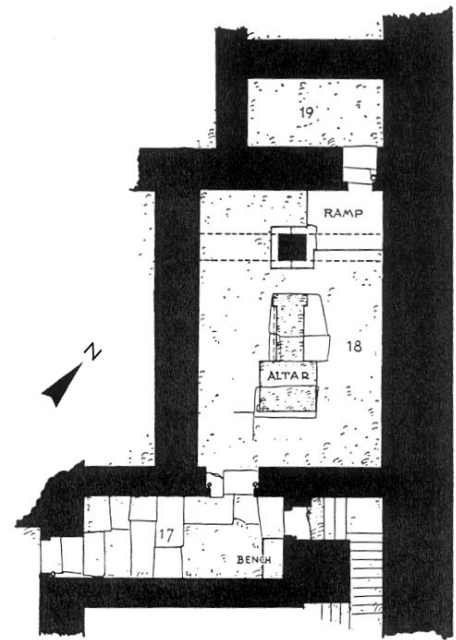


Abb. 27: Grundriss *shut Re*/Medinet Habu

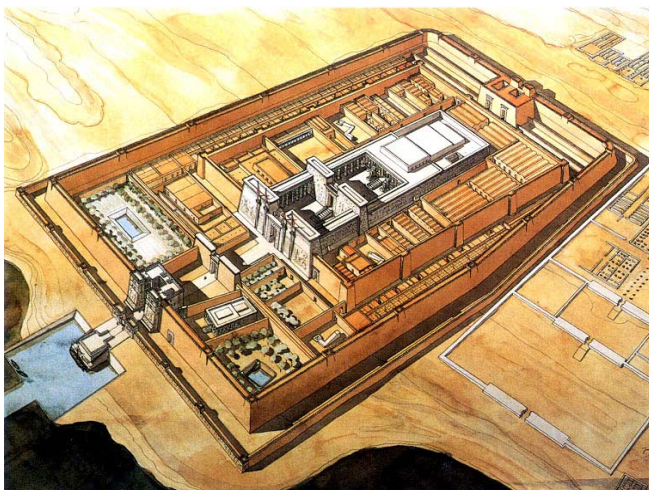


Abb. 28: Rekonstruktion Medinet Habu

Die horizontale und vertikale Dekoration der Hofwände weist den Altarhof eindeutig als Sonnenheiligtum aus²⁰⁵. Zugleich konnte aus den Darstellungen und Inschriften im Vorraum zum Altarhof, der zugleich als Durchgangsraum zur Treppe auf das Dach dient, geschlossen werden, dass diese zu einem offenen Raum über dem Pylontor führte, welcher einerseits durch die Seiten der Pylontürme, andererseits durch eine halbhohe Schranke definiert wurde und durch Darstellungen von die Sonnen anbetenden Affen ebenfalls

eindeutig als solare Kultstätte determiniert ist. Es handelt sich dabei um die Entsprechung des Kiosks mit pylonartiger Front, wie man sie im Grab des Hajja in Amarna dargestellt vorfindet, also des „Hochheiligtums“.

Neben der Kultstätte zwischen den Pylontürmen und dem offenen Hof mit der angeschlossenen Kapelle gehört noch eine weitere Raumgruppe zum Ensemble des Re-Schattens, die sich im Westen

²⁰⁵ Während die Ostseite der aufgehenden, die Westseite der untergehenden Sonne zugeordnet ist, zeigt das jeweils untere Register der Dekoration die Handlungen im Hof, das Darbringen der täglichen Opfer vor den Erscheinungsformen des Sonnengottes. Das obere Register hingegen spiegelt den täglichen Lauf der Sonne vom Aufgang bis zum Untergang wider. Die Anbetung der aufgehenden Sonne endet vor dem gedeckten Teil des Hofes, die gesamte Westwand ist der untergehenden Sonne vorbehalten.

anschließt und keinen direkten Zugang vom Re-Komplex aus besitzt. Es handelt sich um einen Vorraum, der über Eck in einen O/W-orientierten Raum führt. Dieser ist durch neun Nischen gegliedert und wird als Kultraum der heliopolitanischen Götterneunheit interpretiert. Ihm angeschlossen ist eine weitere Kammer. Sie wird aufgrund eines Bords an seiner Rückseite als Sakristei gewertet.

Damit weist das Ensemble des Re-Schattens im Tempel Ramses III. in Medinet Habu tatsächlich denselben Aufbau auf, wie er aus der Darstellung aus Amarna geschlossen werden kann: eine, im Grunde zweiteilige Anlage, bestehend aus einem offenen Altarhof, dessen Enge zusätzlich seine hypäthrale Struktur unterstreicht, indem sie Richtung Himmel fokussiert, und einem „Hochheiligtum“ zwischen den Pylontürmen als Pendant zu den Plattformen des Alten Reiches, von wo aus man der aufgehenden Sonne entgegenblicken konnte und welches einen unmittelbaren Bezug zum vitalisierenden Himmelsgestirn, vor allem gegen Osten, ermöglichte.

Durch den hypäthralen Hof, die Erhöhung der Adorationsstätte mit dem unmittelbaren Sichtbezug zur Sonne, die kultische Bezugnahme auf Heliopolis durch Einbeziehung der Götterneunheit und die solar geprägten Darstellungen sind die beiden Raumgruppen unmissverständlich als Sonnenkultstätten determiniert und erlebbar.

Deir el-Bahari, Abu Simbel und die Synonymie der Bauform Pylon

Leider lässt sich der Aufbau der Re-Schatten nur an diesem Beispiel so konsequent belegen. Dennoch lassen Indizien aus anderen Tempelanlagen auf die Richtigkeit dieser Annahme schließen und verweisen zugleich auf ein weiteres Phänomen unbewusster Architekturrezeption.

Im Tempel der Hatschepsut (Abb. 29-33) befindet sich das Sonnenheiligtum im Nordwesten der obersten Terrasse und besteht aus einem längsrechteckigen, gedeckten Vorraum mit geböschter Westwand und einem Altarhof, dessen Wände ebenfalls leicht gebösch sind und als oberen Abschluss eine überkragende Hohlkehle aufweisen. In der Mitte des Hofes befindet sich ein 5 x 4,20 m breiter und 1,60 m hoher Altar mit westseitiger, 10-stufiger Treppe. Zum Ensemble gehört weiters ein schmaler, N/S-orientierter Raum ohne Verbindung zum Altarhof. Er diente dem Kult Amun-Mins und kann daher trotz seiner räumlichen Abgeschlossenheit als Teil des Sonnenheiligtums interpretiert werden.

Auf den ersten Blick lässt sich von dem zweiteiligen Aufbau am Re-Schatten in Deir el-Bahari nichts erkennen. Lage und Größe der Re-Kultstätte entsprechen dem Altarhof. Aus der Böschung der Wände des Hofes, was nur hier beobachtbar ist, schließt Stadelmann jedoch, dass in diesem Fall Altarhof und Hochheiligtum gleichsam addiert und ineinander gebaut worden sein müssen.

Diese These ist interessant, weil sie von einem Zitieren charakteristischer Architekturmerkmale der Bauform *Pylon* zur Identifikation der Stätte als „Hochheiligtum“ ausgeht. Das setzt allerdings voraus, dass die Torbauten eindeutig solar assoziiert werden, was einerseits durch die Situierung des „Hochheiligtums“, andererseits durch die allgemeine Deutung des Pylons bzw. des Zwischenraumes zwischen den beiden Pylontürmen als Ort des Sonnenaufganges (als Ort des ersten Erscheinens des Sonnengottes am Morgen) tatsächlich gegeben war²⁰⁶.

²⁰⁶ Zur Interpretation der Pylone vgl. das Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

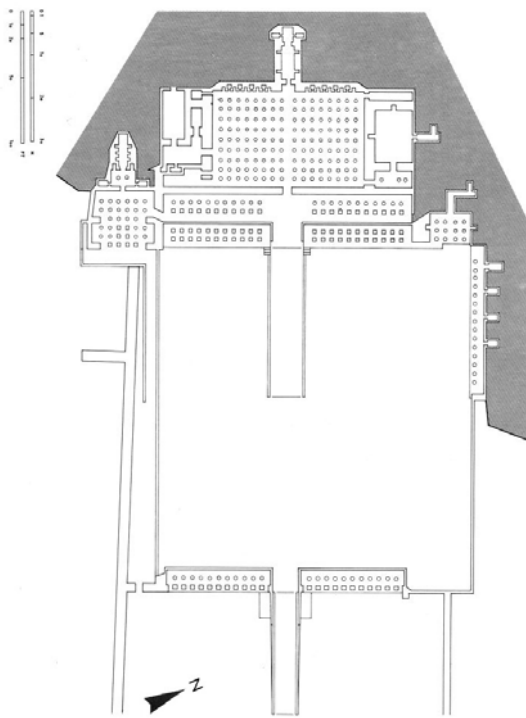


Abb. 29: Grundriss Totentempel Hatschepsut

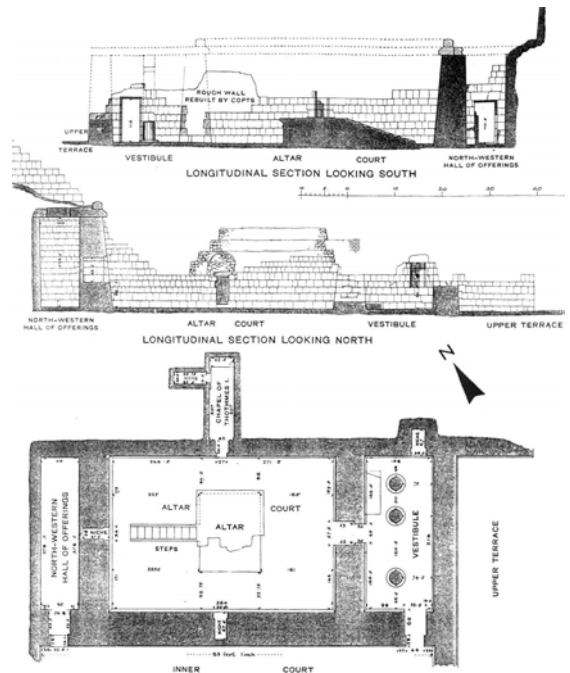


Abb. 31: *schut Re* Hatschepsut/Deir el-Bahari

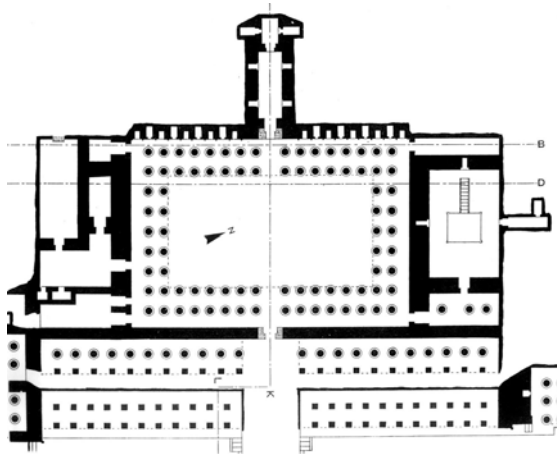


Abb. 30: Ausschnitt Grundriss Hatschepsut

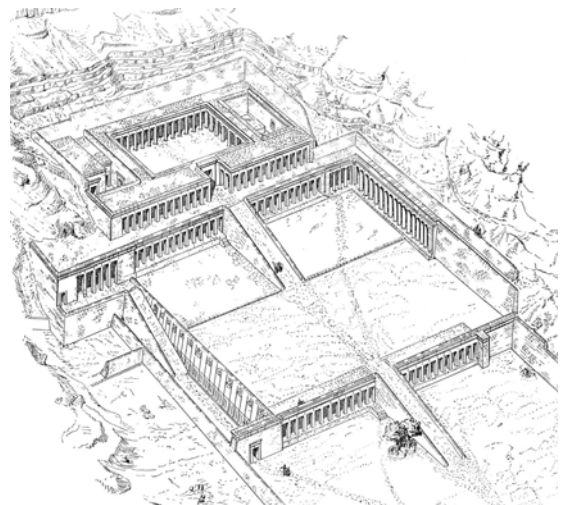


Abb. 32: Axo Totentempel Hatschepsut

Trotz der Plausibilität dieser Erklärung wirft diese jedoch mehrere Fragen auf: Zum Ersten entstand der Totentempel der Hatschepsut zu einer Zeit, als selbst die Bauform des Pylons noch nicht vollständig entwickelt war, weshalb auch das „Hochheiligtum“ schwerlich als „Pylonheiligtum“ bezeichnet werden kann, und zum Zweiten negiert sie die ursprüngliche Ursache für die Aufspaltung der Sonnenheiligtümer in zwei selbständige Baueinheiten, welche primär in der Sicherstellung einer Sichtverbindung zur Sonne zu suchen ist, jetzt aber durch die Rückkehr in einen engen Hof wieder erschwert wird.



Abb. 33: Ansicht N Totentempel Hatschepsut/Deir el-Bahari

Eine mögliche Lösung dieses Problems könnte in der flexiblen Deutung der Bauteile aufgrund der frühen Entstehung des Tempels zu finden sein: Das „Hochheiligtum“ wandelt sich hier zu einem abgegrenzten Altarhof, während die unmittelbare Bezugnahme zur Sonne für die Ausübung jener Riten, welche der direkten Sichtverbindung bedurften, aufgrund der allgemeinen hypäthrale Gestaltung des Terrasentempels durch den wesentlich größeren, angrenzenden offenen Hof gewährleistet wird. Für die Einbeziehung dieses offenen Bereiches in den Sonnenkult des

Re-Schattens spräche auch die unmittelbare Zugänglichkeit der Amun-Min-Kapelle von dort aus, womit diese wieder in das solare Ensemble integriert wäre.

Eine endgültige Klärung dieser Frage ist noch ausständig. Unbezweifelt ist jedoch, dass die unmissverständliche Definition der Bauform „Sonnenheiligtum“ zwar auch im Neuen Reich primär durch die Gestaltungsmerkmale „hypäthral“ und „emporheben“ erfolgt, jetzt aber auch durch das Zitieren und die daraus resultierende, unbewusste Rezeption architektonischer Charakteristika anderer solar determinierter Bauformen erfolgen kann, allem voran jener des Pylons. Dadurch werden Assoziationen initiiert, welche auch unter baulich ungünstigen Umständen die Bedeutung und Funktion der speziellen Bauform „Sonnenheiligtum“ unmissverständlich transportieren und sicherstellen.

Diese synonymische Verwendung von Bauformen lässt sich besonders deutlich am Sonnenheiligtum von Abu Simbel (Abb. 34-37) beobachten.

Es bildet eine eigenständige Kapelle vor dem, im Berg liegenden Tempel, steht auf einem Sockel aus gewachsenem Fels, aus welchem auch Nord-, West- und Teile der Südwand bestehen, und besitzt eine Ostfront, die in Form eines Pylons, jedoch ohne Tor, gemauert ist.

Im Inneren des offenen Kiosks befindet sich ein von Westen betretbarer Altar, an dessen Ecken je eine Affenstatue in anbetender Haltung hockt: Zwei wenden sich nach Osten der aufgehenden, zwei nach Westen der untergehenden Sonne zu. Flankiert wird der Altar, dessen Situierung derart gewählt wurde, dass die Strahlen der Morgensonne durch die Pylontürme hindurch auf ihn treffen, nordost- und südostseitig von je einem Obelisken, von denen der östliche mit Harachte, der westliche mit Atum assoziiert wurde²⁰⁷.

Aus diesem Fundbestand, vor allem aber aus der pylonartigen Ostfassade, lässt sich schließen, dass das Sonnenheiligtum von Abu Simbel eindeutig als „Hochheiligtum“ zwischen den Pylontürmen interpretiert werden muss, wie es für die Totentempel der 19. Dynastie charakteristisch war.

²⁰⁷ HABACHI: *Die unsterblichen Obelisken Ägyptens*. S. 133.

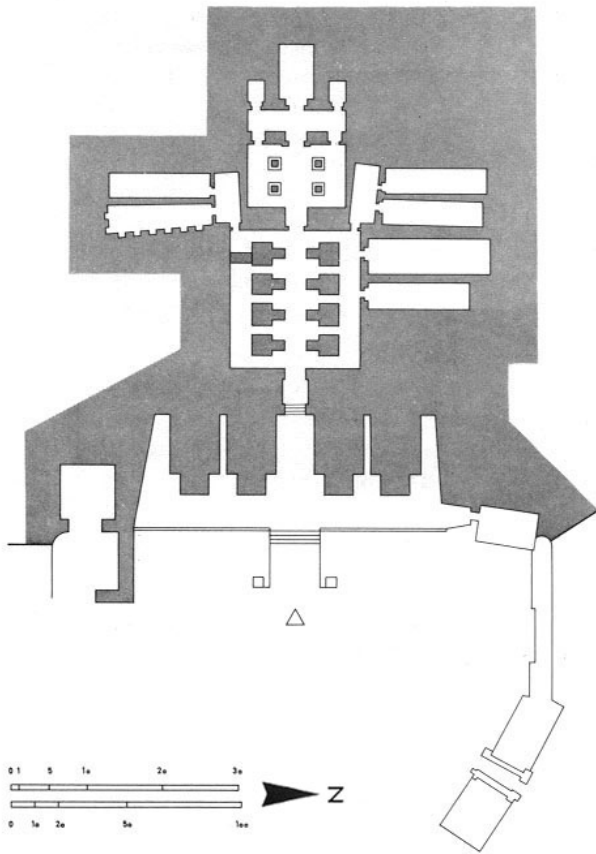


Abb. 34: Grundriss/Schnitt Tempel Ramses II./Abu Simbel

Die synonymische Verwendung der architektonischen Merkmale des Pylons transportiert unmissverständlich das Patrozinium der Anlage, welche aber durch seine wohlüberlegte Orientierung zugleich dennoch seine ursprüngliche Funktion als Ort der unmittelbaren Bezugnahme zur Sonne erfüllt. Dass daher, wie für den Tempel der Hatschepsut vermutet und in der einschlägigen Fachliteratur auch für Abu Simbel angenommen, der dazugehörige offene Hof in dem allgemeinen Bereich vor dem Tempel gesucht werden muss, erscheint aufgrund dieser Überlegungen unverständlich, da dies nur dann notwendig gewesen wäre, wenn die visuelle Verbindung zur Sonne und damit die elementare Funktionalität im „Hochheiligtum“ selbst nicht gewährleistet gewesen wäre. Vielmehr erscheint gerade hier die von Stadelmann für den Tempel in Deir el-Bahari vermutete Addition und Verschachtelung von „Hochheiligtum“ und offenem Kulthof realisiert worden zu sein.



Abb. 35: Ansicht SO/Abu Simbel



Abb. 36: Ansicht *schut Re* SO/Abu Simbel



Abb. 37: Altar im *schut Re*/Abu Simbel

Wenn auch die endgültige Deutung der architektonischen Gestaltung der beiden Beispiele Abu Simbel und Deir el-Bahari bislang noch ausständig ist, so beweisen sie doch, dass es im Neuen Reich zu einer komplexen architektonischen Synonymbildung im Kontext des Sonnenkultes kam, welche zur unbewussten Identifikation der Anlage als solare Kultstätte beitrug. Neben die archetypischen Architekturmerkmale solarer Kultstätten - ihre hypäthrale Gestaltung verbunden mit einer klaren Abgrenzung gegenüber ihrer profanen Umwelt, das Prinzip des Emporhebens sowie der Bezug zum Kultobjekt - treten damit gleichberechtigt charakteristische Bauformen von sekundär solarisierten Bauteilen, allem voran jene des Pylons, um zur zweifelsfreien Definition der Kultstätte sowie des speziellen Patroziniums beizutragen.

Der Bezug zu Heliopolis

Ein besonderes Charakteristikum der Re-Schatten des Neuen Reiches stellt ihre konsequente Situierung im Kontext des Tempels, in welchen sie integriert sind, dar. Sie befinden sich stets nördlich der Hauptachse in Höhe der hintersten hypostylen Halle, das bedeutet bei Tempeln am Westufer des Nils rechts der Tempelachse, in Karnak jedoch links. Der Grund für diese bewusste Nordlage des Heiligtums liegt in seinem Bezug zu Heliopolis. Durch den Aufschwung Amuns ab dem Mittleren Reich, besonders aber im Neuen Reich, kam es zu einer Übertragung des heliopolitanischen Re-Kultes auf den Reichstempel in Theben, was sogar zu einer wörtlichen Identifizierung des Re-Heiligtums von Karnak als „oberägyptisches Heliopolis“ führte. Der Bezug zum unterägyptischen Vorbild blieb lediglich durch die Situierung des Re-Schattens als rudimentärer Rest der ursprünglichen räumlichen Bezugnahme erhalten.

Desweiteren finden sich neben diesen architektonischen Zitaten in den Sonnenschatten auch theologische Verweise auf Heliopolis, wie beispielsweise die Einbeziehung eines Kultraumes zu Ehren der heliopolitanischen Neunheit in Medinet Habu oder die Widmungen der flankierenden Obelisken in Abu Simbel, welche auf Amun und Re, also die beiden Hauptgöttern von Heliopolis Bezug nehmen.

2.7.4 Die Aton-Heiligtümer aus der Zeit Echnatons

Rainer Stadelmann leitete die architektonische Zweiteilung der Re-Schatten des Neuen Reiches von einer Darstellung des *schut-Re* der Teje im Grab des Harimsvorstehers Hajja in Amarna ab. Neben diesem allgemeinen, elementaren Charakteristikum, lassen sich aus dieser Darstellung zudem spezifische Merkmale der Amarnazeit ablesen, welche den Architektur-Typus *Atonheiligtum* definieren. Diese liegen in der Abwandlung des Gottesbegriffes begründet, der sich in mehreren Punkten von jenem der vorhergehenden und nachfolgenden Generationen unterscheidet: Wesentlich ist vor allem die Ausschließlichkeit der Manifestation Gottes in der realen Gestalt der Sonne und dessen Herabkunft durch deren Strahlen in Form von Leben spendender Wärme und vor allem Licht. Durch diese unmittelbare Präsenz des Göttlichen bedarf es keiner Inszenierungen geheimnisvoller Innenräume und Raumfolgen mehr, es entfallen die Kultbild- und Barkenräume, da die Gegenwart Gottes ausschließlich durch die Präsenz des Himmelsgestirns repräsentiert wird und demnach der Bezug zur Gottheit ausschließlich durch unmittelbaren und ungehinderten Sichtbezug auf dieses realisiert werden kann. Damit wird der hypäthrale Tempel zum Ideal und die Exklusion baulicher Barrieren

der optischen Bezugnahme tritt in den Vordergrund architektonischer Gestaltung.

Durch die eindeutige Lokalisierung der Sonne verliert aber auch das Sanktuar selbst an Bedeutung: Es ist nicht mehr jener Ort, wo sich die Gottheit manifestiert bzw. im Kultbild innewohnt, da es in der Sonne permanent real präsent ist und wird durch Opferaltäre als kultische Mittelpunkte ersetzt, wobei jedoch die räumliche Abstufung der Anlage erhalten bleibt, die Hauptachse jedoch ihre Funktion ändert: Der axiale Weg aus dem Allerheiligsten ist nicht mehr Prozessionsweg des Gottes an Festtagen, sondern die Bewegungsrichtung wird umgekehrt: Die Achse wird zur Prozessionsstrasse des Pharaos als oberster Priester und Repräsentant Atons auf Erden für seinen Weg zum Hauptaltar.

Die Errichtung von Heiligtümern für Aton bleibt im Wesentlichen auf die Zeit Echnatons beschränkt und hier vor allem auf die neue Hauptstadt Achetaton, „Lichtort/Horizont des Aton“²⁰⁸ oder, wie sie heute zumeist genannt wird, Tell el-Amarna oder besser el-Amarna²⁰⁹.

Die Gründung Achetatons wird aufgrund von Grenzstelen in das vierte bis fünfte Regierungsjahr Echnatons datiert, wobei eine kontinuierliche Besiedelung ab dem fünften Jahr und die Übersiedlung Echnatons im sechsten Jahr aufgrund archäologischer Funde gesichert sind. Die Besiedlung Achetatons dauerte bis in die frühe Regierungszeit Tutanchamuns. Ihm nachfolgende Generationen schließlich verwendeten Achetaton als Lieferstätte von Baumaterial für eigene Bauprojekte, wie beispielsweise Ramses II. für das nahe gelegene Hermopolis.

Das Atonheiligtum Echnatons in Karnak Ost

Aus der Zeit vor der Gründung Achetatons ist uns lediglich eine Kultstätte des Aton aus der Zeit Echnatons näher bekannt: Das Atonheiligtum östlich des Amun-Bezirkes von Karnak mit dem Namen *Gem-pa-Iten*. Dabei handelt es sich um eine 130 x 200 m große, geostete Anlage, vermutlich bestehend aus einem offenen Hof, der durch Quermauern unterteilt und von einer Pfeilerhalle mit fünf Meter hohen Statuen des Königs umgeben war, welche sich an die Pfeiler lehnten. Diese sowie die Wände waren mit typischen Amarna-Reliefs geschmückt, von denen sich viele als Füllmaterial im zweiten, neunten und zehnten Pylon des Amun-Bezirkes wieder fanden. Leider können aufgrund der vollständigen Demontage des Bauwerkes unter Haremhab und seinen Nachfolgern und dem Fehlen weiterer, systematischer Grabungen keine genaueren Aussagen über dieses Heiligtum getroffen werden. Feststeht jedoch, dass auch hier bereits die allgemeinen, charakteristischen Architekturmerkmale solarer Bauten mit den spezifischen Merkmalen der Amarnazeit kombiniert wurden, wie dies später in monumentalisierter Form auf die Anlagen Achetatons zutrifft. Deren Unverkennbarkeit resultiert primär aus der Anordnung großflächiger, hypäthraler, aber gegenüber ihrer Umgebung deutlich abgeschirmter Höfe, dem generellen Verzicht auf geschlossene Innenräume und der Aufstellung von erhöhten und besteigbaren Altarblöcken als kultische Zentren zur unmittelbaren Bezugnahme auf Aton und Orte dessen Verehrung.

²⁰⁸ BONNET: RÄRG. S. 776.

²⁰⁹ Achetaton befindet sich am Ostufer des Nils in der Provinz el-Minia, 312 km südlich von Kairo bzw. 402 km nördlich von Luxor.

Weitere Kultstätten der Sonnenscheibe aus der Zeit vor der Übersiedlung der königlichen Familie nach Achetaton bzw. außerhalb der neuen Residenz können nur aufgrund inschriftlicher Andeutungen vermutet werden, so das *Rud-meru* und das *Teni-meru* sowie ein benben-Haus innerhalb des Amun-Bezirkes von Karnak.

Der große Aton-Tempel in Achetaton

Der große Aton-Tempel oder *Per-Iten* von Achetaton („Haus des Aton in Achetaton“, Abb. 38-41) besteht aus mehreren Einzelgebäuden, welche durch einen O/W-orientierten Temenos von etwa 760 x 270 m Ausdehnung²¹⁰ zusammengefasst werden. Im Inneren befinden sich drei Gebäudegruppen, die in drei Bauphasen ergänzt bzw. erweitert und erneuert wurden, trotzdem aber unvollendet geblieben zu sein scheinen.



Abb. 38: Lageplan Achetaton

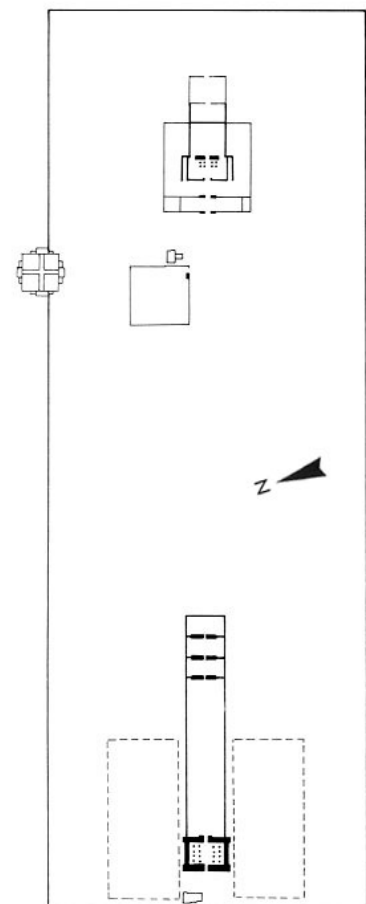


Abb. 39: Grundriss Per Iten

²¹⁰ Hier variieren die Angaben in der Literatur geringfügig, beispielsweise 800x275 m in LÄ Bd. I; S. 542, 760x290 m in: WILKINSON, Richard H.: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London, 2000. S. 140 oder 785x285 m in BONNET: RÄRG. S. 776.

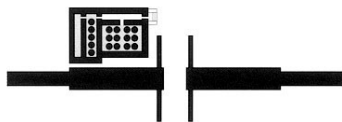
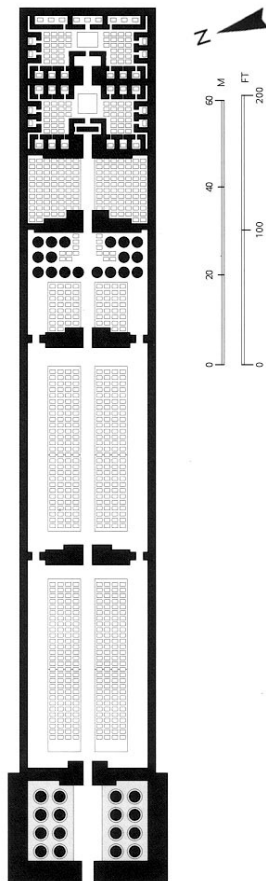


Abb. 40: Grundriss Gem-pa-Iten

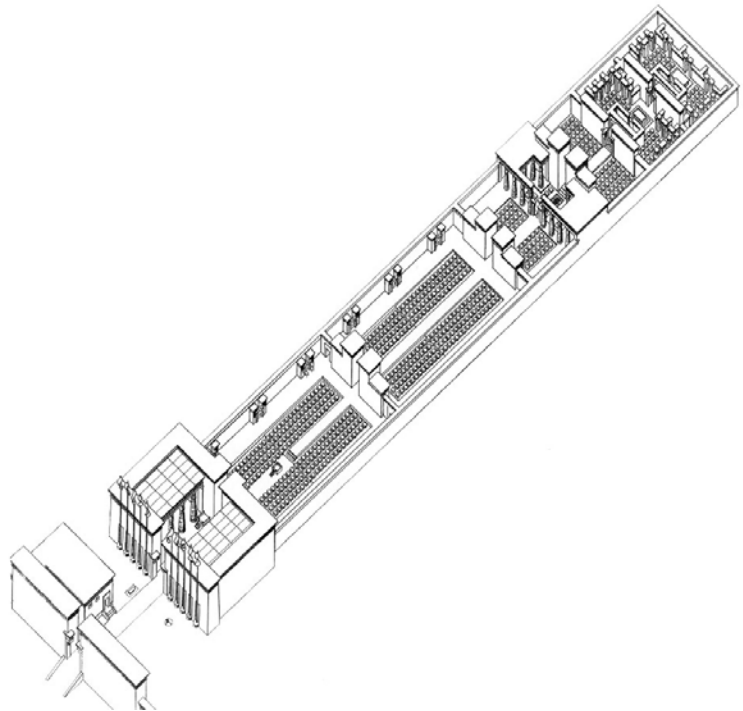


Abb. 41: Axo Gem-pa-Iten/Achetaton

In der Hauptachse der Anlage befinden sich zwei Tempel, etwa 350 m voneinander entfernt, von denen der hintere, östlich gelegene Tempel mit dem Namen *hut-benben* den eigentlichen Kern der Anlage mit dem Sanktuar darstellt (Abb. 39). Es besteht aus einer schmalen Umfassungsmauer mit einem Pylon von geringer Tiefe in der Westfront²¹¹, der in einen schmalen, querrechteckigen Hof führt. Dieser diente einerseits der Aufnahme von Priesterhäusern an dessen südlichen Ende, andererseits findet sich im Norden eine nicht näher erklärbare

Umfriedung. Im zweiten Hof, wiederum durch einen Pylon betretbar, findet sich schließlich der eigentliche Tempel. Er besteht ebenfalls aus zwei Höfen, von denen Ersterer breit gelagert ist und einen erhöhten Mittelweg besitzt. Der Raum beiderseits dieser markierten Hauptachse war durch je zwanzig kleine Altäre gefüllt. Dieser von Arnold als Vortempel bezeichnete Hof wird außen durch Flügelmauern eingefasst, die sich auch am Kleinen Aton-Tempel finden und vom Haupttempel in Heliopolis übernommen worden sein könnten²¹². Ihre Funktion ist ungewiss. Im Zentrum des Vortempels vermutet Arnold einen begehbaren 6 x 6 m großen Hochaltar, wie im *Pa-Hut-Iten*, dem kleinen Aton-Tempel Achetatons²¹³.

Von diesem ersten Hof führt ein großer Pylon mit Säulenportikus, bestehend aus 2 x 4 Papyrusbündelsäulen mit Königsstatuen vom Osiristypus, über einen gewundenen Gang zum eigentlichen

²¹¹ Bezüglich der Existenz von Pylonen am *hut-benben* finden sich aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes ebenfalls unterschiedliche Angaben. So beschreibt ihn z. B. Arnold als Tempel in zwei Hauptabschnitten ohne Pylone. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 179.

²¹² ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 179.

²¹³ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 181.

Sanktuar der gesamten Anlage, dem *hut-benben*. Dieses, ursprünglich terrassenartig erhöht situierte und damit an Heliopolis erinnernde Heiligtum beherbergt einen, über eine Rampe begehbaren, quadratischen, zentralen Hochaltar in Form eines offenen Schreines, der von 2 x 32 kleineren Altären und zahlreichen Statuengruppen des königlichen Paares flankiert wurde.

Beide Höfe weisen zudem hypäthrale Seitenkapellen auf, von denen aber nur jene des zweiten Hofes mit je zwei Opfertischen ausgestattet waren.

An die beschriebene Anlage schließt im Osten ein, nur vom Temenos aus zugängliche, zweihöfige Anlage an, die einen alten Ziegelaltar beherbergte und nicht näher bestimmbar ist.

Ursprünglich bestand das Sanktuar wohl nur aus einem erhöhten Hochaltar, auf welchen eine, von einem Baumgarten flankierte Sphingenallee zuführte²¹⁴.

Diese Allee wurde in einer weiteren Bauphase durch einen Tempel ersetzt, den *Gem-pa-Iten* („Gefunden ist Aton“; Abb. 39-41), im Westen des Temenos. Dabei handelte es sich um einen lang gestreckten Bau von 32 m Breite und 210 m Länge, der durch sieben Pylone in sieben Abschnitte unterteilt ist. Hinter dem ersten, westlichsten Pylon rekonstruiert man heute eine hypostyle Eingangshalle mit offenem Mittelgang. Sie wird als so genanntes „Haus des Frohlockens“, *per-haji*, bezeichnet²¹⁵.

Auf diese einleitende Festhalle folgen sechs offene Höfe unterschiedlicher Proportionen, von denen die Höfe I bis IV mit zahlreichen Altären zum Teil vollständig ausgefüllt sind. Sie befinden sich unterhalb des Niveaus des axialen Prozessionsweges.

Dem Pylon vom dritten in den vierten Hof ist eine breite Säulenhalle mit offenem Durchgang vorgelagert.

Die Höfe V und VI unterscheiden sich von den übrigen Höfen insofern, als sie einerseits durch eine Sichtblendmauer optisch abgeschirmt sind und damit ihre sakrale Höherwertigkeit demonstrieren, andererseits zentrale Hochaltäre, flankiert von Opferaltären, besitzen und umgeben sind von Seitenkammern mit Opfertischen. Dieser hintere Abschnitt des Tempels entspricht typologisch dem 2-Hof-Heiligtum des *hut-benben*, während die übrigen Höfe mit ihrer Unzahl von Nebentälären als Monumentalisierung eines singulären Vorhofes durch multiplikatorische Vermehrung gesehen werden müssen, deren Anzahl aber auch auf kalendrische Zahlensymbolik hinweisen könnte, wie Alexander Badawy vermutet²¹⁶.

Als dritte Gebäudegruppe im Komplex des Großen Aton-Tempels finden sich zwischen den beiden Haupttempeln eine, auf einem Podium stehende und oben abgerundete Stele, die als *benben* interpretiert wird, sowie dazugehörige Weinmagazine und Schlachthöfe. Die Situierung des *benbens* außerhalb des eigentlichen Sanktuars wird mit den Änderungen im Kult erklärt: nicht mehr der Steinfetisch stand als Manifestation Res im Zentrum der Adoration, sondern die Sonne selbst, die damit den Fetisch, *benben*, aus dem Sanktuar verbannte, während der Name des Allerheiligsten, *hut-benben*, als allgemeine Bezeichnung einer solaren Kultstätte und Ort zur Manifestation der Sonne erhalten blieb.

²¹⁴ ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 17.

²¹⁵ BONNET: RÄRG. S. 776.

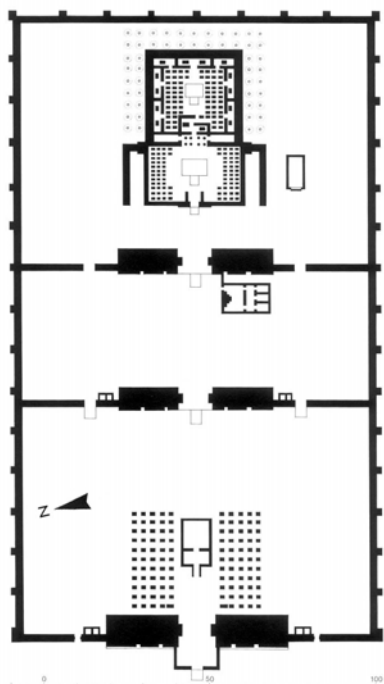
²¹⁶ BADAWY, Alexander: *The Symbolism of the Temples of ‚Amarna‘*. In: ZÄS 87 (1962). S. 82ff.

Sämtliche Gebäudegruppen weisen trotz ihrer unterschiedlichen Gliederung und Proportionen architektonische Gemeinsamkeiten auf, welche sie eindeutig und unmissverständlich als solare Kultstätten definieren. Dazu zählen vor allem der konsequente Verzicht auf jegliche Überdachungen, der sogar die Pylone zu einem doppeltürmigen Bauwerk ohne Mittelportal werden lässt und sich vor allem im Fehlen eines Sanktuars als Kultzentrum ausdrückt, sowie die deutliche Erhöhung der wesentlichen Bauteile, wie der Mittelachse, der wichtigsten Altäre sowie des gesamten innersten Bereiches, um eine ungehinderte und kontinuierliche Sichtbeziehung zur Gottheit, der Sonne, zu gewährleisten und dadurch den Kontakt zu ihr ununterbrochen aufrechtzuerhalten.

Ein generelles Problem naturhafter Frömmigkeit mit der Sonne selbst als Kultobjekt ist die Frage nach der Sakralisierung des ansonsten allgemein gegenwärtigen und von jedermann sicht- und spürbaren Kultbildes und dessen Kultstätte, welche aufgrund ihrer hypäthralen Gestaltung einer deutlichen Abschirmung gegenüber seiner profanen Umgebung bedarf. Die theologische Forderung der Amarnazeit benötigte dabei aufgrund ihres unverzichtbaren und permanenten Bezuges zur Sonne zusätzlicher Mittel zur Abgrenzung und Definition der sakralen Stätte, sodass einerseits durch die massive Multiplikation der Opferaltäre in den Höfen diese selbst zu Opferstätten wurden und damit unbewusst zu Orten höherer Wertigkeit, da bereits ihre Existenz die Anwesenheit der Gottheit vermittelte, andererseits zusätzlich Querwände im Bereich der Portale zur Verhinderung einer axialen Durchsicht das Innerste des Tempels separierten.

Das deckt sich mit der Exklusivität des Atonkultes und der privilegierten Stellung Echnatons als alleiniger Vermittler zwischen den Menschen und Gott, da durch die Ausschließlichkeit der transzendentalen Kommunikation zwischen Echnaton und Aton die Distanz zwischen Volk und Gottheit und damit die Sakralisierung der Kultstätte gewahrt blieb.

Der kleine Aton-Tempel in Achetaton



Nur wenige hundert Meter südlich des *Per-Iten* lag ein weiterer bedeutender Tempel des Aton, der Kleine Aton-Tempel oder *Pa-hut-Iten* (Grundriss Abb. 42). Er besteht aus einem, etwa 100 x 200 m messenden Temenos, der durch drei Pylone in drei Höfe unterteilt ist. Der 8,8 m breite Durchgang des ersten Pylons ist durch einen großen Hochaltar mit westseitiger Rampe verstellt, der beiderseits durch Nebenaltäre flankiert wird.

Im dritten Hof befindet sich das eigentliche Heiligtum, welches dem Sanktuar des *hut-benben* im *Per-Iten* gleicht. Es besteht aus einem Vortempel mit Flügelmauern und einem quadratischen, sichtgeschützten Allerheiligsten, in dem sich ein zentraler Hochaltar mit Nebenaltären und hypäthralen Seitenkapellen befindet.

Abb. 42: Grundriss *Pa-hut-Iten*

Die Funktion dieses Kleinen Aton-Tempels ist unklar. Er wird einerseits als eine Art Privatkapelle des Königs interpretiert, beispielsweise von Bonnet²¹⁷, andererseits sehen Arnold und Wilkinson in ihm einen Grabtempel. Letztere stützen ihre Annahme auf die Orientierung des Heiligtums: Die Tempelachse zeigt genau auf jene Wadi-Mündung, in welchem sich das Grab Echnatons befindet.²¹⁸

In reduziertem Maßstab wiederholt der kleine Aton-Tempel die solar determinierten architektonischen Prinzipien seines größeren Pendant: uneingeschränkte und konsequente hypäthrale Gestaltung verbunden mit einer sorgfältigen Abschirmung gegenüber seiner profanen Umgebung durch eine mehrschichtige Temenosbildung, sowie die Überhöhung der Kultstätten und des Zuges zum Zwecke ungehinderter Bezugnahme zum Kultobjekt und zur Demonstration räumlicher Höherwertigkeit.

Weitere solare Kultstätten in Achetaton

Neben dem Großen und Kleinen Aton-Tempel finden sich in Achetaton noch weitere Reste und Belege solarer Kultstätten. Dazu zählen der Sonnenschatten der Teje, welcher allerdings archäologisch bislang nicht nachgewiesen werden konnte, und jener Meritaton (ursprünglich Nofretete zugewiesen), die Gartenheiligtümer *Maru-en-per-Iten* sowie private Kultstätten und Hausaltäre. Letztere galten zumeist nicht Aton selbst, sondern der Triade aus Aton, König und Königin, wobei besonders die Mittlerrolle des Herrscherpaares im Vordergrund stand.

Das Sonnenheiligtum der Teje kennen wir aus Darstellungen im Grab des Hajja in Amarna und wurde bereits beschrieben²¹⁹, jenes der Meritaton war im Gegensatz zu diesem ein Drei-Altar-Heiligtum, wie es auch für private Kultstätten in Villen und Palästen üblich war. Diese bestanden aus einem zentralen Hochaltar mit oder ohne offenen Kiosk und einer Rampe, der beiderseits von einem kleineren Altar mit Rampe flankiert wird. Ein weiteres Beispiel dieses Typs repräsentiert der Altarhof im Nordpalast.

Eine Besonderheit stellen zwei, *Maru-en-per-Iten* genannte Gartenanlagen dar, die sich am südlichen Ende von Amarna befinden. Das größere der beiden Heiligtümer wird von einem 60 x 120 m großen See und umliegenden Gärten dominiert und weist nur in der nordöstlichen Ecke einen lang gestreckten Pfeilerhof mit elf T-förmigen Wasserbassins auf, deren Fußböden und Seitenwände mit Darstellungen von Pflanzen versehen sind. Vor diesem Hof liegen Blumenbeete und eine kleine, von Kanälen eingefasste Insel, auf der drei Pavillon standen, von denen der mittlere als Sonnenschatten der Nofretete gedeutet wird.

Die gesamte Anlage scheint eine Wiedergabe des Kosmos zur Abhaltung des Geburtsfestes des Aton gewesen zu sein. Dafür sprechen die elf Wasserbecken als Umsetzung der elf Wasserläufe, welche der Sonnengott auf seiner Nachtfahrt zu überqueren hat, sowie das zwölfte Wasserbecken mit der künstlichen Insel als Darstellung des Urhügels. Nach einer anderen Interpretation handelt es sich um die Darstellung des Zyklus der Jahreszeiten durch die zwölf Wasserbecken zur

²¹⁷ BONNET: RÄRG. S. 777.

²¹⁸ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 181; WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 141.

²¹⁹ Beschreibung siehe im Abschnitt: *Theorie und Deutung*.

Abhaltung eines Kultfestes am Beginn der Nilüberschwemmung²²⁰.

In jedem Fall aber scheint der Tempel kosmogonische Bezüge zu beinhalten, womit er eine inhaltliche Bezugnahme zu Heliopolis vermuten lässt. Wie die Re-Schatten würden damit auch die Sonnenheiligtümer Achetatons zumindest rudimentär Anklänge an die heliopolitanische Neunheit beibehalten haben.

Besonderheiten der Aton-Tempel aus der Zeit Echnatons – Zusammenfassung

Zusammenfassend lassen sich damit folgende Charakteristika der Amarna-Architektur filtrieren: Unverkennbares Merkmal ist deren hypäthrale Struktur, die konsequent weiterentwickelt wird. Der unerwünschte Schlagschatten baulicher Umgebung sollte so weit als möglich eliminiert werden, was selbst zu einem Verzicht auf die Stürze der Pylonportale führte und den Pylon zu einem flankierenden Paar breit gelagerter Türme werden ließ²²¹. Als weitere Konsequenz entfielen sämtliche, dem Kult gewidmete Innenräume einschließlich des Sanktuars. Einzige Kultstätte war der, im Freien errichtete Altar, der monumentalisiert in seiner Anzahl potenziert wurde, ohne aber mit dem Hauptaltar zu konkurrieren, der steht deutlich größer blieb und sich, zusätzlich abgeschirmt, im Zentrum des innersten Kulthofes und der Anlage befand. Die Vermehrung der Altäre resultierte primär aus dem Bedürfnis zur Sakralisierung der Höfe, da ihre Präsenz die potenzielle Anwesenheit des Göttlichen unbewusst repräsentierte und dadurch gemeinsam mit den Umfassungsmauern zum Empfinden der Höherwertigkeit des Hofes gegenüber seiner Umgebung und der Erzeugung einer sakralen Stimmung beitrug. Gerade dadurch bedurfte es jedoch einer zusätzlichen Maßnahme zur Demonstration des Allerheiligsten: Quermauern. Sie verhinderten eine axiale Durchsicht entlang der, an sich markanten Hauptachse und entzogen damit den Hochaltar und somit den Ort göttlich-pharaonischer Kommunikation jeglichen Blickes.

Die Ausbildung dieser dominanten Achse, die in Ägypten stets als Prozessionsweg des Gottes gedacht wurde und als lineare Verbindung zwischen Pylon und Sanktuar die Linearität der Zeit manifestierte, blieb durch die enge Verbindung von Sonnenkult und Himmelsrichtung aufrecht, allerdings wurde die Bewegungsrichtung entlang der Achse umgekehrt: Nicht die Bewegung vom Allerheiligsten nach außen, sondern die Prozession des Königs und seiner Familie als alleinige Mittler zwischen dem Menschen und Aton zum Hauptaltar war dessen Funktion.

In monumentalisierter Form weisen damit die Aton-Tempel Echnatons sämtliche Charakteristika solarer Anlagen auf, womit sie auch unmittelbar als solche identifizierbar sind: ihre konsequente hypäthrale Struktur als elementare Forderung aufgrund der Einbeziehung der Sonne in den Kult und die damit verbundenen Maßnahmen zur Abgrenzung und Sakralisierung der Freiräume und des offenen Allerheiligsten gegenüber ihrer profanen Umgebung (Umfassungs- und Quermauern, Multiplikation der Altäre) sowie die Erhöhung der wesentlichen Bauteile zum Zwecke ungehinderter Bezugnahme auf das reelle Kultobjekt.

²²⁰ Die Beschreibung der Tempels folgt im Wesentlichen: LÄ, Bd. I; S. 542ff, ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 178ff. Sowie: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 16ff.

²²¹ Obwohl dieser Verzicht auf einen geschlossenen Zugang nach der Amarnazeit wieder aufgegeben wird, bleibt das architektonische Element des unterbrochenen Sturzes mit verkröpften Gesimsen präsent und wird vor allem bei den Pronaoi der Tempel der Spätzeit, beispielsweise in Edfu oder Dendera, wieder aufgegriffen.

2.8 Kultbildbezug als architektonische Forderung- Zusammenfassung

Auch wenn die Aussage, die Religion Ägyptens sei im Grunde ein Sonnenkult, oberflächlich erscheint und in keinster Weise die Vielschichtigkeit und Tiefgründigkeit der altägyptischen Kultur wiedergibt, so kann doch nicht bezweifelt werden, dass die Sonne und vor allem ihr Verhalten die Religion maßgeblich prägten und bestimmten. Sämtliche Facetten des Glaubens sowie die gesellschaftliche Struktur des Volkes orientierten sich am Lauf der Sonne, wobei besonders ihre zyklische, morgendliche Wiederkehr und ihre linearen Veränderungen im Tages- und Jahreslauf von Bedeutung waren. Mit deren Hilfe ließen sich sämtliche Fragen und Problemstellungen kosmogonischer, moralisch-ethischer, theologischer, politischer und gesellschaftlicher Art klären. Es entstand ein komplexes System universeller Bezüge, in welches der Herrscher miteinbezogen wurde und wodurch dieser seinen Herrschaftsanspruch ableitete.

Entsprechend der herausragenden Bedeutung der Sonne in allen Bereichen der ägyptischen Gesellschaft, besonders aber in der Religion, ist auch die sakrale und sepulkrale Architektur Ägyptens eng mit der Sonne verbunden und kann daher überall dort, wo ihre Verehrung im Vordergrund stand, als *Architektur der Sonne* klassifiziert werden.

Generell spiegeln die Tempel Ägyptens beide Komponenten menschlicher bzw. göttlicher Existenz wider: Zyklizität als Verkörperung regenerativer, vitaler Kräfte, verkörpert in der Sonne selbst, und Linearität als Strom zeitlich hintereinander ablaufender Prozesse oder, mit anderen Worten, Zyklizität als zeitlich unbegrenzte Ewigkeit, Linearität als das Leben selbst. Dabei stehen Sonnenheiligtümer, jene der 5. Dynastie ebenso wie die *schut-Re* des Neuen Reiches, stets in engem Zusammenhang mit dem Wunsch, der Linearität des individuellen Lebens zu entfliehen, weshalb sie besonders in der Sepulkralarchitektur präsent sind, der Regeneration und Erneuerung des Lebens dienen und daher primär als Orte der Zyklizität gewertet werden müssen.

Dabei bleibt trotz der weitreichenden Entkoppelung theologisch-solarer Thesen von der physikalischen Erscheinung der Sonne (ausgenommen bei Echnaton) der Bezug zum Gestirn von elementarer Bedeutung. Durch die Möglichkeit der unmittelbaren Präsenz des „Sonnengottes“ ist eine aufwendige Inszenierung mystisch-sakraler Innenräume unnötig. Ein „Außenraum“ ist die geheiligte Stätte, wodurch aber auf deren Abgrenzung von seiner profanen Umgebung sowie auf dessen Sakralisierung besonderes Augenmerk gelegt werden muss. Sonnenheiligtümer sind daher stets hypäthrale Strukturen, durch Umfassungsmauern eifersüchtig abgeschirmt und geografisch auf die Sonne bezogen. Letzteres Merkmal wird zusätzlich durch die Erhöhung der Kultstätte optimiert, wodurch zugleich mehrere Funktionen erfüllt werden: Zum Ersten kann damit die ungehinderte visuelle Sichtverbindung zum Himmelsgestirn leichter sichergestellt werden, was neben dem allgemeinen Kultbildbezug besonders in Hinblick auf die rituelle Funktion der Übertragung vitalisierender Energien notwendig ist, und zum Zweiten vermittelt das Emporheben der Kultstätte selbst zugleich deren Höherwertigkeit.

In Ägypten lässt sich dieses Emporheben architektonisch in mehreren Formen nachweisen. So findet man als Sonderform einerseits tatsächlich monumentale Plattformen (beispielsweise in

Heliopolis oder als rudimentärer Rest in den Terrassierungen der Axialtempel), andererseits massive Sockel (5. Dynastie), „Hochheiligtümer“ zwischen den Pylontürmen und besteigbare Altarblöcke (bei den Re-Schatten) oder erhabene Prozessionsachsen (Atonheiligtümer).

In jedem Fall aber ist ihr Auftreten mit dem Sonnenkult verbunden und vermittelt durch den Bezug zum Gestirn aufgrund ihrer hypäthralen Gestaltung unbewusst aber unmittelbar und zweifelsfrei das Patrozinium der Kultstätte als Re-Heiligtum.

Im Neuen Reich werden diese archetypischen Architekturmerkmale zusätzlich durch Synonymbildungen ergänzt, indem charakteristische Elemente des Pylons, selbst solarisiert und durch die Situierung des „Hochheiligtums“ der Re-Schatten räumlich mit diesem in engen Zusammenhang, zur Definition und Bedeutungsvermittlung sakraler Stätten als solares „Hochheiligtum“ herangezogen werden konnten.

Woraus aber resultiert die herausragende Bedeutung des Bezuges zur Sonne?

Primär liegt der Grund dafür in der allgemeinen Forderung nach einer Einbeziehung des Kultobjektes. Dieses, im konkreten Fall die Sonne selbst, galt als Ursprung, Ursache und damit Repräsentant des Lebens. Zugleich keimte durch ihre zyklische Wiederkehr sowie ihre täglichen und jahreszeitlichen Intensitätsschwankungen die Hoffnung, an dieser Kontinuität teilhaben zu können und an der vitalen Energie und der Regenerationsfähigkeit der Sonne zu partizipieren. Dies ermöglichte den Menschen neben einer zeitlichen Organisation des Tagesgeschehens auch ihre Einordnung in ein universales Weltbild und damit eine geistige Orientierung innerhalb ihres eigenen Lebens sowie Perspektiven und Erklärungen für die Angst besetzte Ungewissheit nach dem Tod.

Sonnenheiligtümer, von den ersten megalithischen Steinsetzungen bis zu den theologisch komplexen, solaren Kultstätten Ägyptens materialisieren stets den Wunsch, die Erwartung und die Hoffnung auf Erneuerung und Regeneration und damit letztendlich auf eine Nachhaltigkeit des menschlichen Lebens, sinnfällig dargestellt durch die Zyklizität des Sonnenlaufs.

3 Architektur des Feuers

Vorislamische Architektur des Irans

Ein Mangel elementarer Sonnenverehrung ist das Unvermögen des Kultes, das verehrte Objekt unmittelbar in den Ritus miteinzubeziehen, sodass man dazu überging, das Feuer aufgrund seiner analogen physikalischen Eigenschaften als Substitut für die Sonne zu betrachten. Dadurch kommt es jedoch zu einer Schwerpunktverschiebung in der Kultrichtung. Die, aufgrund der vorgegebenen Lokalisierung der Sonne entweder axial orientierte oder durch die Einbeziehung des Lichtes allgemein hypäthrale Verehrung des Himmelsgestirns weicht einer zentralisierten Adoration, wobei sowohl die allseitige Ausrichtung zum Feuer, als auch dessen rotierende Ausstrahlung und Sichtbarkeit maßgeblich sind.

Dieser geänderte Kultbildbezug manifestiert sich auch in der Architektur: Stand bei einer naturverbundenen Sonnenverehrung der unmittelbare Sichtbezug zum Kultbild durch Erhöhung der Kultstätte im Vordergrund, so wird diese Stelle nunmehr vom Kultbild selbst eingenommen, um durch dessen Exposition die Höherwertigkeit und allgegenwärtige Präsenz des Sakralen zu repräsentieren²²². Zusammen mit der Forderung nach einem notwendigen Witterungsschutz für das Feuer, der zugleich die sakrale Bedeutung der Stätte vermittelt, führte dies zur Entwicklung einer mehrseitig geöffneten Architekturform, deren primäre Aufgabe die Vergegenwärtigung der permanenten Präsenz des Kultobjektes war. Durch diese Allgegenwart konnten schließlich nicht nur theologische, sondern auch andere Inhalte transportiert werden, wie beispielsweise die politische Potenz des Herrschers, des Stifters.

Den Prototyp dieser Form von Sakralarchitektur repräsentieren die sasanidischen *Čahār Jāqs*. Sie stehen am Ende einer Entwicklung, die ihren Ausgang zur Zeit der Achämeniden nahm, eng mit der Geografie des Landes verbunden ist und sich nur langsam von seinen solaren Wurzeln befreien konnte. Zugleich aber verweist die Entwicklung dieser Architekturform, welche aufgrund ihrer starken und archetypischen Formensprache auch ohne Exposition des Kultbildes selbst dessen Präsenz zu vermitteln im Stande ist, bereits auf die Transzendierung des Feuers als konsequente Weiterentwicklung des vedischen Feuerkultes im indischen Kulturkreis, wo die frühesten Tempeln etwa zeitgleich mit der „klassischen“ Form iranischer Feuerempel entstanden.

Ein kulturhistorischer Überblick

Der heutige Staat Iran liegt zwischen 25° und 40° nördlicher Breite und 44° und 64° östlicher Länge, grenzt im Norden an das Kaspische Meer und im Süden an den Persischen Golf²²³. Ursprünglich allerdings bezeichnete das Wortes „Iran“, das sich von dem Begriff *Ērān-šahr*, „Land der Arier“ ableitet, nicht nur das Areal des heutigen Staates Iran, sondern schloss den gesamten

²²² Diese Entwicklung erinnert an die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie in Ägypten, wo der monumentalisierte, ursprünglich der verbesserten Sichtverbindung zur Sonne dienende Obeliskunterbau zum Sockel für das repräsentative Kultbild wird. In beiden Fällen liegen dieser Vorgangsweise dieselben Überlegungen bezüglich Sakralisierung zu Grunde und resultieren aus der Substituierung des naturhaften Kultobjektes.

²²³ Dierckes *Länderlexikon*. Braunschweig, o. J. S. 274f.

Naturraum vom ostanatolischen Hochland bis zum Hindukusch in Afghanistan mit ein. Erst 1935 wurde der Name auf das persische Staatsgebiet übertragen.

Der Begriff Persien wiederum geht auf die altpersische Bezeichnung *Pārsa* (griechisch *Persis*) zurück und bezeichnete ursprünglich nur eine südwestiranische Region.²²⁴

Wie aus der Bezeichnung „Land der Arier“ bereits ersichtlich, stammen die Iraner von zentralasiatischen Bevölkerungsgruppen ab, welche im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. in mehreren Wellen von beiderseits des Kaspischen Meeres in das iranische Hochland eindrangen²²⁵. Sie gehören dabei derselben ethnischen Gruppe an, wie die Richtung Indien zum Indus und Ganges weiterwandernden *Āryas*. Da die Infiltrierung der *Āryas* im Gebiet des Indus um 1500 v. Chr. als relativ gesichert angesehen werden kann, muss die Besiedelung des iranischen Hochlandes zuvor bzw. etwa zur selben Zeit erfolgt sein.

Die nordischen Einwanderer fanden im heutigen Iran ein riesiges Hochland vor, das vor allem durch Wassermangel gekennzeichnet ist. Reichere Regenfälle gibt es nur an den Flanken der im Norden und Süden an das Hochland grenzenden Gebirge. Aufgrund der Trockenheit und seiner beträchtlichen Höhenlage²²⁶ ist das Hochland zudem durch extreme Temperatargegensätze²²⁷ gekennzeichnet. Die ohnedies wenigen Flüsse führen nur zeitweilig Wasser und verlieren sich häufig in abflusslosen Becken.

Trotz dieser ungünstigen geografischen und klimatischen Voraussetzungen war das iranische Hochland Ausgangspunkt mehrerer historisch bedeutsamer Kulturen, wobei die frühesten Reiche eng mit der ältesten Geschichte Mesopotamiens verknüpft waren. Der Grund, warum sich in einem derart menschenfeindlichen Lebensraum Hochkulturen entwickeln konnten, liegt in seiner strategischen Lage an jener Achse, welche vom Mittelmeer über Kleinasien und Mesopotamien bis zum Indus und weiter bis Indien und China reichte, der Seidenstraße.

Aber erst mit dem Sieg Kyros I., welcher dem persischen Stamm der Achämeniden angehörte, über das Reich der Meder²²⁸ 550 v. Chr. entstand das erste persische Großreich, das sich bis 330 v. Chr. behaupten konnte und mit der Niederlage Dareios III. und der Zerstörung von Persepolis durch Alexander den Großen endete.

Auf das erste persische Großreich und das Großreich Alexanders, folgte die Herrschaft der Seleukiden (323 - 250 v. Chr.), die sich politisch und kulturell gegen Westen zum hellenistischen Reich hin orientierten. Diese wiederum wurden abgelöst von den Parthern (250 v. Chr. - 226 n.

²²⁴ WIESEHÖFER, Josef: *Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs*. München, 1999. S. 9.

²²⁵ GHIRSHMAN, Roman: *Iraner, Protoiraner, Meder, Achämeniden*. Universum der Kunst. München, 1964. S.3ff.

²²⁶ Die Bedeutung der Höhenlage wird bei einer Betrachtung der größeren iranischen Städte klar: Teheran 1232 m, Meschhed 1116 m, Schiraz 1554 m, Tabriz 1350m, Isfahan 1620 m. (nach: GHIRSHMAN: *Iraner, Protoiraner, Meder, Achämeniden*. Vorwort S. XI).

²²⁷ „So werden in den Salzwüsten Sommertemperaturen von 50°C und Wintertemperaturen von -30°C gemessen.“ (nach *Länderlexikon*. S. 275f).

²²⁸ Da die Vorgeschichte der frühen Reiche, vor allem jener der Meder und Elamer, für die Darstellung der architektonischen Entwicklung des iranischen Feuerheiligums nur am Rande der Thematik relevant ist, muss in diesem Zusammenhang auf die weiterführende Literatur verwiesen werden, so z. B. PROPYLÄEN Weltgeschichte. Bd. 1 und 2).

Chr.), einem Nomadenstamm Nordirans.

Erst unter Ardasir, dem Begründer der Dynastie der Sasaniden, entstand wieder ein großpersisches Reich, das in seiner Ausdehnung mit jenem der Achämeniden konkurrieren konnte. Das sasanidische Reich bestand von 226 – 642 n. Chr. und endete mit der arabischen Invasion im Zuge des expandierenden Islams.

Zur Archäologie des Irans

Nur wenige Jahrzehnte nachdem mit dem napoleonischen Feldzug das Interesse der Öffentlichkeit auf außereuropäische Kulturen gelenkt wurde, ist auch ein zunehmendes Interesse an der Archäologie des Irans festzustellen. Obwohl bereits im 17. Jh. europäische Reisende von „überraschenden und bemerkenswerten antiken Monumenten“²²⁹ berichtet haben, kann die tatsächliche Erforschung Irans erst mit der Veröffentlichung der so genannten *Bīsotūn*-Inschrift im Anschluss an die Forschungsreise Rawlinson 1836-1841 angesetzt werden. Vermutlich durch diese Veröffentlichung angeregt bereisen Flandin und Coste zwischen 1843 und 1854 das Land und beschreiben in Wort und Bild zahlreiche Monumente. Diese Beschreibungen und vor allem ihre Zeichnungen stellen heute, da der Verfall der Monumente unaufhaltsam vorangeschritten ist, ein wertvolles Utensil zur Beurteilung und Datierung der Bauwerke dar.

Zeitgleich mit Flandin und Coste unternimmt Loftus die ersten systematischen Grabungen in Susa²³⁰ (1851-1853).

1941 veröffentlicht Kurt Erdmanns *Das iranische Feuerheiligtum*, in dem er erstmals versucht, die sakrale Architektur Irans von der achämenidischen bis zur sasanidischen Zeit zu klassifizieren und eine architektonische Entwicklung aufzuzeigen. Er geht dabei von der Annahme aus, dass der Feuerkult zu jener Zeit die dominierende Religion des Irans war und stellt das Vorhandensein anderer Kulte nicht zur Diskussion, weshalb sich seine Abhandlung „scheinbar“ auch auf die Betrachtung von Feuerheiligtümern beschränkt.

Als Charakteristikum der Architektur des Feuerkultes nennt er dessen funktionale Zweiteilung in Kultstätte und Aufbewahrungsort des Feuers, dem so genannten *ātašgāh*.

Unter Einbeziehung des Zitats Herodots aus dem 5. Jh. v. Chr.:

„Es ist nicht Sitte bei ihnen, Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten. [...] Sie opfern auch der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden.“²³¹

... sowie der berühmten *Bīsotūn*-Inschrift Dareios I. (522-486 v. Chr.):

²²⁹ YARSHATER, E. (Hg.): *Encyclopaedia Iranica*. Bd. II; ab 1985. S. 281.

²³⁰ Susa zählt zu den ältesten dauerhaften Ansiedelungen der Menschheit. Das heute unbedeutende Dorf Schusch im Westen des Iran war bereits im 3. Jh. v. Chr. Hauptstadt des Reiches der Elamer, später Residenz der Achämeniden und wurde 331 v. Chr. von Alexander d. Großen zerstört. Ab dem 2. Jh. v. Chr. war die Stadt unter der Herrschaft der Parther, später der Sasaniden und wurde 638 n. Chr. von den Arabern erobert. Erst im 13. Jh. n. Chr. wurde die Stadt endgültig von den Mongolen zerstört. Vgl. dazu Bertelsmann Universallexikon, S. 879; PROPYLÄEN Weltgeschichte, Bd. II; WIESHÖFER: *Das frühe Persien*. U. a.

²³¹ HERODOT: 1. Buch, 131. In: *Herodot Historien*. Dt. Gesamtausgabe. 4. Auflage. Stuttgart, 1971. S. 62

„[...] Ich baute die Tempel wieder auf, die Gaumata der Magier zerstört hatte“.²³²

... kommt Erdmann zu dem Schluss, es müssten zur Zeit der Achämeniden zwei Kultrichtungen des einen Feuerkultes unterschieden werden, jener des Herrschers und jener des Volkes, wobei Letzterer auf so genannten Hochstätten²³³ vollzogen wurde, der höfische Kult aber durch die Anlage von Susa repräsentiert wird (vgl. Abb. 49). Er hält dabei die Hochstätten für ursprünglicher, da sie durch eine räumliche Trennung von Kultstätte und Feuerhaus (*ātašgāh*) gekennzeichnet sind, während der Tempeltyp, wie er in Susa auftritt, den Versuch repräsentiert, die beiden Funktionen in einem Gebäude zu vereinen. Entgegen späteren Wissenschaftlern, wie beispielsweise Schippmann, ist Erdmann allerdings der Meinung, dass der Typus von Susa lediglich ein Experiment darstellt, der sich nicht nachhaltig etablieren konnte.



Abb. 43: Altäre von Naqš-i Rustam

Die eindeutig achämenidischen Türme von Naqš-i Rustam und Pasagadae hält Erdmann für eine Sonderentwicklung und sieht in ihnen Feuer-tempel, genauer gesagt *ātašgāhs*, bei denen der Versuch unternommen wurde, das Feuerhaus zu monumentalisieren (vgl. Abb. 54-57).

Für die Zeit der Sasaniden erkennt Erdmann den *Čahār Jāq* als vorherrschenden Bautypus. Dieser stellt einen Vierbogenbau dar, unter dem sich der Altar wieder erhöht und unter „freiem“ Himmel befindet und nur durch einen gebauten Baldachin geschützt ist, während das *ātašgāh* wieder zu einem unbedeutenden Zweckbau

wird²³⁴. Für ihn repräsentiert damit die sasanidische Architektur insgesamt eine Rückentwicklung, während er in der Form des *Čahār Jāqs* die Weiterentwicklung und Monumentalisierung von Altären zu erkennen glaubt²³⁵. Erdmann bezieht sich dabei auf die Altäre von Naqš-i Rustam, deren Form er in der Gestalt des *Čahār Jāqs* wieder erkennt²³⁶ (Abb. 43, vgl. Abb. 65-74).

²³² Zitiert in: ERDMANN, Kurt: *Das iranische Feuerheiligtum*. Leipzig, 1941. S. 5.

Dareios Vorgänger Kambyses I. befand sich ab 525 v. Chr. auf einem 3 Jahre dauernden Ägypten-Feldzug. Zuvor hatte er seinen Bruder Smerdis ermorden lassen, was aber verheimlicht wurde, sodass sich während der Abwesenheit Kambyses Gaumata, ein Magier aus dem unterworfenen Volk der Meder, als dessen Bruder ausgeben konnte und die Macht übernahm. Da Kambyses während seiner Rückkehr von Ägypten verstarb, übernahm es Dareios, den Usurpator zu verjagen. Seinen Triumph verewigte er in einer monumentalen Felsinschrift in elamischer, altpersischer und babylonischer Sprache am Berg Bisotūn. In: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 5; WIESHÖFER: *Das frühe Persien*. S. 29f.

²³³ ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 7f.

²³⁴ ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 64 („Die alte Tradition einer Trennung von Kultstätte und *ātašgāh* hat sich wieder durchgesetzt“).

²³⁵ Zur Zusammenfassung und Beurteilung siehe vor allem: SCHIPPANN, Klaus: *Die Iranischen Feuerheiligtümer*. Berlin, New York, 1971. S. 467ff.

²³⁶ Siehe dazu ERDMANN, Kurt: *Die Altäre von Naqš-i Rustam*. In: MDOG 81 (1949). S. 6-15.

Wie durch die Publikation Erdmanns deutlich wird, besteht durch den lückenhaften Denkmalbestand und die fehlenden schriftlichen Quellen überdurchschnittlich viel Raum für Spekulationen und Theorien, die durch Schwierigkeiten bei der Datierung bekannter Bauwerke noch gefördert werden. So ließ man sich dazu verleiten, sämtliche Funde als Palastbauten oder Feuertempel zu interpretieren, ohne weitere Funktionen überhaupt in Betracht zu ziehen.

Aber auch die Beurteilung sicher datierbarer Gebäude, wie die Türme von Naqš-i Rostam und Pasagadae, ist, ob ihrer nicht eindeutig zuordenbaren Funktion (einerseits als Grabbauten, andererseits als Feuertempel gedeutet), Bestandteil anhaltender Diskussionen²³⁷. So wurde beispielsweise im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jh. mehrmals versucht, eine Klassifizierung der Feuertempel vorzunehmen. Zum Beispiel von Godard nach der Zweckbestimmung oder von Ghirshman, der versuchte, eine Chronologie anhand der räumlichen Distanz zwischen freistehenden Altären und (vermuteten) dazugehörigen Gebäuden aufzustellen. Beide erwiesen sich als nicht haltbar²³⁸. Erst Klaus Schippmann gelingt es schließlich, ein zusammenhängendes Bild der iranischen, vorislamischen Architektur, gegliedert entsprechend den kulturellen Epochen, zu zeichnen²³⁹.

Zusätzliche Schwierigkeiten bei der Beurteilung iranischer Baudenkmäler entstehen durch die Tatsache, dass die heiligen Texte des Zoroastrismus über Jahrhunderte hinweg nur mündlich überliefert wurden und kaum alte Schriften existieren. Die älteste schriftliche Fassung des Awestas²⁴⁰ datiert erst aus sasanidischer Zeit. Jenem Zweig der Forschung, der sich mit der Datierung und Interpretation dieser heiligen Texte beschäftigt, wird daher in Zukunft zumindest ebenso große Bedeutung zukommen, wie der Feldforschung, deren primäre Aufgabe es sein muss, sicher datierbare Artefakte zu liefern, um Lücken in der Chronologie schließen zu können und Entwicklungslinien zu komplettieren.

²³⁷ M. BOYCE bringt beispielsweise in einem Artikel 1975 (*On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*. In: JAOS 95/1975) wieder Argumente gegen die zuletzt eher einhellig vertretene Meinung, es handle sich bei den Türme von Naqš-i Rostam und Pasagadae um Feuerheiligtümer (z. B. SCHIPPMMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*).

²³⁸ Als Beispiel einer Widerlegung siehe z. B.: SCHIPPMMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 468ff.

²³⁹ SCHIPPMMANN, Klaus: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. In: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 31. Berlin/New York, 1971.

²⁴⁰ Unter Awesta versteht man die Sammlung von Schriften verschiedenen Alters und Ursprungs, von Zarathustras eigenen Hymnen bis zu Texten der arsakidischer (parthischen) Zeit. Neben religiösen Texten enthält der Awesta auch Passagen mit legislativem, ritualistischem und dogmatischem Inhalt. Eingeteilt wird der Awesta in 21 *nask*, die wiederum in 3 Abschnitten zusammengefasst werden. Heute ist nur ein *nask* vollständig erhalten, der so genannte Vendidad, das Ritualgesetz. Daneben existieren Fragmente sowie Teile späterer Übersetzungen.

Den Großteil der heute Awesta genannten Schriften stellen liturgische Texte dar, die allerdings ursprünglich nicht zu den heiligen Schriften gezählt wurden, sondern diesen lediglich gleichgestellt waren. Heute nimmt man an, dass die liturgischen Texte älter sind als die kanonischen Texte des Awestas, die vermutlich erst zur Zeit der Sasaniden schriftlich fixiert wurden. Die ältesten Passagen finden sich im *Yasna* (dem Ritual für das mazdanische Messopfer). Es wird noch heute beim Hauptgottesdienst der Parsen vollständig rezitiert. In: NYBERG, H. S.: *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938.

3.1 Formsuche und Feuerverehrung zur Zeit der Achämeniden

3.1.1 Feuer- und Sonnenkult auf Hochstätten

Kurt Erdmann spricht von zwei zu unterscheidenden Kulturen zur Zeit der Achämenidenherrschaft. Er beruft sich dabei auf das o. a. Zitat Herodots, demzufolge die Perser keine Götterbilder, Tempel oder Altäre errichtet hätten, wohl aber unter anderem der Sonne und dem Feuer sowie auf den Gipfeln der Berge dem Himmelsgewölbe opferten. Erdmann interpretiert diese Anmerkung insofern, als er auf Gipfeln, die für Gottesdienste geeignet waren, Kultorte annimmt, die bisweilen eine lange Tradition aufweisen, d. h. bereits seit Generationen zu kultischen Zwecken verwendet wurden. Kultorte unter freiem Himmel bedürfen seiner Meinung nach einer „wohl erwogenen Orientierung“ und können „nicht ohne jede Ausstattung gewesen sein“²⁴¹, zumindest hätte man den Boden ebenen müssen.

Unter dieser „wohlerwogenen Orientierung“ ist eine Orientierung zu verstehen, die auf den Sonnenlauf Bezug nimmt, insbesondere dem Stand der Sonne bei Sonnenauf- bzw. -untergang. Das ebenen von Kultplätzen dient einerseits dem rein praktischen Zweck einer verbesserten Nutzbarkeit, andererseits wird damit dem Bedürfnis nach Purifikation, Weihung und damit Sakralisierung des Ortes Rechnung getragen. Der Ort, an dem ein Ritus abgehalten wird, soll sich von seiner Umgebung abheben und dessen qualitative Höherwertigkeit vermitteln.

Kultstätten dieser Art beschreiben einen Zwischenschritt in der Entwicklung des Sonnenkultes zum Feuerkult. Einerseits ist der Bezug zur Sonne noch deutlich zu spüren und es findet sich noch kein Anzeichen eines architektonischen Rahmens zur Präsentation und zum Schutz des Feuers, andererseits scheint dieses jedoch bereits kultische Bedeutung besessen zu haben. Der Grund dafür liegt für Erdmann darin, dass zu seiner Aufbewahrung eine separate Kammer diente oder es direkt am Herdfeuer entzündet wurde.

Das Feuer ist damit zwar bereits Bestandteil der kultischen Handlungen, aber noch ganz im Kontext solarer Verehrung gefangen. Die natürliche Orientierung zur Sonne und dessen naturhafte Adoration bestimmen noch vollständig die Wahl und Gestaltung der Kultstätte und die Verehrung des Feuers erfolgt unter freiem Himmel ohne architektonischen Rahmen. Dennoch verweist die erhöhte Lage der Kultstätten bereits auf die zukünftige Entwicklung, in der durch die Exposition des Feuers dessen Allseitigkeit demonstriert wird.

Aufgrund des spärlichen archäologischen Befundes gesteht Erdmann ein, dass die Existenz derartiger Hochstätten bislang nicht eindeutig belegbar ist. Er führt zwar drei mögliche Beispiele an (eine Terrasse unweit des Ortes Demawend, eine quadratische Plattform am Abhang des Elwand sowie die Anlage bei Tamar am nördlichen Westufer des Urmiasees²⁴²), doch, wie Schippmann

²⁴¹ ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 7.

²⁴² ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 8. Für eine ausführliche Beschreibung siehe außerdem: SCHIPPMANN: *Archäologische Untersuchungen in Aserbaidschan im Jahre 1964*. In: *IrAnt VII* (1967). S. 79ff.

nachweist, können diese Beispiel aufgrund ihrer fraglichen Zweckbestimmung, ihrer unsicheren Datierung oder sogar ihrer bezweifelten Existenz wegen, nicht als Beweis für Erdmanns Theorie herangezogen werden²⁴³. Er kommt zu dem Schluss, dass bislang kein sicher belegbares Beispiel für Erdmann Hochstätten bekannt sei.

Allerdings wird Erdmanns These indirekt durch Mary Boyce bestätigt, die den Ursprung des Feuerkultes in der Verehrung des Herdfeuers sieht und die indo-iranische Religion als „Religion von extremer Einfachheit“ charakterisiert. Kultische Handlungen seien ohne Tempel, Altäre oder Statuen ausgeübt worden²⁴⁴. Sie schreibt: „[...] and all that was needed for solemnizing the high rituals was a clean, flat piece of ground, which could be marked off by a ritually-drawn furrow.“ Und an anderer Stelle: “[...] by the Iranian tradition of going up for communal worship to higher places [...]. This custom seems to explain the existence of a number of stone terraces built in the mountains of Iran in ancient times. These are hard to date.”²⁴⁵

Ähnliche Beschreibungen finden sich bei Darstellungen von Kultplätzen der indischen Aryas. So sprechen z. B. Jeannine Auboyer und Herbert Härtel davon, dass auch die indischen Aryas ihren „Opferdienst unter freiem Himmel oder im Haus“ verrichteten. „Als Altar diente die vertiefte und mit Streu belegte Fläche der Opferbank“²⁴⁶.

Zuvor schon beschrieb Stella Kramrisch die Form der vedischen Altäre in Bezug zu ihrer Grundrissgestaltung und verweist auf die lebendige Erinnerung an die Form dieser Altäre, welche in der Form und Funktion des Sockels indischer Tempel erhalten geblieben sei: „In these lower parts of the temple [...] is embodied the memory of the sacred ground (*vedi*) with its piled altar (*citi*) whence the sacrificial offerings were carried up by the flaming fire.“²⁴⁷

Die Existenz von Kultstätten in erhöhter Lage kann also aufgrund kultur- und religionshistorischer Überlegungen durchaus angenommen werden, wenn auch das Vorhandensein eines *ātašgāh* für den iranischen Feuerkult daraus nicht zu schließen ist. Im Gegenteil, Boyce bezweifelt ihre Existenz²⁴⁸ und geht von einem Herdfeuerkult aus, der erst langsam einem offiziellen Kult weicht.

Ein solcher Herdfeuerkult ist dadurch gekennzeichnet, dass er jedes Herdfeuer, welches in den gewöhnlichen Behausungen der Bevölkerung brennt, bei Neuerrichtung einer solchen entzündet wird und erst mit dem Tod des Hauseigentümers erlischt, als verehrungswürdiges Objekt anerkennt.²⁴⁹ Indizien für die Errichtung von Feuertempeln und damit einen selbständigen Feuerkult meint Boyce

²⁴³ SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 467.

²⁴⁴ „[...] religion of extreme simplicity [...]“. Boyce übernimmt dabei beinahe wörtlich die Anmerkungen Herodots (1. Buch, 131).

²⁴⁵ BOYCE: *On the Zoroastrian Cult of Fire*. S. 459 .

²⁴⁶ AUBOYER, Jeannine und HÄRTEL, Herbert (Hg.): *Indien und Südostasien* (Propyläen Kunstgeschichte. Bd. 16). Frankfurt/Main-Berlin-Wien, 1975. S. 197.

²⁴⁷ KRAMRISCH, Stella: *The Hindu Temple*. Kalkutta, 1946. S. 146.

²⁴⁸ BOYCE: *On the Zoroastrian Cult of Fire*. S. 464.

²⁴⁹ Als Beweis führt sie eine Textpassage Isidor von Charax an, in der er das Krönungsfeuer Arsaces I. (ein parthischer Herrscher) erwähnt, dass beim Tod des Herrschers verlöscht, um von seinem Nachfolger wiederentzündet zu werden. Vgl. BOYCE: *On the Zoroastrian Cult of Fire*. S. 461.

erst im Laufe der Achämenidenzeit ab dem 4. Jh. v. Chr. zu erkennen. Sie folgt dabei der Ansicht Stir Wikanders²⁵⁰, der von einem Nebeneinander eines Bild- und eines Feuerkultes ausgeht²⁵¹.

In gleicher Weise und aus der Evolution logisch ableitbar wäre auch eine parallele Verehrung von Sonne und (Herd-)Feuer. Dies kann aus philosophischen Spekulationen iranischer Priester, welche von den sieben Elementen der materiellen Welt das Feuer als jenes bezeichnen, das als Lebensspender am meisten Bedeutung hat und ohne dem kein Leben existieren kann, geschlossen werden, womit erst langsam die verselbständigte Verehrung des Feuer zunehmend an Gewicht gewinnt, da sich das „kosmische Feuer“ sowohl in der Sonne als auch im Feuer manifestiert.²⁵²

Dies wird durch die Ausführungen Zarathustras noch bestätigt. Er ermahnt seine Anhänger, immer entweder im Angesicht ihrer privaten Herdfeuer oder zur Sonne gerichtet zu beten.

Der Zusammenhang zwischen Sonne und Feuer wird also klar ausgesprochen und lässt damit das archetypische Verhältnis des Menschen zur Sonne und dessen unvermindert hohe kultische Bedeutung erkennen, zugleich aber auch dessen Substituierung durch das Feuer erahnen. Beide Kultobjekte erscheinen noch als kultisch gleichwertig, was wiederum für Erdmanns Theorie der Hochstätten spricht und möglicherweise ihre Gestaltung als Plätze elementarer, naturhafter Sonnenverehrung erklärt. Vielleicht widerspiegelt sich hier sogar Erdmanns Vermutung einer Zweiteilung des Kultes in öffentlich und privat, wobei ersterer durch die solaren Hochstätten, letzterer aber durch die privaten Herdfeuer repräsentiert wird.

Welcher These man schließlich auch zuspricht, unbezweifelt ist dabei die Bedeutung der Exposition der Kultstätte, welche ihre Wurzeln in der naturhaften Verehrung der Sonne hat und trotz der Werte- und Funktionsverschiebung der Stätte selbst und des veränderten Kultobjektes seine herausragende Bedeutung beibehält. Die weithin sichtbare Kultstätte ist stets Ausdruck der Forderung nach einer ungehinderten Sichtverbindung, entweder als Adorant zur Sonne oder um die Existenz und Präsenz des Kultbildes zu demonstrieren. Sichtbarkeit durch Exposition suggeriert letztendlich unbewusst stets Allgegenwart, entweder durch die Möglichkeit einer unmittelbaren Bezugnahme zum Kultobjekt (der Sonne) oder durch die ungehinderte Sichtbarkeit dessen (dem Feuer).

²⁵⁰ WIKANDER, Stir: *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Lund, 1946.

²⁵¹ Für ihn ist dabei insbesondere der Bildkult der Gottheit Anahita erwähnenswert (Anahita gilt als Gattin Mithras und damit als „Himmelskönigin“. Vgl. dazu: NYBERG: *Die Religionen des alten Iran*. S. 370f).

Selbst zu Beginn der Sasanidenherrschaft (ab 224 n. Chr.) sei dieser Kult noch etabliert gewesen, da der Großvater und der Vater Ardasir I., dem Begründer der Dynastie, Priester der Anahita waren. In: WIKANDER: *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. S. 52.

²⁵² BOYCE: *On the Zoroastrian Cult of Fire*. S. 455.

3.1.2 Symbiose von Sonnen- und Feuerkult: Die Anlage von Pasagadae

Kann auch kein direkter archäologischer Beleg für die Existenz von Hochstätten vorgelegt werden²⁵³, so lässt sich zumindest ein Beispiel anführen, dass zwar nicht auf einem Berggipfel liegt, dafür aber weithin sichtbar in der Ebene unter freiem Himmel und in Kombination mit Merkmalen eines Feuerkultes: Die Altäre von Pasagadae (Abb. 44/45). Dabei handelt es sich um zwei Sockel unterschiedlicher Größe. Der Größere besteht aus einem ausgehöhlten Marmorblock von 2,12 m Höhe und 2,25 m Seitenlänge mit einer 33 cm hohen Basis. Im oberen Bereich springt der Altar in zwei Stufen zurück. An der S/O-Seite komplettiert eine achtstufige Treppe in Form eines eigenständigen Blockes den Altar.



Abb. 44: Altäre von Pasagadae

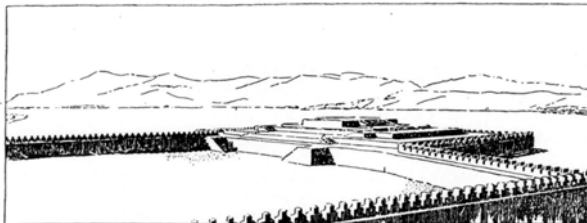


Abb. 45: Axo der Anlage von Pasagadae

Der zweite, acht Meter entfernt errichtete, parallel stehende, kleinere Sockel, der ebenfalls aus zwei hohlen Blöcken besteht, weist eine Seitenlänge von 2,80 m und eine Höhe von 1,80 m auf. Seine abgesetzte Basis ist 22 cm hoch, die obere Abstufung fehlt allerdings ebenso wie der Aufgang.

Die beiden Altarsockel liegen im Hof eines rechteckigen Tempelbezirkes, dessen Längsseiten durch Mauern abgeschlossen waren und dessen eine Schmalseite (SO) durch einen Bach gebildet wurde. An der gegenüberliegenden Seite (NW) erstreckte sich eine 6 m hohe Terrasse (72 m breit, 40 m tief) aus sechs stufenförmigen Plattformen mit seitlich gestellten Treppen oder Rampen. Auf der Terrasse finden sich keine Reste von Gebäuden, allerdings nimmt man an, dass

sich darauf ein oder mehrere Altäre befunden haben könnten, wodurch diese als Hochstätte in der Ebene auch selbst zu einer Kultstätte würde. Die erhaltenen Altäre im Hof könnten Nebenaltäre gewesen sein. Ein *ātašgāh* zur Aufbewahrung des Feuers müsste laut Erdmann als bescheidener Nebenbau innerhalb der Mauern existiert haben, allerdings finden sich auch davon keine Überreste, was eingedenk der zuvor erwähnten Annahme, der Feuerkult des frühen achämenidischen Reiches wäre ein Herdfeuerkult gewesen, nicht überrascht, da ein Entzünden der Feuer auf den Altären durch eine Flamme eines Herdfeuers angenommen werden könnte oder dafür auch die hohlen Altarblöcke selbst gedient haben könnten²⁵⁴.

²⁵³ Archäologische Beweise fehlen auch für die vedischen Altäre der indischen Aryas, deren Existenz trotzdem nicht bezweifelt wird. Allerdings werden diese in den Veden mehrfach beschrieben, wodurch zumindest literarische Belege existieren.

²⁵⁴ Die Beschreibung folgt: ERDMANN. *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 14f.

Bei der Betrachtung dieses Beispiels fallen mehrere Besonderheiten auf: Zum Ersten die Errichtung einer „Hochstätte“ in der Ebene in Form einer mehrfach gestuften Plattform, zum Zweiten die Aufstellung von Altären im Hof und, sofern die Annahme richtig ist, auf der Terrasse in erhöhter Lage und zum Dritten die Ausbildung der Altäre als hohle Blöcke.

Während die evolutionären Wurzeln ersterer Eigenart eindeutig in einem solaren, hypäthralen Kult zu suchen sind und mit den vermuteten Kultstätten auf Berggipfeln in unmittelbaren Zusammenhang stehen, dokumentiert die Existenz, Orientierung und Ausbildung der Altäre als hohle Blöcke eine ergänzende Komponente zum Sonnenkult, da sie durch die Einbeziehung des Feuers in den Kult auf der Terrassierung von einer veränderten Kultrichtung und damit einer Schwerpunktverlagerung in Kult selbst zeugen.

Wie bedeutsam das Feuer zu dieser Zeit bereits war und dass auch die beiden Altäre von Pasagadae mit diesem in Zusammenhang stehen, belegt die Kultanlage von Dahana-i Ġulāmān (6. bis 5. Jh. v. Chr.; Abb. 46/47).

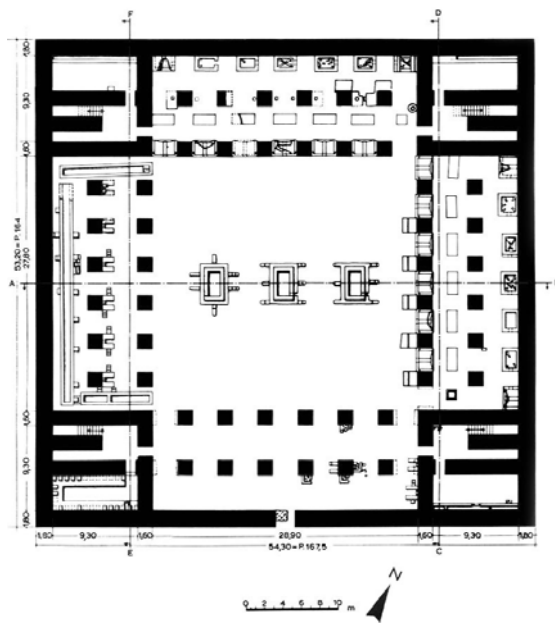


Abb. 46: Grundriss Anlage von Dahana-i Ġulāmān



Abb. 47: Ansicht Anlage von Dahana-i Ġulāmān

Diese stellt hinsichtlich ihrer Gestaltung eine bislang unbekannte Form von Heiligtum dar: eine annähernd quadratische Anlage (53,20 x 54,30 m) bestehend aus einem zentralen Hof (28,90 x 27,80 m), der an allen vier Seiten durch eine siebenachsige, zweischiffige Säulenhalle begrenzt wird. Die Ecken dienen der Aufnahme von Nebenräumen. Im Zentrum der Anlage befinden sich drei gleichwertige, rechteckige, N/S-orientierte (oder genauer NW/SO-orientierte) Altäre, deren Höhe ca. 2,10 m betragen haben dürfte. Sie sind innen hohl und weisen seitlich mehrere stufenähnliche Anbauten auf. Man vermutet, dass ihr Inneres der Aufnahme eines Feuers diente, das durch eine Öffnung an der Basis versorgt wurde.

In den östlichen und nördlichen Säulenhallen finden sich die Überreste zahlreicher weiterer Öfen und Feueraltäre, während sich in der westliche Halle zusätzlich lange, schmale, im Boden versenkte Becken befinden, die als Wasserbassins interpretiert werden. Die südliche Säulenhalle dient als Zugang und zeigt keine Spuren von Öfen oder Altären.²⁵⁵

²⁵⁵ Eine genauere Beschreibung unter Berufung auf Scerrato gibt beispielsweise: SCHIPPAMN: *Die iranischen*

Obwohl die Interpretation der Anlage von Dahana-i Ġulāmān grundsätzlich umstritten ist, so scheint die Dominanz, Anzahl und Anordnung der Altäre primär dafür zu sprechen, dass es sich dabei um einen monumentalisierten Ort zur Aufbewahrung und Verehrung des Herdfeuers handelt, ohne aber deren ritueller Präsentation zu dienen, da eine eindeutige, übergeordnete und gut sichtbare Kultstätte fehlt und sich außer der hypäthralen Gestaltung der Anlage auch keine solaren Aspekt nachweisen lassen²⁵⁶. Die Ähnlichkeit der Altäre von Dahana-i Ġulāmān mit jenen von Pasagadae bestätigt dagegen die Existenz eines Feuerkultes in beiden Anlagen. Während dieser aber die Anlage von Dahana-i Ġulāmān eindeutig dominierte, wurde er in Pasagadae durch seine repräsentativen Aufgaben mit dem ursprünglicheren Sonnenkult symbiotisch verschmolzen.

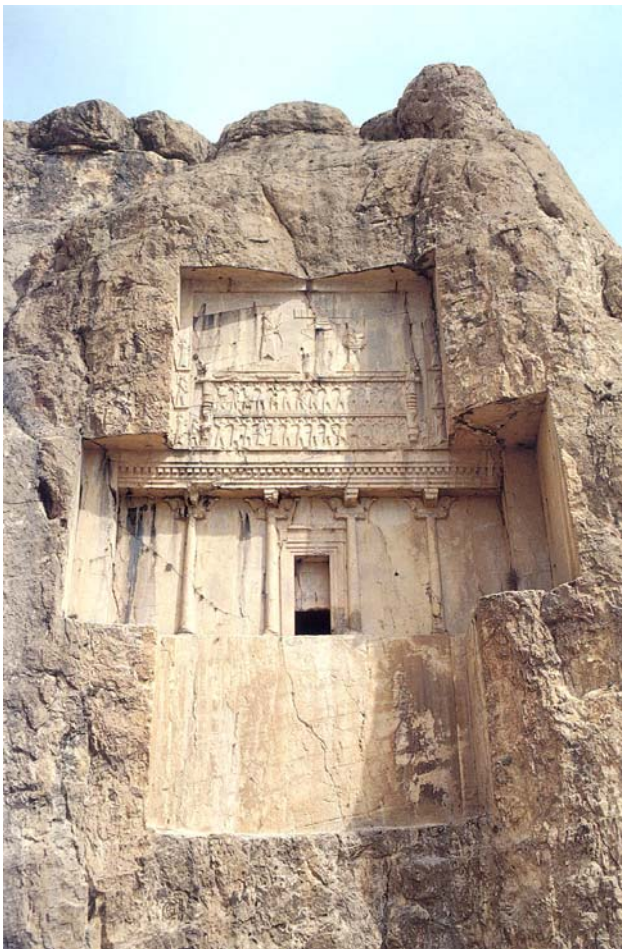


Abb. 48: Felsreliefs Naqš-i Rustam

Die Bedeutung dieser Verschmelzung ist in achämenidischen Felsreliefs, beispielsweise bei den Gräbern von Naqš-i Rustam, auch bildlich dargestellt (Abb. 48). Sie zeigen den Herrscher vor einem Feueraltar. Zwischen dem Herrscher und dem Altar befindet sich das Symbol der geflügelten Sonne, aus dieser Sonne erhebt sich Ahura Mazda, der Gott des Lichtes²⁵⁷. Unverkennbar wird hier die symbiotische Verehrung von Sonne, Feuer und Licht demonstriert: das Himmelsgestirn als Synonym für die Gottheit, das Licht als Mittel zu deren Manifestation und das Feuer als Medium zur Verehrung derselbigen und als dessen irdischer Repräsentant.

Diesen Befund eines kombinierten Sonnen- und Feuerkultes und deren Gleichrangigkeit, gemeinsam mit den Ähnlichkeiten in der Gestaltung der Altäre erklären die Bedeutung und Gestaltungsprinzipien der Anlage von Pasagadae, welche primär in der Tradition kultisch

solar determinierter „Hochstätten“ wurzelt. Dass jedoch die Altäre zur Plattform, also gegen NW orientiert sind, deutet darauf hin, dass sich ein verehrungswürdiges Objekt auf der Plattform befand und diese damit zumindest nicht nur der Adoration der Sonne diene. Sie ist nicht mehr ausschließlich Ort des Adoranten, sondern wandelt sich zur sakralen Stätte, auf der das sakra-

Feuerheiligtümer. S. 50ff.

²⁵⁶ Leider finden sich in der Literatur diesbezüglich keine weiteren Angaben. Es wäre demnach interessant, zu untersuchen, ob sich in der näheren Umgebung der Anlage eine Plattform befindet oder ob die Kultstätte vielleicht, ähnlich den „Hochstätten“ in Ägypten, am Dach der Anlage zu finden gewesen wäre.

²⁵⁷ Vgl. z. B.: NYBERG: *Die Religion des alten Iran*. S. 21.

lisierte Feuer situiert wird. Unbewusst nimmt man dabei seine Bedeutung wahr, indem es einerseits aus dem übrigen Bereich des Temenos separiert und damit seine qualitative, räumliche Höherwertigkeit demonstriert wird, andererseits weckt diese Erhöhung in Kombination mit seiner Orientierung gegen SO archetypische Erinnerungen an den traditionellen Sonnenkult, der stets in erhöhter Lage praktiziert wurde.

Wie Zarathustra selbst empfohlen hatte, konnte damit innerhalb einer Anlage sowohl das Feuer auf seiner sakralisierten Plattform, als auch die Sonne als „kosmisches Feuer“ von dieser aus verehrt werden. Die Kultstätte von Pasagadae scheint damit eine perfekte Symbiose von Sonnen- und (Herd-)Feuerkult zu repräsentieren und vereint auch architektonisch sämtliche Charakteristika beider Kultvarianten: die hypäthrale Gestaltung der Kultstätte, seine Abgrenzung gegenüber ihrer profanen Umgebung einerseits durch die Plattform selbst, andererseits durch den Temenos, die Erhöhung des Ortes des Rituals zum Zwecke einer ungehinderten Sicht zur Sonne bzw. auf das Feuer und die zusätzlichen Installationen (Altäre) zur Aufbewahrung oder rituellen Behandlung des Feuers.

3.1.3 Der Tempel von Susa

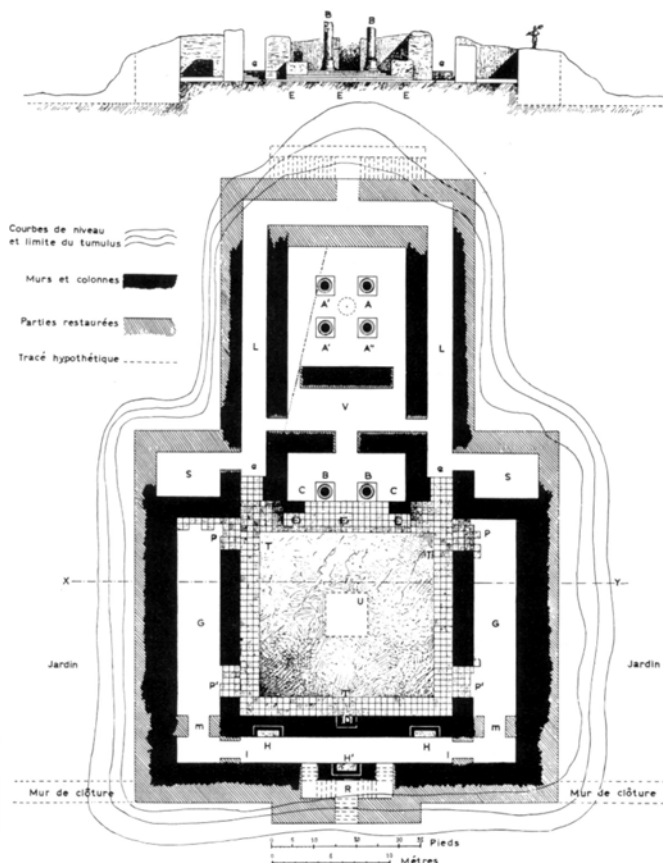


Abb. 49: Grundriss Tempel von Susa

In Susa befindet sich ein achämenidischer Tempel, der leider nur einmal unter Dieulafoy, in der zweiten Hälfte des 19. Jh. wissenschaftlich untersucht wurde und heute völlig verschwunden ist, sodass Bedenken, die Wissenschaftler an der Richtigkeit von Dieulafoys Angaben hegen, heute nicht mehr ausgeräumt werden können²⁵⁸ (Abb. 49). Durch die typologische Einordnung des Heiligtums gegenüber zeitgleicher und nachfolgender Bauten und die relativ sichere Datierung können aber die grundlegenden strukturellen Charakteristika der Grund- und Aufrißgestaltung des Heiligtums als gesichert angesehen werden.

Die exakte genealogische Zuordnung des Tempels ist allerdings umstritten. Er wird im allgemeinen Artaxerxes II. (404-358 v. Chr.) zugeordnet, da sich auf einer Säulenbasis folgende Inschrift befindet: „Ich, Artaxerxes, König der Achämeniden, Groß-

²⁵⁸ SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 269.

könig...“²⁵⁹. Andererseits ist bekannt, dass Artaxerxes in Susa einen Tempel aus der Zeit Dareios I. (521-485 v. Chr.) wiederaufgebaut hat und da die Verwendung von Spolien durchaus üblich war, könnte hieraus auch auf den Wiederaufbau eines älteren Tempels geschlossen werden²⁶⁰.

Beim Bau von Susa, der auf einer zwei Meter hohen Erdterrasse errichtet wurde, handelt es sich um eine quadratische Cella mit ca. 10x10 m innerer Lichte, in der sich vier freistehende Säulen befinden. Ostseitig ist der Cella eine Prostas mit zwei Säulen vorgelagert, die wiederum durch ihre erhöhte Lage einen quadratischen Hof von 18 m Seitenlänge überblickt. Die Sicht von der Prostas in die Cella ist durch eine Mauerscheibe versperrt. In der Prostas finden sich zwei Fundierungen, die Erdmann als Altäre für den öffentlichen Kult interpretiert, der seiner Meinung nach hier abgehalten wurde.

Der Hof ist an den übrigen drei Seiten von Korridoren umgeben. Vom ihm aus gelangt man zudem über zwei, die Prostas flankierende Treppen zu einem weiteren Korridor, der als dreiseitiger Umgang um die Cella führt und im Westen von außen zugänglich ist.

Aufgrund der Tatsache, dass die Basen der vier Säulen in der Cella größer sind als jene in der Prostas, schließt Oelmann²⁶¹, dass die Cella höher gewesen sein muss als die umgebenden Korridore.

Für Erdmann stellt das Heiligtum von Susa den Versuch dar, Kultstätte und Feuerhaus in einem Bauwerk zu vereinen. In der Cella sieht er den Aufbewahrungsort des Feuers, das *ātašgāh*, während die Prostas den Ort der Kulthandlung bildet²⁶².

Damit weist das Heiligtum von Susa einige Besonderheiten auf, die es als konsequente Weiterentwicklung der Anlage von Pasagadae ausweisen und sich im Hinblick der Dominanz des Feuerkultes gegenüber dem Sonnenkult nachhaltig auf die architektonische Entwicklung der iranischen Sakralarchitektur auswirkten und dadurch eine nähere Betrachtung rechtfertigen:

- Der quadratische Grundriss der Cella mit vier freistehenden Innensäulen und dessen Überhöhung gegenüber den umgebenden Korridoren
- Die Verhinderung des Einblickes in die Cella
- Die erhöhte Lage der Cella und der Prostas gegenüber dem Hof
- Der die Cella umgebende Korridor

²⁵⁹ Zitiert in: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 273.

²⁶⁰ Zur Datierung und einen Überblick über die wissenschaftlichen Meinungen siehe SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 272ff.

²⁶¹ OELMANN, F.: *Persische Tempel*. In: *Archaeologischer Anzeiger III/IV* (1921). Sp. 274-287.

²⁶² ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 15ff.

In Anbetracht der im Vergleich zu anderen achämenidischen Heiligtümern komplexeren Architektur, ist die Zweckbestimmung des Tempels von Susa als Feuerheiligtum aber nicht zweifelsfrei belegbar, wenn auch stilistisch und kulturell nachvollziehbar. Ebenso könnte aus der Architektur auf einen Bildkult geschlossen werden, wie er von Wikander und Boyce parallel zum Feuerkult vermutet wird.

Die architektonische Transposition des Kultobjektes

Unabhängig davon, ob die Cella das *ātašgāh* eines Feuertempels darstellt oder der Aufstellung eines Kultbildes diene, handelt es sich um einen Zentralraum, der zusätzlich durch vier innen liegende Säulen markiert wird. Seine Zentralität wird noch dadurch unterstrichen, dass eine Achsenbildung, die normalerweise durch die Situierung des Einganges unvermeidbar ist, unterbunden wird, indem man den Eingang unscheinbar in die Ecken des Raumes verlegt.

Die Bauform des Quadrates mit vier Innenstützen stellt ein gängiges Motiv der achämenidischen Baukunst dar und findet sich vor allem im Kontext profaner Palastarchitektur, wie beispielsweise in Persepolis²⁶³ am so genannten Xerxes-Tor (Abb. 50/51).

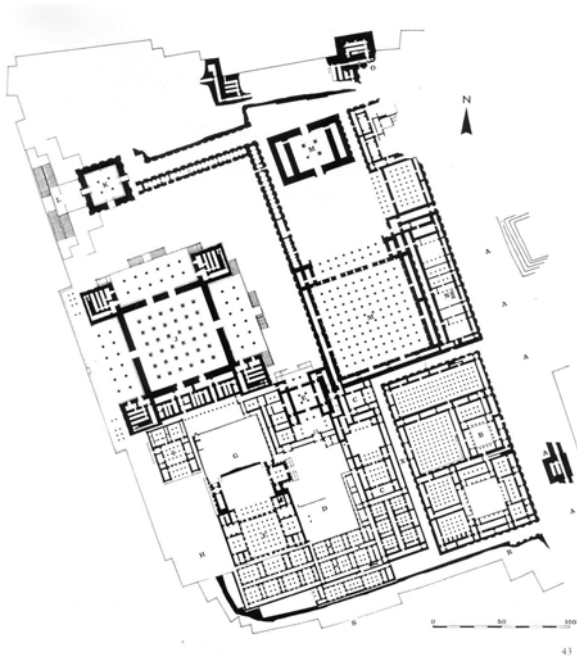


Abb. 50: Gesamtgrundriss Persepolis



Abb. 51: Xerxes-Tor/Persepolis

Dieses befindet sich unmittelbar nach dem oberen Treppenabsatz der Haupttreppe, über die man von Westen die Palastterrasse von Persepolis erreicht. Das Gebäude besteht aus einem quadratischen Raum mit vier Innensäulen und ist nach drei Seiten geöffnet. Seine Zweckbestimmung ist unklar. Überblickt man die wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die sich mit dem Xerxestor beschäftigen, so ist diese gekennzeichnet durch ein ständiges Schwanken zwischen den Annahmen, es handle sich um einen Kultbau bzw. das Gebäude sei ein Portal. Für letztere Annahme sprechen vor allem eine Inschrift Xerxes' ("Durch die Gnade von Ahura Mazda erbaute ich dieses Tor (genannt) Alle Länder."²⁶⁴) sowie die Situierung des Gebäudes in Bezug zur Haupttreppe. Gerade diese Lage wird aber andernorts als Beweis gegen die Theorie eines Torbaues verwendet. So schreibt

²⁶³ WACHTSMUTH, Friedrich: *Achaemenid Architecture. Principal Monuments*. In: POPE, Arthur Upham (Hg.): *A Survey of Persian Art*. 3. Ausgabe, Bd. 1, 1977. S. 342.

²⁶⁴ „By the grace of Ahura Mazda I constructed this gateway (called) All Countries“. Zitiert in: WACHTSMUTH. *Achaemenid Architecture*. S. 342.

Wachsmuth: „A portal must function as an entrance. And this the Persepolis building does not do. It stands a little back from the top of the stairway and there was no enclosed space into which to enter. ... The building stood quite alone.“²⁶⁵

Zudem stimmt die N/S-Achse des Xerxes-Tores nicht mit jener des Thronsaales Xerxes´ überein, was bei einer zeitgleichen Errichtung und der Funktion eines Tores zumindest eigenartig erscheint, insbesondere da sich das Gebäude lediglich nach drei Seiten öffnet: entlang der Hauptachse und zum Xerxes-Palast.

Für eine Funktion als Portal spricht hingegen die Existenz von Vorgängerbauten. In Pasagadae, der Residenz Kyros II. (558-530 v. Chr.), finden sich im Bereich der königlichen Gärten quadratische bis schwach rechteckige Pavillons, die zwei bis vier Innenstützen aufweisen und einerseits durch ihre Lage auf der Achse von Wegen, andererseits durch ihre eindeutige Durchgangsfunktion als Torbauten identifizierbar sind (Abb. 52). Ähnliche quadratische, axial situierte Strukturen mit vier Innensäulen finden sich auch im Kontext der Palastterrasse von Susa, wo sie ebenfalls eindeutig als Portal fungieren (Abb. 53).

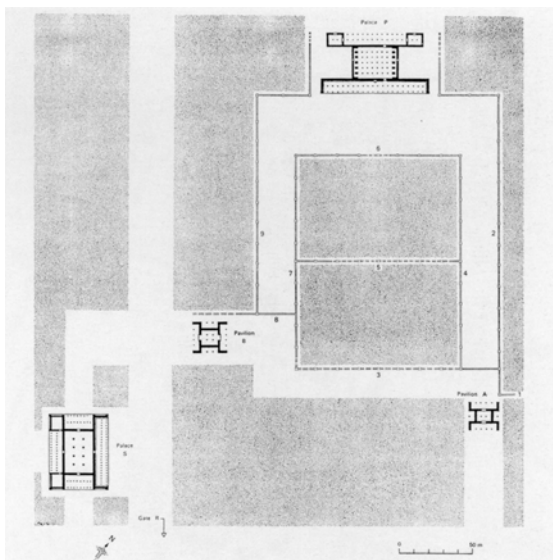


Abb. 52: Grundriss Palastanlage von Pasagadae

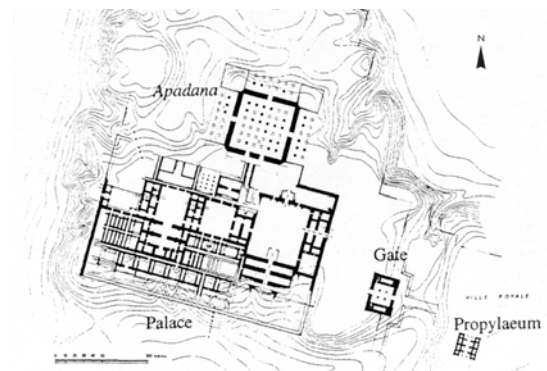


Abb. 53: Grundriss Palastanlage von Susa

Eine mögliche Erklärung könnte die Inschrift am Xerxes-Tor selbst geben. Sie erwähnt eine Widmung des Tores „allen Ländern“, worunter jene Völker und Reiche zu verstehen sind, welche dem achämenidischen Herrschaftsgebiet eingegliedert waren.

Bedenkt man zudem, das in Persepolis regelmäßig Abordnungen dieser Völker empfangen wurden, so scheint das Portal primär eine politisch-demonstrative Aufgabe erfüllt zu haben, indem es als Folge seiner Allseitigkeit und Situierung im Eingangsbereich allgegenwärtige, politische Präsenz und Dominanz des Herrschers repräsentierte.

Letztendlich aber ist die Frage, ob die Bauform des quadratischen Raumes mit vier Innensäulen in der profanen Palastarchitektur entwickelt wurde oder primär sakrale Bedeutung hatte zweitrangig. Wesentlich sind vielmehr ihre demonstrative Allseitigkeit durch die Quadratur des Grundrisses und die damit verbundene unbewusste Repräsentation politischer und/oder religiöser Allgegenwart (des Herrschers oder des Feuers).

²⁶⁵ WACHSMUTH: *Achaemenid Architecture*. S. 315.

Dieses Gestaltungsmotiv gilt auch für die Cella von Susa, welche als richtungsloser, baldachinartiger Zentralraum interpretiert werden muss, der zusätzlich durch seine Höhenentwicklung aus dem Komplex der Gesamtanlage hervorsticht. Dadurch und durch seine zusätzliche Situierung auf der erhöhten Plattform wird er einerseits als hochrangig deklariert und damit eindeutig als markanter Aufbewahrungsort des Kultfeuers erkannt, andererseits suggeriert die Allseitigkeit des quadratischen Grundrisses bereits unbewusst die allgegenwärtige Präsenz des Feuers²⁶⁶.

Dies erscheint umso wichtiger, als die Verhinderung des Einblicks in das Allerheiligste ein weiteres Charakteristikum Susas darstellt²⁶⁷. Dadurch wird zwar die Bedeutung des verborgenen Kultobjektes unterstrichen und die Vorherrschaft der Priester bleibt gesichert, aber dafür bedarf es anderer unmissverständlicher Methoden, um die Existenz und Präsenz des Kultobjektes zu vermitteln, was primär durch die quadratische, in ihrer Höhenentwicklung gestaffelte Cella erreicht wird.

Dieses unsichtbare Vorhandensein des Kultobjektes weist bereits auf die spätere Transzendierung des Feuers in Indien hin, wobei die Quadratur der Cella sowie die vertikale Markierung des Sanktuars auch dort einen wesentlichen Aspekt der Identifikation und Interpretation des *garbhagrhas* bilden.

Exposition von Cella und Prostas

Die Existenz der überhöhten Plattform zur Exposition des Kultobjektes erinnert an die Anlage von Pasagadae. Während sich dort aber die Terrasse im freien Gelände befindet und primär Ort des Kultvollzuges ist - wenn auch mit unterschiedlichen Kultrichtungen durch die parallele Verehrung der Sonne und des Feuers - so ist im Falle von Susa die Prostas eindeutig jener Ort, an dem sich das verehrte Objekt befindet. Damit definiert sie zusammen mit dem vorgelagerten Hof, welcher durch seine beengte Situation ohnedies nur mehr bedingt eine unmittelbare Bezugnahme zur Sonne gestattet, eindeutig die Kultrichtung. Diese ist zur Prostas gerichtet und wird durch das

²⁶⁶ Feststeht, dass die architektonische Form des überhöhten, baldachinartigen, quadratischen Raumes als elementarer Bestandteil der weiteren Entwicklung der iranischen Sakralarchitektur bezeichnet werden muss. Schippmann, der die Entwicklung des Tempeltypus, wie er in Susa auftritt linear bis zu den nabatäischen Tempel (1. Jh. v. Chr.-1. Jh. n. Chr.) und anhand des Beispiels von Surh Kotal bis ins 2. nachchristliche Jahrhundert aufzeigt, belegt dabei bei sämtlichen Beispielen die Existenz dieses grundsätzlichen, architektonischen Elementes und bezeichnet es sogar als „hervorstechendes Merkmal dieser Anlagen“. Er nennt lediglich eine bedeutende Ausnahme, die keine Innensäulen aufweisen: das Heiligtum von Hatra, bei dem die flache Decke durch ein Tonnengewölbe ersetzt wurde. Dadurch wurden die Innenstützen überflüssig, aber auch die Zentralität im Inneren geschwächt. In: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 476ff, 496. oder: SCHIPPMANN: *Die Entwicklung des iranischen Feuerheiligtums*. In: XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Vorträge Teil 3, ZDMG Supplementa I (1969). S. 1021-1031.

²⁶⁷ Neben einer Querwand können auch andere bauliche Maßnahmen, wie eine beträchtliche Erhöhung des Standortes der Cella und der Prostas (beispielsweise am Kūh-i Hwāḡa) sowie eine Achsverschiebung mehrerer, hintereinander liegender, Eingänge die primäre Funktion, die Einsicht zu verhindern, erfüllen, was von Schippmann mit Verweis auf die kontinuierliche Nachvollziehbarkeit dieser architektonischen Eigentümlichkeit bestätigt wird.

archetypische Prinzip der Erhöhung noch zusätzlich unterstrichen. Während aber im Kontext eines Sonnenkultes das Emporheben eindeutig mit einer verbesserten Sicht zur Sonne in Verbindung gebracht wird, so erfüllt die Plattform bei einer geänderten Kultrichtung nun die funktionale Forderung nach einer optimierten Sichtverbindung zum exponierten Kultobjekt sowie nach einer bewussten Demonstration ihrer sakralen Bedeutung.

In diesem Zusammenhang ist auch die Plattform von Susa zu verstehen. Einerseits bildet sie den Sockel für die quadratische Cella, deren Markierung und Wertigkeit damit noch zusätzlich unterstrichen wird, andererseits dient sie der Abhaltung des Kultes und der Präsentation des Kultobjektes. Die Erhöhung verbindet damit funktionale Anforderungen mit traditionellen Gestaltungsprinzipien. Sie dokumentiert unzweifelhaft den Stellenwert des Verehrungsobjektes und sichert zugleich die Funktionalität der sakralen Stätte.

Der Korridor

Bereits die achämenidische Anlage des Ġāga Šhahr auf dem Kūh-i Hwāġa (vgl. Abb. 75), die aus einer Cella von 12x12 m lichter Weite, einem die Cella umgebenden Korridor, der allerdings eher aus drei getrennten Räumen zusammengesetzt ist, einer vorgelagerten, tetrastylen Prostas und einem rechteckigen Hof mit umgebenden, kleineren Räumen besteht, zeigt den zweischaligen Aufbau des Allerheiligsten. Sie gilt als Vorläufer der Anlage von Susa und weist bereits dieselben charakteristischen Merkmale auf, lässt aber auch dieselben Fragen unbeantwortet.

Aus der Gestaltung des Umganges in Form dreier separater Räume und der Existenz des angeschlossenen Adytions am ältesten Bau auf dem Kūh-i Hwāġa kann man schließen, dass diese ursprünglich funktionale Aufgaben erfüllten, woraus wiederum komplexe kultische Handlungen geschlossen werden können, deren Ausführung reichlich Utensilien bedurften, beispielsweise zur Lagerung von Brennmaterial.

Der Nachfolgebau aus parthischer Zeit (ca. 2./1. Jh. v. Chr., vgl. Abb. 76) zeigt bereits eine deutlichere Formulierung des Umganges. Der Zugang ist direkt in die Prostas integriert und lediglich jener Korridorabschnitt, der sich an der Rückseite der Cella befindet, ist durch eine türartige Verengung gekennzeichnet.

Die Bauten auf dem Kūh-i Hwāġa belegen daher die Entwicklung der einzelnen, die Cella flankierenden Räume zu einem umlaufenden Korridor.

Eine durch einen Vergleich mit Indien interessante Überlegung betrifft die Bedeutung und den Einfluss des *pradakṣiṇa*-Ritus für die architektonische Formulierung des Umganges bei iranischen Feuertempeln, da dieser über den Iran nach Indien gelangte und dort schon Bestandteil der vedischen Feuerverehrung gewesen zu sein scheint.

Leider kann aber der Einfluss des *pradakṣiṇa*-Ritus auf die Architektur des Irans weder bestätigt noch zweifelsfrei widerlegt werden, für die Anlage von Susa aber ist er weitgehend auszuschließen, da dies eine allgemeine Zugänglichkeit der Prostas und des Vorraumes zur Cella bedeutet hätte, womit die demonstrative Distanzierung des ideell exponierten Feuers bedeutungslos gewesen wäre.

Zusammenfassend markiert damit der Tempel von Susa ob seiner prototypischen Gestaltung einen Meilenstein in der Architektur des Irans und seiner Nachbarregionen, wo sich diese Tempelform bis ins 2. nachchristliche Jahrhundert linear weiterverfolgen lässt. Für den Iran selbst dokumentiert die Anlage eine komplexe Zwischenstufe in der Entwicklung der architektonischen Formensprache vom Sonnen- zum Feuerkult, wobei die Exposition des Kultgebäudes aufgrund der, durch sie transportierbaren religiösen und politisch-theologischen Autorität ebenso Eingang in die weitere Baukunst fand, wie die Quadratur des baldachinartigen Sanktuars, welches als Folge seiner demonstrativen Allseitigkeit die Präsenz und Allgegenwart des, im Inneren befindlichen Kultobjektes unbewusst aber unmittelbar vermittelt.

3.1.4 Die Türme von Pasagadae und Naqš-i Rostam

Die Türme von Pasagadae und Naqš-i Rostam sollen an dieser Stelle nur erwähnt werden, um die Darstellung achämenidischer Sakralarchitektur zu komplettieren.

Die epochale Datierung der Bauten ist kaum umstritten, wohl aber ihre genealogische Zuordnung. Die interessanteste Deutung stellt Erdmann zur Diskussion, indem er durch die Lage der Ka'ba-i Zardušt, so der Name des Turmes von Naqš-i Rostam, gegenüber dem Grab 4 (vermutlich jenes Darius II.) aufgrund der axialen Verbindung der Türen eine zeitliche Beziehung der beiden Bauwerke vermutet²⁶⁸ (Abb. 54).



Abb. 54: Ansicht Türme/Gräber von Naqš-i Rostam

Von dem älteren Turm von Pasagadae (Abb. 55) existieren leider nur mehr wenige Reste, welche aber dafür sprechen, dass er dem Turm von Naqš-i Rostam sehr ähnlich war. Dieser ist fast vollständig erhalten (Abb. 56). Es handelt sich um einen quadratischen Baukörper von ca. 7,50 m Seitenlänge und etwa 12 m Höhe, der durch drei übereinander liegende Blindfenster mit abnehmenden Dimensionen in drei Geschosse unterteilt ist. Die nördliche Seite besitzt in etwa halber Höhe eine Tür, die über eine vor-

gelagerte, steile Steintreppe zugänglich ist. Die Fassade wird durch versetzte, regelmäßig angeordnete, vertiefte Rechtecke gegliedert, während die Ecken durch 20 cm vorspringende Lisenen markiert sind. Das Gebäude ist flach gedeckt und weist als Abschluss ein regelmäßiges Zahnfries auf. Im Inneren befindet sich lediglich ein einzelner, 3,70 x 3,70 m großer Raum, der innen im Türbereich eine Gleitbahn, die zur Schwelle hin geneigt ist, nicht aber über diese hinausgeht, aufweist²⁶⁹ (Abb. 57).

²⁶⁸ Zur Frage der Datierung siehe: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 188f.

²⁶⁹ Beschreibung nach: HERZFELD, Ernst: In: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 186f. Sowie: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 17ff.



Abb. 55: Ansicht/Pasagadae



Abb. 56: Ansicht/Naqš-i Rustam

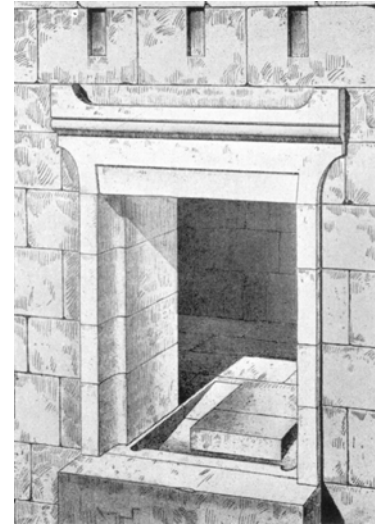


Abb. 57: Eingang/Naqš-i Rustam

Interessanterweise stimmt die geschoßweise Gliederung am Außenbau nicht mit dem Inneren überein, da die Fußbodenebene in mittlerer Höhe der untersten Fensterreihe liegt. Herzfeld schließt daraus, dass es sich dabei um eine Bauform handelt, die einem fremden Zweck angepasst wurde. Gerade diese Zweckbestimmung bleibt aber unklar. Es stehen sich dabei drei Theorien gegenüber, die sich vorwiegend auf die Situierung des Gebäudes gegenüber den achämenidischen Gräber, der Fensterlosigkeit des Innenraumes, der Gleitbahn zur Schwelle hin und der damit verbundenen Enge der Tür sowie angebrachten, sasanidischen Inschriften, die den Bau zumindest in späterer Zeit als Sakralbau ausweisen, beziehen: So werden die Türme abwechselnd als Feuerheiligtum, als Grabturm oder auch als Archiv interpretiert.

Schippmann gibt eine genaue Beschreibung der Forschungslage²⁷⁰, sodass von einer Wiederholung an dieser Stelle abgesehen werden kann, besonders insofern als die Existenz der Türme von Pasagadae und Naqš-i Rustam zwar archäologisch und architektonisch interessant ist, sich aber einerseits keine direkten Nachfolger finden, andererseits die Bauform sich auch nicht in die stilistische Entwicklung der Feuerheiligtümer einfügen lässt.

3.2 Die seleukidisch-parthische Zwischenzeit

Analog den Sasaniden selbst, welche bestrebt waren, an die persisch-achämenidische Tradition anzuknüpfen, die aber bereits zu jener Zeit nur mehr durch ihre archäologischen Artefakte greifbar, von der aber keine direkte Kenntnis mehr vorhanden war, so betrachtet auch die moderne Geschichtsforschung heute ihr Reich als legitime Nachfolge des achämenidischen Großreiches. Die Periode zwischen der Herrschaft dieser beiden Dynastien, die immerhin rund 550 Jahre dauerte (von 330 v. Chr. bis 224 n. Chr.), gilt als Zeit, die geprägt ist von hellenistischem Einfluss und kulturell kaum Höhepunkte aufweist. Diese historische Sichtweise entstand dadurch, dass wir einerseits generell nur wenige sicher datierbare archäologische Funde besitzen, andererseits unterschiedliche Bauformen parallel bestanden.

²⁷⁰ SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 188ff.

Das Reich der Seleukiden, dessen territorialer Kern im Gebiet von Syrien im Westen bis Westiran im Osten lag, orientierte sich politisch und kulturell gegen den hellenistischen Westen. Zugleich erhielt das Gebiet des Irans aber auch Impulse aus dem Osten: In Indien herrschen zu jener Zeit die Mauryas, unter deren Herrschaft, insbesondere durch die Unterstützung Aśokas, der Buddhismus einen beträchtlichen Aufschwung erlebte.

Die seleukische Herrschaft erlag dem Ansturm der seminomadischen Parther, die zuvor in der Satrapie Parthien eingefallen waren und ihre Herrschaft von dort aus ausdehnten²⁷¹.

Kenntnis über das Volk erhalten wir in erster Linie durch römische Historiker wie Strabo, deren Urteil allerdings zu Ungunsten der Parther ausfällt und diese als barbarisches, kriegerisches Volk klassifiziert.

Aus architektonischer Sicht zeichnet sich diese Epoche durch das Entstehen von Anlagen aus, die aufgrund ihrer Unterschiede verschiedenen Glaubensrichtungen bzw. Kulturen angehören müssen. Zugleich wurden aber erprobte Grundrisslösungen übernommen, insbesondere räumliche Lösungen vom Typ Susa²⁷². Als wichtigstes Beispiel gilt dabei die zweite Anlage auf dem Kūh-i Hwāḡa (vgl. Abb. 76).

Neben diesen Tempeln entstehen großflächige Terrassenanlagen mit Einzelbauwerken, von denen Bard-i Nišānda, Šami oder Masḡid-i Sulaimān²⁷³ die bekanntesten sind, allerdings kann man lediglich für Bard-i Nišānda einen Feuerkult als relativ gesichert annehmen, während die Überreste anderer Anlagen eher auf griechischen religiösen Einfluss verweisen.

Als Besonderheit parthischer Architektur sind die Iwane zu erwähnen. Darunter versteht man längsrechteckige, tonnengewölbte Räume, die an einer Seite offen bleiben. Sie treten insbesondere in der Palastarchitektur auf und stellen eine monumentalisierte Portalsituation dar. Als Gestaltungselement finden sie aber auch Eingang in die Fassadengliederung, wie beispielsweise am Heiligtum von Hatra²⁷⁴. Die Bauform der Iwane stellt später ein wesentliches Merkmal persisch-islamischer Architektur dar.

3.3 Die Klarheit der Form. Die sasanidischen Čahār Tāqs

Definition und Einordnung

„Betrachtet man die nachfolgende Ära, die Sasanidenzeit, so fällt sofort die verhältnismäßig große Zahl der Heiligtümer auf.“²⁷⁵

²⁷¹ Der Anführer dieses Volkes, das sich gegen die Seleukiden durchsetzen kann, ist Arsakes, weshalb das Volk auch Arkasiden genannt wird. Die Bezeichnung Parther entstand durch den Namen der Satrapie Parthien, die als Ausgangspunkt ihrer Expansion gilt. Vgl. WIESEHÖFER: *Das frühe Persien*. S., 92f.

²⁷² Vergleiche dazu den Abschnitt über das Heiligtum von Susa und die Beschreibungen Schippmanns zur Weiterentwicklung des Bautyps.

²⁷³ Für eine genauere Beschreibung der drei Anlagen siehe: SCHIPPAMM. *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 251ff/227ff/233ff.

²⁷⁴ Vgl. dazu: REUTHER, Oscar: *Parthian Architecture*. In: POPE, Arthur Upham: *A Survey of Persian Art*. Bd. I. Oxford, 1938. S. 428ff.

²⁷⁵ SCHIPPAMM: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 499.

Leider muss dieses ermunternde Zitat Schippmanns sofort relativiert werden. Es stimmt zwar, dass, insbesondere durch die Forschungstätigkeit Vanden Berghes, eine große Anzahl neuer Bauwerke entdeckt und publiziert wurden, aber leider sind sie nicht datierbar. Lediglich ein sasanidisches Bauwerk kann einem bestimmten Herrscher zugeordnet und damit zeitlich eingeordnet werden: es ist der Bau von Bīšāpūr von Šāpūr I. (241-272 n. Chr.). Gerade bei diesem Gebäude wird aber aufgrund seiner besonderen Installationen (es weist ein verzweigtes System von Wasserriegen auf, sodass im Zentrum der Cella eine Insel gebildet werden konnte) eine Interpretation als Feuerheiligtum angezweifelt (Abb. 58/59). Vielmehr vermutet man, dass neben einer Verehrung des Feuers bis in diese Zeit die Verehrung des Wassers als weiteres wesentliches Element überlebte. Laut M. Boyce galt Wasser als das Element der Anahita, deren Verehrung im 3. nachchristlichen Jahrhundert noch belegbar ist. Selbst die direkten Vorfahren Ardašir I., dem Begründer der Dynastie der Sasaniden, waren Priester der Anahita.

Gerade darin aber scheint ein Grund für das vermehrte Auftreten sasanidischen Baudenkmäler zu liegen, welche sich insbesondere in den Provinzen Fārs, Irāq-i 'Ağamī und Kirmān häufen²⁷⁶, da man, bedingt durch den Übertritt zum Zoroastrismus und dessen Unterstützung durch den Herrscher, bestrebt war, die Akzeptanz und Verbreitung des Glaubens zu fördern und durch die Allgegenwärtigkeit sakraler Stätten zugleich die politische Präsenz des Regenten zu vermitteln. Dazu sind Zentralbauten, welche an weithin sichtbarer Stelle errichtet werden und deren primäre Aufgabe in der Beherbergung des Feuers liegt aufgrund ihrer Allgegenwart besonders geeignet.

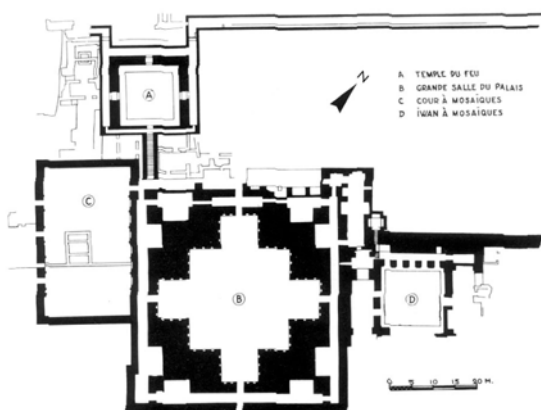


Abb. 58: Grundriss des Tempels/Bīšāpūr



Abb. 59: Einblick Tempel/Bīšāpūr

Den Großteil der von Vanden Berghe publizierten Anlagen sind demnach so genannte *Čahār Jāqs*. Dabei handelt es sich um einen quadratischen Kernbau, dessen vier Wände in weiten Bogenstellungen geöffnet sind. Seine Trompenkuppel ruht auf freistehenden Eckpfeilern, die auch als *Tetrapylone*²⁷⁷ bezeichnet werden (vgl. Abb. 65-74).

Allerdings lässt sich kein Einheitstypus definieren, da sich nur in der Provinz Irāq-i 'Ağamī ein proportionaler Zusammenhang zwischen der Größe des Kuppelraumes und der Stärke der Außen-

²⁷⁶ Unter den 50 bekannten sasanidischen Anlagen befinden sich 41 *Čahār Jāqs*, davon finden sich 19 Anlagen in Fārs, 10 in Irāq-i 'Ağamī und 6 in Kirmān. Die restlichen Anlagen verteilen sich auf 5 weitere Provinzen. In: SCHIPPMAN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 505.

²⁷⁷ ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 34.

pfeiler feststellen lässt²⁷⁸. Dennoch können sämtliche bekannte *Čahār Jāqs* in zwei Gruppen zusammengefasst werden: Es gibt Bauten, die sich im Kontext einer größeren Anlage befinden, wie der *Čahār Qāpū* im *Qašr-i Šīrīn* (vgl. Abb. 61/62), die sasanidische Anlage auf dem *Kūh-i Hwāḡa* (siehe Abb. 36) oder der *Taht-i Sulaimān* (vgl. Abb. 63/64), und solche *Čahār Jāqs*, welche als Solitärbauten in erhöhter Lage errichtet wurden, wie beispielsweise jene von *Djerre* (vgl. Abb. 65-74). Aus diesem Grund unterscheidet Schippmann die *Čahār Jāqs* in solche mit und ohne umgebenden Korridor, doch erscheint diese Typologisierung heute nicht mehr haltbar. Dietrich Huff, der zahlreiche *Čahār Jāqs* auf Belege für das Vorhandensein von umgebenden Korridoren hin untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis, dass diese als charakteristisches Merkmal bei allen *Čahār Jāqs* angenommen werden müssen. Lediglich sehr kleine Anlagen könnten ohne Umgang errichtet worden sein²⁷⁹.

Damit können folgende architektonischen Merkmale als wesentliche Charakteristika des Bautyps *Čahār Jāq* postuliert werden:

- Die vierseitig geöffnete, zentrale Form
- Die Kuppel über dem Zentralraum
- Der, inzwischen zumindest bei größeren Anlagen als elementarer Bestandteil anerkannte, vierseitige Umgang
- Die exponierte Lage freistehender *Čahār Jāqs*

Entwicklung und Interpretation

Eine weitere Besonderheit der Bauform *Čahār Jāq* ist ihr scheinbar spontanes Auftreten, da wir keine direkten Vorgängerbauten aus vorsasanidischer Zeit kennen. Schippmann bezeichnet als ältestes Gebäude dieses Typs die Terrasse *Taht-i Nišin* in *Fīrūzābād*, verweist aber auf die Unsicherheit in der Datierung - die Anlage wird häufig bereits in achämenidische Zeit datiert - sowie in der Zweckbestimmung (Abb. 60). Sie besteht aus einer quadratischen Plattform, an deren vier Seiten Stufen oder Rampen den Zugang ermöglichen. An den Ecken der Plattform haben sich Reste eines Mauerwerks erhalten, welche möglicherweise die Eckpfeiler eines *Čahār Jāqs* gewesen sein könnten.

²⁷⁸ In Fārs beträgt das größte Maß eines Kuppelraumes 8,70 m bei 14,30m äußerer Seitenlänge (*Bālā Dih*), das kleinste Maß ca. 2,10 m bei 3,50m Seitenlänge (*Qal' a Qulī*). Elf Bauten besitzen einen Kuppelraum von 4,90-6,30 m bei einer Seitenlänge von 8,30-9,00 m. In Irāq-i 'Aḡamī schwankt die Seitenlänge zwischen 8,80-12,50 m, wobei von 10 Bauten 6 *Čahār Jāqs* 11,00 m und mehr messen. Die Größe des Kuppelraumes liegt hier bei 5,00-10,00 m. Die Anlagen in Kirmān weisen ähnliche Maßverhältnisse auf, wie die Bauten von Fārs. In: SCHIPPMAN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 507f.

²⁷⁹ Zitiert in: BOYCE: *On the Zoroastrian Cult of Fire*. S. 464.

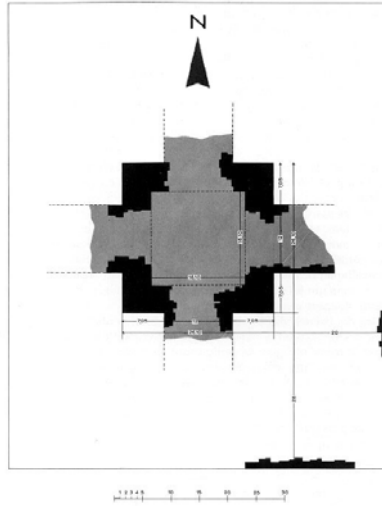


Abb. 60: Taht-i Nišin/Firūzābād

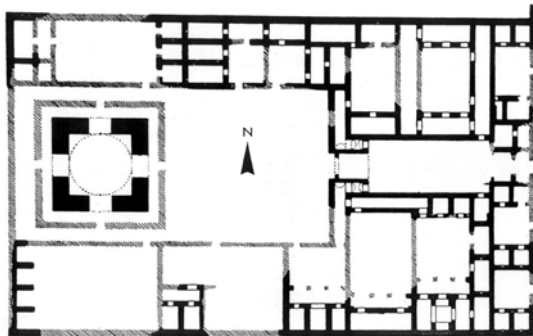


Abb. 61: Grundriss Čahār Qāpū/Qaṣr-i Šīrīn



Abb. 62: Ansicht Čahār Qāpū/Qaṣr-i Šīrīn

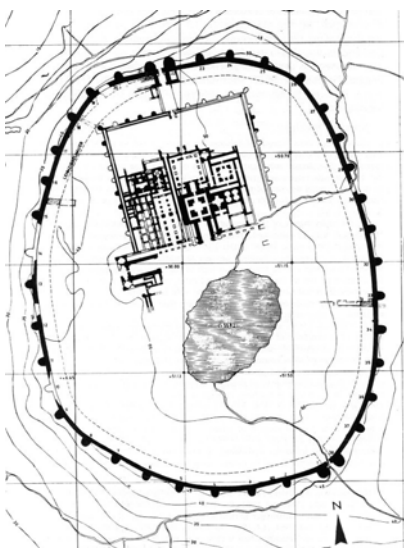


Abb. 63: Grundriss Taht-i Sulaimān

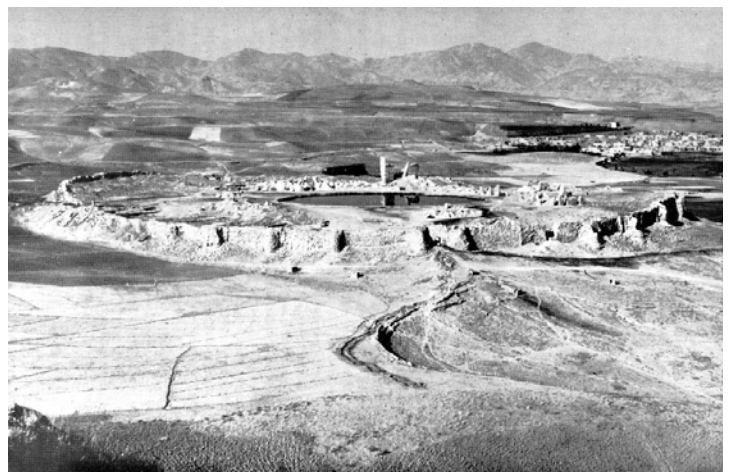


Abb. 64: Ansicht Taht-i Sulaimān

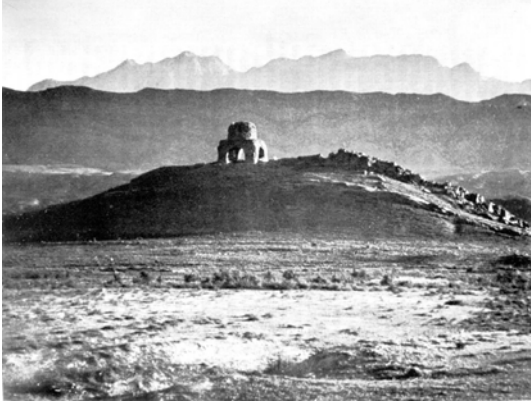


Abb. 65: Situierung Čahār Jāq/Zahrsihr



Abb. 66: Ansicht Čahār Jāq/Zahrsihr



Abb. 67: Ansicht Čahār Jāq/Djerre

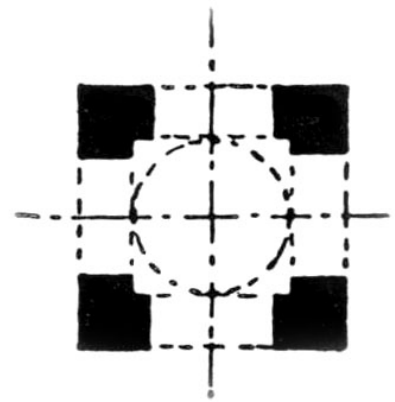


Abb. 68: Grundriss Čahār Jāq/Djerre



Abb. 69: Situierung Čahār Jāq/Kushk Khainfar



Abb. 70: Ansicht Čahār Jāq/Kushk Khainfar

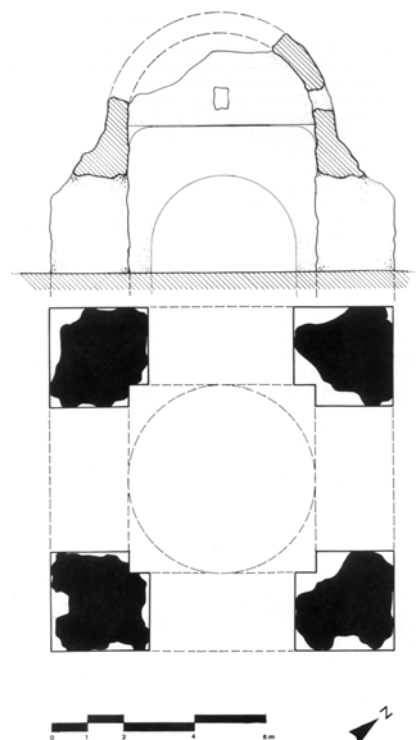


Abb. 71: Grundriss Kushk Khainfar



Abb. 72: Situierung Čahār Jāq/Seh Pa



Abb. 73: Ansicht Čahār Jāq/Seh Pa

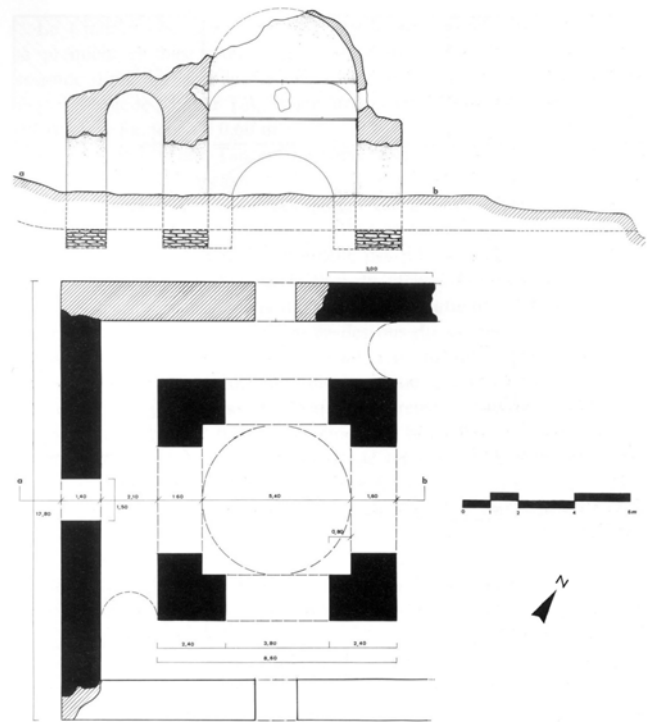


Abb. 74: Grundriss/Schnitt Čahār Jāq/Seh Pa

Damit sind wir kaum in der Lage, eine geschlossene architektonische Evolution aufzuzeigen. Lediglich ein Beispiel, die „Serie“ der Anlagen auf dem Kūh-i Hwāġa (Abb. 75-79), hilft uns bei der Beurteilung der Frage nach der Entwicklung der Čahār Jāqs.

Wie bereits erwähnt, existieren hier drei Heiligtümer, bei deren zeitlicher, epochaler Einordnung es keine Zweifel gibt und deren Entstehungszeit von der Herrschaft der Achämeniden über jene der Parther bis zu den Sasaniden reicht.

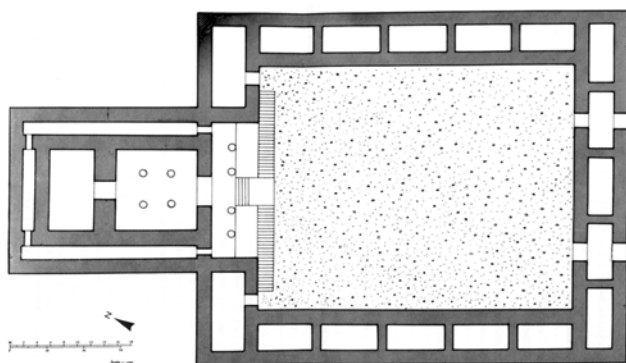


Abb. 75: Achämenidisches Heiligtum/Kūh-i Hwāġa

Das achämenidische Heiligtum (Abb. 75) zeigt deutlich die architektonische Verwandtschaft mit Susa, lediglich aufgrund einer Adyton-artigen Erweiterung der Cella unterscheiden sich die beiden Anlagen. Dennoch zeugt gerade dieses Adyton von Änderungen in der Raumstruktur und dem Verhältnis der Räume zueinander: Während in Susa die quadratische Cella eindeutig der Aufbewahrung des Feuers diente und die

öffentliche Präsentation des Kultobjektes und deren Verehrung in der erhöhten Prosta erfolgte, scheint hier die Bewahrung des Feuers in den angeschlossenen Nebenraum verlagert worden zu sein, da eine andere Nutzung dessen, beispielsweise als Lagerraum für das Brennholz, aufgrund der Durchgangsfunktion, zu der die Cella dadurch verurteilt gewesen wäre, undenkbar scheint. Zudem ist die Prosta deutlich verschmälert und die Quermauer, welche das Sanktuar vor Einblicken schützte, entfallen.

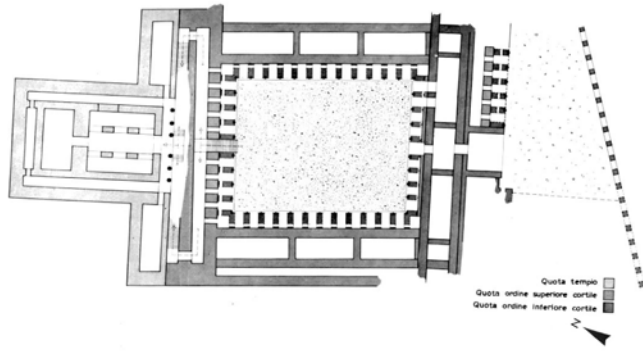


Abb. 76: Parthisches Heiligtum/Kūh-i Hwāğa

Die Vermutung einer Verlagerung des Feuers in das Adyton wird zudem durch das bereits komplexere, parthische Heiligtum (Abb. 76) unterstützt. Hier weist das Umfeld der Cella zwar kaum Veränderungen in der Raumstruktur gegenüber seinem achämenidischen Vorgängerbau auf, dennoch ist die vormals dominante, axiale Zugangsmöglichkeit zur Prosta unterbunden und wird durch eine, überwiegend parallel zur Plattform verlaufende Wegeführung ersetzt, bei der die Treppe von einer Mauerscheibe verdeckt wird. Dadurch tritt die Cella mit ihrer schmalen, kultisch eigentlich nicht mehr nutzbaren Prosta selbständiger in den Vordergrund. Das Innere der Cella wurde hier, sofern Gullinis²⁸⁰ Plan und Deutung stimmen, zu einem dreischiffigen Pfeilersaal mit Tonnengewölben, der durch seine Axialität die Bedeutung des angrenzenden Adytos unterstreicht, zugleich aber äußerlich die Zentralität und Nutzung des Sanktuars nicht stört.

Die Vermutung einer Verlagerung des Feuers in das Adyton wird zudem durch das bereits komplexere, parthische Heiligtum (Abb. 76) unterstützt. Hier weist das Umfeld der Cella zwar kaum Veränderungen in der Raumstruktur gegenüber seinem achämenidischen Vorgängerbau auf, dennoch ist die vormals dominante, axiale Zugangsmöglichkeit zur Prosta unterbunden und wird durch eine, überwiegend parallel zur Plattform

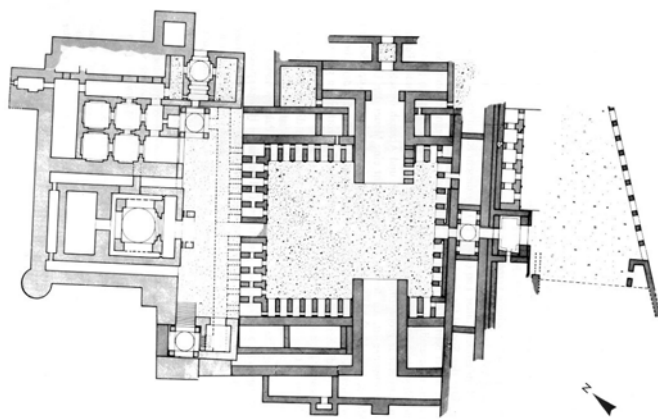


Abb. 77: Sasanidisches Heiligtum/Kūh-i Hwāğa

Beim sasanidischen Heiligtum (Abb. 77) hat die ursprüngliche Cella schließlich die Form eines *Čahār Jāqs*, bestehend aus einem überkuppelten Zentralraum auf vier Pfeilern mit umlaufendem Korridor. Er bildet damit endgültig funktional einen Baldachin über dem Feuer, das während der Kulthandlungen hier positioniert wurde. Das Adyton und die Umgänge bleiben unverändert, die Prosta wird durch eine breite Terrasse ersetzt.

Damit zeugen die Beispiele von Kūh-i Hwāğa eindeutig von einer Wertverschiebung in der Beurteilung der Cella. War diese in achämenidischer Zeit, zum Beispiel in Susa, Ort der Aufbewahrung des Kultobjektes, des Feuers, welches schließlich auf der Prosta kultisch verehrt werden konnte, so wird diese Funktion in sasanidischer Zeit von einem angeschlossenen Raum übernommen, während die Cella selbst, inzwischen zum *Čahār Jāq* weiterentwickelt, nunmehr Ort zur Präsentation des Feuers ist.

Davon unbeeinflusst bleibt jedoch seine Formensprache. War in Susa die Cella durch dessen doppelte Erhöhung und seine Quadratur eindeutig als sakral hochrangigste Stelle innerhalb der Anlage definiert und symbolisierte die allseitige Ausstrahlung des, im Inneren aufbewahrten Feuers,

²⁸⁰ SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 67.

so bleibt dieses Prinzip auch weiterhin bedeutsam und wird im Grunde konsequent weiterentwickelt: Das Feuer als leuchtendes Medium verlangt nach einem offenen Zentralbau, womit die eher spekulative Vermittlung der Allsichtigkeit von Susa einer reellen Expositionierung des sichtbaren Kultobjektes weicht, was durch deren bevorzugte Situierung in erhöhter und weithin sichtbarer Lage noch zusätzlich deutlich unterstrichen wird.

Erdmann, der als übergeordnete Entwicklungstendenz in der vorislamischen Architektur des Irans die Vereinigung der Funktionen Kultstätte und Aufbewahrungsort des Feuers in einem Bauwerk annimmt, nennt die Entwicklung der Sasanidenzeit daher rückläufig, da es für ihn durch die häufig solitäre Errichtung von *Čahār Jāqs* auf Bergkuppen wieder zu einer Trennung der Funktionen kam. Damit ist ihm in so fern Recht zu geben, da die *Čahār Jāqs* das Kultobjekt wesentlich deutlicher zur Schau stellen, als dies die Cella von Susa getan hat, und nun nicht mehr das monumentalisierte, quadratische *ātašgāh* als Aufbewahrungsort des Feuers das Zentrum der Anlage bildet, sondern wiederum, wie schon in der Anlage von Pasagadae, die Kultstätte selbst. Diese wird allerdings durch die Idee der quadratischen Cella bereichert, löst sich aber aus ihrem architektonischen Zusammenhang und entwickelt sich zu einem selbständigen, offenen Baldachin über dem Altar²⁸¹. Wie schon zuvor ist damit tatsächlich der Aufbewahrungsort zweitrangig, während die Kultstätte zunehmend exponiert und selbst monumentalisiert wird. Die baldachinartige Architektur des *ātašgāh* wird zum Schutzdach des Altares in der Prosta, das sich als freistehender Baukörper in exponierter Lage verselbständigt. Dafür spricht auch die formale Ähnlichkeit in der Gestaltung freistehender, einfacher Altäre als Repliken von *Čahār Jāqs* (vgl. Abb. 43/65-74), wie sie von Erdmann aufgezeigt wurde²⁸².

Ursache dieser Tendenz zur Exposition des Feuers und der Aufwertung des Ortes seiner Präsentation gegenüber jenem der Aufbewahrung ist der soziopolitische Aspekt des Feuerkultes, der gerade bei den Sasaniden deutlich zu Tage tritt und der einerseits seine Wurzeln in der Konvertierung der Herrscherdynastie zum Zoroastrismus und dem damit verbundenen Wunsch nach Verbreitung den neuen Glaubens hat, andererseits konnte aber damit auch deren politische Potenz und Präsenz demonstriert werden. Diese Suggestion ist umso einprägsamer, je unmittelbarer und unbewusster sie vermittelt wird. Eine einfache, richtungslose (quadratische) Bauform, wie jene des *Čahār Jāqs*, dazu noch kombiniert mit einem Feuerkult, der bereits aufgrund der Natur des Kultobjektes dazu prädestiniert ist, Allsichtigkeit und Allseitigkeit zu demonstrieren, ist bestens dafür geeignet, die politische und gesellschaftliche Bindung des Volkes zu gewährleisten. Eine mögliche Einschränkung der Sichtbarkeit aufgrund der umlaufenden Korridore konnte dabei die Wirkung nicht schmälern, da diese einerseits niedriger waren, als die Kuppel selbst, und andererseits das Bewusstsein um ein Feuer im Inneren allein ausgereicht hätte, unbewusst dessen Präsenz und Strahlkraft zu vermitteln.

Interessant wäre in diesem Zusammenhang noch die Raumwirkung der Cella, die allerdings leider nur mehr vermutet werden kann. Stellt man sich das Innere des Sanktuars vor, so muss dieses aufgrund der Trompenkuppel auf vier Innenstützen auch bei den frühen achämenidischen und

²⁸¹ ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 49/64.

²⁸² ERDMANN: *Die Altäre von Naqš-e Rostam*. S. 6ff.

arkasidischen Beispielen bereits baldachinartig gewirkt haben, insbesondere, wenn die Annahme Ölmanns richtig ist, der von einer Überhöhung der Cella gegenüber den Korridoren ausgeht und sich das Sanktuar von Fenstern über dem Korridor beleuchtet denkt. Interessanterweise finden sich für diese Fenster auch in sasanidischer Zeit Parallelen. Der Großteil der *Čahār Jāqs* weist kleine Fensteröffnungen in der Trompenzone auf. Leider kann auch die Frage nach der Funktion dieser Fenster nicht befriedigend beantwortet werden, allerdings dürften sie primär dem Rauchabzug gedient haben, und weniger der Belichtung des Raumes.

3.4 Gestaltungsprinzipien

Exposition und Zentralität

Bei der Suche nach dem Ursprung des Feuerkultes und der Betrachtung früh-achämenidischer Architektur erweist sich die These Erdmanns, der von Hochstätten unter freiem Himmel als elementarer Ursprung einer *Architektur des Feuers* ausgeht, zumindest im Kontext allgemeiner, kultureller Entwicklungstendenzen, welche den Ursprung eines Feuerkultes in der naturhaften Sonnenverehrung sehen, als belegbar.

Sind solche Anlagen in die Ebene verlegt, wie beispielsweise in Pasagadae, so ist immer auch eine Terrasse nachweisbar. Sie muss einerseits entweder als rudimentärer Rest solarer Verehrung betrachtet werden oder zeugt von einem parallelen Praktizieren von Sonnen- und Feuerkult, wie ihn Zarathustra selbst empfohlen hat, andererseits demonstriert sie durch das Prinzip des Emporhebens die Höherwertigkeit der sakralen Stätte.



Abb. 78: Ansicht NO Kūh-i Hwāğā

Zugleich deuten diese Anlagen bereits auf eine veränderte Kultrichtung hin: Nicht mehr der Blick zur Sonne von der Plattform aus, sondern die direkte Sicht zu dieser, als Ort der Präsentation des Kultobjektes ist von Bedeutung. Die Erhöhung selbst wandelt damit ihre Wertigkeit, da sie zum „Sockel“

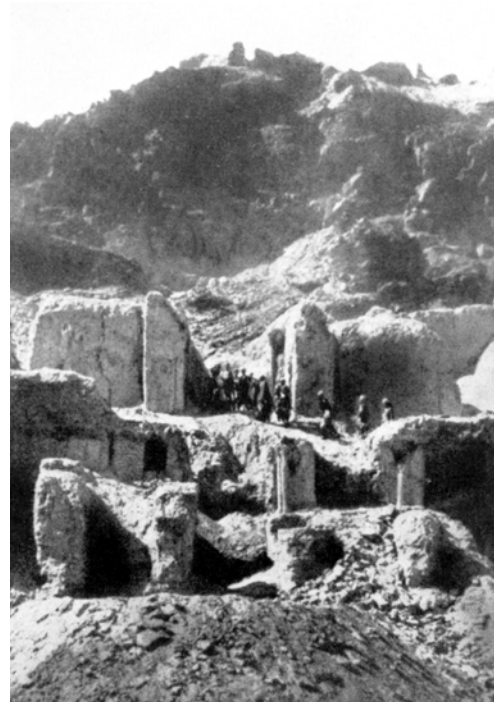


Abb. 79: Ansicht SO Kūh-i Hwāğā

des Sakralen wird und damit dessen Aufwertung und verbesserter Sichtbarkeit dient.

Zugleich werden bereits um 400 v. Chr. komplexe Tempelanlagen vom Typ Susa errichtet, die als wesentliches Charakteristikum die Erhöhung der Cella als Ort zur Aufbewahrung des Kultobjektes und der Prostas als Stelle für dessen Präsentation aufweisen. Die erhöhte Plattform fungiert hier eindeutig als Abgrenzung gegenüber seiner Umgebung (innerhalb und außerhalb des Tempels) und demonstriert damit unmittelbar aber unbewusst die sakrale Bedeutung des Kultobjektes, zugleich dient sie aber auch der verbesserten Sichtbarkeit auf dieses im Zuge seiner Adoration. Am Beispiel Kūh-i Hwāḡa zeigt sich dieses Bestreben besonders deutlich. Hier ist nicht nur die Cella mit der Prosta erhöht, sondern die gesamte Anlage liegt an einem Berghang, an dessen Fuß sich eine weite Ebene erstreckt (Abb. 78/79).

Die sasanidischen *Čahār Jāqs* führen diese Idee durch die Einbeziehung einer dominanten soziopolitischen Komponente konsequent weiter, indem sie bevorzugt an weithin sichtbarer Stelle auf einem Hügel oder an einem Abhang errichtet werden (Abb. 65/69/72). Die Exposition des Kultobjektes und ihre flächendeckende Präsenz dienten dabei zugleich der Repräsentation der politischen Allgegenwart des Herrschers sowie damit verbunden der religiösen und gesellschaftlichen Bindung des Volkes.

Architektonisch repräsentiert damit der *Čahār Jāq* die ideale Umsetzung dieser Prinzipien. Als dominanter, selbst bei einer Einbettung in eine größere Anlage durch seine Höhenentwicklung eindeutig erkennbarer Zentralbau dokumentiert er die Bedeutung des Kultobjektes und vermittelt durch seine Quadratur, seine stets erhöhte Situierung sowie durch seine allseitige Öffnung die radiale Ausstrahlung des Feuers nicht nur ideell, wie am Beispiel Susa, sondern physisch erlebbar.

„Zur Orientierung“

Klaus Schippmann hat bei seiner Untersuchung der iranischen Feuertempel auch deren Orientierung mitberücksichtigt und kommt zu einem interessanten Ergebnis. Während die beiden achämenidischen Türme von Pasagadae und Naqš-i Rostam noch relativ übereinstimmend einen Zugang von Nordwesten bzw. Norden aufweisen, so ist es unmöglich, bei den nachfolgenden Bauten vom Typ Susa eine Übereinstimmung festzustellen²⁸³, wobei sich die Unterschiede auch bei Heiligtümern derselben Region und sogar desselben Kultes zeigen. Besonders bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass sich auch Anlagen finden, die ihre Eingänge im Norden und Westen haben, obwohl diese beiden Himmelsrichtungen als Sitz der bösen Geister galten²⁸⁴.

Dies erscheint umso verwunderlicher, als durch seine Wurzeln im Sonnenkult auch für den Feuerkult zumindest rudimentär eine solare Orientierung vermutet werden könnte, wie dies auch noch bei der Anlage von Pasagadae mit seiner SO-Ausrichtung auftritt.

Anders verhält es sich mit den sasanidischen *Čahār Jāqs*: Von den 19 Bauten dieses Typs in Fārs sind fünf derart situiert, dass ihre Ecken zu den Haupthimmelsrichtungen zeigen, selbiges gilt für vier der zehn *Čahār Jāqs* in Irāq-i 'Aḡamī sowie für drei von sechs Heiligtümern in Kirmān. Für die

²⁸³ Der Grundriss des Tempels von Susa nach Dieulafoy weist leider keinen Nordpfeil auf.

²⁸⁴ SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 498.

restlichen Feuerheiligtümer fehlen leider Angaben.

Hier zeigt sich also durchaus wieder eine bevorzugte Orientierung der Kultstätten gemäß dem Sonnenstand, wobei auffällt, dass, im Gegensatz beispielsweise zu den Tempeln Indiens, die Ecken der Gebäude in die Kardinalrichtungen weisen und nicht die Eingänge²⁸⁵.

Eine lebendige Erinnerung an die solaren Wurzeln des Feuerkultes beobachtet auch Mary Boyce bei einer Bearbeitung der Tempel in Kerman des 18.-20. Jh. n. Chr., für welche belegt ist, dass die zarathustrischen Priester Irans während der Huldigung des Feuers in einer Nische an der Nordseite des Raumes stehen und somit Richtung Süden blicken, während die Parsen Indiens, einer neuen Tradition folgend, immer in Richtung der Sonne rezitieren, wo immer sie im Verlauf des Tages steht²⁸⁶. Zugleich belegt gerade ersteres Beispiel, welcher Bedeutung die ideelle Orientierung sakraler Architektur zukommt, da im Inneren der Feuerempel Irans jener Zeit durch die politische Unterdrückung der zarathustrischen Religion durch den Islam jeder Bezug nach außen vermieden werden musste.

Einfacher zu beurteilen als die architektonische Orientierung der Gebäude ist deren ideelle. Wie bereits mehrmals erwähnt liegen die primären Ursachen zur Exposition des Feuers einerseits in der Repräsentation seiner qualitativen Höherwertigkeit, andererseits in der soziopolitischen Bedeutung des Feuers und des Kultes selbst. Dementsprechend ist auch die Kultrichtung letztendlich nicht axial zu denken, sondern radial mit dem *Čahār Jāq* als Zentrum, worauf auch die Adorationsrichtung reagiert: Der Allseitigkeit des Feuers entspricht eine allseitige Zuwendung zu diesem.

3.5 Die Zentralität des Feuers – Zusammenfassung

Die Entwicklung der sakralen Architektur im Gebiet des Irans blieb bis heute über weite Strecken im Dunkeln. Der Grund dafür liegt vor allem im Fehlen ausreichender, sicher datierbarer Artefakte, aber auch in der historischen Entwicklung des Feuerkultes. Während heute sein Ursprung im Herdfeuerkult vermutet und ein Nebeneinander von Bild- und Feuerkult (einschließlich seiner solaren Komponente) bis in die sasanidische Zeit akzeptiert wird, verfiel man noch in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh. der Versuchung, den Zoroastrismus als vorherrschende Religion jener Zeit zu sehen. Daraus resultierten Irrtümer, die sich vor allem in der Zweckbestimmung einzelner Bauwerke niederschlugen und dadurch ein falsches Bild der Sakralarchitektur vermittelten, indem sie ein zu weit gefächertes Spektrum an Typologien für sakrale Kultstätten akzeptierten und oft zu leichtfertig bauliche Überreste als Feuerempel bezeichnet wurden.

Heute zeigt sich, dass die intuitive, wenn auch zum Teil aus falschen Schlussfolgerungen oder der

²⁸⁵ Die Ursache dafür scheint auf einen Einfluss der traditionellen Orientierung mesopotamischer Tempel zu verweisen, bei welchen die Cellae assyrischer Anlagen gegen SO, jene babylonischer Heiligtümer aber gegen NO gerichtet sind. Bei quadratischen Grundrissen ergibt sich dadurch eine exakte Orientierung der Gebäudeecken zu den Haupthimmelsrichtungen.

Für eine genauere Betrachtung der Kultrichtung assyrischer und babylonischer Anlagen siehe: MARTINY, Günter: *Die Kultrichtung in Mesopotamien*. In: Studien zur Bauforschung. Heft III. Berlin, 1932.

²⁸⁶ BOYCE, Mary: *The Fire-Temples of Kerman*. In: ACTA ORIENTALIA 1966. S. 55f.

Unkenntnis noch unentdeckter Denkmäler entstandene Annahme Kurt Erdmanns grundsätzlich zu befürworten ist. Seine These, die Urform der *Architektur des Feuers* wäre in erhöhten Kultstätten unter freiem Himmel zu suchen, lässt sich heute einerseits durch die evolutionäre Verbindung des Feuerkultes mit dem Sonnenkult, andererseits durch Vergleiche mit verwandten Religionsformen in Indien und Südostasien belegen.

Als wesentliche Charakteristika der architektonischen Entwicklung sind daher vor allem die erhöhte Lage von Cella und Kultplatz, die zentrale, quadratische Grundrissform des Sanktuars (zur Aufbewahrung oder Präsentation des Feuers) und die damit verbundene Demonstration allgemeiner Allgegenwart und Präsenz durch dessen allseitige Öffnung zu nennen. Dass diese Gestaltung auch bei Bauten zum Tragen kam, die sich nicht eindeutig dem Feuerkult zuordnen lassen oder deren Patrozinium umstritten ist, wie beispielsweise in Bīšāpūr, bezeugt die Stärke und Symbolkraft dieser geometrischen Form zur Markierung des sakralen Zentrums.

Für die Baukunst der Sasanidenzeit hat dies Leo Trümpelmann mit einfachen Worten auf den Punkt gebracht, indem er eben diese Betonung des Zentrums als wesentliches Merkmal sasanidischer Architektur bezeichnet.²⁸⁷

Die allseitige Öffnung des radialsymmetrischen Sanktuars und die damit verbundene Bedeutung des Zentrums sowie das Prinzip der radialen Ausstrahlung, erreicht durch dessen geografische (oder innerhalb komplexer Anlagen bauliche) Exposition, sind die Charakteristika einer *Architektur des Feuers*, deren oberstes Ziel die unbewusst transportierte Demonstration des sichtbar oder unsichtbar exponierten Kultobjektes ist. Dadurch haftet ihr zusätzlich eine starke soziopolitische Komponente an: Durch die Allseitigkeit und damit Allgegenwart des Feuers und der unbewussten Assoziation der Tempel mit ihren Erbauern demonstrieren sie zugleich deren Präsenz und den Herrschaftsanspruch des Regenten, womit sie zu einer gesellschaftlichen Bindung des Volkes beitragen.

²⁸⁷ TRÜMPELMANN, Leo: *Die Sasaniden*. In: ROTH, Helmut (Hg.): *Die Kunst der Völkerwanderungszeit*. (Propyläen Kunstgeschichte. Supplementband 4). Frankfurt/Main – Berlin – Wien, 1979. S. 108.

4 Architektur des transzendenten Feuers.

Die Quadratur des *garbhagr̥has*

Die Architektur des Feuers wird definiert durch die Gegenwart des Kultobjektes und dessen allseitiger Gleichwertigkeit. Dabei kommt es entweder zu einer tatsächlich vierseitigen Öffnung des Bauwerks zum Zwecke der Sichtbarmachung des Feuers an erhöhter Stelle, um dessen Gegenwart zu dokumentieren und seine sakrale Wirkung zu potenzieren, oder zu einer ideellen Umsetzung desselben Prinzips durch die formale Gestaltung des Gebäudes, wenn der Schutz des Kultobjektes oder dessen Unsichtbarkeit aus religiösen, machtpolitischen oder rituellen Gründen vorteilhaft bzw. gefordert wird. Dabei ist die materielle Exposition des Feuers aufgrund seiner unmittelbaren Wirkung auf den Gläubigen sozialpolitisch wirksamer, während das Erleben desselbigen ohne unmittelbare Sichtbarkeit starker, tradiert und unbewusst die Allseitigkeit repräsentierender Formen bedarf, um analoge Bindungen und Emotionen hervorzurufen. Der Vorteil dieser Transposition des Erlebens auf eine geistig-transzendente Ebene liegt in der Schaffung von Raum für Spekulationen und eigene Assoziationen, wobei aber die neu gewonnene Eigenständigkeit stets einer übergeordneten Einheitlichkeit bedarf, um nicht in einem Wildwuchs persönlicher Religionsanschauungen zu enden. Dem Gläubigen muss die theologische Bedeutung unmissverständlich mitgeteilt werden können. Das geschieht durch den Einsatz von Symbolik archetypischen Inhaltes sowie durch die Verwendung von Formen und die strenge Einhaltung von Gestaltungsrichtlinien mit bekanntem und allgemein akzeptiertem Informationsgehalt.

In Indien kam es in Folge gesellschaftlicher Veränderungen zu einer Abwertung und schließlich Transzendierung des Feuers. Dabei wurde die einfache geometrische Gestalt des kubischen Feuerbehälters als Architektur monumentalisiert und durch Informationen und Erfahrungen philosophischen bzw. emotionalen Inhaltes für den Gläubigen erweitert, wie der meditativen Dunkelheit als Synonym für das „Nichts“ als Geburtsort des Universums und zugleich Manifestation der alles durchdringenden, göttlichen Energie: Makrokosmos und Mikrokosmos zur selben Zeit am selben Ort. Jenem Ort, von dem aus die göttliche Kraft, dem Feuer gleich, radial ausstrahlt.

Trotz dieser scheinbar widersprüchlichen Bedingungen zur Gestaltung des *garbhagr̥has*, allseitige Öffnung nach außen und Dunkelheit im Inneren, gelang es den indischen Priestern und Architekten selbst bei unterschiedlichsten Grund- und Aufrisslösungen von Tempelanlagen durch die kontinuierliche Anwendung sakraler Symbolik und tradiert, geometrischer Formen am Sanktuar dessen Allseitigkeit zu vermitteln. Das Hauptaugenmerk hinduistischer Sakralarchitektur liegt demnach in der Lösung der problematischen architektonischen Verbindung des, im Grunde zentralistischen, Allerheiligsten mit funktional unverzichtbaren Nebenräumen, wobei die Eigenständigkeit und Zentralität des Sanktuars durch die insgesamt axial organisierten Tempelanlagen nicht gefährdet werden durfte und auch nie gefährdet wurde.

4.1 Von der vedischen Religion zum Hinduismus - Überblick

4.1.1 Religiöse und gesellschaftliche Grundlagen

Die Āryas

In der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. kam es zu mehreren Völkerwanderungswellen, im Zuge derer nomadische Stämme von beiderseits des Kaspischen Meeres nach Süden hin, in das Gebiet des heutigen Irans, wanderten. Von dort bewegten sie sich weiter Richtung Osten, bis sie sich gegen Mitte des 2. Jt. v. Chr. auf heute pakistanischem Gebiet ansiedelten und sich eine halbnomadische Kultur mit dörflichen Siedlungsformen²⁸⁸ etablierte.

Obwohl immer wieder Theorien auftauchen, in denen entweder eine direkte Einwanderung aus dem zentralasiatischen Raum - als Urheimat betrachtet man heute die Steppen Südrusslands²⁸⁹ - ohne Umweg über den Iran, oder eine autochthone Bevölkerung als Urvolk der neuen Stämme angenommen wird²⁹⁰, so belegt die enge sprachliche Verwandtschaft der Āryas (wörtlich „edel“²⁹¹) im Indus mit ihrem „iranischen Brudervolk“²⁹², den Airyas²⁹³, eine nahe Verwandtschaft dieser beiden Völkerschaften. Insbesondere der Vergleich schriftlicher²⁹⁴ Überlieferungen, der ältesten Teile des Awesta und des R̥gveda, untermauern aufgrund ihrer sprachlichen Ähnlichkeit die These der Einwanderung der Āryas von Westen.

Zugleich aber finden sich in diesen Schriften, von denen Teile schon um 1500 v. Chr., also während bzw. kurz nach der Ansiedelung der Āryas entlang des Indus, entstanden sind, keine Andeutungen, die auf eine Erinnerung an eine ursprüngliche Heimat außerhalb Indiens oder eine Völkerwanderung schließen lassen²⁹⁵.

Gegen die Betrachtung der Āryas als autochthone Bevölkerung spricht zudem ein Vergleich der-

²⁸⁸ MOELLER, Volker: *Indische Architektur*. In: AUBOYER, Jeannine und HÄRTEL, Herbert (Hg.): *Indien und Südostasien*. (Propyläen Kunstgeschichte - Supplementband 16). Frankfurt/Main-Berlin-Wien, 1975. S. 197.

²⁸⁹ PETECH, Luciano: *Indien bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*. In: MANN, Golo und HEUSS, Alfred (Hg.): *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*. Bd. 2. Berlin, 1991. S. 364.

²⁹⁰ Zitiert nach: PETECH: *Indien*. S. 364.

²⁹¹ Die Übersetzung des Wortes *Arya* als „edel“ ist heute allgemein anerkannt, allerdings werden dadurch zunächst lediglich eine soziale Schicht und zugleich ein Volk bezeichnet. Erst später wurde der Ausdruck auch als linguistische Bezeichnung gebraucht. Nie hatte das Wort aber rassistische Bedeutung. Vgl. dazu beispielsweise PETECH: *Indien*. S.364.

²⁹² AUBOYER/HÄRTEL: *Indische Architektur*. S. 197.

²⁹³ PETECH: *Indien*. S. 364.

²⁹⁴ Sowohl der Awesta, als auch die indischen Veden wurden ursprünglich lediglich mündlich überliefert. Die schriftliche Fixierung erfolgte erst erheblich später. Im Falle des Awestas entstand eine vollständige Kompilation sogar erst im Zuge der muslimischen Invasion. Vgl. dazu auch den Abschnitt: *Formsuche und Feuerverehrung zur Zeit der Achämeniden*. Im Kapitel: *Architektur des Feuers. Vorislamische Architektur des Irans*. Sowie: NYBERG: *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938; PETECH: *Indien*. S. 365.

²⁹⁵ PETECH: *Indien*. S. 364. In manchen Publikationen wird die Existenz von Textstellen, aus denen die Einwanderung der Āryas in das Indus ablesbar ist, trotzdem vertreten, ohne dafür Belege zu liefern, so z. B.: BECKE, Andreas: *Hinduismus zur Einführung*. Hamburg, 1996. S. 33.

selbigen mit der vor-arischen Industal-Kultur bzw., wie sie heute korrekterweise bezeichnet wird, der Harappa-Kultur. Dabei handelte es sich um eine städtische Kultur, die bereits über bemerkenswerte technische und hygienische Errungenschaften wie gebrannte Ziegel und ein funktionierendes Kanalisationssystem verfügte und deren Blütezeit zwischen 2300 und 1800 v. Chr.²⁹⁶ lag. Die früher vertretene Meinung, die Invasion der Āryas wäre für den Untergang der Harappa-Kultur verantwortlich gewesen, wich der Anschauung, die Gründe hierfür eher in einer allgemeinen Stagnation der Kultur sowie in dessen technischen und wirtschaftlichen Verfall zu suchen, was sich in der Neigung zu improvisiertem Bauen mit minderwertigen Materialien und in einer primitiveren Technik gegenüber der geometrischen Regelmäßigkeit der Stadtbaupläne älterer Schichten ausdrückt²⁹⁷.

Im Gegensatz zur städtischen Kultur des Industales war die arische Kultur von einer kriegerischen Gesellschaft geprägt, deren Siedlungsformen sich deutlich von jener der ansässigen Bevölkerung unterschied, was sich darin ausdrückt, dass nach der Invasion der Āryas die Anlage und der Ausbau von Städten zum Erliegen kam.

Trotz des bereits einsetzenden Abstiegs der Harappa-Kultur scheinen sich aber auch gewaltsame Zusammenstöße der einheimischen Stadtbevölkerung mit den indogermanischen Invasoren nicht leugnen zu lassen, da sich sowohl archäologische, als auch literarische Andeutungen dafür finden²⁹⁸. Dennoch herrscht heute ungeachtet dieser vagen Beweise die Meinung vor, die städtischen Kulturen des Industales zerfielen bereits 400-500 Jahre vor der Landnahme durch die Invasoren²⁹⁹.

Die indogermanischen Āryas kamen also vermutlich über die Kaukasuspässe oder das Amu-Darya-Tal nach Iran und sind über das Hindukusch-Gebirge weiter in die fruchtbaren Täler des Indus gewandert, wo sie kaum auf Widerstand der einheimischen Bevölkerung stießen, die im Schatten einstiger kultureller Größe lebte. Vom Industal drangen sie im ersten Jahrtausend v. Chr. in das Gangesbecken ein, von wo aus sie sich ab ca. 400 v. Chr. über das Vindhya-Gebirge auch Richtung Süden ausbreiteten.

²⁹⁶ BECKE: *Hinduismus*. S. 32; STIETENCRON, Heinrich von: *Der Hinduismus*. München, 2001. S. 10; PETECH: *Indien*. S. 355ff; DALES, George F.: *Die Indus-Zivilisation: eine der frühen Hochkulturen der Menschheit*. In: *Vergessene Städte am Indus. Frühe Kulturen in Pakistan vom 8. bis 2. Jahrtausend*. (Ausstellungskatalog). Mainz am Rhein, 1987. S. 151f.

²⁹⁷ PETECH: *Indien*. S. 362.

²⁹⁸ Beispielsweise legten Archäologen in Harappa ein verbarrikadiertes Stadttor frei, was Forschern als Beweis diente, dass sich die Stadt im Verteidigungszustand gegen Eindringlinge befand. In Mohenjo-Daro, neben Harappa gleichberechtigtes wirtschaftliches und geistiges Zentrum, konnte man rund zwanzig durcheinander liegende Skelette sicherstellen, die auf einer Treppe lagen und Spuren von Axt- bzw. Schwerthieben aufweisen. Daraus schloss man ein Massaker an flüchtender Bevölkerung (PETECH: *Indien*. S. 362).

Zugleich wird Indra, ein bedeutsamer Gott des arischen Pantheons, als „Zerstörer der Städte“ (VOLWAHSEN, Andreas: *Indien. Bauten der Hindus, Buddhisten und Jains*. München, 1968. S. 10) tituiert: „Kampf um Kampf suchst du kühnlich auf, Burg um Burg schlägst du da mit Kraft zusammen, als du, Indra, mit den Genossen Namī in der Ferne den Zauberer Namuci niederstrecktest. Wir wollen deine Heldentaten verkünden, welche Däsischen Burgen du (soma-)berauscht im Anlauf gebrochen hast.“ (Rigveda. Zit. in: PETECH: *Indien*. S. 363) Belege, wie diese werden heute eher mit lokalen oder innergesellschaftlichen Konflikten oder mythologisch erklärt.

²⁹⁹ DALES: *Die Indus-Zivilisation*. S. 151f; BECKE: *Hinduismus*. S. 32.

Die Veden

Die Grundlage der Religion der Āryas bilden die vier Veden³⁰⁰. Ursprünglich nur mündlich weitergegeben, werden sie um 1000 v. Chr. erstmals schriftlich fixiert, wobei man davon ausgeht, dass die ältesten Teile bereits aus der Zeit um 1500 v. Chr. stammen³⁰¹. Diese Textabschnitte finden sich im so genannten Ṛigveda („Veda der Verse“). Er besteht aus 1028 Hymnen (*sūkta*), die zu 10 „Kreisen“ (*maṇḍala*) zusammengefasst werden. Sie stellen in erster Linie Lobpreisungen der Gottheiten, Gebete und Verfluchungen dar und sind durch lyrische Beschreibungen ritueller Handlungen ergänzt.

Der Yajurveda („Veda der Opferformeln“), der in fünf Fassungen erhalten ist, enthält, wie sein Name schon sagt, vor allem Opferformeln (*yajus*), d. h. Anrufungen der Gottheiten sowie von Gegenständen, während der Sāmaveda („Veda der Gesänge“) in drei Fassungen überliefert ist und eine Liedersammlung darstellt.

Ṛigveda, Yajurveda und Sāmaveda bilden eine einheitliche Gruppe, die unter dem Namen Triveda bekannt ist, während die vierte Sammlung, der Atharvaveda („Veda der Magier“) eine Sonderstellung einnimmt. Obwohl man annimmt, dass Teile des Atharvaveda ähnlich alt sind, wie einzelne Abschnitte des Ṛigveda, wurde er erst spät als vierter Veda anerkannt³⁰², da seine Texte einer volkstümlichen, archaischen Geisteshaltung entsprechen und erst spät in seiner endgültigen Fassung fixiert wurde. Er enthält vor allem magische Formeln.

Die Veden stellen eine Kompilation von Opfer- und Ritualliteratur mit rein religiösem Inhalt dar. Sie werden im Laufe der Zeit durch zahlreiche Texte, die in erster Linie Kommentare, Anweisungen zu Ritualen, theologische Begründungen oder spekulative Andeutungen einzelner Opferhandlungen sowie Aphorismen, etc. enthalten, ergänzt, wie beispielsweise die Brāhmaṇas, Āraṇyakas (sog. „Waldtexte“), Purānas, Dharmasūtras oder Sūtras³⁰³.

Feuer und Sonne

Obwohl es sich bei den Veden einschließlich der ergänzenden Texte vorwiegend um eine Ritualliteratur handelt, lassen sich daraus Rückschlüsse auf gesellschaftliche Strukturen ziehen und Erkenntnisse über mythologische bzw. theologische Anschauungen gewinnen. Auffallend ist dabei die Vorrangstellung des Feuers. Im Gegensatz zur indo-iranischen Religion aber, in welcher die archetypische Verbindung von Sonne und Feuer noch sehr viel deutlicher spürbar ist und das Feuer noch wörtlich als „kosmisches Feuer“ tituiert wird, wurde es in der vedischen Religion zu einem

³⁰⁰ „Veda heißt „Wissen“: die Kenntnis der übermenschlichen Mächte und der Methoden, sie zu beeinflussen.“ In: TWORUSCHKA Monika und Uwe: *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*. München, 1996. S. 262.

³⁰¹ Vgl. dazu beispielsweise: GLASENAPP, Helmuth von: *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*. Stuttgart, 1949. S. 24.

³⁰² Der Atharvaveda wurde erst nach dem 3. Jh. v. Chr. als vierter Veda anerkannt. In: STIETENCROON: *Der Hinduismus*. S. 18.

³⁰³ Für einen genaueren Überblick über die Entwicklung der religiösen, indischen Literatur siehe: PETECH: *Indien*. S. 353ff. Dieser Quelle folgt auch die vorliegende Beschreibung der Veden, während die in Klammer angeführten Übersetzungen folgendem Werk entnommen sind: BECKE: *Hinduismus*. S. 33.

Instrument des Opfers. Personifizierte³⁰⁴ Gottheiten treten deutlich in den Vordergrund, von denen Indra im R̥gveda höchste Verehrung genießt. Er ist ein kriegerischer und aggressiver Gott, dem Schreckensgottheiten, die mit Blitz und Sturm in Zusammenhang gebracht werden, als Gefolgsleute und Helfer dienen.

Als weitere Gottheiten treten Varuṇa und Mitra auf, wobei Letzterer dem iranischen Mithra entspricht, sowie einige Gottheiten, die eindeutig Himmelserscheinungen zugeordnet sind. So z. B. Sūrya, die Sonne, Ushas, die Morgenröte, Dyauṣ, der Himmel, oder Vāyu, der Gott des Windes.

Im Zuge der Entwicklung wird das Feuer völlig von der Sonne getrennt und steht damit auch nicht stellvertretend für Sūrya, der personifizierten Sonne, sondern verselbständigt sich als Agni, dem heiligen Feuer. Der enge assoziative Zusammenhang zwischen Sonne und Feuer bleibt aber dennoch erhalten.

Der Grund für diese Funktionsänderung des Feuers liegt in der zunehmenden Aufwertung des Rituals, womit auch die Bedeutung des Feuers als unerlässliches Instrument für das Ritual zunimmt. Die Ursache für diese Bedeutungszunahme wiederum findet sich im Wesen der Gottheiten. Ähnlich den Göttern der griechischen Mythologie sind sie „tätige, den Leidenschaften unterworfenen Wesen, die jederzeit bereit sind, in die menschlichen Angelegenheiten einzugreifen; vor allem aber sind sie von den Menschen durch Gebet und Opfer beeinflussbar“³⁰⁵.

Diese Einflussnahme gewinnt im Laufe der Zeit zunehmend an Bedeutung und führt zu einem erdrückenden Übergewicht des Ritualismus. Religion wird zur Technik und dem Opfer kommt eine Kosmos erhaltende Funktion zu, welche die Götter fast verschwinden lässt. Diese werden schließlich zu überirdischen Kräften degradiert, deren sich der die Opferwissenschaft beherrschende Priester bedient.³⁰⁶

Die vedische Gesellschaft

Parallel mit der Entwicklung der Veden und deren Ergänzung durch Anweisungen, Erklärungen und Kommentare verläuft die gesellschaftliche Entwicklung der arischen Bevölkerung. Die Entstehung des Kastenwesens, welche in die spätvedische Periode (ca. erstes Viertel des 1. Jt. v. Chr.) zu datieren ist, gilt heute in der Wissenschaft nicht als arische Schöpfung, da es keine Entsprechungen in anderen indogermanischen Gebieten gibt. Vielmehr geht man davon aus, dass es sich um eine Übernahme und Adaption bereits vorhandener sozialer Gegebenheiten handelte, welche zum Teil bis in die Zeit der Harappa-Kultur zurückreichen. Damals war die Gesellschaft in eine herrschende Priesterschicht, eine breite Mittelschicht sowie eine arbeitende Sklavenschicht unterteilt. Im Zuge der Invasion der kriegerischen, arischen, hellhäutigen Stämme unterwarfen diese die dunkel-

³⁰⁴ Diese Personifizierung darf aber nicht im Sinne einer ausgeprägten Individualität verstanden werden. Der persönliche Charakter einer Gottheit wird durch die Tatsache überlagert, dass jenem Gott, dem der Hymnus gewidmet ist, die Attribute der höchsten Gottheit zusätzlich zu seinen eigenen typischen Eigenschaften zugesprochen werden. „Es gibt keine eigentliche Hierarchie mit einem gegliederten Pantheon.“ In: PETECH: *Indien*. S. 372.

³⁰⁵ PETECH: *Indien*. S. 372.

³⁰⁶ GLASENAPP: *Die Philosophie der Inder*. S. 32.

häutige, einheimische Bevölkerung³⁰⁷, sodass dieser selbst die gesellschaftlich niedrigste Stufe zufiel.

Als Konsequenz der immer weiteren Differenzierung dieses Gesellschaftssystems wurde schließlich die Erblichkeit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste üblich. Aufgrund der technischen Schwierigkeiten des komplizierten Ritualismus zeichnete sich diese Erblichkeit zu allererst in der Gruppe der Priester ab, wodurch diese zunehmend an Macht und Einfluss gewannen. Die Arroganz dieses Herrschaftsanspruchs gipfelte schließlich in der Überzeugung, selbst naturwissenschaftliche Phänomene hingen von der korrekten Ausführung des Opfers ab: „Die Sonne würde nicht aufgehen, würde nicht der Priester in der Frühe das Feueropfer darbringen.“³⁰⁸

Damit einher gingen auch die nachhaltige Verschlechterung des sozialen Gefüges sowie die immer weitere Differenzierung des Kastenwesens, beispielsweise unter Einbeziehung des Berufes. Die Religion war endgültig zu einer Angelegenheit der Priester geworden.

Die Entwicklung der vedischen Religion ab dem 1. Jt. v. Chr.

Als Reaktion auf den toten Ritualismus und die gesellschaftlichen Missstände entstand vor allem in höheren Schichten, insbesondere in der Kaste der Kshatriya (die Kaste der Krieger) eine Gegenbewegung, die ihren Niederschlag in den Upanishaden³⁰⁹ fand.

Diese entstanden etwa zwischen 750 und 550 v. Chr. und dokumentieren neben den Lehren Buddhas³¹⁰ und des Mahaviras³¹¹ den geistigen Umbruch in Indien jener Zeit. Es bildeten sich die Grundlagen der indischen Philosophie und Religiosität heraus³¹². Erstmals erscheinen Gedanken an

³⁰⁷ Laut Volwahren soll das Sanskritwort für „Kaste“ „Farbe“ bedeuten, womit er auch ethymologische eine Bestätigung dieses Zusammenhanges zu erkennen glaubt. In: VOLWAHSEN: *Indien*. S. 10.

³⁰⁸ *Shatapatha Brāhmana* 2.3.1.5. Zitiert in: PETECH: *Indien*. S. 378; GLASENAPP: *Die Philosophie der Inder*. S. 32.

³⁰⁹ Das Wort „Upanishaden“ setzt sich zusammen aus den Begriffen *upa*, „nahe“, *ni*, „nieder“, *shad*, „sitzen“, was bedeutet, dass diese Schriften nahe dem vortragenden Guru sitzend gehört wurden, woraus wiederum ersichtlich wird, dass es sich hierbei anfangs um eine Geheimlehre gehandelt hat. (BECKE: *Hinduismus*. S. 38). Die Upanishaden sind philosophische Traktate in Prosaform mit nur wenigen eingeschobenen Versen, in denen die verschiedensten Probleme teils unmittelbar dargelegt werden, teils in Form von Dialogen oder durch Diskussionen zwischen verschiedenen Personen eine Klärung erfahren. Sie zählen gemeinsam mit den Brahmanas zur heiligen Offenbarung. In: GLASENAPP: *Die Philosophie der Inder*. S. 37.

³¹⁰ Wie die meisten Lebensdaten bedeutender Religionsstifter, sind auch die Daten Siddharta Gautamas, später genannt Buddha, „der Erleuchtete“ oder „der Erwachte“, umstritten. Datierete ihn die Forschung früher von 560 bis 480 v. Chr., so finden heute spätere Datierungen immer mehr Zustimmung, wonach Buddhas Tod zwischen 450 und 350 v. Chr. angesetzt wird. In: TWORUSCHKA: *Religionen der Welt*. S. 291ff.

³¹¹ Nach jainistischer Zählung lebte Mahavira von 599 bis 527 v. Chr., während die westliche Forschung Mahaviras Lebensdaten später ansetzt und seinen Tod um 467 oder 477/476 v. Chr. datiert. In: TWORUSCHKA: *Religionen der Welt*. S. 339ff.

³¹² Selbst eine oberflächliche Betrachtung der Religionen Hinduismus, Buddhismus und Jainismus macht deutlich, wie nahe sich die jeweiligen Philosophien stehen. Alle drei fußen auf den Prinzipien des Geburtenkreislaufs, der Karmalehre und dem Streben nach Erlösung. Während aber der Hinduismus eine gewachsene Religion darstellt, sind Buddhismus und Jainismus gestiftete Glaubensrichtungen und kennen keinen übergeordneten Schöpfergott. Mehr noch als im Hinduismus glauben die Anhänger Mahaviras und Siddharta Gautamas, dass der Schlüssel zur Erreichung ihres Zieles (die Erlösung aus dem Geburtenkreislauf) in ihnen selbst zu

die *karma*-Theorie³¹³ und die Wiedergeburtenlehre (*saṃsāra*)³¹⁴. Als wesentlichste Neuerung muss aber das Zurückdrängen der personifizierten Gottheiten, deren *Entmachtung*³¹⁵ sich bereits durch die Verselbständigung des Rituals abgezeichnet hatte, genannt werden, was schließlich in der Ātman=Brahman-Spekulation³¹⁶ ihren Niederschlag fand.

Bereits in den Veden finden sich kosmogonische Andeutungen, deren Problematik darin liegt, zu ergründen, woher die Götter gekommen waren. Eine Antwort wird im Ṛigveda X, 129, Vers 1-7 versucht, indem man die Existenz eines kosmischen Eies, aus dessen Keim der Schöpfergott entstanden sei, in die Diskussion einbringt³¹⁷. Was aber war vor dem kosmischen Ei? Seiendes oder Nichtseiendes? Diese Frage bleibt in den Veden insofern unbeantwortet, als sie beides ausschließt: „Nicht existierte Nichtseiendes, noch auch existierte Seiendes damals“³¹⁸.

Die Philosophen der Upanishaden allerdings kamen zu dem Ergebnis, alles Geistige und Materielle könne nur aus Seiendem Entstanden sein, da Nichtseiendes auch nichts bewirken hätte können. Dieses ursprünglich Existente nannte man *brahman*: „Selbstleuchtender, alles durchdringender, nicht geschaffener, ewiger Geist, die letzte Ursache des Universums, die Macht hinter allen greifbaren Kräften, das Bewusstsein, das alle bewussten Wesen belebt“³¹⁹

Dem gleichzusetzen ist *ātman*, das „ewige und unvergängliche Selbst im Menschen“³²⁰: „The Self

finden ist, weshalb einer korrekten Lebensführung größte Bedeutung beigemessen wird.

³¹³ Beeinflusst durch die Erkenntnis, dass die gesamte Natur zyklischen Strukturen folgt (Wasserkreislauf, Jahreszeiten, pflanzliches Wachstum), und der Frage nach sozialer Gerechtigkeit, gelangte man zur Karma-theorie, die vereinfacht besagt, dass das Handeln und Wissen eines Menschen im diesseitigen Leben für das Dasein nach dem Tod bestimmend sei. Handlungen hinterlassen „Markierungen“ in der Seele des Handelnden, was sich direkt auf die „Qualität“ der Seele auswirkt und somit für die nächstfolgenden Leben bestimmend wird. Die Konsequenz dieser Vorstellung ist die automatische Bestrafung bzw. Belohnung jeder Tat mit naturgesetzlicher Sicherheit. Darin liegt auch der Kern für die Degradierung der Gottheiten, ein straffender Gott ist nicht mehr notwendig. Vgl. dazu: STIETENCRON: *Der Hinduismus*. S. 23ff.

³¹⁴ „Seele“ bezeichnet einen „unsichtbaren, feinstofflichen Leib, der den Ātman, das ewige und unvergängliche Selbst im Menschen, umgibt. In diesem Leib sind alle Organe in subtiler Form bereits angelegt. Man nennt ihn Jīva, die ‚Lebensseele‘, oder Bhūtāman, das ‚elementare Selbst‘. Wenn ein Mensch stirbt, so ist dieser Jīva das einzige, was fortbesteht. [...] Wo Handeln nur aus Selbstsucht oder Bosheit stattfindet, führt es zur Befleckung und Verdunkelung der ihrer Natur nach lichthaften Seele und ihrer Wahrnehmungsorgane. Wo dagegen selbstlos, aus Güte oder aus der Erkenntnis einer Notwendigkeit gehandelt wird, führt karmische Prägung zu größerer Reinheit des Jīva und seiner feinstofflichen Organe.“ (In: STIETENCRON: *Der Hinduismus*. S. 24f) Die Karma-theorie hängt also unmittelbar mit der Qualität des nächsten Lebens zusammen. Erst das Erleben der Konsequenzen, welche durch die die Prägung verursachenden Taten bewirkt wurden, löscht die Prägung wieder. Ziel ist aber die Erlösung aus dem Geburtenkreislauf, um nicht mehr wiedergeboren zu werden. Dieser Zustand wird als *moksha* bezeichnet und entspricht dem buddhistischen *nirvana*. (Vgl. dazu: STIETENCRON: *Der Hinduismus*. S. 28f; BECKE: *Hinduismus*. S. 46f; TWORUSCHKA: *Religionen der Welt*. S.267ff).

³¹⁵ STIETENCRON: *Der Hinduismus*. S. 28.

³¹⁶ BECKE: *Hinduismus*. S. 40.

³¹⁷ STIETENCRON: *Der Hinduismus*. S. 21; BECKE: *Hinduismus*. S. 34ff.

³¹⁸ *Rigveda* X, 129,1; Zitiert in: BECKE: *Hinduismus*. S. 35.

³¹⁹ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 11.

³²⁰ STIETENCRON: *Der Hinduismus*. S. 25. Eine genauere Definition siehe z. B. bei: KNAPPERT, Jan: *Lexikon der*

(Ātman) which is subtler than the subtle, greater than the great, is placed in the cave (of the heart) of living beings."³²¹

Die Philosophie der Upanishaden geht von der substantiellen Einheit von individuellem Selbst (*ātman*) und dem absoluten Geist (*brahman*) aus: *ātman IST brahman*.

So wie aber der Mensch Teil des *brahman* ist, durchzieht dieser Stoff auch den gesamten Kosmos. Alles besteht aus *brahman*³²². Aus der polytheistischen, vedischen Religion entstand ein Monismus, der trotzdem nicht mit den Veden, deren theologische Autorität unantastbar blieb, in Konflikt geriet. Im Gegenteil: durch die Möglichkeit, *brahman* in der gesamten Schöpfung wieder zu finden, konnte der Animismus der nicht-arischen Bevölkerung, die in Bäumen, Steinen, Quellen, Bergen, und Tieren verborgene Gottheiten verehrten³²³, reibungslos in der Philosophie der vedisch-upanishadischen Religion aufzugehen.

Schon zu Beginn des philosophisch-upanishadischen Denkens entstand aber auch eine Bewegung, die, in Einklang mit den Veden³²⁴ und ergänzend zu dem gestaltlosen, eigenschaftslosen und unerkennbaren *brahman*, einen personifizierten Gott akzeptierte. Dieser barg in sich die Eigenschaften eines Schöpfers, Ordners und Erhalters der Welt³²⁵. Aus etymologischen Gründen³²⁶ wurde er als Brahmā bezeichnet. Er stellt die manifestierte Form des *brahman* dar und bildet den Kern eines monotheistischen Weltbildes, dem der Hinduismus im Grunde bis heute treu blieb. Die Aufspaltung der Einheit „Brahmā“ in Schöpfer, Erhalter und Zerstörer, genannt Brahmā, Viṣṇu und Śiva, bedeutet nicht eine Aufgabe des monotheistischen Prinzips, da alle drei Gottheiten als Aspekt des einen *brahman* zu betrachten sind. Alle übrigen Götter lassen sich als Reinkarnationen, als funktionsbedingte Aspekte oder als untrennbares weibliches Prinzip zu einem männlichen Gott auf die fundamentale Trinität zurückführen und damit auch auf das *brahman*.

Die damit gegebene Möglichkeit personifizierter Gottheiten kam der Bevölkerung entgegen und er-

indischen Mythologie. Mythen, Sagen und Legenden von A-Z. Weyarn, 1997. S. 56.

³²¹ *Katha Upanishaden* II, 20. Zitiert in: BÄUMER, Bettina: *From Guhā to Ākāśa. The Mystical Cave in the Vedic and Śaiva Traditions*. In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern*. New Delhi, 1996. S. 108.

³²² BECKE: *Hinduismus*. S. 41. Die Erkenntnis der Identität von Brahman und Ātman ist das Ziel und führt zur Erlösung, zur Befreiung aus dem Geburtenkreislauf (*saṁsāra*). Erschwert wird diese Erkenntnis durch die Unfähigkeit des Menschen, „die zyklische Natur von Zeit und Raum“ wahrzunehmen. Er befindet sich in einem nicht abreißen Zeitstrom, der sämtliche vergangene, gegenwärtige und künftige Leben der Menschen sowie die Taten der Götter miteinander verbindet. Diese Verstrickung wird als Illusion (*maya*) bezeichnet und sie zu erkennen ist der Schlüssel zu *moksha*. Vgl.: MICHELL, George: *Der Hindu-Tempel. Bauformen und Bedeutung*. Köln, 1979. S. 15.

³²³ STIETENCROON: *Der Hinduismus*. S. 30.

³²⁴ Dieser Einklang lässt sich auf zwei Ebenen darstellen: einerseits kam in den Veden ein Gott mit Namen Prajāpati, „Herr der Geschöpfe“, vor, der nun mit dem *brahman* identifiziert wurde (STIETENCROON: *Der Hinduismus*. S. 31), andererseits zog man die metaphysische Spekulation des *Rigveda* X, 129 (BECKE: *Hinduismus*. S. 35) bei und setzte den Schöpfergott mit jenem Gott gleich, der aus dem Keim des „goldenen Eis“ entstanden ist (STIETENCROON: *Der Hinduismus*. S. 21). Damit war die neue Theorie durch die Verbindung zu den Veden legitimiert.

³²⁵ Vgl. dazu: STIETENCROON: *Der Hinduismus*. S. 30ff.

³²⁶ STIETENCROON: *Der Hinduismus*. S. 31.

möglichte zugleich die Ausbreitung der „Religion“, da im Gegensatz zum Kult der Āryas, der außer Symbolen keine Bilder kannte, der Glaube der einheimischen Bevölkerung auf der Verehrung von Erscheinungen der natürlichen Umgebung und Fruchtbarkeitssymbolen fußte. Volwahren sieht in dieser Verbindung den Ursprung des Hinduismus in seiner heutigen Form.³²⁷

4.1.2 Die vedische Feuerverehrung

Vedische vs. iranische Feuerverehrung

Aus dem Abschnitt über die iranischen Feuerheiligtümer³²⁸ wurde ersichtlich, dass Kulte, deren Verehrungsobjekt das Feuer darstellt, bestimmte Charakteristika aufweisen. Dazu zählen insbesondere die Exposition des Feuers zum Zwecke verbesserter Sichtbarkeit und das Prinzip der rotierenden Allseitigkeit des Kultobjektes. Dabei ist eine kulturelle Entwicklung zu beobachten, die von der einfachen Entfachung des Feuers als Medium zur Manifestation der Gottheit, über dessen Betrachtung als Synonym bzw. Substitut der Sonne zu einer Verselbständigung des Feuers als Kultobjekt führt. In demselben Maße, in dem die Bedeutung des Feuers steigt, sinkt jene der Sonne, die zwar ihren hohen Stellenwert beibehält, aber nicht mehr alleiniges Verehrungsobjekt ist, bis schließlich die Orientierung zur aufgehenden Sonne als rudimentärer Rest der frühzeitlichen, solaren Frömmigkeit übrig bleibt, der sich bis in die Gegenwart erhalten hat.

Am Beispiel des iranischen Feuerheiligtums wird deutlich, wie sich die Bedeutungsverschiebung von der Sonne zum Feuer architektonisch ausdrückt. Die archetypische Verehrung des Tagesgestirnes verschmilzt mit der Bedeutung des Herdfeuers. Dieses bildet in der Regel den zentralen Punkt menschlicher Behausung, sodass Wärme und Licht optimal genutzt werden können. Je mehr das Feuer im Kult an Bedeutung gewinnt, desto mehr rückt es auch architektonisch in den Mittelpunkt. Es kommt zu einer Verschiebung der „Verehrungsrichtung“ von der Axialität zur Zentralität: neben die axiale Orientierung zur Sonne treten immer mehr die allseitige Orientierung zum Feuer bzw. die rotierende Ausstrahlung des Feuers. Die Entwicklung im Iran zeigt diesen Bedeutungswechsel deutlich, indem sie einen Bogen spannt von freistehenden Altären und erhöhten Plattformen zu baldachinartigen Bauten in erhöhter Lage, deren vorrangigstes Ziel die Sichtbarmachung des Feuers bzw. die Repräsentation seiner Gegenwart ist. Dabei lassen sich die frühesten erhaltenen Bauten des Typus Feuertempel im indo-iranischen Gebiet erst in die Zeit der Herrschaft der Achämeniden datieren, womit sie wesentlich später entstanden sind, als in Indien der Höhepunkt der vedischen Religion anzusetzen ist. Während sich also auf dem iranischen Hochland, vermutlich beeinflusst durch die klimatischen Verhältnisse, der Herdfeuerkult lange halten konnte³²⁹, wurde in Indien wesentlich früher damit begonnen, kultische Formen und Handlungen mit symbolischem Inhalt zu hinterlegen.

Als wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen iranischem und indischem Feuerkult sind einerseits die Verknüpfung von Feuer und Opfer, andererseits die Beziehung von Herd- zum Opfer-

³²⁷ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 11f.

³²⁸ Vgl. dazu das Kapitel: *Architektur des Feuers. Vorislamische Architektur des Irans*.

³²⁹ Vgl. dazu: NYBERG, H. S.: *Die Religion des alten Iran*. Berlin, 1938.

feuer zu nennen. Während im Iran jedes Feuer im Grunde ein Herdfeuer bleibt und der Stellenwert des Feuers primär durch seine Rangordnung festgelegt ist³³⁰, war man in Indien darauf bedacht, das Kultfeuer sorgfältig vom Herdfeuer zu unterscheiden, um dadurch den gesellschaftlichen Rang der Priesterschaft zu untermauern. Im Iran behält das Feuer auch als höchstes Kultfeuer seinen kollektiven und integrativen Charakter, wodurch es auch soziopolitische Funktionen übernehmen kann. Hier liegt der vorrangigste Grund für die Errichtung der zahlreichen, exponierten Feuerheiligtümer, insbesondere während der Herrschaft der Sasaniden.

Diese Unterscheidung wirkte sich auch auf die Ritualistik aus. Während im Iran die Purifikation des Feuers im Vordergrund stand, war man in Indien darauf bedacht, das Kultfeuer zu individualisieren bis zu dem Punkt der Desozialisierung.

Eine weitere, maßgebliche Unterscheidung liegt in der Beziehung des Feuers zum Opfer. Während im Iran die Notwendigkeit von Opfern an das Feuer zugunsten einer verbalen Liturgie in den Hintergrund rückt und damit die Bedeutung des Feuers durch die Befreiung von seiner Funktion des Opfer Annehmens noch steigt, maximierte das vedische Ritual die Verbindung von Opfer und Feuer bis zu einem Punkt, an dem der Feuerkult zugunsten der Opfergabe selbst in den Hintergrund tritt. Durch diese enge Verbindung wird das Feuer in Indien nie wie im Iran von seinen destruktiven Eigenschaften getrennt³³¹.

Die Praxis der vedischen Feuerverehrung

Leider ist über die Praxis der vedischen Feuerverehrung und vor allem über die diesbezügliche sakrale Architektur bzw. die Altäre wenig bekannt. Trotzdem liefern neben spärlichen archäologischen Funden³³² vor allem die Veden selbst sowie ihre ergänzenden Texte zumindest Anhaltspunkte, sodass die Grundelemente vedischer Religiosität nachvollzogen werden können³³³.

Wesentlichster Bestandteil des vedischen Rituals ist das Opfer (*yajna*)³³⁴, wobei das eigentliche Instrument des Opfers das Feuer ist, das als Agni bezeichnet wird und zugleich auch den Feueraltar selbst und den personifizierten Feuergott meint³³⁵. Aufgrund der fehlenden architektonischen Artefakte und des Charakters des Opfers unter Zuhilfenahme von Feuer nimmt man an, die Opferstätte für das vedische Ritual sei von Mal zu Mal aus vergänglichen Materialien vorbereitet worden, obwohl dem die Komplexität der Opferstätten zu widersprechen scheint, wie sie Stella Kramrisch

³³⁰ Siehe dazu beispielsweise: BOYCE, Mary: *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*. In: JAOS 95/1975.

³³¹ Die Unterscheidung zwischen iranischem und indischem Feuerkult folgt hier im Wesentlichen: HEESTERMAN, J. C.: *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago/London, 1993. S. 87f.

³³² Funde aus vedischer Zeit beschränken sich hauptsächlich auf keramische Scherben. Allerdings kann aus den Symbolen, mit denen sie geschmückt sind, auf eine Verehrung der Sonne geschlossen werden, da in erster Linie Spiralen, konzentrische Kreise und Swastiken vorkommen. Diese Symbole sind eindeutig Sonnensymbole und kommen in dieser Form im gesamten indogermanischen Raum, als auch in außer-indogermanischen Kulturen wie beispielsweise Ägypten vor.

³³³ Angaben finden sich im *Śhatapatha Brāhmana*, dem *Śulva Sūtras* und den *Brāhmanas*. Vgl.: KRAMRISCH, Stella: *The Hindu Temple*. 2 Bd. Calcutta, 1946. S. 22.

³³⁴ PETECH: *Indien*. S. 373.

³³⁵ „The Fire (Agni) and it's support, the altar, are one in name.“ In: KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 22.

entsprechend den vedischen Quellen ausführlich beschreibt:

„In the sacrificial shed (*prācīna-vaṃśa-śālā*) are three altars, two of them on the east-west line in the middle, the 'easterly spine' (*prācīnavamśa*), and one to the south of the line. Of the two altars on the east-west line, the one at its eastern end is square, the other at its western end is circular. The square one, on which burns the *Āhavanīya* fire, denotes the heaven (*dyau*) world; from this celestial fire all other fires are subsequently lighted. The circular one, the *Gārhapatya* hearth, denotes this terrestrial world. The third hearth, which is that of the Southern fire, *Dakṣiṇāgni*, denotes the air-world.

The square *Āhavanīya* hearth at the eastern end of the sacrificial shed is in the middle of an area, one fathom (*vyāma*) square. [...] Outside, to the east of the sacrificial shed, at a given distance a plot is demarcated; this is called the *Mahāvedi*. The square High altar, *Uttara Vedi*, is on its eastern side. The *Uttara Vedi*, too, symbolizes the heavenly world [...]. In the centre of the *Uttara Vedi* is a small square, its 'navel' (*nābhi*), one span (*vitasti*) square.“³³⁶

Daraus lassen sich charakteristische Merkmale ableiten, die sowohl den Ursprung der vedischen Religion in der Sonnenverehrung belegen, als auch die kulturell bedeutsame Degradierung des Naturphänomens Feuer verdeutlichen, indem dieses zu einem reinen Instrument für das Opfer geworden ist, und zwar nicht nur für das Opfer an einen Sonnengott. Dazu kommt die Belegung von Formen mit symbolischem Inhalt, sodass sich die zunehmende Transzendierung kultischer Inhalte vor allem in einem stetigen Entfernen von elementaren Erlebniswerten widerspiegelt. Die Situierung der Kultstätte lässt zwar noch eine gewisse Naturverbundenheit erkennen³³⁷, aber das Ritual selbst steht damit nur mehr bedingt in Zusammenhang, indem Himmelserscheinungen ebenso von der Ausübung der Rituale abhängig werden.

Dennoch wurde zugleich zu keiner Zeit die Lebensnotwendigkeit der Sonne negiert, wenn auch ihre religiöse Macht durch die Arroganz der Priesterschaft sank. Die archetypische Bedeutung der Himmelsrichtungen und der Jahreszeiten ging auch nach den theologischen Reformen Mitte des 1. Jt. v. Chr. nicht verloren, zu wichtig war der Verlauf der Jahreszeiten für die Existenz der Menschen.

Einen weiteren wesentlichen Aspekt des vedischen Rituals stellt die Bewegung dar. Während der Opferhandlung wurden Feuerschalen von einem Altar zum anderen getragen³³⁸.

Als Behälter diente eine kubische Form aus Ton (*ukhā*) die als „Schoß“ des Feuers bezeichnet wird und das „gesamte manifestierte Universum in sich birgt“³³⁹.

Diese körperliche Teilnahme am Ritual in Form von Bewegung sowie die kubische Form der *ukhā* deuten bereits auf die spätere Form hinduistischer Tempel hin und bilden den Kern des symbolischen Sinngehaltes des *garbhagrhas*.

³³⁶ KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 22f.

³³⁷ Auf die herausragende Bedeutung der O/W-Richtung vedischer Opferstätten weist beispielsweise Apte hin: APTE, R. N.: *Some Points Connected with the Costructive Geometry of the Vedic Altars*. In: *Annals of the Bhandarkar Institute*. Volume VII/Part I&III. Poona, 1926.

³³⁸ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 44.

³³⁹ „It is spoken of as the womb, and it's cube holds the entire manifested universe [...]“ In: KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 27.

4.1.3 Quadrat und Kreis

Während die solare Orientierung als geografische und zeitliche Konstante erhalten bleibt, kommt dem Symbolgehalt geometrischer Formen zunehmende Bedeutung zu, wobei insbesondere zwischen quadratischen und runden Altären unterschieden wird. Aus dem Zitat Stelle Kamrischs geht bereits hervor, dass die quadratische Opferstätte dem Himmel, die runde der Erde zugeordnet ist, oder genauer gesagt der himmlischen bzw. irdischen Welt. Grundlage dieser Unterscheidung ist die Eindeutig- und Endgültigkeit der Formen. Während der Kreis als expandierende Energie vom Kreismittelpunkt ausgehend gedacht wird und somit Wachstum und Bewegung impliziert³⁴⁰, stellt das Quadrat eine unveränderliche Form dar, die sich nicht in sich bewegen lässt. Es steht für das Absolute. Im Gegensatz dazu versinnbildlicht das Rund die zyklische Zeit. Betrachtet man die Erde in ihrer physikalischen Erscheinungsform, dann zeichnet man sie rund, betrachtet man sie aber als eine Manifestation des höchsten Prinzips, des unveränderlichen *brahman*, dann wird sie, durch die Kardinalpunkte fixiert und damit in einen universellen Kontext gebracht, quadratisch dargestellt³⁴¹. Geometrisch setzt das Quadrat den Kreis voraus³⁴², gerade dadurch aber kann es in letzter Konsequenz als perfekte Form jenseits von Leben und Tod betrachtet werden, da es die Überwindung der instabilen, irdischen Welt symbolisiert.

Kosmogonisch gesehen ist die Erde rund und permanent in Bewegung. Erst durch ihre Fixierung in den Kardinalpunkten wird sie stabilisiert. Als Kardinalpunkte (Osten, Westen, Süden, Norden) werden jene Punkte am Horizont betrachtet, in denen sich Himmel und Erde berühren, versinnbildlicht durch die Regelmäßigkeit des Sonnenauf- und -untergangs. Jede der vier Kardinalrichtungen, als auch der Inter-Kardinalrichtungen, welche die Ecken des Quadrates bestimmen, ist ein Wächter, eine Gottheit, zugeordnet, denen wiederum Himmelserscheinungen (Planeten, Sterne), Symbole und Eigenschaften entsprechen³⁴³. Als Symbol Agnis im Südosten tritt das Quadrat in Erscheinung, während der Kreis der Sonne, *Sūrya*, im Zentrum zugeordnet ist³⁴⁴. Auch hier erkennt man die, inzwischen übergeordnete Bedeutung des Feuers: das Symbol der Sonne ist rund, jenes des Feuers quadratisch.

³⁴⁰ KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 22.

³⁴¹ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 44.

³⁴² Die Tatsache, dass das Quadrat den Kreis voraussetzt, liegt in der geometrischen Konstruktion des Quadrates. Bezug nehmend auf Textstellen (*Baudhāyana Śulva Sūtra*, I. 22-28) beschreibt Kramrisch folgende praktische Methode: „[...] requires a cord (*sūtra*) of the desired length of the square, it's division in half, fixing of poles in the middle of the east-west line and at the cardinal points, and the drawing of circles from these points with the length, and half the length of the cord respectively as radius. The exterior points of intersection of the four circles about the eastern, southern, western and northern poles with a diameter equal to the length of the cord are the four corners of the required square field.“ Kramrisch zitiert noch vier weitere Textstellen, die Auskunft über die Konstruktion von Quadraten geben, wie z. Bsp. durch Rotation eines Bambusstabes oder Seiles, wodurch noch deutlicher das Hervorgehen des Quadrates aus dem Kreis (dem Symbol der Bewegung) dokumentiert wird. In: KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 22 einschl. Fußnote 3.

³⁴³ In weiterer Folge entwickelt sich aus der Unterteilung des Quadrates in kleinere Quadrate und der Zuordnung von Mondhäusern und Sternen das *Vāstu-Puruṣha-Manḍala*, dessen Form als Grundschema der nordindisch-hinduistischen Sakralarchitektur verwendet wurde.

³⁴⁴ Vgl. dazu: SIVAPRIYANANDA, Swami: *Astrology And Religion in Indian Art*. o. O., 1990. S. 132ff/Fig. 6.

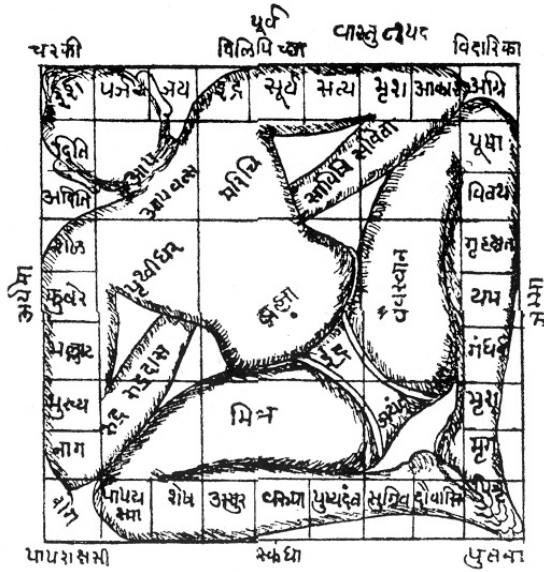


Abb. 80: Vāstu-Puruṣa-Maṇḍala - anthropomorph

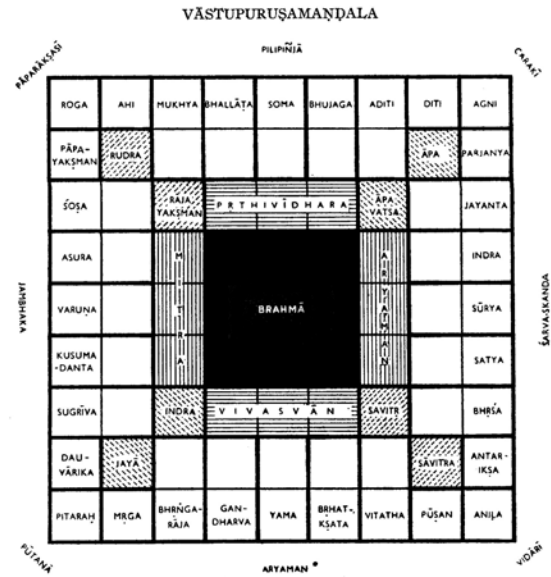


Abb. 81: Vāstu-Puruṣa-Maṇḍala - geometrisch

Als Konsequenz der Bevorzugung der geometrischen Gestalt des Quadrates zur Demonstration sakraler Höherwertigkeit wurden in Indien die so genannten *maṇḍalas* entwickelt, welche man in Bezug auf die indische Sakralarchitektur in das im Norden bevorzugte *Vāstu-Puruṣa-Maṇḍala*³⁴⁵ (Abb. 80/81) und die im Süden dominanten *Sthandila-* und *Padmagarḅha-Maṇḍala*³⁴⁶ unterscheidet.

³⁴⁵ Volwahren (VOLWAHSEN: *Indien*. S. 43) zitiert einen von ihm nicht näher definierten Text, indem es heißt, etwas undefiniertes Existierendes habe den Himmel und die Erde blockiert. Als die Götter dies sahen, packten sie es und drückten es mit dem Gesicht nach unten auf den Boden. Dieses Existierende nannte man *Puruṣa*, den Übermenschen, durch dessen Besiegung alles undefinierte Existierende in eine Form, das Quadrat, gezwungen wurde (Abb. 80). Damit symbolisiert auch das *Vāstu-Puruṣa-Maṇḍala* ein Abbild der kosmischen Gesetzmäßigkeit, und indem man einen Tempel mit dieser in Einklang bringt, nimmt er an der kosmischen Ordnung teil. Das stellt das Hauptanliegen hinduistischen Bauens dar.

Das *maṇḍala* besteht aus einem Quadrat, das in Teilquadrate (in der Regel 64 bzw. 81) unterteilt ist, denen jeweils Gottheiten zugeordnet sind (Abb. 81). Im Zentrum befindet sich Brahṁā bzw., architektonisch gesehen, die Cella. Die Quadratur des Diagramms bestimmt den Grundriss und die Proportionen indischer Sakralbauten. Weiterführend sei an dieser Stelle an die einschlägige Literatur verwiesen, so z. B.: KRAMRISCH: *The Hindu Temple*; ders.: *The Temple as Purusa*. In: CHANDRA, Pramod (Hg.): *Studies in Indian Temple Architecture. Papers presented at a Seminar held in Varanasi 1967*. American Institute of Indian Studies, 1975; VOLWAHSEN: *Indien*. S. 44ff; MEISTER, Michael W.: *Mandala and Practice in Nāgara Architecture in North India*. In: JAOS 99/1979. S. 207-219. u.a.

³⁴⁶ Das südindische *maṇḍala* gleicht zwar optisch dem nordindischen *Vāstu-Puruṣa-Maṇḍala*, indem es ebenfalls auf dem Quadrat als primärer Form basiert, hat aber eine völlig andere Bedeutung. Es symbolisiert eine Weltordnung, in dessen Mittelpunkt sich Brahṁā befindet. Um dieses Zentrum legen sich ringförmig die Welt der Götter, jene der Menschen und schließlich das Reich der Gnome, Kobolde und Geister.

Die beiden *maṇḍalas* unterscheiden sich in der Anzahl ihrer Unterteilungen: Das *Sthandila-Maṇḍala* umfasst 49 Felder, während das *Padmagarḅha-Maṇḍala* 256 (16x16) Felder aufweist (VOLWAHSEN: *Indien*. S. 55).

Die zentrale, ringförmige Gestalt der südindischen *maṇḍalas* eignete sich besonders, über ihrem Schema monumentale Architektur zu entwickeln, insbesondere als sie zahlreiche Parallelen zur kosmologischen Betrachtung des Aufbaues des Universums mit dem Berg Meru in Zentrum aufweist, wie die Tempelstädte Südindiens, beispielsweise jene von Madurai, Śrīrangam oder Cidambaram bezeugen. (Zur Bedeutung Merus vgl. auch den

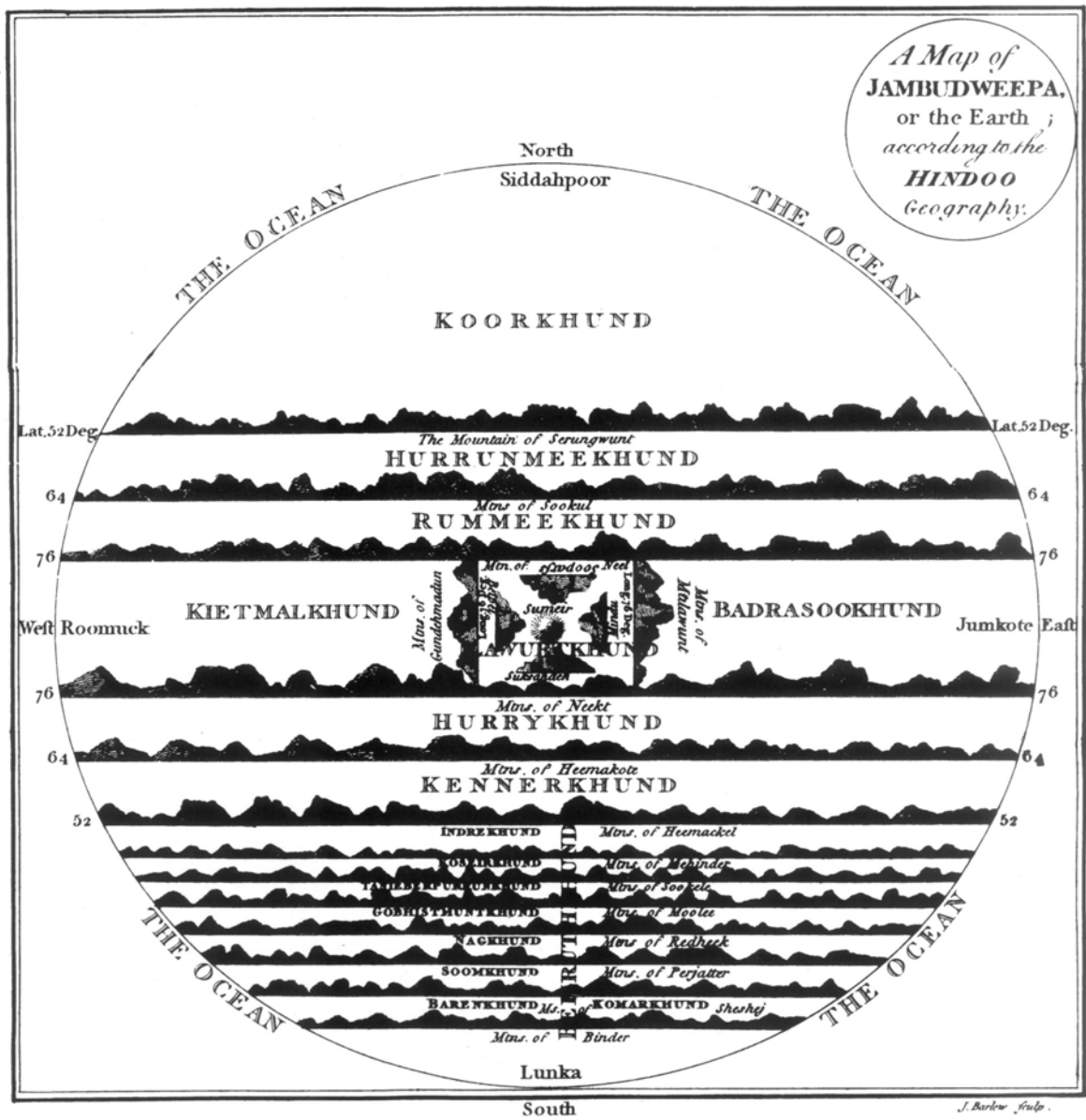


Abb. 82: Schema der indischen Weltordnung

Abschnitt: Die sakrale Bedeutung des Berges in Indien im Kapitel: Axiale Inszenierung von Konzentrität. Die Tempel Angkors.)

4.2 Architektur als kosmogonische Reminiszenz

4.2.1 Schöpfungsmythologie

Da die Veden ihrer fundamentalen Bedeutung nach als Ritualliteratur zu bezeichnen sind, wird in ihnen philosophischen, kosmogonischen und eschatologischen Theorien nur geringer Raum eingeräumt, wie beispielsweise im Ṛigveda 10,129, wo die Frage gestellt wird, was vor der Schöpfung der Welt existierte³⁴⁷.

Dennoch finden sich in diesen Versen bereits Motive, die in den späteren Texten beibehalten bzw. konsequent weiterentwickelt wurden. Dazu zählen der Ur-Ozean, in bzw. auf dem sich die latent vorhandene Schöpfung vollzog, und die Dunkelheit vor und während der Schöpfung: „Before the cosmos came to be, impenetrable, nameless density full of itself extended throughout, unfathomable, darkness in darkness.“³⁴⁸

Und: „... this universe was in the state of *Āpah* in the beginning where all seeds of creation were latent in their potential form.“³⁴⁹

In diesem Zustand, *āpah*, existierten noch keine Phänomene unserer jetzigen Welt. Kuiper bezeichnet sogar die gängige Beschreibung des Urzustandes als Dunkelheit als „Verlegenheitsbezeichnung“, da im eigentlichen Sinn weder Licht noch Dunkel existierte³⁵⁰.

Bis zu diesem Punkt („was war vor der Schöpfung?“) gleichen sich auch die unterschiedlichen Welterschöpfungs-Modelle der späteren Texte, die im Grunde in zwei Formen des Mythos zerfallen: der Erschaffung der Welt aus sich selbst heraus und die Erschaffung durch einen Schöpfergott.

Besonders die letztgenannte Gattung von Schöpfungsmythen ist dabei für die Entwicklung der indischen Sakralarchitektur von herausragender Bedeutung, da sie wesentlich die Gestaltung des Cellainneren beeinflusste. In diesen initiiert eine Gottheit, *Prajāpati*³⁵¹, den Beginn der Schöpfung, indem diese in Gestalt eines Ebers in den Urozean taucht und vom Grund Schlamm mit an die Oberfläche bringt. Während dieser Lehmklumpen auf der Wasseroberfläche schwimmt, beginnt er sich auszudehnen, sodass ein Berg entsteht³⁵².

Dieser Ur-Berg, in dessen Inneren die gesamte Schöpfung latent vorhanden ist, wird geschützt von *vrtrā*, den, wie Kuiper sie nennt, „Kräften des Widerstandes“³⁵³, nach deren Überwindung Indra den

³⁴⁷ *Ṛigveda* 10,29, Vers 5-7. Zitiert in: BECKE: *Hinduismus*. S. 35f.

³⁴⁸ KRAMRISCH: *Space in Indian Cosmogony*. In: VATSYAYAN, Kapila: *Concepts of Space. Ancient and Modern*. S. 101.

³⁴⁹ YADAVA, Babu Ram: *Vedic Cosmogony*. Aligarh, 1987. S. 93.

³⁵⁰ „Things were considered to exist, somehow, in their own right. [...] the world was still an undifferentiated unity. The poets sometimes speak of a darkness as the initial state, but this is clearly a mere attempt to express what could not properly be expressed in words. None of the contrasts which constitutes our phenomenal world yet existed. There was no heaven or earth, no day or night, no light or, properly speaking, darkness.“ In: KUIPER, F. B. J.: *Ancient Indian Cosmogony*. New Delhi, 1983. S. 10.

³⁵¹ *Prajāpati* ist die Ur-Gottheit, die bereits vor der Erschaffung der Welt existierte.

³⁵² Nach: KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*. S. 101.

³⁵³ KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*. S. 104.

Ur-Berg aufricht und damit die darin enthaltene Schöpfung befreit. Dabei steht insbesondere die Freisetzung von Wasser und Licht im Vordergrund. Es wird deutlich darauf hingewiesen, dass die Sonne, wenn auch unsichtbar, schon vor ihrer Befreiung vorhanden ist und ausstrahlt.

Die geschlossene Höhle im Inneren des Berges, in welcher das Licht und die gesamte latente Schöpfung verborgen sind bis sie von Indra befreit werden, wird assoziiert mit Unterdrückung und Dunkelheit, während die geöffnete Höhle durch die Bezeichnungen „Schoß des Berges“ und „Fels des Himmels“³⁵⁴ mit positiven Assoziationen belegt ist und primär als Behältnis göttlicher Energie interpretiert wird.

4.2.2 Sonne-Feuer-Licht vs. Dunkelheit

„No less than in the Iranian case, Vedic ritual is essentially the cult of fire“³⁵⁵.

Mit diesem Satz fasst Heestermann die elementare Bedeutung des Feuers für das vedische Ritual zusammen. Fundiert wird diese Vorrangstellung durch zahlreiche Textpassagen in den Veden, welche sich mit Agni, dem Feuer und der Sonne beschäftigen. In den späteren philosophischen Texten nimmt die Zahl der Spekulationen zu diesem Thema noch zu, sodass an dieser Stelle nur wenige Zitate und Anmerkungen genügen müssen, welche für die architektonische Evolution bedeutsam erscheinen.

Vergleichbar dem Wasser gilt das Feuer als Transformationsmedium, das zugleich Leben spendend und bedrohend ist. Aufgrund seiner Strukturlosigkeit versprechen Feuer wie Wasser die Unendlichkeit³⁵⁶, wodurch sie prädestiniert dafür sind, als göttlich betrachtet zu werden. Bis heute gelten Sonne, Feuer und Wasser als Symbole der Erneuerung³⁵⁷.

Obwohl die archetypische Verwandtschaft von Feuer und Sonne unbestritten ist, repräsentieren sie in Indien eigenständige Elemente. Interessanterweise ist das Feuer nicht mehr Symbol und Stellvertreter der Sonne, sondern übertrifft diese in ihrer Wertigkeit, was durch zwei Fakten deutlich wird: Vor der Erschaffung der Welt existierte lediglich ein Ur-Ozean, aus bzw. auf dem das Universum entstand.

³⁵⁴ BÄUMER: *From Guhā to Ākāśa*. S. 106.

³⁵⁵ HEESTERMANN: *The Broken World of Sacrifice*. S. 86.

³⁵⁶ MALVILLE, J. McKim: *Astrophysics, Cosmology, and the Interior Space of Indian Myths and Temples*. In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern*. New Delhi, 1996. S. 134.

³⁵⁷ Besonders deutlich lässt sich diese Verbindung in Varanasi nachvollziehen, wo diese Elemente eine symbiotische Verbindung eingehen, die durch die Feuer des Manikarnika Ghat (Der Manikarnika Ghat ist der bedeutendste Ghat für Kremationen. Hier finden im Durchschnitt täglich 200 Verbrennungen statt. Die Überreste werden dem Ganges übergeben), dem Wasser des Ganges sowie der morgendlichen Sonne deutlich wird. Dabei steht die transformatorische Bedeutung, einerseits in Form der täglichen rituellen Reinigung im Ganges, andererseits die Loslösung vom irdischen Leib durch die Kremation im Vordergrund. Das Bad im Ganges symbolisiert dabei sowohl den Tod, als auch die rituelle Wiedergeburt in Form des Auftauchens angesichts der aufgehenden Sonne (vgl. Abb. 1). Siehe dazu beispielsweise: MALVILLE: *Astrophysics, Cosmology, and the Interior Space*. S. 134. Oder: ECK, Diana L.: *Banaras. City of Light*. New Delhi, 1983.

Aus diesem Ur-Meer wurde Agni geboren³⁵⁸, noch lange bevor die Sonne aus dem Goldenen Ei bzw. dem Ur-Berg befreit wurde: „...the lofty waters which conceived the Universe as their germ and generated the Fire god.“³⁵⁹

Die Sonne wird erst im Zuge der Schöpfung „befreit“ und ist selbst da von Agni abhängig. Sowohl Kuiper³⁶⁰ als auch Yadava³⁶¹ stellen diese Abhängigkeit unmissverständlich dar.

Zudem weist Yadava zudem darauf hin, dass das Licht nicht als unlösbare Eigenschaft der Elemente Feuer und Sonne zu betrachten ist, da sowohl das Feuer, als auch die Sonne erst in einem zweiten Schritt ihre luminöse Eigenschaft erhalten: „The fire did not shine at the time of it's creation. Prajāpati noticed the same: he blew it with the *Pavamāna Soma* and it began to shine.“³⁶²

Und: „In the beginning the Sun was not bright or luminous. It attained brightness by its virtue of its rays.“³⁶³

Diese Trennung von Körper und Eigenschaft verdeutlicht die eigenständige Bedeutung des Lichtes. Einerseits wird der Sinn seiner Existenz auf die Menschheit bezogen³⁶⁴, andererseits wird erst durch Licht die phänomenale Welt, entstanden durch die Öffnung des Urberges bzw. des Goldenen Eies, sichtbar und begründet damit durch die Unterscheidbarkeit von Ober- und Unterwelt die Dualität der Welt: „Twofold indeed is this [universe], there is no third.“³⁶⁵

Die Dualität zwischen Tag und Nacht, Ober- und Unterwelt, Himmel und Erde, gut und böse stellt demnach ein wesentliches Merkmal der indischen Philosophie dar. Ähnlich der altägyptischen Theologie können erst durch die Existenz des jeweils anderen Qualitäten und Eigenschaften erkannt werden. Dementsprechend wird auch die Dunkelheit nicht zwangsläufig als negativ empfunden. Coomaraswamy drückt dies wie folgt aus: „At the same time there can be no question that the powers of Light and Owers of Darkness are the same and only Power. [...] It is entirely a question of orientation“.³⁶⁶

Die Notwendigkeit der Dunkelheit für die Sichtbarmachung des Lichtes lässt sich auch in der Bedeutung der Höhle (*guhā*) für die Philosophie und Architektur Indiens erkennen. Dabei wird die ma-

³⁵⁸ KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*. S. 29.

³⁵⁹ *Rigveda* X.121.7 Zitiert in: KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*. S. 98.

³⁶⁰ „Agni [...] after being born in the underworld, ascends to heaven in the shape of the sun.“ In: KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*. S. 29.

³⁶¹ „Agni pushed the Sun in the sky.“ In: YADAVA: *Vedic Cosmogony*. S. 144. Erklärung ebenda ab S. 143.

³⁶² *Maitrāyanī Samhitā* I.6.39. Zitiert in: YADAVA: *Vedic Cosmogony*. S. 112.

³⁶³ *Śhatapatha Brāhmaṇa* IV.5.4.4. Zitiert in: YADAVA: *Vedic Cosmogony*. S. 136. Die Sonne wird als mit sieben Strahlen beschrieben, sechs davon repräsentieren die Arme des dreidimensionalen Kreuzes des „spirituellen Lichtes“. Jene davon, die mit dem Zenith bzw. Nadir korrespondieren, entsprechen der Achse des Universums, während jene Strahlen in den Richtungen Norden, Osten, Süden und Westen die Welt symbolisieren. Der siebente Strahl entspricht dem Knotenpunkt des dreidimensionalen Kreuzes und damit *brahman*. Nach: COOMARASWAMY, Ananda: *Symbolism of Indian Architecture*. Jaipur, 1983. S. 10.

³⁶⁴ „[...] in order to enable people to exercise their power of vision, Indra pushed the Sun up to the heaven.“ *Rigveda* I.7.3 Zitiert in: YADAVA: *Vedic Cosmogony*. S. 144.

³⁶⁵ *Śatapatha Brāhmaṇa* III.3.2.2. Zitiert in: KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*. S. 104.

³⁶⁶ COOMARASWAMY, Ananda: *The Darker Side of Dawn*. In: Smithsonian Miscellaneous Collection 94/1. Washington, 1935. S. 2.

krokosmische Öffnung des Ur-Berges durch Indra gleichgesetzt mit der mikrokosmischen Öffnung des Geistes³⁶⁷. Die Verborgenheit der Sonne (des Lichtes) in der Höhle und dessen Befreiung symbolisieren die Suche nach Erleuchtung. Insbesondere die Philosophie der postvedischen Zeit, welche die Suche nach dem Selbst (*ātman*) und damit die Erkenntnis des alles durchdringenden *brahman* in den Mittelpunkt stellt, setzt das Licht mit diesem gleich. Auf die Kontinuität der Mystik von den Veden zu den Upanishaden sowie die Gleichsetzung von Licht und *ātman* weist auch Bäumer in Anlehnung an Kuiper hin, indem sie vedische Textpassagen, wie „the sun in the rock“ gleichsetzt mit Aussprüchen aus den Upanishaden, wie „*ātman*, placed in the cavity“³⁶⁸.

Dieser Ansicht folgt auch David Smith, indem er die Entwicklung vom Feuer zum *brahman* beschreibt: „In one direction, fire becomes less and less visible, more and more redefined, passing from the fireplace to the belly, sexuality, and on to superhuman *tapas*, to divinity, to pure intelligence, and ultimately to *brahman*.“³⁶⁹

Die Dunkelheit der Höhle ist damit nicht negativ besetzt, da erst dadurch das „Licht“ *brahman* erkannt werden kann. Demzufolge suchten meditierende Asketen bevorzugt natürliche Höhlen auf, um der Erkenntnis des Selbst, *ātman*, erleichtert durch den Ausschluss äußerer, weltlicher Einflüsse, näher zu kommen: „[...] hidden in the cave (of the heart) and placed in the highest heaven, attains all desires, together with the wise Brahman.“³⁷⁰

Sowohl für den meditierenden Asketen, als auch für den einfachen Gläubigen wird damit die Höhle zu einem Ort spiritueller Wiedergeburt. Die Analogie zwischen Höhle und dem Innersten im Herzen wird durch dessen unbewusste, körperliche Erlebbarkeit leichter fassbar, womit das Betreten der Höhle beides bedeutet: Eintreten in die Dunkelheit (zu Beginn der Schöpfung) und Finden des „Lichtes“³⁷¹, *ātman* und damit *brahman*.

In der sakralen Architektur Indiens blieb diese elementare Verbindung bis heute erhalten. Der Weg zum Allerheiligsten des Tempels führt von der „Mannigfaltigkeit visueller Eindrücke zur Einfachheit, die als zunehmende Heiligkeit empfunden wird“³⁷². In allen Hindu-Tempelbauten erinnert das Sanktuar daher an eine Höhle, es ist klein, dunkel, massiv und schmucklos³⁷³. Selbst der Name, *garbhagr̥ha* ((Mutter-)Schoß), erinnert an den kosmogonischen Ursprung der Höhle als Ort, an dem das Licht verborgen war, bis es befreit - geboren - wurde und unterstreicht damit bewusst seine Bedeutung als Ort spiritueller Wiedergeburt.

³⁶⁷ In den Upanishaden (*Chānd. Upanishad* 8.1.1-3) wird der Mensch als „Stadt Brahmāns“ bezeichnet. Innerhalb dieser Befestigung befindet sich eine kleine Lotusblüte, innerhalb derer wiederum die „tiefste Wahrheit“ liegt. Dieser verborgene Raum ist unmessbar klein, umfasst aber zugleich den gesamten Kosmos. Alles, was in der äußeren Welt existiert, findet sich auch im Inneren der Lotusblüte im Herzen, weshalb dieses Innerste als Mikrokosmos bezeichnet wird. Nach: KRAMRISCH: *Space in Indian Cosmogony*. S. 102.

³⁶⁸ BÄUMER: *From Guhā to Ākāśa*. S. 107.

³⁶⁹ SMITH, David: *Aspects of the Symbolism of Fire*. In: WERNER, Karel (Hg.): *Symbols in Art and Religion. The Indian and the Comparative Perspectives*. London, 1990. S. 129.

³⁷⁰ Taitt. *Upanishad* II.1. Zitiert in: BÄUMER: *From Guhā to Ākāśa*. S. 107.

³⁷¹ BÄUMER: *From Guhā to Ākāśa*. S. 106.

³⁷² MICHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 68.

³⁷³ Vgl. dazu: MICHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 67.

4.3 garbhagr̥ha – Die Cella im indischen Tempel

Der Informationsgehalt des garbhagr̥ha-Inneren

Die Form, Erscheinung und Gestaltung des *garbhagr̥has*, des Sanktuars, kann trotz der formalen Vielfalt hinduistischer Sakralarchitektur in wenigen Worten dargelegt werden, da ihre Unveränderlichkeit als deren wesentliches Merkmal bezeichnet werden muss. Obwohl die Evolution der indischen Tempelbaukunst von einfachen Strukturen zu komplexen Gebäuden mit linearen Raumfolgen einerseits bzw. zu gigantischen, stadtähnlichen Anlagen andererseits führte und damit ebenso eine Monumentalisierung erfuhr, wie jene anderer Kulturen, bleibt die Cella im Laufe der Entwicklung nahezu unverändert bzw. nimmt seine Größe im Verhältnis zum Gesamtkomplex sogar deutlich ab. Das *garbhagr̥ha*, was übersetzt „Schoß“³⁷⁴ oder „Schoßkammer“³⁷⁵ bedeutet, bleibt stets eine enge, kubische Cella mit dicken Mauern, dessen schmuckloses, in der Regel flach abgeschlossenes Inneres lediglich durch das schwache Licht, das durch die geöffnete Tür eindringt bzw. durch Öllampen erhellt wird. Kramrisch beschreibt diese Situation, indem sie die Cella als „[...] small cubical filled with darkness...“³⁷⁶ beschreibt. Und an anderer Stelle: „There is no source of light. If the door is closed, the interior is dark. [...] The darkness deepens towards the corners even though oil lamps may illumine the image during ritual worship (*puja*). [...] The limits of the Garbhagr̥ha, the sanctuary, are more felt than seen.“³⁷⁷

Im Inneren befindet sich das Götterbild, als Skulptur oder Symbol, das allerdings, ähnlich den ägyptischen Kultbildern, nicht mit der Gottheit ident ist, sondern als Bild betrachtet wird, in dem sich die Gottheit manifestiert. Das Göttliche ist zwar stets potentiell vorhanden, aber nur durch die Abhaltung von Ritualen und Zeremonien manifestiert es sich. Die Aufgabe der Priesterschaft besteht demnach darin, die „beständige Anwesenheit der Gottheit zu gewährleisten“³⁷⁸. Werden die notwendigen Rituale nicht durchgeführt, so ruht der Tempel.

Der Grund für die Kontinuität der Form des *garbhagr̥has* liegt in deren symbolischer Bedeutung als Folge der architektonischen Umsetzung kosmogonische Konzepte der Veden und Upanishaden. Malville bezeichnet den indischen Tempel sogar als „Gedächtnis kosmologischer Konzepte“³⁷⁹ und stimmt dabei mit Meister überein, der diese Aussage präzisiert, indem er diese Konzepte auf jene des kosmischen Berges mit der darin enthaltenen Höhle reduziert³⁸⁰.

³⁷⁴ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 51.

³⁷⁵ MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 59.

³⁷⁶ KRAMRISCH: *The Hindu-Temple*. S. 163.

³⁷⁷ KRAMRISCH: *The Hindu-Temple*. S. 162. Vgl. dazu auch die Aussagen über die Bedeutung der Dunkelheit für das menschliche Bewusstsein im Abschnitt: *Licht und Finsternis* im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

³⁷⁸ MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 59.

³⁷⁹ “[...] the Indian temple is a mnemonic for a number of cosmological concepts [...]” In: MALVILLE: *Astrophysics, Cosmology, and the Interior Space of Indian Myths and Temples*. S. 123.

³⁸⁰ „It unites the cosmic mountain and the potent cave.“ In: MEISTER, Michael W.: *The Hindu Temple: Axis of Access*. In: VATSYAYAN, Kapila: *Concepts of Space. Ancient and Modern*. S. 275.

Der Berg findet seine architektonische Umsetzung in der Gestaltung des Tempelturmes bzw. des gesamten Tempels³⁸¹, während das Innere der Cella der Höhle entspricht. Bedenkt man, dass im Grunde im Inneren des kosmischen Berges das Universum latent vorhanden war und erst durch die heroische Tat Indras befreit wurde, so wird auch die Bedeutung der Dunkelheit im *garbhagr̥ha* bzw. die potentielle Anwesenheit des Göttlichen, der nicht-manifestierten Schöpfungskraft, verständlich: „Though manifest, it lies concealed in the cave, the vast abode [...] which is called the old: therein is firmly stationed all the moving, breathing universe.“³⁸²

Die Dunkelheit im Inneren vermittelt damit vorerst zweierlei: Zum Ersten provoziert es unbewusst Assoziationen mit jenem Zustand vor Beginn der Schöpfung, als dessen gesammelte Potenz noch latent im Inneren des Urberges konzentriert war, womit das Eintreten in die Cella im Grunde gleichbedeutend ist mit einem Zurückreisen in der Zeit zu jenem (Zeit-)Punkt, als das Universum entstand³⁸³, und zum Zweiten trägt es zur Initiierung elementarer Emotionen bei, durch welche die Parusie der göttlichen Energie in der Finsternis empfunden werden kann.

Zu diesen Aufgaben unbewussten Informationstransportes theologischer Inhalte gesellt sich schließlich noch die religiös-funktionale Bedeutung der Dunkelheit im Kontext individueller Spiritualität. Das Streben nach Erlösung, d. h. die Auflösung der Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem, und das Hinter-sich-lassen der Welt der Illusionen stellt das primäre Ziel indischer Religiosität dar³⁸⁴ und soll im Inneren des Tempels erreicht werden. Praktisch erleichtert wird diese Transzendierung durch das Ausschließen visueller Eindrücke. Durch die Abgeschiedenheit von der äußeren Welt und die damit erleichterte, meditative Konzentration auf sich selbst erhofft sich der Gläubige die Erkenntnis *ātman*s und dessen Einheit mit dem alles durchdringenden *brahman*³⁸⁵, was gleichbedeutend ist mit einer persönlichen spirituellen Wiedergeburt.

Die Bezeichnung *garbhagr̥ha* als Schoß oder Gebärmutter bezieht sich daher sowohl auf die Kosmogonie als auch auf eine individuelle Erneuerung, wobei die Bedeutungen untrennbar miteinander verbunden sind, da die „Teilnahme“ an der Entstehung des Universums zugleich auch eine spirituelle Neugeburt des Einzelnen zur Folge hat. Demzufolge bedeutet das Eintreten in das Sanktuar und damit in die Dunkelheit zugleich beides: Wiedergeburt bzw. Erneuerung, unbewusst vermittelt durch den Bezug zur Kosmogonie, als auch die Erlangung persönlicher Erkenntnis und damit Erlösung. In der Sprache der Symbolik ausgedrückt: das Finden des „Lichtes“ *brahman* in der Dunkelheit des präexistenten Kosmos.

³⁸¹ Die symbolische Bedeutung des Tempels als Berg, die sich in der Namensgebung zahlreicher bedeutender Anlagen, vor allem aber in der architektonischen Entwicklung des Tempelturmes, des nordindischen *śikharas* und des südindischen *vimānas*, ausdrückt, kann an dieser Stelle nur im Kontext der Bedeutung der Höhle angesprochen werden. Für die Form des *garbhagr̥has* und dessen Bedeutung als Ort der Transzendierung ist die äußere Form des Tempels unwesentlich, weshalb auch an dieser Stelle weder auf die weitere Symbolik des Berges, noch auf die architektonische Evolution des Tempelturmes eingegangen werden kann. Hierbei sei auf die reichhaltige Fachliteratur verwiesen.

³⁸² *Atharvaveda* X.8.6. Zitiert in: BÄUMER: *From Guhā to Ākāśa*. S. 106.

³⁸³ MALVILLE: *Astrophysics, Cosmology, and the Interior Space of Indian Myths and Temples*. S. 128.

³⁸⁴ MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 58.

³⁸⁵ “[...] for it is there, in the hidden recesses of the external and/or internal cave that the seer has the vision of the unity of all things.” In: BÄUMER: *From Guhā to Ākāśa*. S. 106.

Der Informationsgehalt des garbhagr̥ha-Äußeren

Sei es nun das „Licht der Erkenntnis“, *ātman*, welches aus der Ur-Dunkelheit vor der Entstehung des Universums scheint, oder die Anwesenheit der Gottheit, latent oder manifest, in jedem Fall konzentriert sich im *garbhagr̥ha* die potentielle Energie des Göttlichen, repräsentiert durch das Kultbild. Von ihm ausgehend, dem Mittelpunkt der kubischen, dunklen Cella, strahlt die Energie des Sanktuars analog dem Licht eines Feuer radial nach außen. Demzufolge bestimmen zwei Faktoren die Gestaltung des Sanktuaräußeren: zum Ersten seine Interpretation als Behältnis dieses transzendenten Feuers und zum Zweiten das daraus resultierende Prinzip der allseitigen Ausstrahlung.

Im Zuge des vedischen Rituals wurde das Kultfeuer in einem kubischen Behälter, genannt *ukhā*, transportiert. Diese tradierte und unmittelbar mit seinem Inhalt assoziierte geometrischer Form wurde schließlich auch für das transzendente Feuer in monumentalisierter Form übernommen, sodass der Baukörper eines hinduistischen Sanktuars dogmatisch diese kubische Gestalt beibehalten hat und damit zweifelsfrei und unbewusst wahrnehmbar seine Funktion als Behältnis göttlicher Energie erfüllt.

Neben dieser elementaren Aufgabe der Beherbergung vermittelt das Cellaäußere in Folge seiner formalen Gestaltung zudem noch den dynamischen Aspekt der zentrifugal expansiven Allseitigkeit der in seinem Inneren konzentrierten, sakralen Energie. Dies erfolgt primär mittels zentraler Projektionen an den Außenfassaden, welche in die vier Haupthimmelsrichtungen (Osten, Süden, Westen, Norden) weisen, wobei der Zugang zum *garbhagr̥ha* in der Regel ostseitig angeordnet und damit dorthin orientiert ist, wo die Welt der Götter lokalisiert wird³⁸⁶.

Die Gestaltung dieser Projektionen differiert je nach Region und Epoche und kann entweder in Form profilierter Scheintüren und Bildnischen, als Fassadengliederung durch Mauervorsprünge (*rathas*) oder aber als komplexe Verschmelzung eines zentralen Tempelturms mit einer beträchtlichen Anzahl großemäßig gestaffelter Nebentürme ungesetzt werden. In allen Fällen aber wird die Orientierung des Sanktuars nach den vier Kardinalrichtungen dadurch unmissverständlich vergewärtigt.

Ergänzt wird die Demonstration dieser zweidimensionalen Expansion im Laufe der Entwicklung durch die dynamische Vertikalität des Tempelturmes, welcher vor allem im Norden Indiens zur weithin sichtbaren Markierung der Cella beiträgt und zugleich das Prinzip der rotierenden Ausstrahlung schichtweise dreidimensional umsetzen.

Im Süden lässt sich im Gegensatz dazu eine gegenteilige Entwicklung beobachten. Aufgrund der Eigenschaftslosigkeit des *brahman* vermeidet man hier monumentale Strukturen über der Cella und verlegt stattdessen die Monumentalität des Zentrums an die Peripherie der stadtähnlichen Anlagen. Indem die Tempeltore (*gopuras*) umso größer werden, je weiter sie sich vom Zentrum entfernt befinden, wird damit deutlich die Expansion des form- und zeitlosen Cellainneren demonstriert.

Damit versuchte man in Südindien zwar die Gesamtheit des Tempels in die Vermittlung des theologischen Inhaltes des *garbhagr̥has* miteinzubeziehen, im Allgemeinen aber bleibt der Kern eines jeden hinduistischen Tempels das kubische Sanktuar. Alle weiteren Bauteile sind entweder funk-

³⁸⁶ KRAMRISCH: *The Hindu-Temple*. S. 157.

tionale oder repräsentative Ergänzungen, die an der herausragenden Bedeutung der Cella nichts ändern und auf die im Grunde aus theologischer Sicht auch verzichtet werden könnte.

Kramrisch drückt diesen Gedanken pointiert aus, indem sie schreibt: „By temple is understood the main shrine only in which is contained the Garbhagr̥ha, the womb and house of the Embryo, the small, inmost sanctuary with it's generally square plan. All other buildings within the sacred precinct are accessory and subservient to it.“³⁸⁷

Bewegungsrichtungen

Neben der zentrifugalen, horizontalen Ausstrahlung bestimmen noch zwei weitere Bewegungsrichtungen die Gestaltung indischer Tempel: das axiale Voranschreiten auf die Cella zu, als rudimentärer Rest solarer Verehrung, in der Regel von Ost nach West, sowie die Zirkumambulation.

Die Vorrangstellung der O/W-Achse liegt in den evolutionären Wurzeln des Feuerkultes und damit jenem des transzendenten Feuers im Sonnenkult begründet sowie in deren archetypischen Bedeutung, wobei diese aber erst durch die Einbeziehung funktionaler Faktoren auch seine architektonische Ausprägung erfährt, während frühe hinduistische Tempel der Gupta-Zeit noch ausschließlich aus dem *garbhagr̥ha* und einem Vestibül bestehen. Sämtliche ergänzende Räumlichkeiten, wie Versammlungshallen oder Räume für Tanz- und Theateraufführungen dienen primär dem Schutz der Gläubigen sowie der Ausübung von Ritualen und werden erst im Zuge ihrer Entwicklung zu einem unverzichtbaren Bestandteil des Tempels. Dabei bleibt die sekundäre Bedeutung dieser Räumlichkeiten an den Bauten selbst deutlich ablesbar, ersichtlich sowohl an den zumeist unterschiedlichen Bauweisen (dünnere Wände, andere Deckenkonstruktionen) und der natürlichen Belichtung der Nebenräume, als auch durch die stets problematische Anschlussstelle zwischen dem Sanktuar und seiner Zubauten.

Wie die Orientierung zur aufgehenden Sonne, lässt sich auch die Zirkumambulation, das Umwandeln des Kultobjektes im Uhrzeigersinn, bis in die vedische Zeit zurückverfolgen, in der das Umschreiten des Altares zum Zeichen der Verehrung bereits Bestandteil des Kultes gewesen zu sein scheint. Als fundamentaler Aspekt devotionaler Dynamik wird die Zirkumambulation als körperliche Beteiligung in Bewegung dem Gebet beigelegt und gewinnt damit meditativen Charakter. Zusätzlich unterstreicht die allseitige Wahrnehmung des Gebäudes die expansive Deutung des Sanktuars und schwächt zugleich die Dominanz der O/W-Achse, welche allein durch das näher Treten bedingt ist.

Damit lassen sich in Summe vier Bewegungsrichtungen aufzeigen: das expandierende, vom Zentrum ausgehende Prinzip der Ausstrahlung, die Zirkumambulation als wesentlicher Bestandteil des Kultes und Mittel zur Wahrnehmung des Ersteren sowie die Orientierung gegen Osten und damit verbunden die Bedeutung der horizontalen Achse als rudimentärer Rest solarer Verehrung.

Als vierte Richtung komplettiert bei Tempeln mit einem Tempelturm über dem *garbhagr̥ha* die aufsteigende Bewegung entlang dessen vertikaler Achse die Dynamik des sakralen Gebäudes. Diese repräsentiert symbolisch eine Aufwärtsbewegung und wird mit fortschreitender Erleuchtung assozi-

³⁸⁷ KRAMRISCH: *The Hindu-Temple*. S. 133.

iert. Die Spitze des Tempels bildet der Abschlussstein, der das absolute und zeitlose Prinzip jenseits aller Wiedergeburten manifestiert und damit an das endgültige Ziel jedes Gläubigen mahnt.

Alle vier Bewegungsrichtungen spiegeln sich in der Gestaltung der Tempel wider und bilden neben der spirituellen Bedeutung des Cellinneren einen integrativen Bestandteil des architektonischen Programms. Hardy sieht sogar in dem Wunsch des Architekten diese Bewegungen auszudrücken den Motor der morphologischen und formalen Entwicklung³⁸⁸ indischer Sakralarchitektur, wobei aber diese Betonung der Bewegung den herausragenden Einfluss der übrigen Faktoren negieren würde. Vielmehr scheinen sämtliche drei Einflüsse die Gestaltung des hinduistischen Sanktuars gleichberechtigt beeinflusst zu haben, da sie in ihrer unbewussten Rezeption auch gleichrangig wirksam werden und nur gemeinsam die komplexe Bedeutung des *garbhagr̥has* zu transportieren im Stande sind: die spirituelle und kosmogonische Deutung des dunklen Cellinneren, die äußerlich eindeutig vermittelte Funktion des Sanktuars als Behältnis einer allseitig ausstrahlend gedachten, göttlichen Energie, dem transzendenten Feuer, und die Bewegung als Ausdruck der dynamischen Komponenten der sakralen Bedeutung und Mittel zu deren unbewusster Rezeption.

4.3.1 Die Anfänge hinduistisch-strukturellen Bauens

Ab der Regierungszeit des Maurya-Königs Aśoka (268-232 v. Chr.) nimmt die Bedeutung des Buddhismus und dessen Ausbreitung kontinuierlich zu, während der alte brahmanische Glaube in den Hintergrund tritt. Erst mit der Machtergreifung der Gupta in der zweiten Hälfte des 3. und zu Beginn des 4. Jh. n. Chr. kam mit Candragupta I. (etwa 310-335 n. Chr.) wieder ein Herrscher brahmanischen Glaubens an die Macht, was zu einer Renaissance desselbigen führte. Durch die aggressive Expansionspolitik seines Sohnes, Samudragupta (etwa 335-375 n. Chr.), konnte sich der Regionalstaat zu einem Großreich ausdehnen, das große Teile Nordindiens umfasste und sich bis zu dessen Zerschlagung unter Bhānugupta (etwa 503-530 n. Chr.) halten konnte.

Diese Periode indischer Geschichte wird in der Literatur als „augusteisches“ oder „goldenes“³⁸⁹ Zeitalter bezeichnet, was auf den kulturellen Aufschwung hinweist, welcher zu jener Zeit sowohl auf literarischem und künstlerischem, als auch naturwissenschaftlichem und ökonomischem bzw. sozialem Sektor stattfand. Aus dieser Zeit stammen auch die ältesten erhaltenen hinduistischen Heiligtümer.

Die vedische Religion vor dem Auftreten der Reformer Buddha und Mahavira bzw. deren Weiterentwicklung durch philosophische Spekulationen basierte auf der Verehrung des Feuers, weshalb Altäre, Behältnisse und einfache Schutzdächer, wie sie beispielsweise auf den Reliefs von Sāñcī, Amarāvātī oder Mathurā aus dem letzten Jahrhundert vor der christlichen Zeitenwende dargestellt sind, ausreichten. Obwohl es sich dabei größtenteils nicht um brahmanische Darstellungen handelt, lassen sie eine generelle Bewertung der architektonischen Gestaltung von Heiligtümern dieser Zeit zu. Diese waren entweder Baumheiligtümer oder der Verehrung des Feuers gewidmet. In beiden

³⁸⁸ HARDY, Adam: *Time in Indian Temple Architecture*. In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Time. Ancient and Modern*. New Delhi. 1996. S. 370.

³⁸⁹ PETECH: *Indien*. S. 476; und: FRANZ: *Das alte Indien. Geschichte und Kultur des indischen Subkontinents*. München, 1990. S. 112. Oder: VATS, M. A.: *The Gupta Temple at Deogarh*. In: *Memoires of the Archaeological Survey of India* N°. 70. Delhi, 1952. S. 4.

Fällen befand sich im Mittelpunkt das Verehrungsobjekt, dessen Schutzdach als einfache Stützenkonstruktion ausgebildet wurde. Die Wände blieben entweder offen oder wurden temporär mittels Matten geschlossen (Abb. 83/84).



Abb. 83: Feuertempel auf Relief in Sāñcī

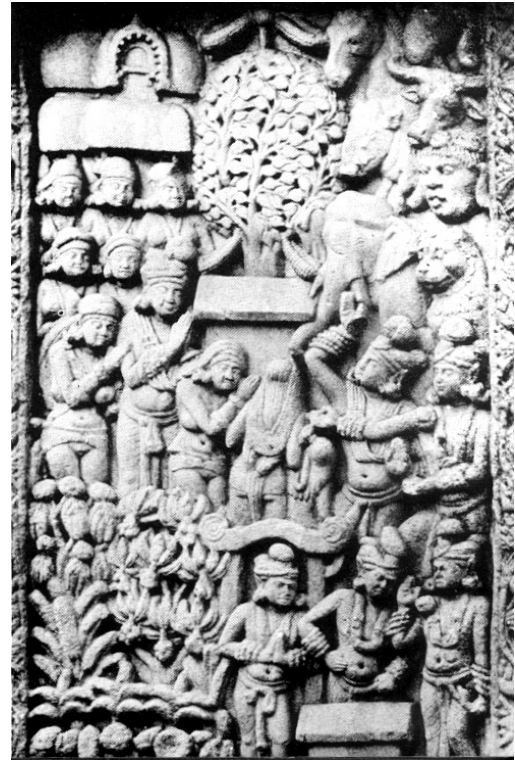


Abb. 84: Baumheiligum auf Relief in Sāñcī

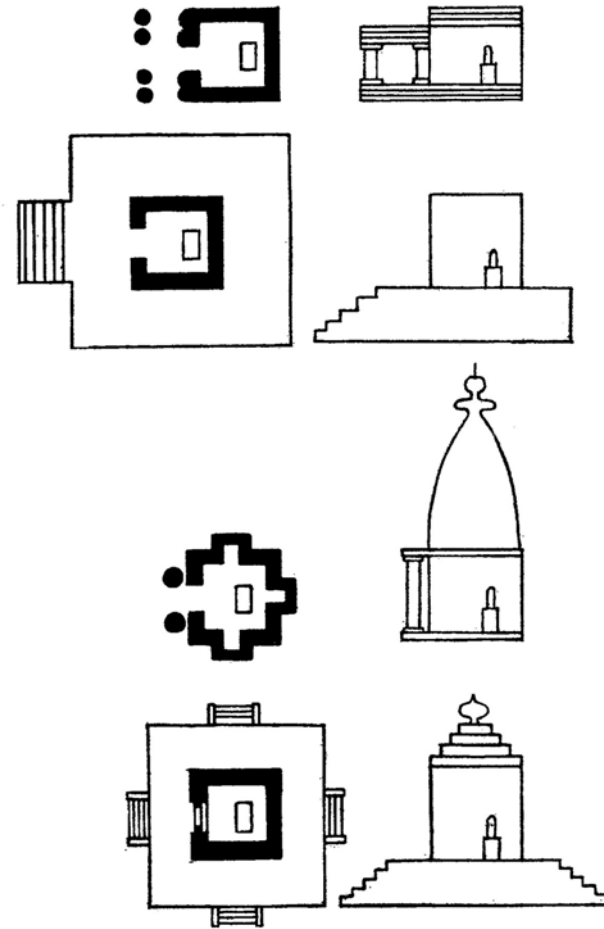
Mitbeeinflusst durch die politisch motivierte Monumentalisierung³⁹⁰ der sakralen Architektur im Zuge der Machtergreifung der Gupta zum Zwecke der Wiedererlangung und schließlich Demonstration der Vorrangstellung des brahmanischen Glaubens³⁹¹ und der Verehrung von anthropomorphen Kultobjekten anstelle des Feuers entstanden ab dem 5. Jh. n. Chr. die ersten sakralen Steinbauten. Leider wurde im Zuge der islamischen Invasion und der anschließenden Herrschaft muslimischer Dynastien ein Großteil dieser Heiligtümer zerstört, sodass nur wenige Bauten eindeutig den Gupta-Herrschern zugeordnet werden können³⁹². Zusammen mit anderen Bauwerken aber, deren Entstehungszeit aufgrund stilistischer Merkmale in die Zeit der Guptaherrschaft gelegt werden kann, lässt sich eine Entwicklung nachvollziehen, die von Vats und Fischer in vier Stufen wie folgt zusammengefasst wird³⁹³ (Abb. 85):

³⁹⁰ Neben bewusster Symmetrien, dem nicht einhalten des menschlichen Maßstabs und dem Dekor bildet die Wahl des Materials ein wesentliches Mittel zur Monumentalisierung von Architektur.

³⁹¹ Ähnliche Beweggründe motivierten auch die Sasaniden im Iran zur vermehrten Errichtung von Feuerheiligtümern, welche neben religiösen auch starke politische Präsenz vermitteln sollten.

³⁹² Inschriftlich lässt sich lediglich ein Höhlenheiligtum von Udaigiri einem Herrscher, Chandragupta II. (382-401 n. Chr.), zuordnen. In: BROWN, Percy: *Indian Architecture. Buddhist and Hindu Period*. Bombay, 1956. S. 59; MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 97.

³⁹³ VATS: *The Gupta Temple at Deogarh*. S. 7ff; FISCHER, Klaus: *Schöpfungen indischer Kunst. Von den frühesten Bauten und Bildern bis zum mittelalterlichen Tempel*. Köln, 1959. S. 157.



- Dem einseitig zugänglichen, traditionell kubischen Körper der Cella, dem *garbhagr̥ha*, wird eine Veranda vorgelagert, die zumeist aus vier Säulen besteht und deren mittleres Interkolumnium verbreitert ist
- Das Bauwerk wird durch Ausbildung einer Terrasse erhöht
- Die Cella wird mittels Turm äußerlich markiert
- Die Axialität des Tempels (bedingt durch den Zugang und das Vestibül) wird durch eine symbolische „Öffnung“ des Tempels nach den vier Himmelsrichtungen aufgelöst

Abb. 85: Schema guptazeitlicher Tempelentwicklung

Sāñcī, Tigawā und Udayapur

Der buddhistische Tempel Nr. 17 in Sāñcī (Abb. 86-88), entstanden um 400 n. Chr., besteht aus einer schlichten kubischen Cella, dessen Seitenwände lediglich durch den Sockel, ein umlaufendes Gesims sowie eine vorspringende Dachkante horizontal gegliedert werden und einer eingezogenen, niedrigeren, verandaartigen Vorhalle mit vier freistehenden Stützen und zwei Pilastern gleicher Ordnung. Der Kubus der Cella dominiert optisch, während die Veranda selbst als funktionaler Sicht- und Wetterschutz untergeordnet angefügt wird. Als einzige zusammenfassende Geste verläuft das Gesims um beide Bauteile in gleicher Höhe.

Die Fußbodenoberkanten beider Baukörper befinden sich über dem umgebenden Terrain, wobei aber nicht von einer gemeinsamen Plattform gesprochen werden kann, da die Sockel der Bauteile eindeutig eigenständige Konstruktionen repräsentieren.

Der Tempel befindet sich auf der Hauptterrasse von Sāñcī und ist zum Hauptstūpa orientiert (NO bis O).

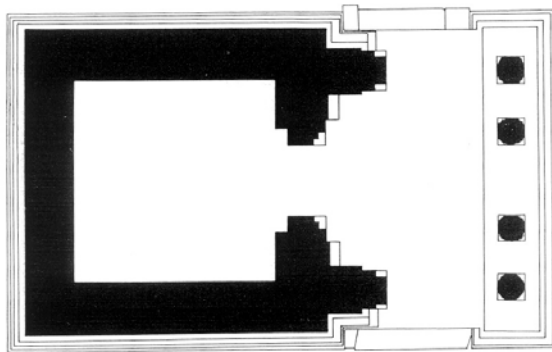
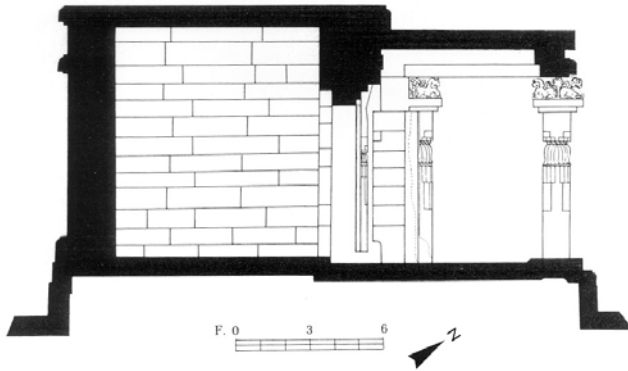


Abb. 86: Grundriss/Schnitt Tempel Nr. 17/Sāñcī



Abb. 87: Ansicht NO Tempel Nr. 17/Sāñcī



Abb. 88: Ansicht NW Tempel Nr. 17/Sāñcī

Ähnliches gilt für den aufgrund der Gestaltung der Säulen³⁹⁴ wenige Jahrzehnte nach Sāñcī datierbaren (erste Hälfte 5. Jh. n. Chr. bis ca. 450 n. Chr.) hinduistischen Kaṅkālī-Devī Tempel von Tigawā (Abb. 89/90). Er besteht ebenfalls aus einer kubischen Cella mit schlichter horizontaler Unterteilung der ansonsten ungliederten Seitenwände sowie einer im Osten vorgelagerten, eingezogenen Veranda mit drei gleichen Interkolumnien, die heute seitlich geschlossen ist. Michell nimmt auch für den Tempel von Tigawā eine Plattform an³⁹⁵. Sie ist heute jedoch durch das erhöhte Terrain nicht mehr sichtbar.

Ein Beispiel desselben Typus, das zugleich Ansätze der weiteren Entwicklung in sich birgt, repräsentiert der Mahādeva-Tempel von Udayapur (Abb. 91). Obwohl er in den grundlegenden Elementen mit den oben beschriebenen Tempeln übereinstimmt, unterscheidet sich seine äußere Erscheinung wesentlich. Auf der, jetzt deutlicher formulierten und beide Bauteile einheitlich zusammenfassenden Plattform, befinden sich zwei größtmäßig gleichberechtigte Baukörper. Die Dominanz der Cella wird nicht mehr lediglich durch ihre Größe, sondern durch ihre Erscheinung sichergestellt. Im Gegensatz zur deutlich luftigeren Veranda, die aufgrund ihrer Säulenstellung und Gesamtbreite (breiter als der Baukörper der Cella selbst) baldachinartig und eigenständiger wirkt und nur mehr aus vier Ecksäulen besteht, sind die Außenwände der Cella einerseits durch mehrerer Bänder horizontal, andererseits durch Mauervorlagen vertikal gegliedert. In diesen Pilastern zeigt sich erstmals die Tendenz, die eindeutige Axialität, welche durch den Eingang vorgegeben ist, zu überwinden und das Prinzip der Ausstrahlung architektonisch auch äußerlich sichtbar zu vermitteln.

³⁹⁴ Vgl. MEISTER: *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. Foundations of North Indian Style*. Text S. 35. Oder: MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 96.

³⁹⁵ MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 96.

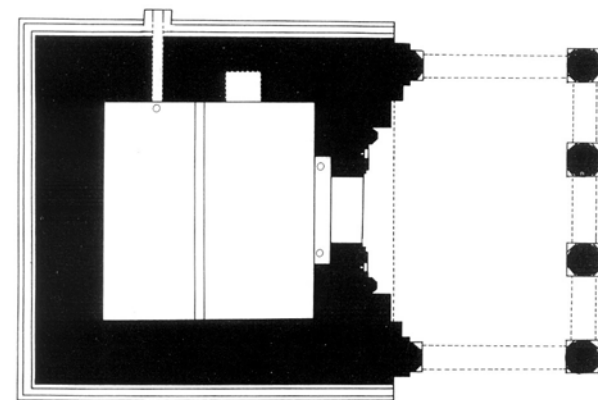
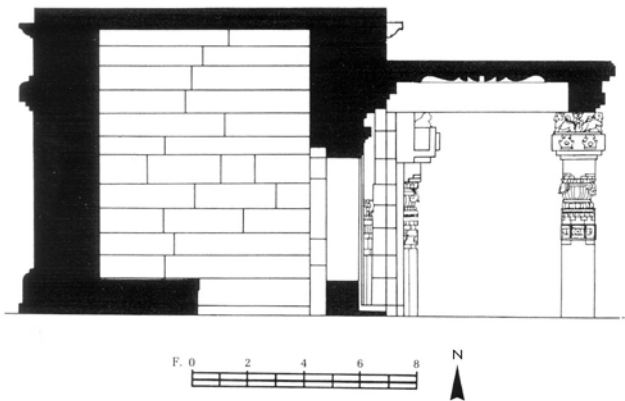


Abb. 89: Grundriss/Schnitt Kaṅkālī-Devī-Tempel/Tigawā



Abb. 90: Ansicht SO Kaṅkālī-Devī-Tempel/
Tigawā



Abb. 91: Ansicht SO Mahādeva-Tempel/
Udayapur

Die Tempel von Sāñcī und Tigawā stellen die frühesten Beispiele struktureller Sakralarchitektur dar. Ihr architektonisches Vokabular beschränkt sich auf die kubische, massive Cella als eigenständiger Baukörper, und eine vorgelagerte, verandaartige Säulenhalle. Das Beispiel von Udayapur hingegen geht einen Schritt weiter, indem es die Philosophie der allseitigen Ausstrahlung des Kultbildes in Form axialer Mauervorlagen architektonisch umzusetzen versucht und damit zugleich eine Tendenz zur Vertikalisierung vermittelt.

Der Wille zur Harmonisierung der Baukörper wird in der zusammenfassenden Plattform deutlich, was von einer Aufwertung der Veranda zeugt, die aber dennoch unverkennbar eine funktionale Ergänzung bleibt.

Betrachtet man die beiden Baukörper genauer, so hat man den Eindruck, dass sie formal und ihrem Symbolgehalt entsprechend unterschiedlichen Quellen entspringen. Die verandaartige „Vorhalle“ erinnert an die Darstellungen temporärer Schutzdächer auf den älteren buddhistischen Reliefs sowie an die Beschreibung der vedischen Kultplätze. Damit bleiben sie ihrer historisch überlieferten Funktion treu, schützen hier aber nicht mehr das Kultobjekt, sondern den Eingangsbereich zum Allerheiligsten bzw. könnten sie auch zur Abhaltung von Ritualen genutzt worden sein.

Komplexer ist die Beurteilung des Sanktuars. Seiner kubischen Form entsprechend ist seine formale Ableitung von der *ukhā*, der kubischen Pfanne des vedischen Feuerkultes, in welcher das Feuer transportiert wurde und das selbst linguistisch dieselbe Bedeutung hat, wie der Name des Cellainneren („Schoß“ des Feuers, in dem sich das gesamte Universum manifestiert), eindeutig. Im

Zuge der architektonischen Evolution und der Übernahme tradierter und symbolträchtiger Formen durch den revitalisierten Brahmanismus, scheint es dabei zu dessen Monumentalisierung gekommen zu sein, die sich einerseits in seiner Dimension, andererseits in der Dauerhaftigkeit des verwendeten Materials widerspiegelt. Trotz dieser Umgestaltung bleiben jedoch seine primären funktionalen und gestalterischen Aspekte unangetastet. Es wird auch weiterhin als Behälter des Kultobjektes betrachtet, der allerdings mit neuem Inhalt „gefüllt“ wird: An die Stelle des realen Feuers tritt die transzendente Idee des im dunklen Inneren latent vorhandenen *brahman*, welches, ähnlich der sich ausdehnenden Schöpfung, radialsymmetrisch expandierend gedacht wird. Diese ideelle Expansion des „neuen“ Inhaltes deckt sich jedoch wiederum mit seiner ursprünglichen Funktion, bei der das Feuer, als weithin sichtbar leuchtendes Medium, ebenso das Zentrum einer radialsymmetrischen Ausstrahlung bildete.

Damit war die Form und in Folge auch der Sinngehalt des Sanktuars durch die Verwendung historisch tradierter und bekannter Formen allgemein verständlich. Unbewusst wurde der Tempel damit unmittelbar sakralisiert und als Behältnis des expandierenden Göttlichen wahrgenommen.

Die frühen Tempel stellen also eine Verbindung von zwei unterschiedlichen Formen dar. Einerseits leitet sich die luftige Veranda von einfachen, schützenden Stützenkonstruktionen ab und belegt damit bereits in diesem frühen Entwicklungsstadium aufgrund seiner unterschiedlichen, evolutiv-nären Herkunft gegenüber dem Sanktuar den funktionalen Sinn seiner Errichtung, andererseits kann das *garbhagr̥ha* als Monumentalisierung der *ukhā* betrachtet werden, bedingt durch deren Größe befindet sie sich aber nicht mehr unter, sondern neben dem Schutzdach und ist aufgrund der theologischen Bedeutung des Inneren geschlossen.

Zugleich beginnt man bereits, die historisch und theologisch bedeutsame Idee der allseitigen Öffnung und des rotierenden Kraftzentrums auch baulich umzusetzen. Dabei werden noch keine Scheintüren vorgesehen, sondern die ideelle Öffnung des *garbhagr̥has* wird durch Mauervorlagen realisiert, wodurch aber bereits ihre Expansion unbewusst vermittelt und der Dominanz des axialen Zuganges entgegengewirkt wird.

Der Pārvatī-Tempel von Nāchnā- Kuṭharā

Als weiteren bedeutsamen Entwicklungsschritt sehen Vats und Fischer die deutliche Erhöhung des Bauwerkes durch Ausbildung einer Terrasse und dessen Verbreiterung, wodurch einerseits die sakrale Bedeutung des Tempels unterstrichen und seine qualitative Höherwertigkeit gegenüber seiner profanen Umgebung demonstriert wird, andererseits die rituelle Handlung der Zirkumambulation und damit die Ermöglichung der aktiven Wahrnehmung der Quadratur baulich in die formale Gestaltung des Sakralbaus miteinbezogen wurde.

Während die Sockel der Tempel von Sāñcī, Tigawā und Udayapur noch eher als Fundament zu bezeichnen sind, dennoch aber eine optische räumliche Abgrenzung bewirken, geht der Pārvatī-Tempel von Nāchnā-Kuṭharā einen Schritt weiter (Abb. 92-94).

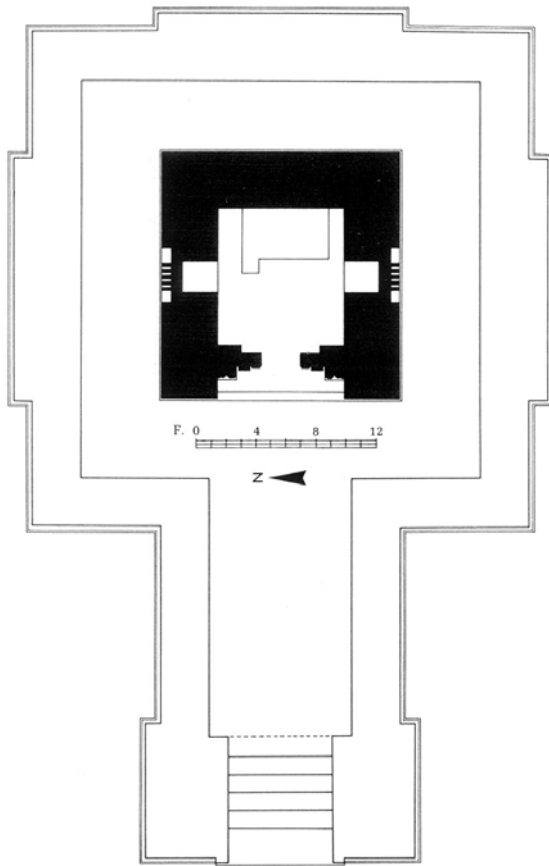


Abb. 92: Grundriss Pārvatī-Tempel/Nāchnā-Kuṭharā



Abb. 93: Ansicht W Pārvatī-Tempel/Nāchnā-Kuṭharā



Abb. 94: Ansicht S Pārvatī-Tempel/Nāchnā-Kuṭharā

Dieser aufgrund seines Patroziniums nach Westen orientierte Tempel wird allgemein in das frühe 3. Viertel des 5. Jh. n. Chr. datiert und schließt somit nahtlos an die o. a. Beispiele an³⁹⁶. Er besteht aus einem kubischen Sanktuar, welches vierseitig von einem gedeckten Wandelgang umgeben ist. Die quadratische Terrasse ist westseitig gangartig erweitert und bildet die Verlängerung einer Treppe, welche axial Zugang zur Plattform gewährt. Um die Dominanz des jetzt allseitig umschlossenen Sanktuars nicht zu gefährden und um seine Lokalisierung zu ermöglichen, befand sich ursprünglich über der Cella ein turmähnlicher Aufbau.

Neben der Einführung der neuen Elemente (die Verbreiterung der Terrasse zum Zwecke der Ermöglichung des Umwandlungsrituals und einer damit einher gehenden deutlichen Überhöhung derer, die äußerliche Markierung des *garbhagr̥has* durch einen Aufbau sowie die axiale Streckung des Tempels) weist der Pārvatī-Tempel zwei weitere Besonderheiten auf. Zum Ersten simulieren die Wände der Terrasse natürliche Felsformationen mit Grotten und Tieren und zum Zweiten ist seine

³⁹⁶ Aufgrund fehlender Inschriften ist die Datierung von Tempeln dieser Periode unklar und kann nur aufgrund stilistischer Merkmale erfolgen. Demzufolge schwanken die zeitlichen Einordnungen je nach Autor um mehrere Jahre bis Jahrzehnte. Michell beispielsweise datiert den Pārvatī-Tempel von Nāchnā-Kuṭharā erst in das 6. Jh. n. Chr. Da aber im Kontext der vorliegenden Betrachtung der architektonischen Entwicklung die exakte Datierung gegenüber des Umganges mit den Baukörpern zweitrangig ist, soll die z. T. angegebene Datierung lediglich als Gerüst dienen, um historische oder kulturelle Parallelen zu erleichtern.

Cella nord- und südseitig durch ein Fenster mit Steingittern geöffnet. Während Ersteres durch die multikausale Bedeutung des Berges als Hülle einer Höhle und irdischer Wohnsitz der Götter leicht zu erklären ist, lässt sich die Öffnung der Cella lediglich als Unsicherheit im Umgang mit monumentaler Sakralarchitektur und deren Umsetzung in Stein erklären. Vielleicht versuchte man, die in Udayapur durch die Projektion der axialen Mauervorlagen angedeutete Öffnung des Inneren tatsächlich umzusetzen, wozu auch der schützende Umgang beigetragen haben könnte, da die Cella dadurch nicht mehr unmittelbar mit dem Außenraum in Verbindung stand.

In diesem Falle wäre auch die Frage erörterenswert, ob die Entwicklung des Umgangs direkt mit einer ideellen Situierung des sakralen „Behälters“ unter dem funktionalen Schutzdach der Veranda, wie es bereits in Udayapur ansatzweise das Sanktuar umfasst, in Zusammenhang steht. Ob sich also der Umgang aus einer allseitigen Anordnung der funktional schützenden Veranden entwickelte haben könnte, gleichsam als Folge einer Platzierung des Sanktuars unter dem Schutzdach.

Leider lässt sich diese plausible Vermutung nicht mit Sicherheit beantworten. Feststeht jedoch, dass die natürliche Belichtung des *garbhagrhas* durch Fenster der theologischen Forderung nach Dunkelheit in seinem Inneren widersprach und damit die spirituelle Funktionalität des Tempels beeinträchtigte.

Man erkennt bereits aus dieser kurzen Beschreibung, dass der Pārvatī-Tempel von Nāchnā-Kuṭharā zwar wesentliche Neuerungen einführt (die vertikale Markierung der Cellae und die Errichtung des Schutzdaches in Form eines Umganges) und versucht, weitreichendere Interpretationen der architektonischen Formensprache zuzulassen, er aber im Grunde eher eine experimentelle Entwicklung repräsentiert und von Unsicherheit in der formalen Gestaltung des Tempels zeugt, da durch die Neuerungen sowohl die theologische Autorität des Tempels als auch die Vermittlung seiner elementaren Sinngehalte gefährdet war.

Anders verhält es sich beim Dashavatara-Tempel von Deogarh/Malwa. Er zeugt von einem sicheren Umgang mit den entwickelten Prinzipien architektonischer Gestaltung zur Vermittlung theologischer Inhalte, repräsentiert aber zugleich auch eine evolutionäre Weiterentwicklung, da er die Axialität des Tempels von Nāchnā-Kuṭharā zugunsten einer optimierten Demonstration seiner Allseitigkeit wieder aufgibt, was primär durch eine deutlichere Formulierung der bereits am Tempel von Udayapur angedeuteten, symbolischen Öffnung nach allen vier Haupthimmelsrichtungen und die vierseitig angeordneten Treppen erreicht wird.

Der Dashavatara-Tempel von Deogarh/Malwa

Der Dashavatara-Tempel von Deogarh/Malwa (Abb. 95/97) wird allgemein um 500 bis Anfang des 6. Jh. n. Chr. datiert und ist Viṣṇu bzw. dessen zehn Inkarnationen geweiht, weshalb sich seine Cella auch gegen Westen öffnet. Er besteht aus einem quadratischen Sanktuar, das sich auf einer, ebenfalls quadratischen, Plattform befindetet, welche an allen vier Seiten über jeweils mittig angeordnete Treppen zugänglich ist. An den Ecken der Plattform komplettieren auf Höhe des umgebenden Terrains vier Schreine die Anlage, von denen sich die zwei westlichen gegen Westen, die zwei östlichen gegen Osten öffnen. Die Anordnung von fünf Schreinen (ein Haupt/vier Nebenschreine) in Quinkunxstellung ist ein beliebtes, architektonisches Motiv innerhalb (zum

Beispiel Khajurāho) und außerhalb des indischen Subkontinentes (beispielsweise in Angkor). Der Dashavatara-Tempel von Deogarh repräsentiert allerdings das bisher früheste, bekannte Beispiel eines Fünf-Schreine-Komplexes (*pañcāyatana*)³⁹⁷.

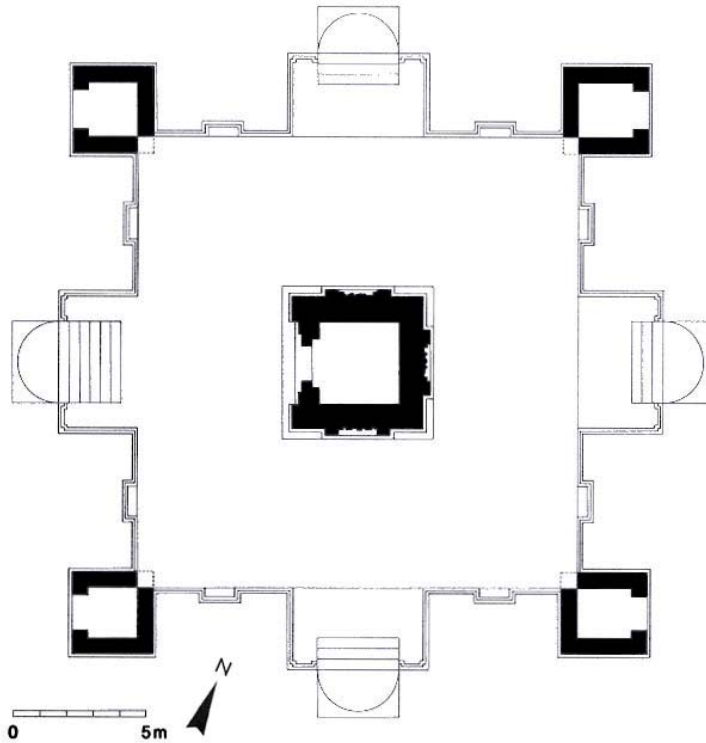


Abb. 95: Grundriss Dashavatara-Tempel/Deogarh

Von besonderem Interesse am Dashavatara-Tempel ist die Gestaltung der Sanktuaraußenwände. In konsequenter Weiterentwicklung der axialen Mauervorlagen des Tempels von Udayapur werden diese zu tief eingeschnittenen Nischen mit figuralen Kompositionen umgestaltet, wodurch sie unverkennbar als reelle Maueröffnungen wahrgenommen werden.



Abb. 96: Ansicht SO Dashavatara-Tempel/Deogarh



Abb. 97: Ansicht SO Dashavatara-Tempel/Deogarh

Ostseitig hat sich über der Nische ein Steinbalken erhalten (Abb. 97), der gemeinsam mit zwei aufgefundenen Pfeilern Spekulationen über eventuelle verandaartige Vorbauten schürte. Während beispielsweise Brown portalartige Veranden im Stil der oben angeführten Beispiele von Sāñcī oder Tigawā, bestehend aus vier Pfeilern mit verbreitertem, mittlerem Interkolumnium an allen vier

³⁹⁷ DESAI: *The Gupta Temple at Deogarh*. S. 3; MEISTER: *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. Foundations or North Indian Style*. Text. S. 48.

Seiten des Sanktuars zu erkennen glaubt³⁹⁸, halten andere Autoren wie Michell einen gedeckten Umgang oder lediglich eine Überdachung zum Schutz der Reliefs für wahrscheinlicher³⁹⁹. Leider kann diese Frage nicht geklärt werden, da bis heute weder beantwortet werden konnte, wo die aufgefundenen Pfeiler hätten stehen können, noch weitere Funde zutage kamen.

Wie diese Zubauten letztendlich auch aussahen, so scheint zumindest der in situ erhaltenen Balken an der Ostfassade für eine allseitige Multiplikation der baldachinartigen Veranden zu sprechen, da er sich nicht über dem Eingang befindet. Bedeutsam ist dieser Befund insofern, als er die Interpretation der axialen Nischen als tatsächliche, schutzbedürftige Öffnungen bestätigt und damit die unbewusste Wahrnehmung der allseitigen Ausstrahlung und die Assoziation der Cella als offenes Behältnis des transzendenten Feuers zusätzlich gefördert werden sollte.

Dieselbe Tendenz zur Allseitigkeit des Sanktuars lässt sich auch bei Höhlenheiligtümern feststellen, die in der Frühzeit strukturaler Tempelarchitektur auch weiterhin angelegt wurden. Während aber Höhlen, wie jene von Udaigiri oder Mamallapuram strukturell dem Typus der Tempel von Sāñcī oder Tigawā entsprechen (Sanktuar und vorgelagerter Säulenhalle), versuchte man auch bei den späteren Höhlenheiligtümern von Elephanta oder Ellorā die Cella nicht mehr höhlenartig in den Berg zu treiben, sondern als selbständigen Körper gänzlich aus dem Fels herauszuarbeiten. Dadurch konnte einerseits der Ritus des Umschreitens vollzogen, andererseits die Allseitigkeit der Cella und die rotierende Kraft des Kultbildes im *garbhagr̥ha* besser ausgedrückt werden. Die Dumar-Lena-Höhle von Ellorā (Abb. 98) und das Śiva-Heiligtum auf Elephanta (Abb. 99-101) stellen dabei die bekanntesten Beispiele dar. In beiden Fällen ist das Sanktuar ein eigenständiger, kubischer Baukörper im Kontext einer Säulenhalle und tatsächlich nach allen vier Seiten geöffnet, was durch seine Situierung im Inneren einer Höhle möglich wurde.



Abb. 98: Einblick Dumar-Lena-Höhle/Ellorā

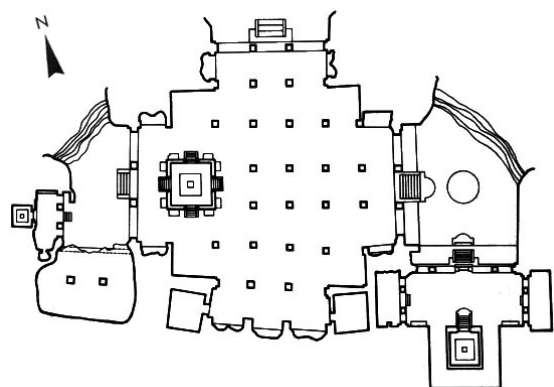


Abb. 99: Grundriss Śiva-Heiligtum/Elephanta

³⁹⁸ BROWN: *Indian Architecture*. S. 60.

³⁹⁹ MITCHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 97f.

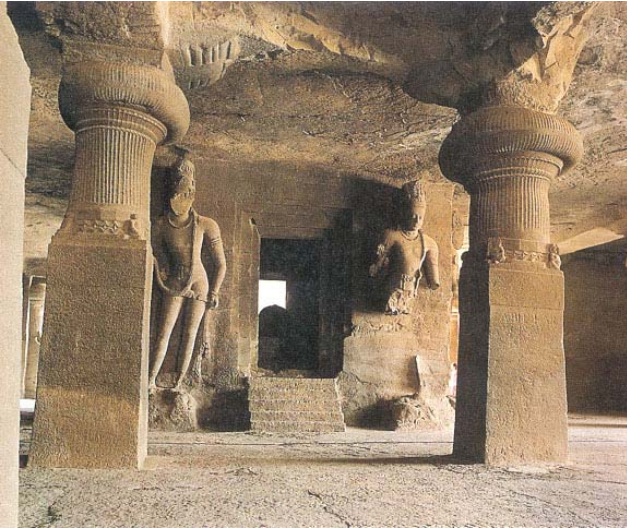


Abb. 100: Einblick Śiva-Heiligtum/Elephanta

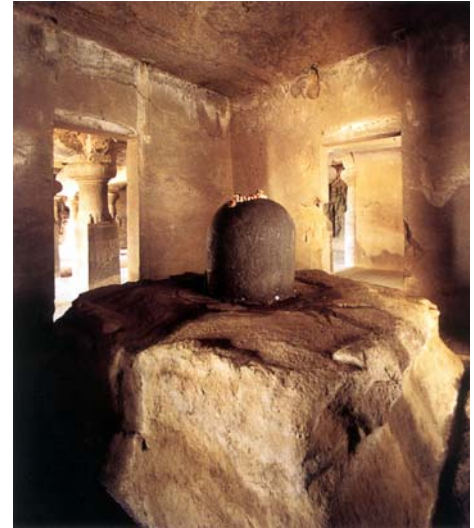


Abb. 101: Einblick Cella Śiva-Heiligtum/ Elephanta

Die tendenzielle Entwicklung guptazeitlicher Tempel

Damit lässt sich für die Frühzeit hinduistischer Sakralarchitektur eine Tendenz feststellen, die durch zwei, zum Teil konkurrierende Faktoren beeinflusst wird. Einerseits versuchte man, die Philosophie der expansiven, göttlichen Energie architektonisch umzusetzen ohne dabei den emotionalen und theologischen Bezug zur Höhle zu verlieren, andererseits beeinflussen von Anfang an funktionale und kultische Vorgaben die Gestaltung der Heiligtümer. Dabei sind insbesondere das rituelle Umschreiten der Cella und der Schutz von Kultbild, Eingang und Gläubigen zu nennen. Während Ersteres mit der Zentralität der Allseitigkeit nicht im Widerspruch steht, sondern deren Rezeption sogar unterstützt, wird aber durch Schutzbedürftigkeit, insbesondere im Bereich des Zugangs, allgemein eher Axialität gefördert. Dieses Spannungsfeld zwischen Zentralität und Axialität, rotierender Energie und funktionsbedingter Linearität, sowie deren Auflösung bzw. architektonische Verbindung bildet die Basis hinduistischer Sakralarchitektur.

Dabei stellt das *garbhagr̥ha* den Fixpunkt dar, seine Unveränderlichkeit bildet den „roten Faden“, der die kaum überschaubare Vielfalt indischer Tempel und Kultstätten trotz ihrer Unterschiedlichkeit, seien sie durch individuelle architektonische Raumlösungen, künstlerische Ausschmückung oder durch kultische Eigentümlichkeiten bedingt, als Einheit erscheinen lassen.

Die guptazeitlichen Tempel weisen dabei bereits sämtliche wesentlichen Gestaltungsmerkmale auf, wie sie den Typus „Hindu-Heiligtum“ charakterisieren. Die gesamte weitere Entwicklung beruht auf dieser tradierten, formalen Formulierung des Nukleus *garbhagr̥ha* als Behältnis zentraler, richtungsloser Energie und ermöglicht damit durch deren konsequente Anwendung die kontinuierliche, unbewusste Rezeption der theologischen Inhalte.

Die Bewusstmachung dieser unveränderlichen und im Grunde für die Wirksamkeit des Tempels unveränderbaren Gestaltung soll demnach auch das Ziel der nachstehenden Skizzierung der weiteren Entwicklung hinduistischer Sakralarchitektur am indischen Subkontinent sein.

4.3.2 Die Architektur um Aihole

Im Gegensatz zur Architektur der Gupta, wo freistehende *prāsādas* auf einer Plattform den Endpunkt der Entwicklung darstellen, beeinflussen am südlichen Dekan, namentlich im Einzugsgebiet der Cālukyas und Pallavas, rituelle Notwendigkeiten in erhöhtem Ausmaß die Entwicklung der Tempel.

Oberste Prämisse und unabänderliches Charakteristikum jeder sakralen Anlage ist aber auch hier die Eigenständigkeit des Sanktuars, dessen Quadratur als formale Notwendigkeit zu dessen Definition und Sakralisierung betrachtet wurde. Die symbolträchtige Form des Kubus gilt als nicht hinterfragbare Bedingung zur Gestaltung des *garbhagr̥has* und bildet damit ebenso einen Fixpunkt im Kontext der architektonischen Formensprache, wie die Forderung symbolische Inhalte am Außenbau unbewusst zu vermitteln, wie beispielsweise das Prinzip der expansiven, göttlichen Energie durch die ideelle allseitige Öffnung der Cella.

Selten vorkommende, kreisförmige Grundrisse bleiben experimentelle Stufen, wohingegen rechteckige Innenräume entweder auf architektonische Zwänge in Zusammenhang mit der Integration des Sanktuars in bestehende Gebäude bzw. noch unausgereifte Gebäudetypen oder einfach auf Maßungenaugigkeiten zurückzuführen sind.

Einer Methode zur Datierung guptazeitlicher und aiholischer Tempel aufgrund der Exaktheit der Quadratur des Cellagrundrisses, wie sie von R. S. Gupte vertreten wird, muss daher widersprochen werden, da sie die Tatsache der linearer evolutionärer Entwicklung des *garbhagr̥has* vom vedischen Feuerbehälter zum quadratischen Sanktuar negiert und der Symbolkraft der Form zu wenig Bedeutung beimisst⁴⁰⁰.

Die Erklärung für die gestreckte Grundrissform mancher Sanktuare, welche nur bei der Betrachtung der Grundrisse früher Tempel, wie beispielsweise jener der Kontigudī-Gruppe (vgl. Abb. 103-107), auffällt, bei späteren Beispielen aber nur durch einen zahlenmäßigen Vergleich der Abmessungen nachzuvollziehen und daher vernachlässigbar ist, liegt vielmehr in der Adaption, Transformation, Neuinterpretation und dadurch Weiterentwicklung bestehender Bautypen, namentlich buddhistischer Kult- und Versammlungsräume oder profanen Rathhallen, die mit ideologischen, formalen und funktionalen Anforderungen überlagert werden.

Darin begründet sich auch die Eigenständigkeit der Architekturentwicklung der Cālukyas. Nicht eine zeitliche Vorreiterrolle, als vielmehr die Neuerungen im Umgang mit Form, Funktion und Symbolik in komplexen strukturellen Tempelanlagen repräsentieren ihre kulturelle Leistung.

In Aihole haben drei Faktoren die Entwicklung der Tempelarchitektur geprägt, in dessen Fortschritt sich drei unterschiedliche Lösungsansätze im Umgang mit der Quadratur des Sanktuars herauskristallisiert haben. Die Initiative zu dieser Entwicklung liegt in der Forderung nach einer Befriedigung symbolischer, ritueller und funktionaler Ansprüche: zum Ersten musste der Symbol-

⁴⁰⁰ R. S. Gupte vertritt die Meinung, dass die Cellae der Tempel Aiholes aufgrund ihrer nicht exakt quadratischen Grundrisse früher zu datieren wären, als die guptazeitlichen Anlagen von Deogarh und Nāchnā-Kuṭharā, deren Sanktuare quadratisch sind. Lediglich die Tempel von Sāñcī bzw. Tigawā ordnet er zeitlich vor den Anlagen Aiholes ein und leitet davon aus rein chronologischen Gründen deren architektonische Unabhängigkeit ab. In: GUPTA, R. Sen: *The Art and Architecture of Aihole. A Study of Early Chalukyan Art Through Temple Architecture and Sculpture*. Bombay, 1967. S. 26/53.

gehalt des Sanktuars beibehalten werden, um dessen allgemeine Verständlichkeit zu gewährleisten, zum Zweiten versuchte man, das rituelle Umschreiten des Kultobjektes architektonisch umzusetzen bzw. in die architektonische Struktur des Tempels harmonisch zu integrieren und zum Dritten wurde ein Versammlungsraum für Gläubige und Platz zur Ausübung von Ritualen notwendig.

4.3.2.1 Einflussfaktoren

Funktionale Einflussfaktoren

Durch die zunehmende Komplexität des Glaubens und der Glaubenspraxis musste primär zwei funktionalen Forderungen Rechnung getragen werden: Erstens war trotz der Privatheit des hinduistischen Glaubens ein Raum zur Versammlung der Gläubigen notwendig, der Schutz bot bei Lehrvorträgen, Rezitationen oder privaten Gebeten, und zweitens wurde die, sich bereits in den frühen guptazeitlichen Tempeln ankündigende, baldachinartige Überdachung vor den Eingängen zu einer vestibulartigen Eingangszone, dem *antarāla*, als Bindeglied zwischen Außen- und Innenraum erweitert. Der Grund für die Vermeidung eines direkten Zuganges zum *garbhagr̥ha* liegt primär in dem hohen Stellenwert, der diesem Bereich beigemessen wurde, da er als „Schwachstelle“ betrachtet wurde und demnach besonderen Schutzes bedurfte, weshalb das Portal auch stets mit apotropäischen Darstellungen geschmückt wird. Zudem schwächt der Eingang in doppelter Hinsicht die Symbolkraft des Sanktuars, indem er einerseits das Prinzip der allseitig gleichwertigen Expansion durchbricht, andererseits die mystische Stimmung im Inneren der Cella stört, deren Wirkung vorrangig durch die höhlenartige Dunkelheit erzielt wird. Da sich beide Störfaktoren aber nicht eliminieren lassen, verband man die Notwendigkeit des Einganges mit der solar determinierten Orientierung gegen Osten und gab ihr so eine symbolische Bedeutung. Die Axialität des Einganges verschmolz mit der archetypischen Kultrichtung zur aufgehenden Sonne, wodurch ein zusätzlicher, stark emotionalisierter und unbewusst wirksamer Aspekt die Symbolik des Tempels bestimmte.

Für das kubische Sanktuar bedeutete dies einerseits eine Vorzone, um die sakrale Wirkung des Cellainneren durch ihre optische Abgrenzung gegenüber seiner Umgebung zu optimieren, zum anderen verstand man ohnedies das Sanktuar als vierseitig geöffnet, womit der Durchgang im Grunde lediglich formal, nicht aber ideologisch die Bedeutung des Kubus schwächte.

Dieser erzwungenen Axialität ordnete man schließlich auch die funktionale Organisation des Tempels unter, indem sämtliche Nebenräume entlang der Hauptachse linear angeordnet werden, ohne dabei aber die architektonische und ideelle Eigenständigkeit des Allerheiligsten zu gefährden. Dieses bleibt stets durch seine bauliche Gestaltung und Abgrenzung eindeutig definiert und ablesbar und behält durch seine tradierte und damit allgemein verständliche Symbolik seine sakrale Kompetenz.

Rituelle Einflussfaktoren

Eng verbunden mit den funktionalen sind rituelle Forderungen bei der Verehrung des Kultobjektes. Dabei handelt es sich entweder um Vorführungen wie Tanz- oder Schauspieleinlagen oder um meditative, stereotype Handlungen wie das Umschreiten des Allerheiligsten. Während Ersteres mit

dem Versammlungsraum für Gläubige kombiniert werden kann, führte Zweiteres zu einer Erweiterung des traditionellen Raumschemas (*garbhagr̥ha* (eventuell mit Vestibül) – Versammlungsraum (*maṇḍapa*)) in Form eines gedeckten Umganges.

In Aihole lässt sich die architektonische Umsetzung eines *pradakṣiṇa-patha* erstmals am Gaṇḍar-guḍi-Tempel nachweisen, woraus Gupte wiederum schließt, dass zur Zeit dessen Entstehung Änderungen in der Ritualistik des Hinduismus stattfanden, welche den Umgang notwendig machten⁴⁰¹. Er merkt zwar an, dass die Idee der baulichen Umsetzung eines Umganges keine Neuerung der Cālukya von Aihole darstellt, ist aber der Meinung, dass vor dem Gaṇḍar-guḍi Tempel ein Umschreiten des Allerheiligsten nicht als rituelle Notwendigkeit betrachtet wurde. Die Tatsache, dass sich diese rituelle Tradition bis zur vedischen Feuerverehrung zurückverfolgen lässt und schließlich auch von den religiösen Reformatoren (Buddha und Mahavira) übernommen und weiterkultiviert wurde, scheint aber eher dafür zu sprechen, dass die Handlung zuvor ohne architektonischen Rahmen abgehalten und am Tempelareal vollzogen, das heißt lediglich nicht baulich umgesetzt wurde. Dafür spricht auch die Tatsache, dass selbst in späten mittelalterlichen Tempeln, wie beispielsweise in Khajurāho, der *pradakṣiṇa-patha* als Außenraum betrachtet wird, womit er eindeutig der Plattform und weniger dem *maṇḍapa* zuzuordnen ist.

Gegen die Theorie, dass das Umschreitens erst spät (laut Gupte in der 2. Hälfte des 6. Jh.) in das tägliche Ritual einbezogen wurde, spricht zudem die Existenz von Höhlenheiligtümern, wie der Rāmeśvara- (Nr. 21) oder Dumar Lena-Höhle (Nr. 29) in Ellorā oder des Höhlenheiligtums von Elephanta (beide Mitte bis 2. Hälfte 6. Jh. und damit annähernd zeitgleich mit den Tempeln Aiholes⁴⁰²), in denen aus dem natürlichen Fels eine freistehende Cella geschlagen wurde, die allseitig umschreitbar ist (vgl. Abb. 98-101). Die Existenz solcher Beispiele widerlegt eine derart späte rituelle Aufwertung des Umschreitens aufgrund der Trägheit architektonischer Umsetzung und des erheblichen Aufwands bei der Errichtung von Negativstrukturen.

Symbolische Einflussfaktoren

Die symbolischen Forderungen an die Architektur der Tempel betreffen primär das Sanktuar, während sich die Gestaltung ergänzender Zubauten primär auf die Erfüllung ihrer Funktion konzentriert, was auch an ihrer Gestaltung ablesbar ist.

Die Vermittlung theologischer Inhalte und mythologischer Bezüge sowie die Sakralisierung des Tempels obliegen in erster Linie dem *garbhagr̥ha* und dessen Gestaltung, basieren auf der Quadratur und expansiven Allseitigkeit des Allerheiligsten sowie auf den kosmogonischen Assoziationen des Cellainneren und werden durch die unbewusste Rezeption der tradierten formalen Symbolik gewährleistet.

⁴⁰¹ GUPTA: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 47.

⁴⁰² U. a.: TADGELL, Christopher: *The History of Architecture in India. From the Dawn of Civilization to the End of the Raj*. London, 1990. S. 57.

4.3.2.2 Strukturelle Anfänge

Die Kontiguḍi-Gruppe

Als stilistisch früheste Bauten in Aihole gelten heute jene der Kontiguḍi-Gruppe (Abb. 103-107), auch wenn Gupte den Lāḍ Khān-Tempel als ältestes erhaltenes Bauwerk in Aihole sieht, dem die Tempel der Kontiguḍi-Gruppe seiner Meinung nach unmittelbar folgen.



Abb. 102: *maṇḍapa* in Mahābalipuram

Sie bestehen aus einem verandaartigen *maṇḍapa* mit teilweise geschlossenen Wänden, an dessen Rückwand sich ein Sanktuar befindet. Aufgrund der Offenheit der Struktur, der Situierung des Sanktuars an der Rückwand und der klammerartigen Ausführung der hinteren Abschlusswand mit ihren seitlichen Anten erinnert der räumliche Aufbau dieser Gebäude an die späteren *maṇḍapas* der Pallavas⁴⁰³ (Abb. 102) im südlichen Dekan ab dem späten 6., hauptsächlich aber während des 7. Jh. n. Chr.

und scheinen einem ähnlichen räumlichen Konzept verpflichtet: eine breit gelagerte, funktionale Vorhalle (*maṇḍapa*), in welches rückseitig das Sanktuar als scheinbar selbständiger Baukörper integriert wird, das aber baulich mit der Rückwand verbunden ist.

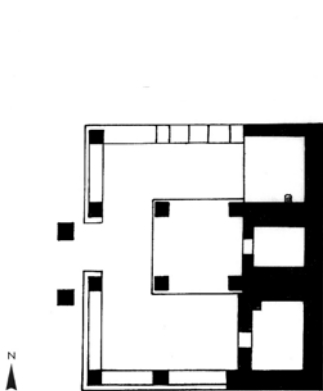


Abb. 103: Grundriss Beispiel 1 der Kontiguḍi-Gruppe/Aihole

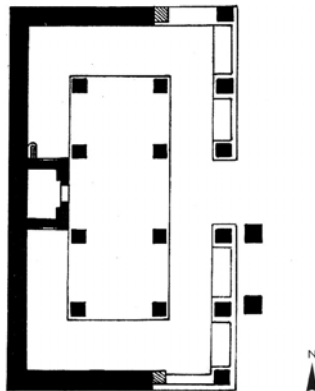


Abb. 104: Grundriss Beispiel 2 der Kontiguḍi-Gruppe/Aihole

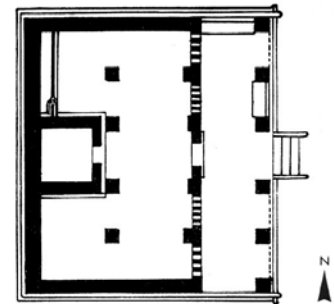


Abb. 105: Grundriss Beispiel 3 der Kontiguḍi-Gruppe/Aihole

Stilistisch scheint dabei ein Zusammenhang mit den Veranden einfacherer, wenig älterer Bauten, wie dem Mahādeva-Temple von Udayapur zu bestehen, wobei aber die *maṇḍapas* von Aihole nicht primär als vergrößerte Veranden zum Schutz des Einganges zu betrachten sind, da dafür eine zusätzliche Betonung des Cellaportals vorgesehen wurde, sondern vielmehr ihrer elementaren Funktion als Schutzdächer gerecht werden.

⁴⁰³ Im Gegensatz zu den Beispielen in Aihole ist jene des Pallava-Einzugsbereiches aber reine Negativarchitektur.



Abb. 106: Gesamtansicht Kontiguḍi-Gruppe/Aihole



Abb. 107: Innenansicht Bsp. 2 Kontiguḍi-Gruppe

Im Kontext der Verständlichkeit des Sanktuars und der Vermittlung seiner theologischen Bedeutung setzen die Tempel der Kontiguḍi-Gruppe in Aihole die ideale Idee des allseitigen Zentrums nur bedingt um, da die Wahrnehmung ihrer Radialsymmetrie durch den Anbau der Cella an die rückwärtige Wand unterbunden ist und sich zudem keine vorspringenden Mauervorlagen oder Scheinfenster finden. Im Gegensatz dazu sind die Quadratur und die Selbständigkeit des massiven Sanktuars durch die luftige Gestaltung des *maṇḍapas* zumindest ansatzweise nachvollziehbar.

In Summe demonstrieren die frühen Beispiele in Aihole damit eine formative Phase der architektonischen Evolution, welche geprägt ist durch den Versuch, die tradierte Gestaltung des Sanktuars und sein komplexes System mythologischer und religiöser Bezüge mit funktional bedingten Ergänzungsbauten in Einklang zu bringen.

Der Lāḍ Khān-Tempel

Ähnlich den Tempeln der Kontiguḍi-Gruppe zeugt auch der Lāḍ Khān-Tempel⁴⁰⁴ trotz seiner deutlichen Dimensionszunahme und der Klarheit der Grundrisskonzeption noch von einer Unsicherheit im Umgang mit der Verknüpfung von Funktion, Form und Symbolik. Deswegen und aufgrund der noch deutlichen Verwandtschaft mit hölzernen Vorbildern erscheint daher aus stilistischen Gründen eine frühe Datierung zeitlich unmittelbar nach den Tempeln der Kontiguḍi Gruppe vernünftig.

Wie bei seinen unmittelbaren Vorgängern, so wirkt auch beim Lāḍ Khān-Tempel das Sanktuar zwar als eigenständiger Baukörper, dessen Sakralisierung primär durch die seine Massivität und Abgeschlossenheit erfolgt. Durch die starke Zentralität der umgebenden Halle und die Tatsache der exzentrischen Situierung der Cella kann das Prinzip der expansiven Allseitigkeit des Allerheiligsten aber nur bedingt vermittelt werden.

⁴⁰⁴ Die Datierung der frühen Tempel von Aihole ist kontrovers. Während Volwahren den Lāḍ Khān-Tempel bereits um 450 n. Ch. datiert, bezweifeln Autoren, wie Gupte, Meister, Michell oder Stierlin eine derart frühe Entstehungszeit und tendieren eher zu einer Errichtung in der 1. bzw. 2. Hälfte des 6. Jh. oder Anfang 7. Jh. n. Chr. In: VOLWAHSEN: *Indien*; GUPTA: *The Art and Architecture of Aihole*; MEISTER, Michael (Hg.): *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. Bd.: South India - Upper Drāvidadēśa, Early Phase, A.D.550-1075*. American Institut of Indian Studies. Princeton, 1986.; MICHELL, George: *Early Western Calukyan Temples*. London, 1975; STIERLIN, Henri: *Hinduistisches Indien. Tempel und Heiligtümer von Khajuraho bis Madurai*. Köln, 1998.

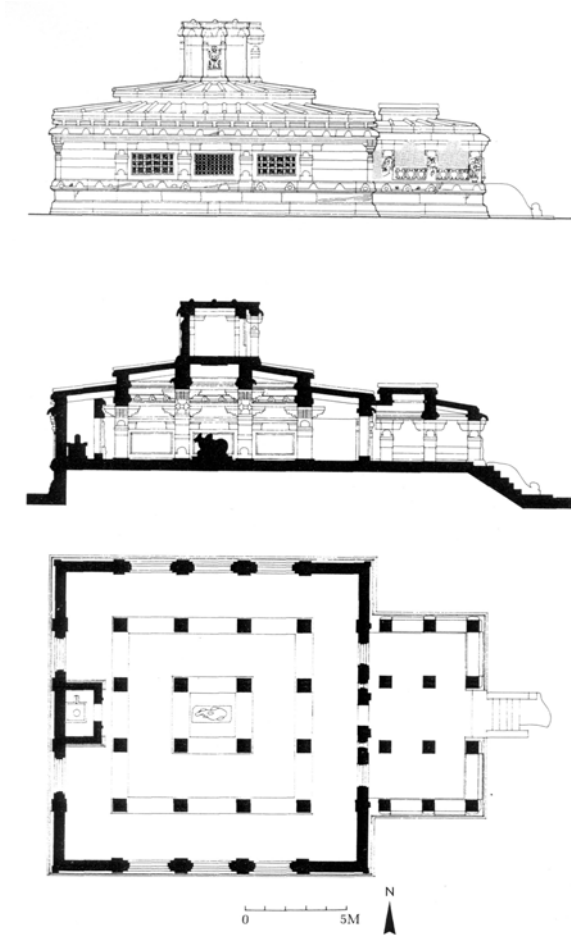


Abb. 108: Grundriss/Schnitt/Ansicht Lāḍ Khān-Tempel/Aihole

Man betritt den Lāḍ Khān-Tempel (Abb. 108-112) durch eine dreiachsige, verandaartige Vorhalle, von der man in eine quadratische Pfeilerhalle gelangt. Diese ist durch ihre Pfeilerstellung und Architravlagen eindeutig zentralistisch angelegt, was durch die Staffelung des Daches noch unterstrichen wird. Das Sanktuar befindet sich, analog zu den Beispielen der Kontiguḍi-Gruppe, an der westlichen Außenwand und vermittelt durch seinen querrechteckigen Grundriss und der fehlenden Bezugnahme auf die Pfeiler der Halle den Eindruck eines sekundär eingefügten Bauteiles, was durch einen pavillonartigen Aufbau am Dach, dessen Errichtungsgrund man in der äußerlichen Markierung des Allerheiligsten vermuten würde, sich aber über dem Zentrum des Quadrates und damit nicht über der Cella befindet, zusätzlich unterstrichen wird.

Diese Diskrepanz zwischen Form und Funktion beruht auf der Übernahme der profanen Bauform „Versammlungshalle“ und der Belegung derselbigen mit einer sakralen Aufgabe.



Abb. 109: Ansicht NO Lāḍ Khān-Tempel/Aihole



Abb. 110: Ansicht S Lāḍ Khān-Tempel/Aihole

Während beim Pārvatī-Tempel von Nāchnā-Kuṭharā der gedeckte und geschlossene Umgang ebenfalls die Lokalisierung des Sanktuars verhindert, diese aber durch den turmartige Aufbau ausgeglichen wird, widersprechen sich am Lāḍ Khān-Tempel die Quadratur des Gebäudes mit der eindeutigen Markierung der Mitte und die tatsächliche Situierung der Cella. Es besteht keine Analogie zwischen äußerer Form und dem inneren Raumkonzept.



Abb. 111: Einblick Lād Khān-Tempel/Aihole



Abb. 112: Einblick Lād Khān-Tempel/Aihole

Vergleicht man den Lād Khān-Tempel mit den Höhlenheiligtümern von Bādāmi (Abb. 113/114), insbesondere mit der 584 n. Chr. datierten Höhle Nr. 3, so fällt auf, dass diese aus einer erhöhten Veranda, einer Pfeilerhalle und einem Sanktuar mittig hinter der Rückwand besteht. Ihre Halle zeigt eine deutliche Tendenz zur Zentralisierung und es scheint, als verspüre man den Versuch, das Sanktuar tatsächlich in das Zentrum der quadratisch organisierten Halle zu verlegen. Dieses Höhlenheiligtum beweist damit, dass den Menschen die formalen Mängel des Lād Khān-Tempels bewusst waren und erscheint als zaghafter Versuch zu sein, diese auszugleichen.

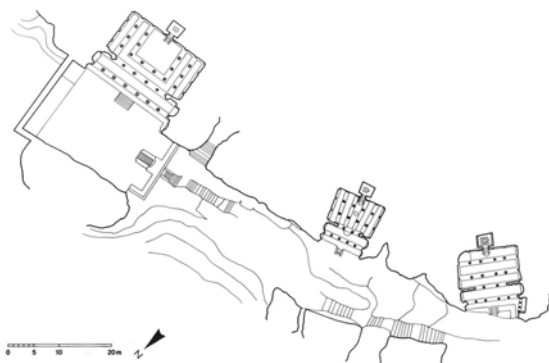


Abb. 113: Gesamtgrundriss Bādāmi

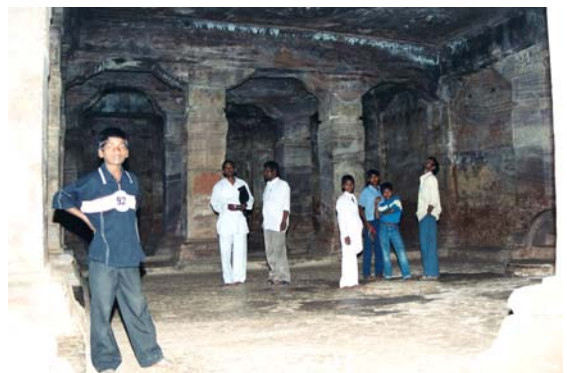


Abb. 114: Einblick Höhle Nr. 3/Bādāmi

4.3.2.3 Die Entwicklung dreier Grundrisslösungen

Vom Lād Khān-Tempel ausgehend, haben sich im Gebiet um Aihole drei unterschiedliche Tempeltypen entwickelt (im Folgenden nach je einem ihrer Hauptvertreter als T-, G- und M-Typ bezeichnet), in denen versucht wurde, Funktion, Form und Symbolik in unterschiedlicher Schwerpunktverteilung zu vereinen. Dabei spielt die formale Gestaltung des Tempelturms an dieser Stelle eine untergeordnete Rolle, da die vertikale Markierung des Sanktuars auf einer anderen Symbolik beruht als jene des *garbhagr̥has*: Während der Cella ein philosophisch transzendentaler Sinngehalt zugrunde liegt, der den Gläubigen aufgrund des unmittelbaren Raumerlebnisses auf einer emotionalen Ebene anspricht, ist der Tempelturm der Symbolik des Berges verpflichtet, verdeutlicht zugleich den vertikalen Aspekt der allseitigen Expansion bzw. die aufstrebende Energie und dient bei

Tempeln mit integriertem Umgang zur Ausübung des *pradakṣiṇa*-Ritus zur äußerlichen Lokalisierung des Allerheiligsten. Die horizontale Komponente der Allseitigkeit wird dem Gläubigen weiterhin durch die Quadratur des Sanktuars und einer zusätzlichen Betonung an den Seitenwänden in Form von Mauervorlagen oder/und Scheintüren vermittelt.

Der T-Typ (*Tārabasappā*-Tempel)

Der architektonisch geringe Stellenwert des Sanktuars am Lāḍ Khān-Tempel konnte nicht befriedigend sein. Der Tempel erfüllte zwar bestimmte funktionale Anforderungen, war aber, was generell den hinduistischen Tempel kennzeichnet, nicht als kosmogonisches Synonym interpretierbar. Insbesondere die expansive Zentralität des *garbhagr̥has* und die Allseitigkeit der Quadratur konnten nicht befriedigend vermittelt werden. Als logische Konsequenz verringerte man die Abmessungen der Versammlungshalle und verlegte das Sanktuar axial zum Eingang vor die westliche Außenwand, sodass eine Raumanordnung entstand, die man bereits von Höhlenheiligtümern kannte. Die Verlegung nach außen stellte dabei ideologisch kein Problem dar, da das Sanktuar ohnedies als allseitig geöffnet gedacht wurde und der zu schützende Zugang ausschließlich vom *maṇḍapa* aus erfolgte. Andererseits wurde aber das *maṇḍapa* selbst, seinem funktionalen Ursprung entsprechend, als „Außenraum“ im Sinne von „außerhalb der Cella“ betrachtet, was sich primär in der transluzenten Gestaltung seiner Außenwände ausdrückt. Dementsprechend mussten am Eingang zum *garbhagr̥ha* apotropäische Darstellungen angebracht werden, um die gefährdete Schwelle zwischen dem Sakralen und dem Profanen zu schützen.

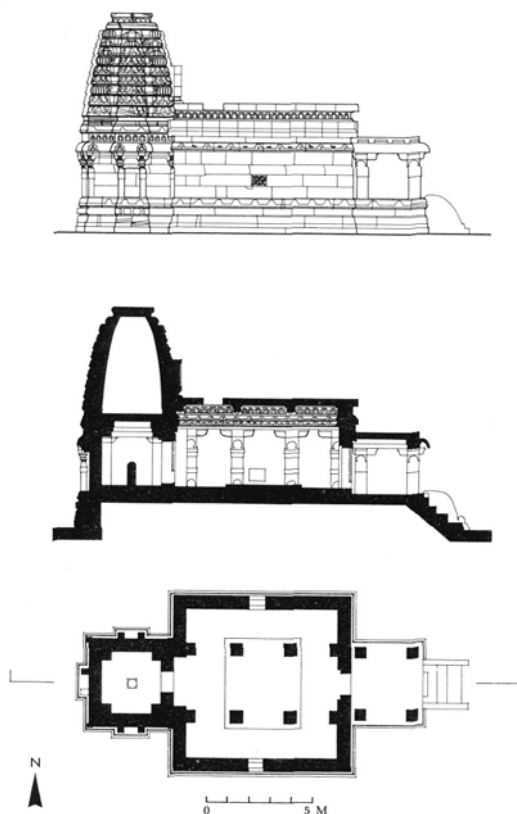


Abb. 115: Grundriss/Schnitt/Ansicht *Tārabasappā*-Tempel/Aihole

Der *Tārabasappā*-Tempel (Abb. 115), ein frühes Beispiel dieses Typs und hier zugleich sein Namensgeber, besteht aus einem quadratischen Sanktuar mit tiefen Nischen an der nördlichen, westlichen und südlichen Außenwand. Im Inneren werden diese Nischen widergespiegelt, sodass der Eindruck eines kreuzförmigen Grundrisses entsteht. Im Osten führt eine Tür aus einem dreischiffigen, schwach längsrechteckigen *maṇḍapa* mit seitlichen Fensteröffnungen in die Cella. Durch die Anordnung von Pilastern in den Pfeilerachsen und der Verdoppelung der Mauern im Grenzbereich von Sanktuar und Halle entsteht eine vertiefte Portalzone am Zugang zum *garbhagr̥ha*. Diese Verdoppelung der Außenwand gilt als Indiz für die Betrachtung des Sanktuars als eigenständiger Baukörper und dessen Verlegung nach außen. Zugang zum *maṇḍapa* gewährt eine Tür im Osten, axial zur Cella, vor der sich eine Veranda (*sabhāmaṇḍapa*), gestützt auf vier Pfeilern, befindet.

Gupte leitet die Form dieses Typs vom Lāḍ Khān-Tempel ab, indem er davon ausgeht, dass durch die zunehmende Komplexität der Ritualistik das, wie nebensächlich, eingebaute Sanktuar den Bedürfnissen bei einfachen Ritualen nicht mehr gerecht und der Wunsch nach einer separaten Cella evident wurde⁴⁰⁵. In dem Punkt, dass die Selbständigkeit der Cella als eigener Baukörper gefordert war und auch äußerlich ablesbar sein sollte, ist Gupte zuzustimmen, dass aber der Lāḍ Khān-Tempel die Nebensächlichkeit des Sanktuars demonstriert, kann nicht befürwortet werden, da dadurch der Eindruck entsteht, die Halle des Lāḍ Khān-Tempels wäre bedeutsamer gewesen als das Allerheiligste. Die Einfachheit und Abtrennung des *garbhagr̥has* war stets ein wesentliches Charakteristikum hinduistischer Sakralarchitektur und hat sich aus der Symbolik der Höhle entwickelten. Wie sowohl die frühesten brahmanischen Heiligtümer als auch zahlreiche freistehende Schreine aus sämtlichen Epochen belegen, ist sich im Grund das Sanktuar selbst genug, es bedarf zum Transport seiner Bedeutung keiner zusätzlichen Räume. Alle weiteren Bauteile sind lediglich Ergänzungen, funktionale Nebenräume zur quadratischen Cella.

Demzufolge kann die Entwicklung des T-Typs auch nicht als eigenständige Neukreation in Folge einer geänderter Ritualistik beurteilt werden, da sie einer logischen Umsetzung bereits bekannter Raumabfolgen und symbolischer Inhalte entspricht, wie sie beispielsweise auch durch die Höhle-Nr 3 von Bādāmi repräsentiert wird.

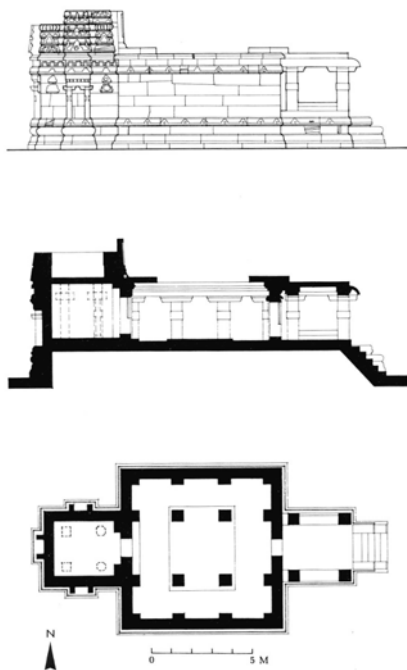


Abb. 116: Grundriss/Schnitt/Ansicht Narayana-Tempel/Aihole

Die Bedeutung des Tārabasappā-Tempels liegt vielmehr in der Klarheit seiner formalen Gestaltung, durch welche sowohl funktionale Bauteile harmonisch mit dem Sanktuar verschmelzen als auch der theologische Sinngehalt des *garbhagr̥has* unmittelbar transportiert wird. Dessen Ausgliederung und die Verdoppelung der Trennwand zum *mandapa* dokumentieren unmissverständlich seine Eigenständigkeit, während zugleich am Außenbau aufgrund der Quadratur und der ergänzenden, tiefen Mauernischen mit Säulenvorlagen die expansive Allseitigkeit der Cella deutlich vermittelt wird. Dabei stört auch die vertikale Dominanz des Tempelturmes die unbewusste Rezeption des Sanktuars als Behältnis transzendentaler, göttlicher Kräfte und deren Ausstrahlung nicht, da sich dessen kubischer Unterbau durch seine flächige Gestaltung und das abschließende Gesims deutlich von dem kleinteiligeren Aufbau abhebt.

Noch deutlicher wird die Eigenständigkeit der Bauteile am Narayana-Tempel (Abb. 116), wo Pilaster nicht nur in Längsrichtung der Pfeilerreihe angebracht wurden, sondern auch in Querrichtung, wodurch die Zentralität der Halle unterstrichen wird. Es entsteht damit ein neunteiliger

⁴⁰⁵ GUPTA: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 25.

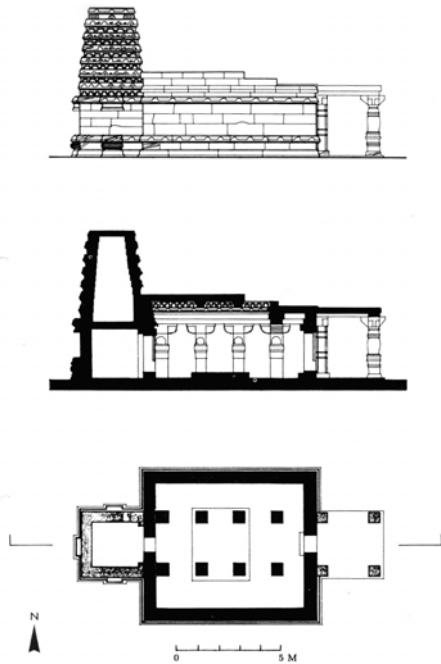


Abb. 117: Grundriss/Schnitt/Ansicht Galaganatha-Tempel/Aihole

Grundriss, welcher an den Lāḍ Khān-Tempel erinnert. Im Gegensatz dazu zeigt sich am Galaganatha-Tempel (Abb. 117) eine Tendenz zur Streckung des *maṇḍapas* entlang der Hauptachse und damit zu einer stärkeren Betonung der Axialität, wofür primär ein erhöhter Raumbedarf verantwortlich gewesen sein dürfte.

Der G-Typ (Gauḍarguḍi-Tempel)

Bei allen Beispielen des T-Typs wird die Funktion des *pradakṣiṇa-patha* vom Tempelbezirk selbst übernommen. Als frühester erhaltener Tempel mit integriertem Umgang gilt heute der Gauḍarguḍi-Tempel (Abb. 118/119). Er besteht aus einer geosteten, leicht querrechteckigen Cella mit axialen Nischen an deren nördlicher, westlicher und südlicher Außenwand, der eine offene, dreischiffige Pfeilerhalle vorgelagert ist. Ihre Seitenschiffe führen als Umgang um das Sanktuar. Die Luftigkeit der Hallenkonstruktion im Kontrast zur Geschlossenheit des Sanktuars verdeutlicht die Funktionalität seiner Konstruktion als baldachinartiges Schutzdach.

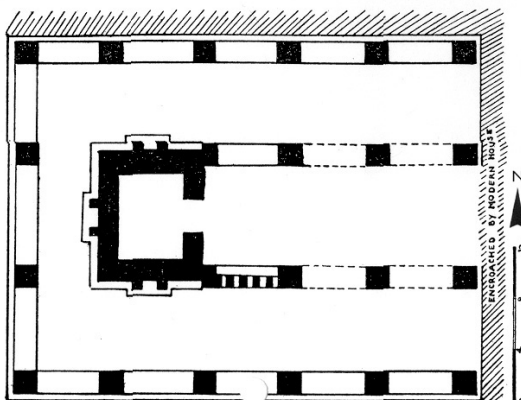


Abb. 118: Grundriss Gauḍarguḍi-Tempel/Aihole



Abb. 119: Ansicht NO Gauḍarguḍi-Tempel/Aihole

Einen analogen Aufbau zeigen die späteren Tempel desselben Typs, indem sie aus einem *pradakṣiṇa-patha* bestehen, der durch die Verlängerung der Seitenschiffe gebildet wird. Wie bei den

Tempeln des T-Typs zeigt sich auch hier die Tendenz zur Zentralisierung der Versammlungshalle mittels vier freistehender Pfeiler, die zum Teil durch eine niedrige Plattform zusammengefasst werden. Beispiele dieser Art sind der Huchchimalliguḍi- (Abb. 120-124) oder Chikkaguḍi-Tempel. Auffälligstes Merkmal dieser Bauten ist dabei die Behandlung des Umgangs. Obwohl auch das *maṇḍapa* zum Teil durch Fensteröffnungen natürlich belichtet ist, fällt die Konzentration von Belichtungsflächen im Bereich der Umgänge auf. Besonders deutlich wird das am Chikkaguḍi-Tempel, der jeweils gegenüber den axialen Bildnischen des Sanktuars breite Öffnungen mit durchbrochenem Steingitter aufweist. Im Kontext der Entwicklung betrachtet, muss also klar unterschieden werden zwischen dem Sanktuar mit dem *garbhagr̥ha* als sakrales Zentrum, dem *maṇḍapa* und dem *pradakṣiṇa-patha*, der nicht als Teil der Halle und noch deutlicher als diese als Außenraum betrachtet wird, was seine Belichtung unterstreicht⁴⁰⁶.

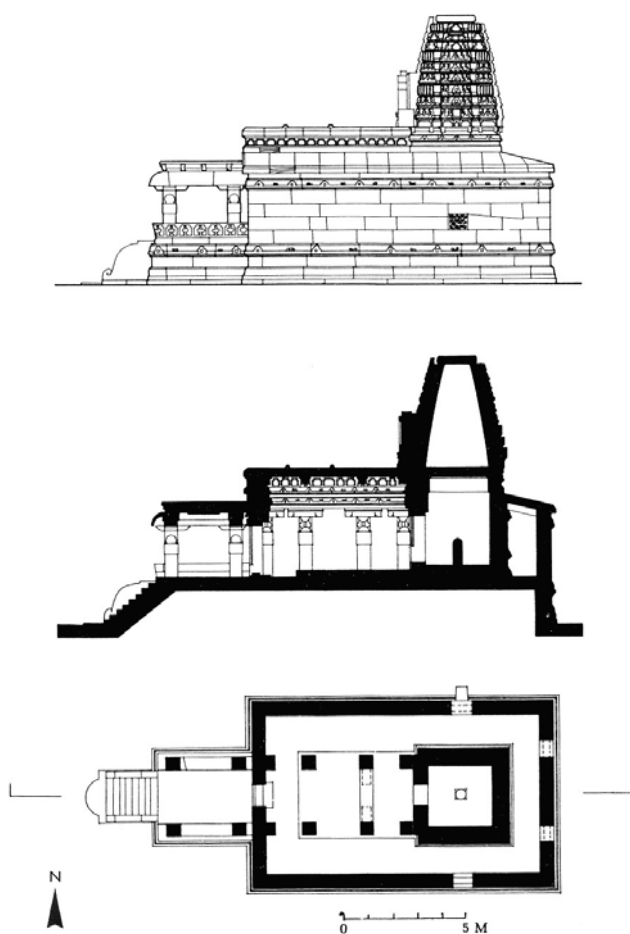


Abb. 120: Grundriss/Schnitt/Ansicht Huchchimalliguḍi-Tempel/Aihole

Um die Eigenständigkeit des Sanktuars zu verdeutlichen war die Gestaltung seines Zugangs als Außenportal notwendig. Da der Schwerpunkt der apotropäischen Gestaltung beim Sanktuareingang liegt, lässt dies vermuten, dass erst hier die tatsächliche Grenze zwischen irdischer und überirdischer Welt liegt. Es kommt daher auch bei diesem Typus zur Entwicklung einer vestibülartigen Eingangszone, dem so genannten *antarāla*, sodass das Sanktuar als Tempel im Tempel gesehen werden kann, was wiederum die Interpretation des *maṇḍapas* als Außenraum unterstützt.

⁴⁰⁶ Trotzdem sollte der praktische Nutzen einer einfacheren Benutzung des Umganges nicht völlig außer Acht gelassen werden. Hätte man den *pradakṣiṇa-patha* nicht natürlich belichtet, wäre eine Nutzung nur mittels einer künstlichen Belichtung möglich gewesen, da die Lichtmenge, die durch den Eingang in den Umgang gelangt, zu gering für eine zweckmäßige Verwendung gewesen wäre. Da die Darstellung von Symbolgehalten aber vorrangigstes Ziel hinduistischer Architekten bei der Errichtung von Sakralbauten war, kann diese Begründung nicht in den Vordergrund gestellt, sondern lediglich als willkommene Nebenerscheinung beurteilt werden.



Abb. 121: Ansicht SO Huchchimalliguḍi-Tempel/
Aihole



Abb. 122: Ansicht SW Huchchimalliguḍi-Tempel/
Aihole



Abb. 123: Einblick/Ansicht Sanktuar Huchchimalli-
guḍi-Tempel/Aihole



Abb. 124: Einblick *pradakṣiṇa-patha* Huchchimalli-
guḍi-Tempel/Aihole

Zusammenfassend zeigt sich damit, dass die beiden Typen (T- und G-Typ) im Grunde dieselbe Grundrisskonzeption aufweisen, allerdings mit dem Unterschied, dass Letzterer ein zusätzliches architektonisches Element in die Einheit des Tempels aufnimmt: einen „offenen“, vom *maṇḍapa* aus zugänglichen, Umgang um das Sanktuar⁴⁰⁷. Der G-Typ ist nicht eine Halle mit eingestelltem Sanktuar, sondern ein T-Typ mit architektonisch integriertem *pradakṣiṇa-patha*, der vom *maṇḍapa* aus zugänglich und seitlich durch Wände abgeschlossen ist. Dennoch verhindert der geschlossene Umgang den Blick auf das Sanktuar, weshalb, analog dem Pārvatī-Tempel in Nāchnā-Kuṭṭharā, die Lokalisierung des *garbhagrhas* durch eine

⁴⁰⁷ Tadgell, der diese beiden Typen ebenfalls unterscheidet und vom Lāḍ Khān-Tempel ausgeht, sieht den Grund für die Entwicklung nicht primär in der Quadratur und Eigenständigkeit des Sanktuars, sondern im *pradakṣiṇa-patha* und dem *maṇḍapa*. Da einerseits die Lage der Cella an der Rückwand des Lāḍ Khān-Tempels die Ausübung des Umwandlungsritus verhinderte und andererseits eine Verschiebung ins Zentrum des Tempels die Verkleinerung der Halle bedeutete, entwickelten sich seiner Meinung nach die, von mir T- und G-Typ getauften, Grundrisskonzeptionen. In: TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 60f.

äußere, vertikale Markierung erfolgen muss, dem Tempelturm, dem damit eine zusätzliche Aufgabe zukommt.

Der M-Typ (Meguti-Tempel)

Als Namensgeber des M-Typs dient der Meguti-Tempel in Aihole, errichtet 634/35 unter Pulakeshin II.⁴⁰⁸ als Jain-Tempel (Abb. 125-127).

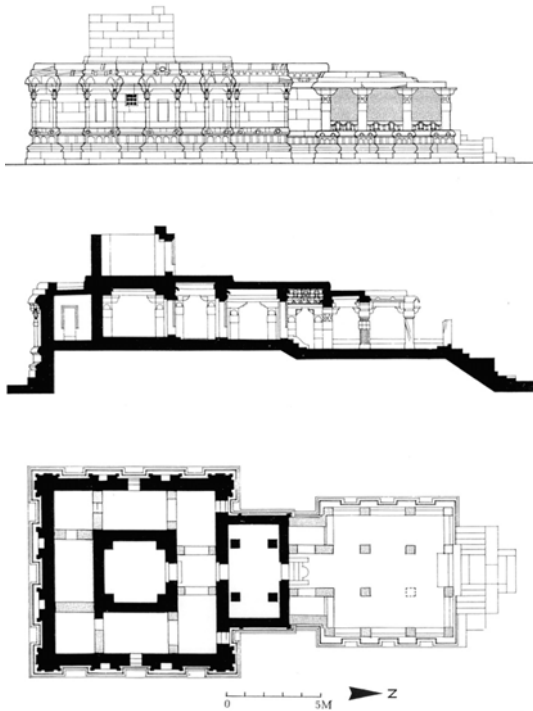


Abb. 125: Grundriss/Schnitt/Ansicht Meguti-Tempel/Aihole



Abb. 126: Ansicht N Meguti-Tempel/Aihole



Abb. 127: Ansicht SW Meguti-Tempel/Aihole

Man betritt den Meguti-Tempel über eine nordseitige Treppenanlage, die in ein annähernd quadratisches *mukhāmaṇḍapa* führt. Von hier gelangt man über eine vestibülartige Zwischenzone und mehrere Stufen in ein querrrechteckiges *ardhamāṇḍapa*. Markantester und stilistisch bedeutendster Teil der Anlage ist aber die geräumige, quadratische Halle in deren Mitte sich ein freistehendes, ebenfalls quadratisches Sanktuar befindet. In einer weiteren Bauphase Ende des 7. Jh. n. Chr.⁴⁰⁹, der auch das *mukhāmaṇḍapa* sowie ein weiteres Sanktuar am Dach des Tempels zuzuschreiben sind, wurde diese Halle durch Mauern strukturiert, sodass heute ein Umschreiten des Sanktuars nicht mehr möglich ist.

⁴⁰⁸ U. a.: TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 64. Der Meguti-Tempel ist der einzige Tempel Aiholes, der inschriftlich datiert ist.

⁴⁰⁹ MEISTER: *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*. Bd.: *South India - Upper Drāvidadēśa. Early Phase* S. 31.

Interessanterweise fehlen vor Ort vergleichbare Tempel, die ebenfalls ein Sanktuar in einer quadratischen Halle aufweisen. Als einzige vergleichbare Anlage könnte der Lāḍ Khān-Tempel dienen, womit sich der Meguti-Tempel als stilistische Weiterentwicklung der Höhle Nr. 3 von Bādāmi interpretieren lassen würde, wo bereits die Tendenz zur Verschiebung des Sanktuars in Richtung Zentrum der Halle erkennbar war. Diese Vermutung wird durch die relativ späte Datierung begünstigt.

Mehrere Autoren, wie Tadgell oder Gupte glauben in der Architektur Aiholes Einflüsse aus dem Gebiet der Pallavas zu erkennen⁴¹⁰, was historisch gesehen durch die Expansionspolitik Pulakeśin II. möglich wäre. Entsprechend der in der Literatur größtenteils vertretenen Meinung, sind erste strukturelle Bauten im Gebiet der Pallavas aber nicht vor dem Ende des 7. Jh. zu datieren. Zuvor beschränkte man sich auf Höhlenheiligtümer (ab dem späten 6. Jh. n. Chr.) und die so genannten *rathas* (ca. 1. Viertel 8 Jh. n. Chr.), die als experimentelle Studien der Formensuche dienten. Dementsprechend kann die Grundrissgestaltung des Meguti-Tempels nicht auf Fremdeinflüsse zurückgeführt werden, wohl aber umgekehrt. Bereits die ersten strukturellen Tempel der Pallavas (der Strandtempel in Mahābalipuram, der Kailāsanātha-Tempel oder der Vaikuṅṭhaperumaḷ-Tempel in Kāñchī; vgl. Abb. 202-211) übernehmen diese architektonische Form. Sie bestehen alle aus einem quadratischen Sanktuar, das entweder von einem offenen (Strandtempel in Mahābalipuram) oder einem bzw. mehreren geschlossenen Umgängen umgeben ist (Kāñchī).

Die Weiterführung dieser Grundrisslösung zeigt sich aber auch im Gebiet der Cālukya selbst, beispielsweise am Virupākṣa-Tempel von Paṭṭadakal.

Der Meguti-Tempel war wegweisend für die Entwicklung der südindischen Sakralarchitektur, nicht zuletzt deswegen, weil die zentrale Form des Quadrates mit den umgebenden Mauerringen der südindischen Weltanschauung entsprach.

In Aihole selbst scheinen Zwischenstufen zu fehlen. Die Entwicklung ging aber vom Lāḍ Khān-Tempel aus und führte über die Höhle Nr. 3 in Bādāmi zum Meguti-Tempel. Die Idee des integrierten *pradakṣiṇa-patha*, wie er die Entwicklung des G-Typs beeinflusste, war durch seine Gleichzeitigkeit mit Sicherheit mitbeeinflussend, nicht aber ausschlaggebend, was man auch an der Behandlung des Innenraumes des Umganges erkennt: Während er am G-Typ eindeutig als Außenraum betrachtet und von einer offenen Galerie abgeleitet werden kann, erinnert der Umgang des Meguti-Tempels eher an eine zentrale Halle in der Tradition des Lāḍ Khān-Tempels. Tadgell nennt als Initiation zur Entwicklung der Typen G und T den Unwillen der Cālukyas, das Sanktuar in das Zentrum zu verlegen, da dadurch das *maṇḍapa* eingeschränkt wurde⁴¹¹. Am Meguti-Tempel wurde diese Verschiebung vollzogen, vielleicht weil es sich dabei nicht um einen brahmanischen, sondern jainistischen Sakralbau handelt.

Allerdings lässt der Meguti-Tempel zugleich auch die Nachteile dieser Grundrisskonzeption erkennen, da tatsächlich durch die zentrale Situierung des Sanktuars die Nutzbarkeit des *maṇḍapas* eingeschränkt wurde, worin wohl auch mit ein Grund liegen, warum dieser Tempel axial durch zusätzliche Räume erweitert wurde. Für die Vermittlung der Quadratur und der damit verbundenen Idee expansiver Allseitigkeit hingegen wäre diese Raumlösung optimal geeignet.

⁴¹⁰ Diese betreffen vor allem die Art des Umganges mit den Außenwandflächen, die Gestaltung der Pfeiler, die Verwendung des Motivs des *kūḍus*, sowie die Existenz der Brüstung über der Dachkante.

⁴¹¹ TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 60.

Formierung und Standardisierung

Die Tempel von Aihole stellen zusammen mit den guptazeitlichen Bauten die frühesten Beispiele struktureller, hinduistischer Sakralarchitektur dar und bilden damit die Grundlage der weiteren Evolution. Die hier entwickelten Typen von Grundrisslösungen, der T-, G- und M-Typ, benannt jeweils nach wegweisenden Bauwerken haben ihren Ursprung im Lāḍ Khān-Tempel und älteren bzw. zeitgleichen Höhlenheiligtümern, deren Architektur von kontemporären Profanbauten abgeleitet und unter Einbeziehung von Symbolik und Ritualistik bzw. Funktionalität zu eigenständigen Formen weiterentwickelt wurde. Als Keimzelle jedes Tempels kommt dabei der Behandlung des Sanktuars größte Bedeutung zu. Die Darstellung deren Allseitigkeit und Quadratur bestimmt maßgeblich ihre Situierung und ihren Stellenwert im Gesamtkontext des Bauwerks. Allein durch die massive, schreinartige Erscheinung des Sanktuars gegenüber seiner architektonischen Umgebung und der damit verbundenen Sakralisierung sind bei jedem der Tempel Aiholes das Allerheiligste und seine theologische Bedeutung als Nukleus kosmogonischer Vorstellungen und Behältnis expandierender, göttlicher Mächte unmittelbar erkenntlich.

Bereits in Aihole kommt es damit zu einer Standardisierung der Tempelarchitektur, von welcher nur mehr in Fragen der äußeren Gestaltung, einer weiterführenden Verdeutlichung der zu vermittelnden Inhalte (beispielsweise durch Vervielfachung der axialen Mauervorsprünge) oder als Folge einer zunehmenden Komplexität der Ritualistik in Form einer multiplikativen Vermehrung der Nebenräume abgegangen werden wird.

4.3.3 Die Tempel von Orissa als Vertreter des T-Typs

Der heutige indische Bundesstaat Orissa befindet sich an der Ostküste des indischen Subkontinents am Golf von Bengalen, dessen Küstengegend mit dem breiten Flussdelta des Mahanadi-Flusses allseitig durch dicht bewaldete und von Dschungelstämmen besiedelten Gebirgen abgeschirmt und geschützt ist⁴¹². Die architektonische Evolution verlief dementsprechend linear und ungestört, sodass die Entwicklung der Sakralarchitektur Orissas heute stilistisch nachvollzogen werden kann, obwohl epigrafische Datierungshilfen auf wenige Beispiele beschränkt sind.

Sowohl aufgrund stilistischer Merkmale, als auch durch historisch belegbare Fakten⁴¹³ kann heute zweifelsfrei angenommen werden, dass Kontakt zu den Cālukya von Aihole, Paṭṭadakal und Bādāmi bestand, sodass die Formensprache der hiesigen Architektur als Grundlage der Tempel Orissas angesehen werden kann, ohne aber zugleich eine umgekehrte Beeinflussung zu negieren, die sich insbesondere in der stilistischen Entwicklung der *śikhara*s, der Tempeltürme nordindischer Prägung, zeigt.

Dennoch bleibt die Datierung der Tempel Orissas kontroversiell: Während die Wissenschaft noch

⁴¹² MAJUMDAR, A. K.: *Indien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. In: MANN, Golo und HEUSS, Alfred: *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*. Bd. 6. Berlin, 1991. S. 122.

⁴¹³ Wir wissen beispielsweise durch die Inschriften der Mahākūta-Säule von der Unterwerfung der Kalinga-Herrscher durch Pulakeśin II. (610-642 n. Chr.) im Jahre 624 n. Chr. In: GUPTE: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 2f; DONALDSON, Thomas E.: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. Leiden, 1985. S. 7; RAO, Ramachandra P. R.: *Bhuvaneshvara. Kalinga Temple Architecture*. Hyderabad, 1980. S. 25.

Mitte des 20. Jh. von einer früheren, mittleren und späteren Phase ausging⁴¹⁴, versucht man heute durch evolutionäre Stilentwicklungstendenzen eine relative Chronologie zu etablieren⁴¹⁵.

Den Ursprung der architektonischen Entwicklung, insbesondere bei der Gestaltung des Tempelturms, vermutet man in Orissa in Tabernakel-ähnlichen Bauten aus vergänglichen Materialien, die der Markierung und dem Schutz des Kultbildes dienen. Inspiriert durch die Vorbilder aus der Architektur der Cālukya fügte man dem Sanktuar eine funktional bedingte Versammlungshalle hinzu, das *jagamohan*.

Während Wissenschaftler, wie beispielsweise Volwachen, die Meinung einer verhältnismäßig späten Einführung eines funktionsbedingten, zweiten Baukörpers erst Anfang des 10. Jh. n. Chr. vertreten⁴¹⁶, wird im Allgemeinen heute von einem früheren Einsetzen der Entwicklung, das *jagamohan* als integrativen Bestandteil des Tempels zu sehen, ausgegangen⁴¹⁷.

Früheste erhaltene Beispiele

Die ältesten erhaltenen Beispiele repräsentieren die nach Westen orientierten Śatṛughneśvara- (Abb. 128/129), Lakṣmanēśvara- (Abb. 130) und Bharateśvara-Tempel (Abb. 131) nördlich der historischen Altstadt von Bhubanesvara. Sie bestehen aus einer einfachen, gedrungeneren Struktur mit geschwungener Silhouette, in dessen Inneren sich ein schmuckloses *garbhagr̥ha* befindet. Ihm ist kein Portal vorgelagert. Rao sieht in den Tempeln einfache Bauten ohne vorgelagertes *jagamohan*⁴¹⁸, während Donaldson durch die Existenz eines Sockels am Lakṣmanēśvara-Tempel und dem Fund einer einzelnen Säule die Existenz einer Versammlungshalle nicht ausschließt⁴¹⁹. Ob allerdings diese Halle nachträglich angefügt oder zeitgleich mit dem *śikhara* errichtet wurde, lässt sich heute aufgrund des spärlichen Befundes kaum mehr mit Sicherheit feststellen, seine Existenz kann aber aufgrund des gut erhaltenen und nur wenig später errichteten Paraśurāmeśvara-Tempels als wahrscheinlich angesehen werden.

Feststeht allerdings, dass diese Dreiergruppe nicht die frühesten Beispiele sein können, da sie bereits sämtliche Merkmale des reifen Tempelstils von Orissa in sich bergen. Insbesondere ist dabei die Grundrissgestaltung des Sanktuars und der vier Außenfassaden anzusprechen.

Betrachtet man den Grundriss des Śatṛughneśvara-Tempels, so unterbricht lediglich die Maueröffnung des Einganges die Allseitigkeit des quadratischen Bauwerkes. Die vier Ansichten sind gleich gestaltet und bestehen aus einer deutlich vorspringenden Nische, der so genannten *pāda*, die sich jeweils mittig auf jeder Seite befindet und durch beiderseits flankierende Mauervorlagen noch unterstrichen wird. Erst auf den zweiten Blick erkennt man, dass der Zugang funktionsbedingt breiter ist.

⁴¹⁴ Vgl. dazu beispielsweise: BROWN: *Indian Architecture*. S. 124: Frühe Phase 750-900 n. Chr., Mittlere Phase 900-1100 n. Chr., Späte Phase 1100-1250 n. Chr.

⁴¹⁵ Vgl. dazu beispielsweise: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 6.

⁴¹⁶ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 145.

⁴¹⁷ Beispielsweise bei: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. S. 51ff.

⁴¹⁸ RAO: *Bhubanesvara*. S. 26.

⁴¹⁹ DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. S. 31.

Dabei fallen Parallelen zum guptazeitlichen Dashavatara-Tempel von Deogarh auf. Auch hier erkennt man die allseitige Zuwendung des Tempels zum umgebenden Raum als theologische Bedingung und damit Grundprinzip architektonischer Gestaltung⁴²⁰. Percy Brown nennt als weiteren Beleg dafür den Mukhalingeśvara-Tempel in Mukhalingam, der vier untergeordnete Schreine jeweils nahe den Ecken des Hauptschreines aufweist und damit, wie der Tempel von Deogarh, dem Typus des *pañcāyatana* entspricht⁴²¹.

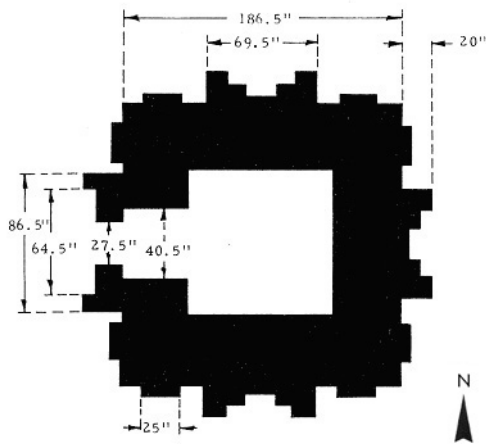


Abb. 128: Grundriss Śatṛughneśvara-Tempel/
Bhubanesvara



Abb. 129: Ansicht Śatṛughneśvara-Tempel/
Bhubanesvara



Abb. 130: Grundriss Laksmaneśvara-Tempel/
Bhubanesvara



Abb. 131: Grundriss Bharateśvara-Tempel/
Bhubanesvara

⁴²⁰ VOLWAHSEN: *Indien*. S. 147.

⁴²¹ BROWN: *Indian Architecture*. S. 123.

Der Paraśurāmeśvara-Tempel

Einer der am besten erhaltenen und zugleich frühesten Tempel von Bhubanesvara ist der Paraśurāmeśvara-Tempel (Abb. 132-136). Er besteht aus einem quadratischen *garbhagr̥ha*, über dem sich ein massiver Turm mit geschwungener Außenkante befindet. Diese vertikale Zweiteilung des *śikhara*s in einen kubischen Basiskörper und einen gegliederten Turmaufbau belegt deutlich die Unterschiedlichkeit ihrer evolutionären Wurzeln: Während die Cella auf die einfachen Baukörper der Guptazeit zurückgeht und damit ihren symbolischen Bezug zur *ukhā*, dem vedischen Feuerbehälter, beibehält, scheint sich der Turm selbst auf vertikal dominierte, in ihrer Grundfunktion schützende und die Sakralität des Sanktuars markierende Schutzdächer zurückführen zu lassen. Dementsprechend unterschiedlich ist auch die Fassadengestaltung der Baukörperteile: Während die Außen-seiten des Sanktuars ähnlich dem Śatrughneśvara-Tempel durch tiefe Nischen in einer glatten Fassade gegliedert sind und durch ihre dreifache Abstufung den Turm des Paraśurāmeśvara-Tempel als *tri-ratha*⁴²²-Typ klassifizieren, ist dessen Aufbau durch eine enge Bänderung primär horizontal gegliedert, erfährt aber durch ihre Uniformität und der aufwärts strebenden Fortsetzung der vorspringenden Mauernischen des Sanktuars als *rathas* eine dominante Vertikalisierung. Den Abschluss bildet ein massiver und optisch beschwerenden Abschlussstein (*mastaka*), wodurch der Turm in Summe eher gedrungen wirkt.

Beiderseits der axialen Nische des Sanktuars befindet sich jeweils eine weitere, kleinere Nische, welche die weitere Entwicklung zum fünffach gestuften *pañca-ratha* bereits vorwegnimmt, und in Form von Rücksprüngen ebenfalls bis zur Turmspitze spürbar bleibt.

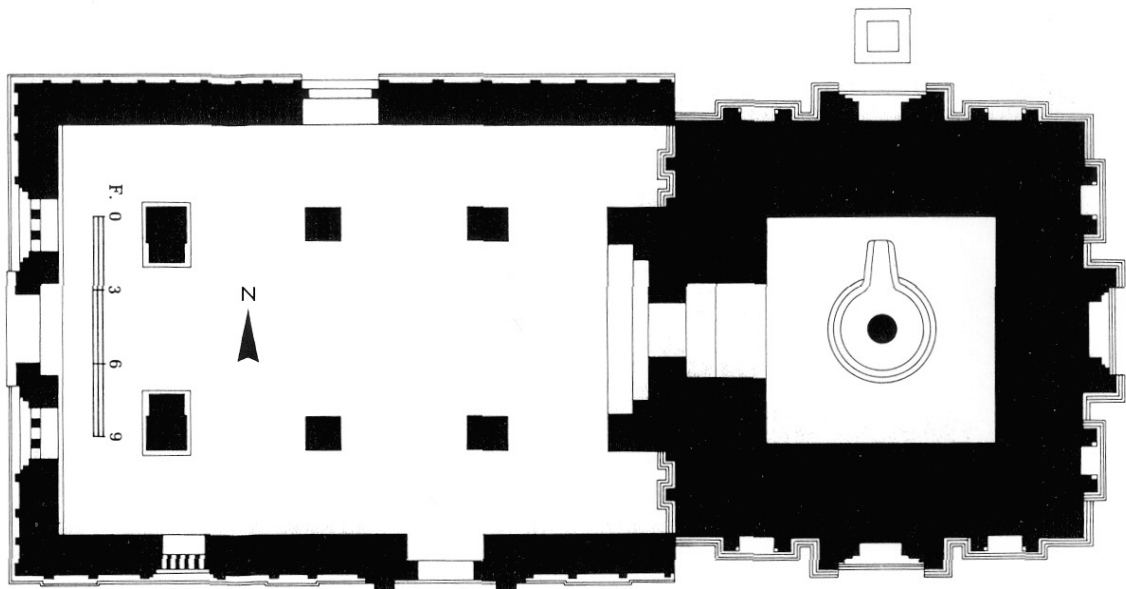


Abb. 132: Grundriss Paraśurāmeśvara-Tempel/Bhubanesvara

⁴²² Die vorspringenden Nischen an den Außenseiten des Sanktuars werden als *ratha* bezeichnet. Je nachdem, wie viele Vorsprünge die jeweilige Seitenfläche aufweist, unterscheidet man *tri-ratha*, *pañca-ratha*, *septa-ratha* und *nova-ratha*. Siehe z. B.: RAO: *Bhubanesvara*. S. 35.



Abb. 133: Ansicht O Paraśurāmeśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 134: Einblick Mittelschiff Paraśurāmeśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 135: Einblick Seitenschiff Paraśurāmeśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 136: Anschlussstelle śikhara-jagamohan Paraśurāmeśvara-Tempel/Bhubanesvara

Die elementare und symbolische Allseitigkeit des Turmes wird jedoch auch hier durch die Notwendigkeit eines Eingangs unterbrochen. Obwohl aber jene Fassade, an der sich der Zugang befindet, aufwendiger ornamentiert ist, spürt man deutlich den Wunsch nach einer Vereinheitlichung der Fassaden und der Demonstration ihrer Gleichwertigkeit, da sowohl die horizontale Bänderung als auch die *rathas* an allen vier Seiten in analoger Form auftreten und damit zwar die Situierung des Einganges markiert aber dennoch die Quadratur des radialsymmetrischen Sanktuars vermittelt wird.

Dies ist umso bedeutender, als dem Sanktuar ein *jagamohan* als eigenständiger Baukörper angefügt ist. Er besteht aus einer rechteckigen Halle (Abb. 134/135), die im Inneren durch jeweils drei Pfeiler in Haupt- und Seitenschiffe unterteilt wird. Die Staffelung des Daches unterstreicht diese Dreiteilung zusätzlich. Das Innere der Halle ist mit Ausnahme des Cellazuganges dekoriationslos und wird durch Fenster belichtet.

Das Verhältnis der Halle zum Sanktuar ist wissenschaftlich umstritten. Gründe dafür sind einerseits die qualitativen Unterschiede der äußeren Dekorationen, andererseits die problematische Anschlussstelle (Abb. 136) zwischen Turm und Halle, die schon im Grundriss als ungelöst erscheint, weshalb der Schluss nahe liegt, die beiden Bauteile wären nicht zeitgleich entstanden. Welcher Baukörper allerdings älter ist, bleibt umstritten, da zwar die Dekoration des *jagamohans* einfacher und weniger plastisch ist als jene des *śikhara*s, die Baufuge aufgrund der Überdeckung von Bauornamentik des Turmes aber eher auf ein Hinzufügen der Halle schließen lässt⁴²³.

Unumstritten ist dabei jedoch, dass die unterschiedliche qualitative Behandlung der Baukörper auch auf die Bedeutung des jeweiligen Raumes zurückzuführen ist. Die Quadratur des Sanktuars, seine vierseitige Orientierung durch Anordnung von Nischen und Vorsprüngen, deren evolutionärer Ursprung in den Mauervorlagen des Tempels von Udayapur liegt, und die Behandlung des Cellazuganges als Außenportal lassen darauf schließen, dass das Sanktuar trotz der Verbindung mit der Versammlungshalle als Solitärbau verstanden und das *jagamohan* als funktionale Ergänzung betrachtet wurde, wofür auch die Existenz der Fenster und deren unsystematische Anordnung sprechen.

In diesem Zusammenhang kann demnach auch der Ursprung und die weitere Entwicklung der immer komplexer gestalteten *rathas* gesehen werden, da durch die funktionsbedingte Existenz des *jagamohans*, welches ebenfalls zunehmend aufwendiger ornamentiert und im Zuge der Evolution auch numerisch vermehrt wird, die Radialsymmetrie des kubischen Sanktuars umso deutlicher demonstriert werden musste, um dessen sakrale Symbolik unmissverständlich transportieren zu können. Die Vertikalität des *rekha-deuls* und die damit verbundenen Präsenz des Sanktuars unterstreichen dabei diese Forderung.

Das Verhältnis von śikhara und jagamohan

Eine Weiterentwicklung im Umgang mit dem Anschluss des *jagamohans* an den *śikhara* zeigt der Śísireśvara-Tempel (Abb. 137/138). Er besteht aus einem quadratischen *tri-ratha rekha-deul*⁴²⁴ mit breiten Mittelnischen und einem rechteckigen *jagamohan*, dessen Innenraum durch Pilaster stützenfrei gehalten werden konnte. Entgegen dem Paraśurāmeśvara-Tempel entstanden die beiden Baukörper des Śísireśvara-Tempels zweifellos zeitgleich, was an der Behandlung der Schnittstelle der beiden Bauteile deutlich wird, da hier nicht wie beim Paraśurāmeśvara-Tempel auf

⁴²³ Vgl. dazu: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. S. 51ff.

Der Vollständigkeit halber muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass sich überlagernde Ornamentik und überschneidende, skulpturale Gebäudedekoration auch bei Tempeln zu finden ist, die mit Sicherheit als Einheit errichtet wurden, wie zum Beispiel an den Tempeln von Khajurāhos.

⁴²⁴ Zur näheren Definition der architektonischen Tempelbestandteile siehe: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. S. 8ff.

eine Außenwand der Halle verzichtet wurde und sich das *jagamohan* an das Sanktuar anlehnt, sondern dieses geringfügig vom *śikhara* abgerückt wurde, wie es auch bereits bei den Tempeln des T-Typs in Aihole (beispielsweise am Tārabasappā- oder Narayana-Tempel) auftrat und wodurch sich äußerlich ein tiefer Einschnitt ergibt, welcher den Tempelturm deutlich von der Halle distanziert und damit wesentlich besser seine Eigenständigkeit demonstriert.

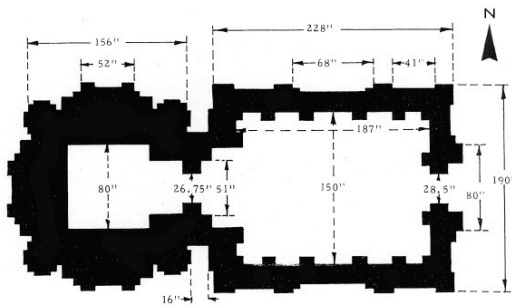


Abb. 137: Grundriss Śiśireśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 138: Ansicht Śiśireśvara-Tempel/Bhubanesvara

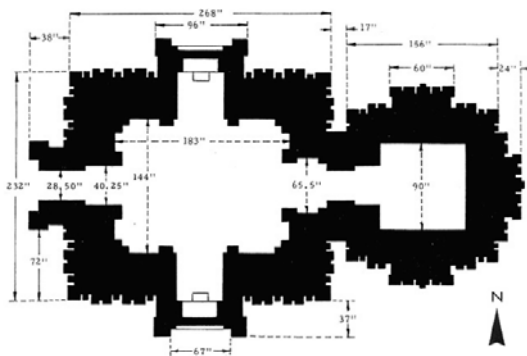


Abb. 139: Grundriss Mukteśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 140: Ansicht SW Mukteśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 141: Ansicht S Mukteśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 142: Ansicht SO Mukteśvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 143: Ansicht śikhara Mukteśvara-Tempel/
Bhubanesvara



Abb. 144: Einblick jagamohan Śiśireśvara-Tempel/
Bhubanesvara

Im Inneren entsteht als Folge der Distanzierung der Baukörper eine vertiefte, vestibülartige Portal-situation zur Cella, welche eine deutliche Zäsur zwischen der schwach, aber natürlich belichteten Versammlungshalle und dem dunklen *garbhagr̥ha* sicherstellt.

Der Übergang vom *jagamohan* zum *śikhara* und die Definition ihrer jeweiligen Wertigkeit scheinen schließlich erstmals am Mukteśvara-Tempel befriedigend gelöst (Abb. 139-144). Dieser ist ein kleiner, aber wohl proportionierter Tempel, der zwischen 850 und 950⁴²⁵ n. Chr. entstand. Er besteht aus einem quadratischen *pañca-ratha rekha-deul*, dessen mittlere Vorsprünge sich deutlich abheben und einem schwach rechteckigen *jagamohan*. Zwischen *garbhagr̥ha* und *jagamohan* befindet sich ein klar formuliertes Vestibül in der Mauerflucht der Halle, an welches der durch die Mauerstärke und die Distanzierung der Baukörper voneinander bedingte, tunnelartige Zugang zur Cella anschließt. Das Vestibül findet seine Entsprechung an den übrigen drei Innenseiten des *jagamohans* in tief eingeschnittenen Fensternischen, sodass der Grundriss der Halle kreuzförmig zentriert erscheint, was durch die Wirkung der Kragkuppel, welche äußerlich durch mehrere Horizontalschichten pyramidal konturiert ist, und das Fehlen konstruktiver Pfeiler oder massiver Pilaster zusätzlich unterstrichen wird (Abb. 144).

Als weitere Besonderheit fällt am Mukteśvara-Tempel die erhaltene Umfassungsmauer mit einem Torbogen (*torāṇa*) auf, der beweist, dass ein abgegrenzter Tempelbezirk auch bei kleineren Anlagen vorhanden gewesen sein muss, um die Sakralisierung des Temenos und dessen qualitative Höherwertigkeit gegenüber seiner profanen Umgebung sicherzustellen und funktional als *pradakṣiṇa-patha* dienen zu können.

⁴²⁵ Datierung nach: RAO: *Bhubanesvara*. S. 26. Sowie: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. S. 298.

Der Mukteśvara-Tempel stellt damit ein wichtiges Glied in der Entwicklung der Tempel Bhubanesvaras dar, da er deutlich die Tendenz erkennen lässt, das *jagamohan* aufzuwerten und die Baukörper zu einem einheitlichen Sakralbau zusammenzufassen. Durch die deutliche, außen und innen ablesbare Distanzierung der Baukörper voneinander und die Zentralisierung des *jagamohans*, das damit im Inneren nicht mehr ausschließlich auf das Sanktuar orientiert ist, wurde der Gefahr einer Vermischung der Funktionen und Inhalte entgegengewirkt. Dadurch konnte die Halle selbst reicher ornamentiert werden, ohne die Vorrangstellung, Bedeutung und Wirkung des *rekha-deuls* zu unterminieren. Dieser wird zugleich selbst zunehmend aufwendiger gestaltet, wobei sich die horizontale Fassadengliederung des Turmaufsatzes auch auf den kubischen Sockel erstreckt. Die elementare Zweiteilung des *śikhara*s und damit seine ideologischen Wurzeln bleiben jedoch ablesbar, indem zwischen Turm und „*ukhā*“ eine klare Zäsur in Form eines tiefen, umlaufenden Einschnittes und eines Gesimses erhalten bleibt.

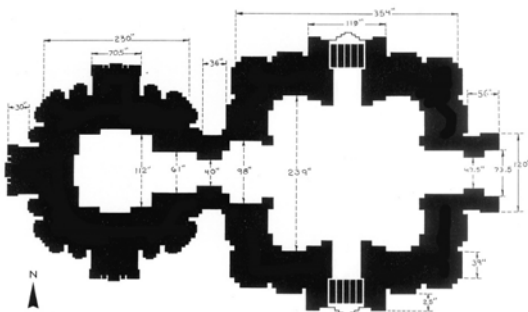


Abb. 145: Grundriss Brahmēśvara-Tempel/
Bhubanesvara



Abb. 146: Ansicht O Brahmēśvara-Tempel/
Bhubanesvara

Noch deutlicher wird dies am Brahmēśvara-Tempel in Bhubanesvara (Abb. 145-149). Er wurde um 1058 n. Chr. errichtet und entspricht in seiner Gesamtanlage dem Typus des *pañcāyatana* mit vier umgebenden Schreinen jeweils in den Ecken des Tempelhofes. Sein *pañca-ratha rekha-deul*, dessen Projektionen durch Rücksprünge zusätzlich betont sind und dessen axiale Scheintüren (Nischen) deutlich vorspringen und als eigenständiger Schrein mit angelehntem „Mini-*śikhara*“ gestaltet sind, wird mit der Versammlungshalle durch ein breit gelagertes, räumlich definiertes Vestibül und einen tunnelartigen Gang verbunden, dem auch der Zugang zum *jagamohan* entspricht, dessen Tiefe durch ein vorgelagertes Portal ebenfalls vergrößert wird. Äußerlich ist im Anschlussbereich keine deutliche Anschlussstelle mehr zu erkennen und die einheitliche Gestaltung der Sockel von *śikhara* und *jagamohan* trägt zusätzlich zur Harmonisierung des Sakralbaus bei.



Abb. 147: Ansicht śikhara - jagamohan Brahmesvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 148: Anschlussstelle śikhara - jagamohan Brahmesvara-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 149: Einblick jagamohan Brahmesvara-Tempel/Bhubanesvara

Wie der Brahmesvara-Tempel beweist, kann der Zugang vom Vestibül zum *garbhagrha* tunnelartige Dimensionen annehmen, wie beispielsweise auch am Rajarani-Tempel (Abb. 150/151). Dieser weist jedoch noch zwei weitere Besonderheiten auf. Zum Ersten erscheint seine Grundrissgestalt um 45 Grad gegenüber dem *jagamohan* verdreht, was dadurch zustande kommt, dass einerseits die *rathas* extrem weit vorspringen, andererseits zwischen den einzelnen Vorsprüngen tiefe Rücksprünge eingefügt sind. Diese scheinbare Drehung des Grundrisses wiederholt sich auch im Inneren des Sanktuars, obwohl hier

eindeutig die quadratische Ausgangsform erkennbar bleibt. Dementsprechend ist auch das Äußere des *śikharas* nicht als gedreht zu betrachten, sondern als extreme Interpretation vor- und rückspringender Mauervorlagen und -einschnitte.

Unterstrichen wird dies äußerlich durch die formale Gestaltung des Turmes als zweite Besonderheit: Betrachtet man beispielsweise die *śikharas* des Paraśurāmeśvara-, Mukteśvara- oder Brahmesvara-Tempels, so erscheinen diese als einheitliche Baukörper, deren Grundform unabhängig von ihrer Größe beibehalten wird. Die Türme sind kaum merklich in Geschoßzonen unterteilt und durch ihre Bänderung horizontal gegliedert, was aber den aufwärts strebenden Ver-

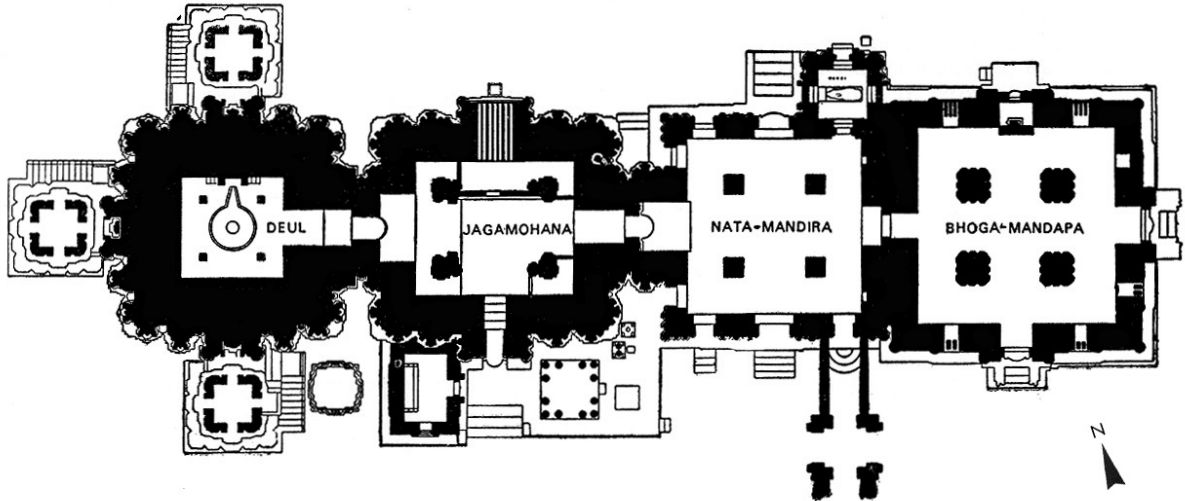


Abb. 152: Grundriss Lingarāja-Tempel/Bhubanesvara



Abb. 153: Ansicht N Lingarāja-Tempel/Bhubanesvara

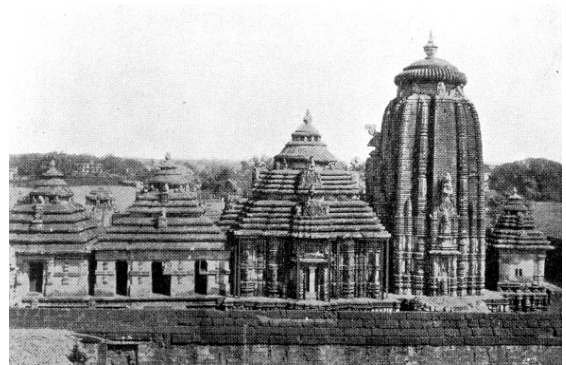


Abb. 154: Ansicht S Ananta Vāsudeva-Tempel/
Bhubanesvara

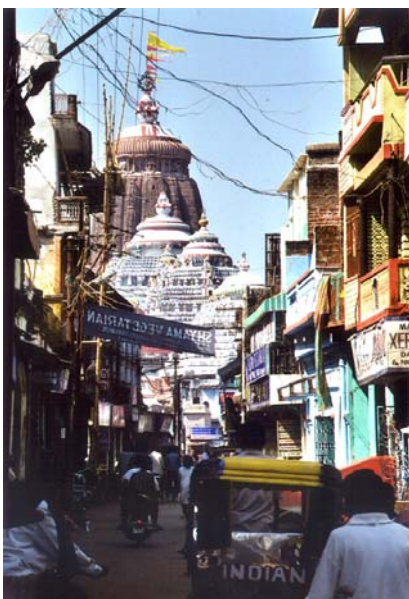


Abb. 155: Ansicht SO Jagannātha-
Tempel/Puri



Abb. 156: Ansicht SO Jagannātha-Tempel/Puri

Im Kontext der Monumentalisierung lässt sich jedoch noch eine weitere Besonderheit feststellen, die am Lingarāja-Tempel und dem Sūrya-Tempel von Konarak (Abb. 157/158) besonders ins Auge sticht und deren Begründung in der proportionalen Verhältnismäßigkeit des *śikhara*s und seiner „Nebengebäude“ liegt. Es lässt sich beobachten, dass dem Turm an den drei verbleibenden Seiten selbständige Scheine vorgelagert werden, sodass im Grundriss eine kreuzförmige Figur entsteht, durch welche die Betonung der Himmelsrichtungen wieder proportional der Dimension des gesamten Tempels angepasst wird. Damit wird der drohenden Abwertung der Allseitigkeit durch die Betonung der Axialität entgegengewirkt und die theologische Autorität des radialsymmetrischen Sanktuars sichergestellt.

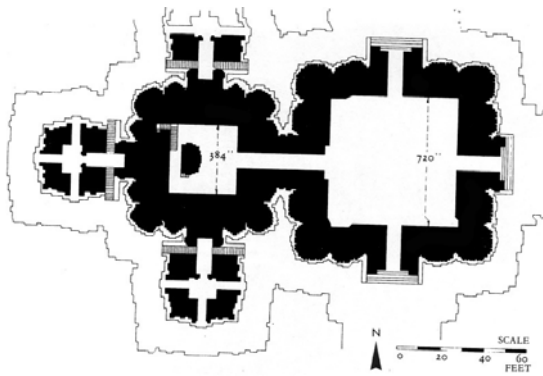


Abb. 157: Grundriss Sūrya-Tempel/Konarak



Abb. 158: Ansicht SW Sūrya-Tempel/Konarak

Additive Monumentalisierung muss somit einerseits als lineares Hinzufügen von Raumeinheiten in Form klar definierter, selbständiger Baukörper, andererseits als Verselbständigung der vormaligen, axialen Schein Fenster und Mauervorlagen in Form unabhängiger Scheine verstanden werden. Während aber Ersteren primär funktionale Bedingungen zugrunde liegen bzw. die Steigerung der Dimensionen repräsentativen, sozial- und machtpolitischen Ursachen entspringt, garantiert die markante bauliche Markierung der Himmelsrichtung die sakrale Bedeutung des Tempels und deren unbewusste Rezeption.

Unterstrichen wird diese Annahme zusätzlich durch die Tatsache, dass die axialen Kapellen stets niedrige Strukturen bleiben und damit eindeutig dem, zu keiner Zeit vollständig mit dem Turmaufsatz verschmelzenden, kubischen Sockel zuzuordnen sind. Sie müssen als architektonische Projektion der, im *garbhagrha* latent vorhandenen und allseitig expandierenden, göttlichen Energie verstanden werden, während der *śikhara* selbst zwar einerseits die vertikale Komponente der Expansion repräsentiert, aber primär der Markierung und Monumentalisierung des sakralen Zentrums dient.

Zusammenfassend zeigt sich damit bei der Betrachtung der verhältnismäßig linearen Entwicklung der Sakralarchitektur Orissas, dass, auch wenn archäologische Befunde fehlen, von einem Urtypus ausgegangen werden kann, welcher aus einer Tabernakel-ähnlichen Struktur bestand. Dieser wurde aufgrund funktionaler Erfordernisse durch zusätzliche Bauteile ergänzt. Trotz der Änderungen, welche die Architektur und Formensprache erfahren hat, bleibt aber der Sinngehalt des Tempels und die Art und Weise seiner Rezeption unverändert. Erst durch die Bewältigung der

problematischen Schnittstelle zwischen *śikhara* und *jagamohan* kann Letzteres selbständig monumentalisiert werden, ohne die Autorität des Sanktuars zu gefährden.

Parallel zur zunehmend aufwendigeren Gestaltung der funktional bedingten Hallen muss damit auch die Eindringlichkeit des Transportes der theologischen Inhalte gesteigert werden, was durch drei Faktoren erreicht wird: Zum Ersten demonstriert die klare Abgrenzung der Baukörper die Selbständigkeit des Sanktuars, zum Zweiten garantiert die architektonische Steigerung der axialen Projektionen von einfachen *tri-ratha* Türmen zu vielschichtigen *septa-ratha*- oder sogar *nove-ratha*-Anlagen und die teilweise Verselbständigung in Form baulich unabhängiger Schreine die proportionale Gleichwertigkeit des *śikharas* gegenüber den Hallen und zum Dritten vermittelt die Dominanz der Vertikalen am Tempelturm im Vergleich zur horizontal geprägten Gestaltung der übrigen Baukörper die inhaltliche „Andersartigkeit“ des *śikharas*.

Damit repräsentieren die Tempel Orissas die kontinuierliche Weiterentwicklung des aiholischen T-Typs, bei welchem generell die Markierung des *garbhagr̥has* zu dessen Lokalisierung zweitrangig ist (im Vergleich zum G- oder M-Typ) gegenüber dem allgemeinen Wunsch nach Monumentalisierung und weithin sichtbarer Repräsentation, wobei dennoch stets auch die Vertikale als Expansionsrichtung der göttlichen Energie und äußeres Mahnmal für den Weg zur Erlösung im Auge behalten werden muss.

Das Sanktuar bleibt demnach in Orissa aufgrund seiner theologisch geforderten Allseitigkeit und dessen Demonstration stets ein Solitärbau, wobei die markante Monumentalisierung der Tempelanlagen und die formale Aufwertung der funktionalen Nebengebäude nur durch die unzweifelhafte Sicherstellung eben dieser Selbständigkeit und der proportional gleichrangigen Steigerung der Symbolik zur unbewussten Rezeption der radialsymmetrischen Expansion möglich war.

4.3.4 Analogie von Innerem und Äußerem in Tañjavūr und Gangai-koṇḍacolapuram

Die Architekten Orissas versuchten die Eigenständigkeit des Sanktuars durch bauliche Eigenständigkeit, Masse und Volumen sowie durch die markante Gestaltung der axialen Projektionen sicherzustellen, was die grundsätzliche Frage aufwirft, wie die qualitativen Unterschiede der Baukörper innerlich erkennbar gemacht werden können, ohne deren funktionale Nutzbarkeit zu gefährden. In Orissa verlief die Monumentalisierung des gesamten Tempels einschließlich der axialen Nebengebäude und der formalen Symbolik des *śikharas* parallel, was primär durch die Distanzierung des Sanktuars und dessen Vertikalisierung möglich wurde. Im Inneren ist die Eigenständigkeit und Quadratur des Sanktuars lediglich durch die räumliche Verengung am Zugang zu erkennbar, sodass man dazu übergeht, die Zone zwischen *śikhara* und *jagamohan* als Vestibül zu nutzen, wodurch dieses einen portalähnlichen Charakter erhält, der auch am Außenbau ablesbar gemacht wurde

Auf den ersten Blick erinnert dieser Entwicklungsschritt an frühe Tempel im Stile des Tempels Nr. 17 von Sāñcī, welche ebenfalls bereits aus einem *garbhagr̥ha* mit vorgelagertem Vestibül bestehen, dem jetzt zusätzlich eine funktional bedingte Versammlungshalle vorgelagert wird. Beide Male

bilden ein Sanktuar mit vestibülartigem Portal den Kern der Anlage.

Der Unterschied liegt jedoch einerseits in der Behandlung des Raumes, der in ersterem Fall klar als Außen- im letzterem trotz der Portalsituation als Innenraum definiert ist, andererseits in der Art ihrer Anordnung. Während bei frühen Tempeln das vorgelagerte Vestibül als angeschlossener Bauteil gesehen wird, dessen Einheit mit der Cella erst im Laufe der Entwicklung durch zusammenfassende Gesimse erreicht wird, entsteht der Vorraum orissanischer Bauten aus der Stellung der Baukörper zueinander und bildet daher von Grund auf eine homogene Einheit mit den Räumlichkeiten zu beiden Seiten des durchgangsartigen Vestibüls. Durch dieses Abrücken des Sanktuars von der Versammlungshalle wird zwar die sakrale Stimmung des *garbhagrhas* gesteigert und dessen sakrale Höherwertigkeit vermittelt, nicht aber der architektonisch eigenständige Charakter des gesamten *śikharas* auch im Inneren verdeutlicht.

Eine räumliche Lösung dieser Problematik findet man in den Tempeln der Coḷa im Süden des indischen Subkontinentes. Hier dominiert eindeutig der in der Tradition der südindischen *vimānas* stehende⁴²⁸ Turm, dessen Monumentalisierung gegenüber der einfachen, flachgedeckten Versammlungshalle im Vordergrund steht. Als vollendetste Bauten dieser Epoche gelten der Brhadēśvara-Tempel in Tañjavūr, vollendet unter Rājarāja I. um 1000 n. Chr., und der gleichnamige Tempel von Gangaikoṇḍaḷapuram, errichtet von Rājendra I. (1012-1044 n. Chr.).

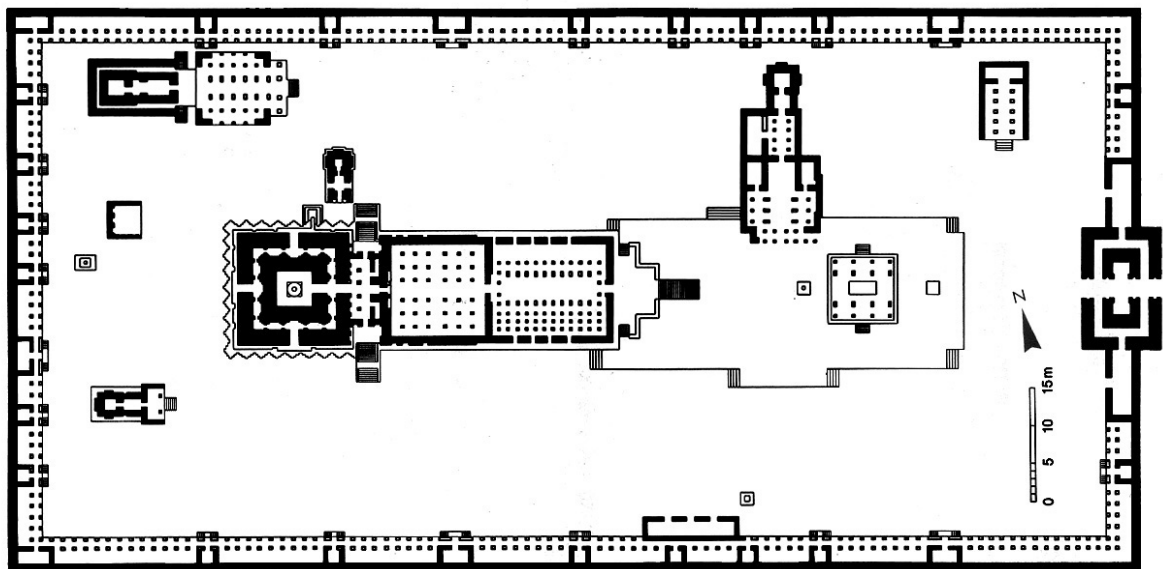


Abb. 159: Grundriss Brhadēśvara-Tempel/Tañjavūr

Der Turm des Brhadēśvara-Tempels in Tañjavūr (Abb. 159-161) gilt als der höchste Tempelturm Indiens. Er besteht aus einer quadratischen Basis von 45,72 m², auf der sich der 60,96 m hohe

⁴²⁸ An dieser Stelle sei nochmals an die zahlreiche weiterführende Literatur zur Unterscheidung der Tempelstile verwiesen. Hier soll die Anmerkung genügen, dass zwischen *nāgara* im Norden (z. B. Orissa oder Khajurāho), *drāwiḍa* im Süden (z. B. die Architektur der Pallavas, Coḷas, etc.) und *vesara* als Mischstil unterschieden wird.

vimāna mit einer ebenfalls quadratischen Basis von 30,48 m² erhebt⁴²⁹ und welcher im Inneren einen schmalen, kaum nutzbaren *pradakṣiṇa-patha* enthält. Dem Turm vorgelagert ist das seitlich zugängliche Vestibül, auf welches das *maṇḍapa* folgt, das intern in ein *ardhamaṇḍapa* und ein *mahamaṇḍapa* unterteilt ist, ohne aber dabei diese Räume am Außenbau ablesbar zu machen. Dem Versammlungsraum vorgelagert ist eine nachträglich angefügte, offene Vorhalle, die von drei Seiten zugänglich ist. Vor dem Tempel befindet sich ein offener Nandi-Pavillon, der mit dem Tempel eine gemeinsame Plattform teilt. Der Bṛhadēśvara-Tempel befindet sich in einem rechteckigen Temenos, der von zwei Umfassungsmauern umgeben ist, welche jeweils von einem *gopura* durchbrochen sind⁴³⁰.



Abb. 160: Ansicht S Bṛhadēśvara-Tempel/Tañjavūr



Abb. 161: Ansicht O Bṛhadēśvara-Tempel/Tañjavūr

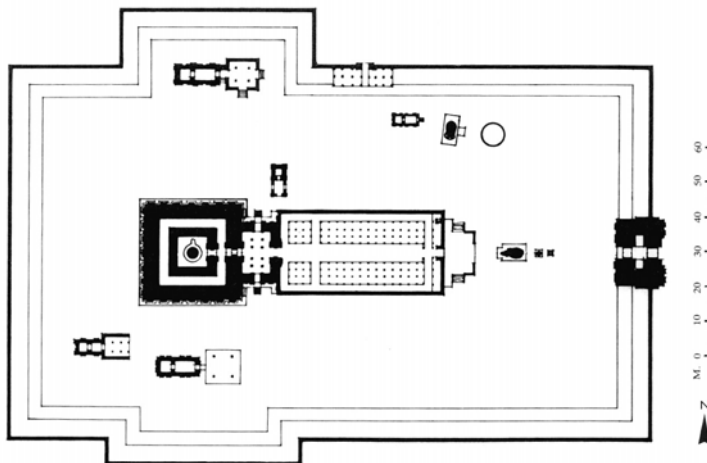


Abb. 162: Ansicht S Bṛhadēśvara-Tempel/Gangaikōṇḍaḷapuram



Abb. 163: Ansicht S Bṛhadēśvara-Tempel/Gangaikōṇḍaḷapuram

⁴²⁹ Maßangaben nach: SIVARAMAMURTI, C.: *The Chola Temples. Archaeological Survey of India*. New Delhi, 1992. S. 16.

⁴³⁰ MEISTER, Michael W.: *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*. Bd.: *South India-Lower Dravidesha*. S. 234ff.

Der Brhadēśvara-Tempel von Gangaikoṇḍaḥapuram (Abb. 162/163) ist ähnlich aufgebaut wie der gleichnamige Tempel Tañjavūr. Er besteht aus einem quadratischen *vimāna* mit integriertem *pradakṣiṇa-patha*, dem ein, von Norden und Süden zugängliches Vestibül sowie ein *maṇḍapa* mit vorgelagerter Halle angeschlossen ist. Im Gegensatz zu Tañjavūr ist der Tempel von Gangaikoṇḍaḥapuram nur von einer kreuzförmig erweiterten Umfassungsmauer umgeben, in welche ebenfalls ein *gopura* integriert ist⁴³¹.

Begünstigt durch die formale Gestalt des südindischen *vimānas* gegenüber dem nördlichen *śikhara*⁴³² bleibt die quadratische Form des Sanktuars klar ablesbar, dessen Eigenständigkeit hier zusätzlich durch die räumliche Distanzierung vom *maṇḍapa* unterstrichen wird. Man begnügt sich nicht mit der Zwischenschaltung eines Vestibüls, sondern trennt die beiden Bauteil voneinander, indem man beiderseits Zugänge schafft. Der dadurch entstehende, offene Zwischenbereich (*dēhalī*) wird damit beim Durchschreiten und Erleben des Tempels als klare Zäsur empfunden, da durch die unterschiedlichen Lichtverhältnisse und den Bezug zu Außen der Eindruck zweier getrennter Gebäude entsteht (Abb. 164/165).

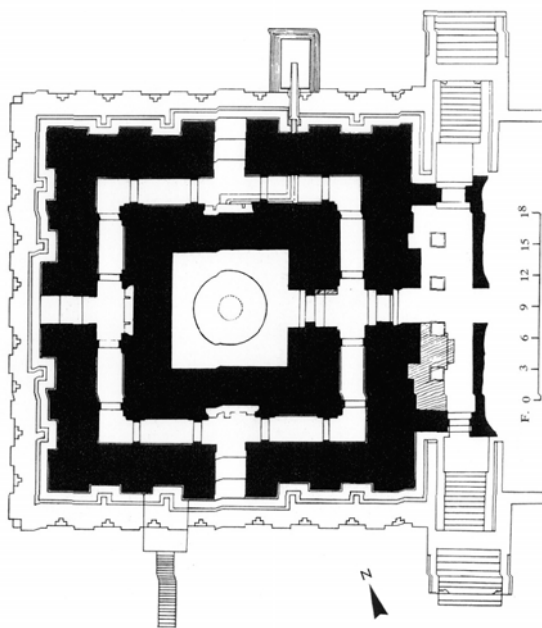


Abb. 164: Grundriss *vimāna* des Brhadēśvara-Tempel/Tañjavūr

Äußerlich ist dieser Einschnitt durch breite Treppenanlagen (Abb. 166) markiert, deren Situierung zwischen den Baukörpern auf eine Unterbrechung der axialen Bewegungsrichtung und damit der sakralen Stimmung entlang der Hauptachse des Gesamtbauwerkes hinweist. Dieser Verlust der kontinuierlichen, atmosphärischen Verdichtung entlang der Hauptachse ist aber in Hinblick auf die Bedeutung der Quadratur des Sanktuars zweitrangig, was wiederum als Indiz dafür gilt, dass die Versammlungshalle stets ein rein funktional bedingter Baukörper bleibt, bei den Colas zusätzlich unterstrichen durch dessen schlichte Gestaltung. Die Betrachtung des Zwischenraumes als Außenraum und damit Unterbrechung der Raumfolge wird zudem durch die Platzierung einer zusätzlichen Nandi-Skulptur und von apotropäischen Torwächtern am Zugang zum *vimāna*

demonstriert (Abb. 167). Anders als in Orissa wird damit nicht der gesamte Tempel monumentalisiert, sondern primär das Sanktuar. Durch die Dominanz des *vimānas* (ein kubischer Sockel mit pyramidalem Aufsatz) als Kontrast zum flachen, niedrigen *maṇḍapa* bleibt äußerlich kein Zweifel an der Bedeutung der einzelnen Baukörper und deren qualitativer Bewertung.

⁴³¹ Die Beschreibung der Tempel folgt: MEISTER: *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*. Bd.: *South India-Lower Dravidedesa*. S. 234ff/241ff.

⁴³² Ein drāviḍischer Tempelturm besteht stets aus einem kubischen Sockelgeschoß mit senkrechten Wänden und einem aufgesetzten, pyramidenförmigen Turmaufsatz.



Abb. 165: Ansicht *dēhalī* am Brhadēśvara-Tempel/ Tañjavūr



Abb. 166: Ansicht Eingang *dēhalī* Brhadēśvara-Tempel/ Tañjavūr



Abb. 167: Ansicht Cella-Eingang *dēhalī* Brhadēśvara-Tempel/ Tañjavūr

Die Mittelachsen der *vimāna*-Seiten werden zwar durch übereinander angeordnete Fensteröffnungen zur Belichtung der inneren Umwandlungsgänge markiert, die vorspringenden Nischen haben aber durch die ohnedies klare Quadratur des Turmes, der kubischen Form des Sockelgeschosses und seine monumentale Erscheinung nicht jene Bedeutung, wie die Vorsprünge an orissanischen Tempeln.

Der distanzierende Zwischenraum erscheint äußerlich als mehrstöckige Fassade, wodurch ihm die Funktion einer markierenden Eingangsfront zukommt. Der *vimāna* mit der vorgelagerten, Richtung gebenden Front vermittelt daher eindeutig den Eindruck eines eigenständigen Gebäudes, das auch ohne das angefügte *maṇḍapa* seiner theologischen Bedeutung gerecht würde.

Die Beispiele von Tañjavūr und seinem gleichnamigen Nachfolgerbau in Gangaikoṇḍa-*colapuram* beweisen damit einerseits die Kontinuität der Symbolik des kubischen Sanktuars, andererseits dessen Unabhängigkeit von weiteren Bauteilen, indem sie durch die Monumentalisierung des *vimānas* dessen übergeordnete Stellung innerhalb des Tempelkomplexes verdeutlichen und seine sakrale Höherwertigkeit demonstrieren sowie durch das Abrücken vom *maṇḍapa* und der Einführung eines hier eindeutig nach Außen orientierten Zwischenbereiches, die Eigenständigkeit und „theologische Vollständigkeit“ des Turmes gegenüber den übrigen Tempelbauteilen vermitteln. Formal als kontinuierliche Weiterentwicklung der orissanischen Tendenz zur Distanzierung von *śikhara* und *maṇḍapa* interpretierbar, vereinigen die Brhadēśvara-Tempel von Tañjavūr und Gangaikoṇḍa-*colapuram* damit äußere und innere Gestaltung: Die unbewusste Rezeption der radialsym-

metrischen Expansion am Außenbau harmoniert mit dem individuellen Raumempfinden im Tempelinneren.

4.3.5 Die Kompatibilität von G- und T-Typ am Beispiel Khajurāhos

Eine andere Lösung als die Cola-Tempel Südingiens repräsentieren die Heiligtümer Khajurāhos und stellen zugleich die Weiterentwicklung des G-Typs dar, wie er in Aihole entwickelt wurde. Im Vergleich zu den Bṛhadēśvara-Tempeln von Tañjavūr und Gangaikōṇḍacolapuram, will man den Tempelturm nicht als eigenständigen Bauteil erscheinen lassen, sondern man versucht, die Hauptbestandteile des sakralen Gebäudes (*artha-maṇḍapa*, *maṇḍapa* und *garbhagr̥ha*) zu einer architektonischen Einheit zusammenzufassen. Nicht die ablesbare lineare Addition funktional und räumlich getrennter Bauteile, sondern die Schaffung eines organischen Ganzen mit dem Ziel der harmonischen Rhythmisierung der Gesamterscheinung steht im Vordergrund, wodurch die Ablesbarkeit der primären Struktur des Gebäudes, wie sie an den Tempeln Orissas erscheint, in den Hintergrund tritt.

Man versucht, nicht nur allein im *śikhara*, sondern in der gesamten, harmonisch und kontinuierlich gesteigerten und im Tempelturm gipfelnden Baumasse den mythischen Weltenberg Meru im Zentrum des Universums als Wohnsitz der Gottheiten zu materialisieren, in dessen Innersten sich das *garbhagr̥ha* befindet. Die architektonische Komplexität der Gesamterscheinung wird damit zur Notwendigkeit um mythologische und symbolische Inhalte zu transportieren.

Die Bedeutung des *śikharas* liegt nicht, wie in Orissa, primär in der Markierung des Sanktuars, sondern in dessen Beherbergung. Der Tempelturm ist das Behältnis, der Berg, welcher die kubische Höhle des *garbhagr̥has* in sich birgt, zugleich aber durch seine dominante Stellung innerhalb der dynamischen Baumasse dennoch auch dessen Situierung erkennen lässt.

Khajurāho befindet sich rund 595 km südöstlich von Delhi im Zentrum Indiens und unweit des Flussbeckens des Yamunas, wodurch dieser Landstrich anders als Orissa zahlreichen kulturellen Einflüssen ausgesetzt war. Dementsprechend stellen die Tempel Khajurāhos, welche mit wenigen Ausnahmen zwischen 950-1050 n. Chr. errichtet wurden, nicht eine eigenständige und lineare architektonische Entwicklung oder Strömung dar, sondern markieren einen punktuellen Höhepunkt in der Evolution nordindischer Sakralarchitektur.

Die Ursprünge der Architektur der Candellas sind im Reich der Pratihāra zu finden, denen sie als Vasallen dienten, bis sie im Schatten des Abstieges derselbigen unter Dhanga (950-1002 n. Chr.) unabhängig wurden. Aufgrund der Abgelegenheit ihrer Hauptstadt blieben die Tempel nach dem Untergang des Candella-Reiches und damit verbunden dem Niedergang der gesamten Region von den brandschatzenden, muslimischen Invasoren verschont, sodass bis heute rund 30 Tempel von den ursprünglich bis zu 85 vermuteten Bauten in ausgezeichnetem Erhaltungszustand überlebt haben (Abb. 168). Die meisten davon zeigen den Tempeltypus Khajurāhos in seiner voll entwickelten Form.



Abb. 168: Gesamtansicht Khajurāho



Abb. 169: Chauñṣaṭ-Yoginī-Tempel/Khajurāho



Abb. 170: Lālguāt-Tempel/Khajurāho



Abb. 171: Pārśvanātha-Tempel/Khajurāho

Auf die frühesten Beispiele hypäthraler Anlagen aus dem späten 9. Jh. n. Chr., wie der Chauñṣaṭ-Yoginī- (Abb. 169) oder der Lālguāt-Tempel (Abb. 170), folgten der Lakṣmaṇa-Tempel (vgl. Abb. 184-189), der Pārśvanātha- (Abb. 171), Viśvanātha- (Abb. 172), Chitragupta- (Abb. 173) und der Devi-Jagadamba-Tempel (Abb. 174). Der Höhepunkt der architektonischen Entwicklung wird aber mit der Errichtung des Śivaitischen Kaṇḍariya-Mahādevi-Tempels unter Vidyādhara (1017-1029 n. Chr.) erreicht (vgl. Abb. 190-200). Er gilt sowohl aufgrund seiner harmonischen, äußeren Proportionen, als auch durch die perfektionierte Raumfolge als Prototyp des idealen Candella-Tempels.

Generell zeigen die überkommenen Bauten einen einheitlichen Aufbau. Sie bestehen aus einem Sanktuar mit dem *garbhagrha* über dem sich der *śikhara* auftürmt, einem Vestibül (*antarāla*), einem *maṇḍapa*, das durch seitliche Veranden zu einem *maha-maṇḍapa* erweitert wird, sowie einem *artha-maṇḍapa*, das zuweilen aus zwei Vorhallen besteht. Im Grundriss erkennt man einen längsrechteckigen Raum entlang der O/W-Achse, der das *maṇḍapa* durch die Integration eines

pradakṣiṇa-patha in gleicher Breite um das Sanktuar führt. Die Versammlungshalle sowie der Umgang sind durch je eine Veranda beiderseits der Hauptachse und einer weiteren an der Rückseite des Sanktuars belichtet, sodass sich im Grundriss die Form eines doppelten, lateinischen Kreuzes ergibt.



Abb. 172: Viśvanātha-Tempel/Khajurāho

Diese ideale Gestaltung konnte nur an großen Tempeln realisiert werden, da sonst die Abmessungen zur Unterbringung eines internen *pradakṣiṇa-patha* zu klein waren. In diesen Fällen findet man lediglich je eine Veranda zu beiden Seiten des *maṇḍapas*, da die Belichtung der Cella undenkbar gewesen wäre. Die Funktion des Wandelganges wird hier durch eine stets vorhandene, stark überhöhte Plattform erfüllt. Damit finden sich in Khajurāho sowohl Beispiele des T- als auch des G-Typs und belegen damit deren Kompatibilität.



Abb. 173: Chitragupta-Tempel/Khajurāho



Abb. 174: Devi-Jagadamba-Tempel/Khajurāho

Die T-Typ-Tempel Khajurāhos

Der Javārī-Tempel⁴³³ (Abb. 175-180), errichtet zwischen 1075 und 1100 n. Chr. und Viṣṇu geweiht, zeigt als Vertreter des T-Typs oder *nirandhāra*-Typs⁴³⁴ die elementare Grundausstattung eines typischen Tempels im Stil Khajurāhos. Das Heiligtum besteht aus einem quadratischen Sanktuar mit vorgelagertem Vestibül, einem *maṇḍapa* sowie einem *ardha-maṇḍapa*. Durch die geringen Abmessungen des Tempels (12x6m) reduzieren sich die Seitenansichten der Versammlungshalle und der Vorhalle auf die vorgelagerten Veranden, sodass diese als offene, baldachinartige Bauteile erscheinen.

⁴³³ Eine genaue Beschreibung siehe: DEVA, Krishna: *Khajuraho*. Bd. I. Archaeological Survey of India. New Delhi, 1990. S. 220-230.

⁴³⁴ *nirandhāra*-Tempel besitzen keinen innen liegenden *pradakṣiṇa-patha*, im Gegensatz zu *sāndhāra*-Tempeln. Sie entsprechen damit im Grunde dem von mir T- bzw. G-Typ bezeichneten Aufbau.

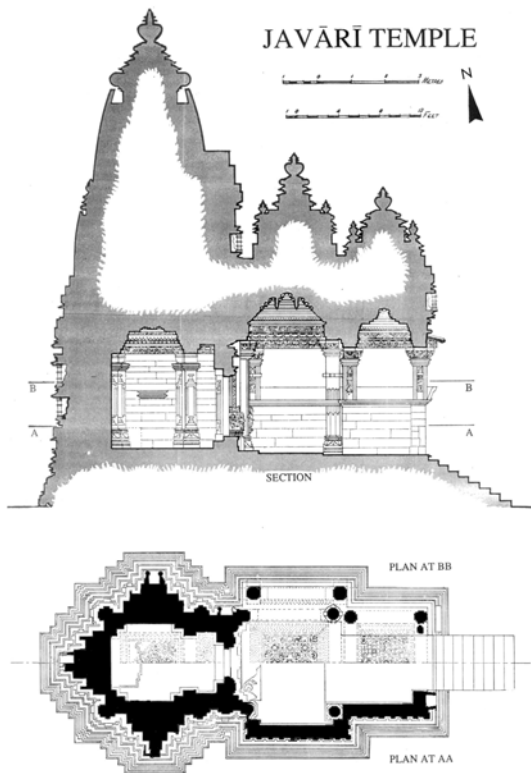


Abb. 175: Grundriss/Schnitt Javārī-Tempel/Khajurāho

Im Gegensatz dazu steht der massive, fensterlose *śikhara*, dessen Vertikalität durch die aufstrebende Profilierung unterstrichen wird⁴³⁵. Die reiche figurale Dekoration der umlaufenden Frieße der Sockelzone steht im Kontrast zur Schlichtheit der flächig ornamentierten Verandasockeln, welche durch die horizontalen Kanten des ausladenden Daches und der Balustrade primär horizontal gegliedert sind. Die pyramidalen, gestaffelten Dächer von *maṇḍapa* und Portikus kontrastieren mit der Schlichtheit ihrer Sockel- und Verandazonen, bilden aber mit dem Turm eine einheitliche Erscheinung. Dadurch erscheint der Tempel im Bereich der Dächer als einheitlich gestaffelter Baukörper, während unterhalb deren eine klare Trennung spürbar ist, welche durch die blockhaften Unterbauten von Halle und Vorhalle einerseits und dem breit ausladenden, überaus reich dekorierten Sockel des *śikharas* andererseits erzeugt wird.

Der Turm selbst erscheint eindeutig als eigenständiger, vertikal zweigeteilter Baukörper, der

durch in den Haupthimmelsrichtungen angeordnete Neben-*śikharas* und Bildnischen allseitig orientiert ist. Unterstrichen wird die Annahme, den Turm als vollwertigen Tempel zu betrachten, wie schon in Orissa und bei den Coḷa-Tempeln durch die Anordnung eines *antarāla* vor dem *garbhagr̥ha*, welches auch äußerlich den Zugang zu diesem markiert.

Der Javārī-Tempel ist in seinem räumlichen Aufbau als T-Typ-Tempel zu bezeichnen: im Mittelpunkt steht ein vierseitig orientierter Zentralbau in Form eines *pañca-ratha śikharas*. Er hebt sich durch seine Vertikalität und Dekoration deutlich von den übrigen, horizontal dominierten Bauteilen ab, womit er in seiner linearen Raumfolge an orissanische Tempel erinnert.

Raum zur Ausübung des Umwandlungsritus bietet die hohe Terrasse, deren Existenz zugleich einen wesentlichen Unterschied zu den Bauten der Ostküste darstellt. In Khajurāho wird die aufstrebende Silhouette sämtlicher Tempel zusätzlich durch das Emporheben auf eine Plattform unterstrichen, in

⁴³⁵ Bei der Beurteilung der äußerlichen Erscheinung des *śikharas* muss in Betracht gezogen werden, dass sein heutiges Auftreten nicht dem Urzustand entspricht. Insbesondere der Turm des Javārī-Tempels war noch vor 1904 stark in Mitleidenschaft gezogen, sodass beinahe $\frac{3}{4}$ wiederaufgebaut werden mussten. Man beschränkte sich dabei auf die Wiederherstellung der Architektur ohne dabei die Dekoration zu rekonstruieren. Da aber selbst *śikharas* von Tempeln, die am Höhepunkt der stilistischen Entwicklung Khajurahos errichtet wurden, wie beispielsweise der Kaṇḍarīya-Mahādevi-Tempel, keine überschwänglich dekorierten Türme besitzen und sich die Gliederung des mehrteiligen *śikharas* auf die Darstellung der Vertikalität beschränkt, kann meiner Meinung nach auch beim Javārī-Tempel angenommen werden, dass sich die formale Gestaltung auf Gesimse und Profilierungen beschränkte. Vgl. dazu: DEVA: *Khajuraho*. S. 13.

Orissa befinden sich die Tempel zu ebener Erde, aber in einem abgegrenzten Tempelbezirk⁴³⁶. In beiden Fällen dient dabei die Abgrenzung gegenüber der Umgebung unmissverständlich der Sakralisierung des Bauwerks und der Demonstration seiner qualitativen Höherwertigkeit.



Abb. 176: Ansicht S Javārī-Tempel



Abb. 177: Ansicht SO Javārī-Tempel



Abb. 178: Ansicht O Javārī-Tempel

Im Inneren ist die Addition einzelner Baukörper noch deutlicher spürbar. Zum einen vermitteln die gegensätzlichen räumlichen Qualitäten der Bauteile aufgrund der unterschiedlichen Lichtverhältnisse die Symbolhaftigkeit der Architektur, insbesondere des *garbhagrhas*, indem sie dessen höhlenartigen Charakter unterstreichen, zum anderen belegen statische und dekorative Lösungen, wie doppelte Pfeilerstellungen zwischen Vorhalle und *maṇḍapa* oder überschneidende Gesimse beim Anschluss der Veranda zum *śikhara*, die Eigenständigkeit der Baukörper.

Insgesamt wirkt der optisch überhöhte Javārī-Tempel äußerlich als voll entwickelter Tempel, bestehend aus einem klar formulierten, dominanten Sanktuar mit, durch Veranden verbreiterter und geöffneter *maṇḍapa* und vorgelagerter Halle. Räumlich beschränkt sich die Architektur aber auf die Cella, dessen Zugang aufgrund der geringen Abmessungen des Tempels über einen überdachten „Gang“ erfolgt und nicht über nutzbare Vorhallen. Die Unterscheidung der Baukörper Halle und Vorhalle ist im Inneren lediglich symbolisch, da sich die Nutzung in beiden Fällen auf

⁴³⁶ Vgl. dazu auch den Abschnitt: *Die Gleichwertigkeit von Zaun, Stufe und Galerie* im Kapitel: *Axiale Inszenierung von Konzentrität: Die Tempel Angkors*.

eine Durchgangsfunktion beschränkt (Abb. 179/180). Zugleich aber fokussiert diese Raumanordnung den Blick gegen Osten, vom Kultbild aus gesehen (Abb. 180).



Abb. 179: Einblick Javāri-Tempel



Abb. 180: Ausblick O Javāri-Tempel

Anders als in Orissa, wo die einzelnen Baukörper stets klar definiert sind, zeigt sich beim Javāri-Tempel in der Dachzone aber die Tendenz zur harmonischen Verbindung der Bauteile, ohne dabei ihre funktionalen und symbolischen Unterschiede außer Acht zu lassen, deren Darstellung äußerlich unmissverständlich durch ihre geschlossene bzw. offene Gestaltung erfolgt.

Die elementare Bedeutung des Sanktuars als kubisches Behältnis (*ukhā*) allseitig expandierender Energie bleibt durch axiale Bildnischen und flankierende *śikharas* sowie durch die formale Unterscheidbarkeit des Turmsockels gegenüber seinem Aufbau erhalten. Der felsartige *śikhara* beherbergt das höhlenartige *garbhagrha* und wird über funktional bedingte, baldachinartige Vorräume, welche eindeutig einen Außenraum repräsentieren, betreten.

Noch deutlicher ist die Unterscheidung der Baukörper am Vāmana-Tempel⁴³⁷ (Abb. 181-183). Er besitzt einen schlichten *septa-ratha śikhara* mit horizontal gebändertem, reich figuriertem Sockel⁴³⁸ und einem üppig strukturierten *maṇḍapa* mit schlichten Veranden, dem ursprünglich noch eine Vorhalle beigelegt war.

Im Vergleich zu den Tempeln Orissas zeigt sich die Vorliebe zur Vereinheitlichung von Vertikalität und Linearität. Die Übergangszonen vom *maṇḍapa* zum *śikhara* werden äußerlich nicht wie etwa beim Mukteśvara-Tempel in Bhubanesvara durch tiefe Einschnitte zwischen den Baukörpern markiert, sondern die Fassaden werden einander angeglichen, sodass eine umlaufende Sockelzone entsteht (vgl. Abb. 141 mit 182). Auffallend am Vāmana-Tempel ist die deutliche Akzentuierung der Eingangsseite am Turm über dem *antarāla*, der den *śikhara* als eigenständigen Bau-

⁴³⁷ Für eine genaue Beschreibung siehe: DEVA: *Khajuraho*. S. 192-202.

⁴³⁸ Wie beim Javāri-Tempel muss in Betracht gezogen werden, dass der *śikhara* vollständig wiederaufgebaut wurde und dabei fehlende Teile flächig blieben. Trotzdem kann die *septa-ratha* Form des einteiligen Turmes und dessen Dominanz der Vertikalen als gegeben angenommen werden. Vgl.: DEVA: *Khajuraho*. S. 13.

körper erscheinen lässt und durch dessen kontrastierende Flächigkeit besonders deutlich wird, sodass dieser ohne weiteres als separat stehendes Turmheiligtum mit vorgelagertem Vestibül denkbar wäre.

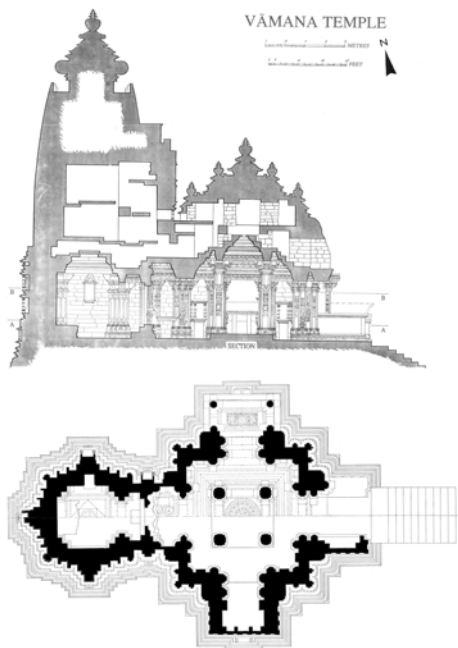


Abb. 181: Grundriss/Schnitt Vāmana-Tempel/Khajurāho



Abb. 182: Ansicht S Vāmana-Tempel

Vergleicht man den Vāmana-Tempel mit dem Javārī-Tempel, so erkennt man, dass in beiden Fällen die Eigenständigkeit des Tempelturmes bedeutend war. Während aber bei Letzterem durch die harmonische Abstufung der Dächer ein einheitlicher Gesamteindruck vermittelt wird, welcher aber durch die luftige Gestaltung der *maṇḍapas* dennoch die Dominanz des Sanktuars nicht untergräbt, da er eben auf die Dachzone beschränkt bleibt, kontrastieren die Baukörper des Vāmana-Tempels aufgrund der schlichten Gestaltung des *śikharas* im Vergleich zur Üppigkeit des *maṇḍapas* stärker. Dieses, nunmehr durch vier Innensäulen deutlich größer, öffnet sich durch zwei Veranden nach außen und bildet nicht einen untergeordneten „Gang“, sondern ermöglicht eine selbständige Nutzung, wodurch es merklich breiter und damit eigenständiger wirkt, was sich auch äußerlich ausdrückt, da es deutlich weniger auf den Turm Bezug nimmt.



Abb. 183: Ansicht SO Vāmana-Tempel

Auffallend am Vāmana-Tempel ist weiters die deutliche Zweiteilung des *śikharas*. Während der kubische Sockel durch schreinartige Bildnischen eindeutig allseitig gerichtet und reich dekoriert ist, markieren am schlichten Oberbau lediglich mehrfach gestufte, flache Mauervorlagen seine Radialsymmetrie, wohingegen das markante *antarāla* ihn eindeutig zum *maṇḍapa* orientiert. Wie auch in Orissa oder bei den Tempeln der Coḷa erkennbar, erfüllen

demnach auch in Khajurāho der Sockel und sein Aufbau unterschiedliche Funktionen: die Beherrschung und Vermittlung der expansiven Energie in der kubischen *ukhā* einerseits und die Markierung und Monumentalisierung der sakralen Stätte sowie die Demonstration der vertikalen Komponente der Expansion andererseits.

Trotz der Vielschichtigkeit der Symbolik und Gestaltungskriterien, wie sie am Javārī- bzw. Vāmana-Tempel auftreten und auch bei weiteren, zum Teil größeren Bauten realisiert wurden, war deren Grundrisslösung nicht endgültig befriedigend, da sie aufgrund ihrer Dimensionen den Umschreitungsritus als wesentlichen Kultbestandteil nur peripher in Form der Plattformen berücksichtigen konnten. Im Sinne der Harmonisierung und Vereinheitlichung des Tempeläußeren strebte man daher dessen architektonische Integration an und griff bei größeren Anlagen auf den G-Typ zurück.

Die G-Typ-Tempel Khajurāhos

Wie aus dem Abschnitt über die Architektur Aiholes hervorgeht, entspringen der T- und G-Typ denselben Wurzeln. Man könnte sogar sagen, der G-Typ stelle eine Erweiterung des räumlich einfacheren, linear organisierten T-Typ-Tempels dar, da darin mehrere räumliche und funktionale Anforderungen zu kombinieren versucht wurden. Zugleich bedingt er aber zusätzliche Maßnahmen zur Präsentation und Abgrenzung des Sanktuars, wie dessen äußerliche Sichtbarmachung durch einen Turmaufsatz (erstmalig beim Pārvatī-Tempel in Nachna-Kuṭharā), sowie zur Vermittlung der sakralen Bedeutung der Cella. Letzteres erreicht man intern vor allem durch die konsequente räumliche Geschlossenheit des *garbhagrhas* gegenüber den natürlich belichteten Hallen und extern durch die tradierte Gestaltung der Sanktuaraußenseiten und des Turmes, sodass unter allen Umständen und als Folge der unbewussten Rezeption allgemein verständlicher Symbolik dessen Autorität, Bedeutung und Selbständigkeit gewahrt bleiben.

In Khajurāho bediente man sich beider Raumkonzepte, versuchte aber bei größeren Tempeln die Funktion des *pradakṣiṇa-patha* in die Gesamtkonzeption des Tempels zu integrieren, wodurch zugleich die angestrebte Harmonisierung der einzelnen Baukörper erleichtert wurde.

Der viṣṇuitische Lakṣmaṇa-Tempel⁴³⁹ (Abb. 184-189), der früheste unter den Großtempeln, ist ein *sandhara* (G-Typ) *pañcayatana*-Tempel mit vorgelagertem Brahmānī-Schrein⁴⁴⁰. Er weist die, für Khajurāho, typische Raumfolge mit zweiteiligem *artha-maṇḍapa*, *maha-maṇḍapa* und *garbhagrha* mit integriertem *pradakṣiṇa-patha* auf, befindet sich aber dennoch auf einer breiten Terrasse, an dessen Ecken sich die vier übrigen Schreine befinden. Während der Haupttempel geostet ist, sind von den Nebenschreinen die beiden westlichen nach Osten, die beiden östlichen aber nach Norden bzw. Süden orientiert. Obwohl die äußere Erscheinung noch nicht die Dynamik der parabelförmigen Silhouette wie am Kaṇḍariya-Mahādeva-Tempel erreicht, sondern eher linear wirkt, zeigt sich deutlich die Höhenstaffelung der Baukörper und damit der Wunsch nach einer einheitlichen Gesamterscheinung.

⁴³⁹ Der Lakṣmaṇa-Tempel kann inschriftlich Yaśovarman (+ 954 n. Chr.) zugeschrieben werden. Man geht daher von einer Bauzeit zwischen 930 und 950 n. Chr. und einer Konsekration zwischen 953-954 n. Chr. aus. Für eine genaue Beschreibung siehe: DEVA: *Khajuraho*. S. 38-55.

⁴⁴⁰ DEVA: *Khajuraho*. S. 24.

Als wesentliches Merkmal des Lakṣmaṇa-Tempels ist demnach das Zusammenfassen von *śikhara* und *maṇḍapa* zu nennen. Die beiden einzelnen Bauteile werden durch das Einbeziehen eines inneren Umwandlungsganges verbunden, sodass die Cella im Inneren als eigenständiger und frei-stehender, kubischer Baukörper erscheint, was zusätzlich durch ein Vestibül unterstrichen wird. Dieses korrespondiert mit den vier Innenstützen des *maṇḍapas*, sodass der Raum der Versammlungshalle direkt zum Vestibül der Cella hin orientiert ist (Abb. 184). Die Seitenschiffe der Halle führen in gleich bleibender Breite um das Sanktuar, werden aber durch die *pañca-ratha* Staffelung der Cellawände nach außen abgelenkt (Abb. 189).

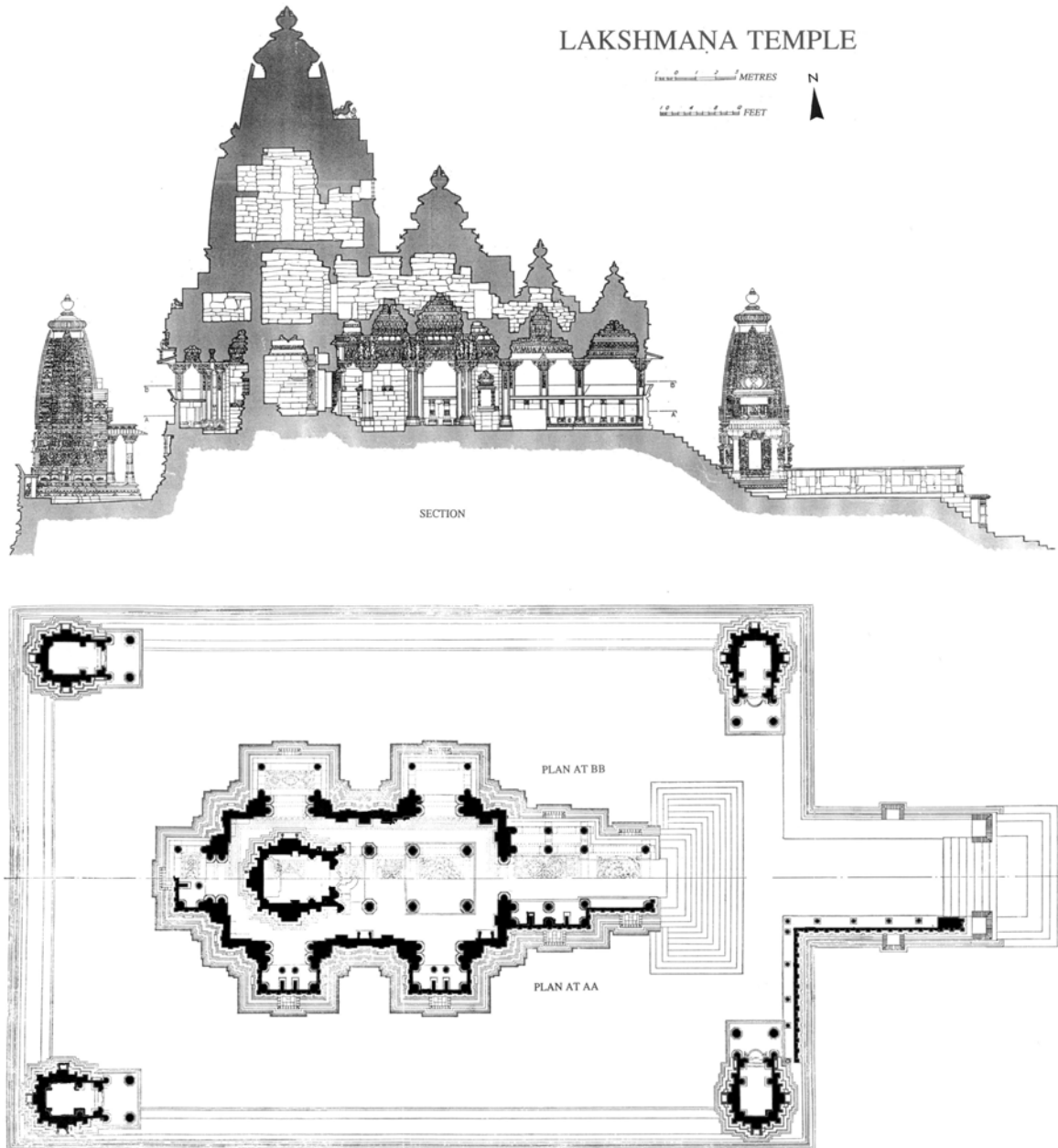


Abb. 184: Grundriss/Schnitt Lakṣmaṇa-Tempel/Khajurāho



Abb. 185: Ansicht O Lakṣmaṇa-Tempel/Khajurāho



Abb. 186: Veranden Lakṣmaṇa-Tempel/
Khajurāho



Abb. 187: artha-maṇḍapa Lakṣmaṇa-Tempel/
Khajurāho



Abb. 189: pradakṣiṇa-patha Lakṣmaṇa-
Tempel/Khajurāho

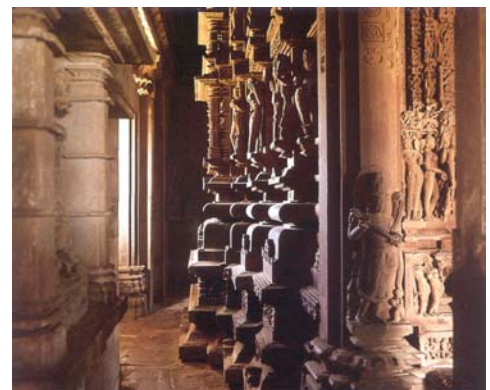


Abb. 189: pradakṣiṇa-patha Lakṣmaṇa-
Tempel/Khajurāho

Im Grundriss ist diese Zusammenfassung als längsrechteckiger Bauteil zu erkennen, dem seitlich Veranden zur Belichtung des Inneren angefügt sind, sodass die Form eines Doppelkreuzes entsteht. Durch die vorspringenden Veranden erscheint das Rechteck leicht konkav geschwungen. Äußerlich ist diese Zusammenfassung durch die umlaufenden Skulpturenfriese markiert.

Die Entwicklung verläuft somit zweigleisig. Einerseits entsteht durch die Zusammenfassung von *maṇḍapa* und Sanktuar mittels *pradakṣiṇa-patha* und die Anordnung umlaufender Friese die Grundrisslösung eines G-Typ-Tempels, andererseits zeugt die Höhenstaffelung der Baukörper trotz ihres dynamischen Zusammenschlusses vom Willen zur klaren Unterscheidung der funktionalen Bauteile, wobei insbesondere die äußerliche Markierung und Lokalisierung des *garbhagr̥has* wichtig war.

Wie bei den frühen Tempeln Aiholes oder Paṭṭadakals wird in Khajurāho der Umgang als Außenraum betrachtet, was aus der Belichtung des *pradakṣiṇa-patha* und der reichen Dekoration der Cellaußenwände geschlossen werden kann, die ansonsten nur dem Tempeläußeren vorbehalten war. Während aber in Aihole das *maṇḍapa* und der Umgang einen blockartigen Eindruck erzeugen und der Tempelturm äußerlich aufgesetzt wirkt (vgl. Abb. 121/122), gelang den Architekten der Candellas die Eliminierung dieser deutlichen, baulichen Trennung und eine optische Integration des *pradakṣiṇa-patha* in die Silhouette des *śikhara*s. Damit entstand äußerlich eine harmonisch einheitliche Gesamterscheinung, ohne aber die Symbolik des Sanktuars zu negieren. Wurde bei den Tempeln der Coḷa die Analogie von Äußerem und Innerem durch die Einbeziehung einer Bezugnahme nach außen vor dem baulich distanzierten, quadratisch pyramidalen *vimāna* erreicht, so strebten die Candellas die Zusammenfassung der Baukörper an. Die Situierung des *garbhagr̥has* bleibt zwar durch den Turm und dessen unterschiedliche Gestaltung gegenüber den *maṇḍapas* sowie durch die offenen Veranden äußerlich ablesbar, deutlicher aber wird die kubische Gestalt der Cella im Inneren, wo das Sanktuar als eigenständiger Körper, fast Tempel, erscheint, da selbst die axialen Bildnischen vorhanden sind, um die expansive Radialsymmetrie im Wandelgang zu vergegenwärtigen.

Dabei erfüllen jene Veranden, welche den Umgang belichten, eine doppelte Funktion: Einerseits definieren sie diesen eindeutig als Außenraum, empfunden durch die Tatsache der Belichtung und die figurale Gestaltung der Sanktuaraußenwände, andererseits transportieren sie trotz ihres funktionalen Ursprungs die allseitig gedachte Öffnung des *garbhagr̥has* durch ihre Anordnung deutlich und real auch nach außen und tragen damit zur Sakralisierung des Gebäudes und zur Vermittlung seiner theologischen Bedeutung bei.

Als vollendetes Beispiel der Tempel Khajurāhos gilt der Śivaitische Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel⁴⁴¹ (Abb. 190-200). Er ist 30,5 m lang sowie hoch und 20 m breit, steht auf einem 4 m hohen Sockel und besteht aus zwei Vorhallen, *maṇḍapa* und *garbhagr̥ha* mit *antarāla* und *pradakṣiṇa-patha*. Ursprünglich als *pañcayatana*-Tempel ausgeführt, existiert heute nur mehr der Hauptschrein.

Die Plattform des Tempels, die nordseitig erweitert und damit Raum für zwei weitere Tempel bietet, zeigt als einzige seitliche Vorsprünge, welche die vorspringenden Veranden räumlich widerspiegeln. Der Tempel selbst besteht im Grundriss aus einem doppelten lateinischen Kreuzes, das aber, im

⁴⁴¹ Der Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel wird der Regierungszeit Vidyādhara (ca. 1025-1050 n. Chr.) zugeschrieben. Für eine genaue Beschreibung siehe: DEVA: *Khajuraho*. S. 146-192.

Gegensatz zum Lakṣmaṇa-Tempel, durch wesentlich markantere Vorsprünge deutlicher formuliert ist, sodass der Baukörper im Grundriss als in *maṇḍapa* und Sanktuar mit *pradakṣiṇa-patha* unterteilt erscheint, was sich auch im Raumempfinden ausdrückt. Das *maṇḍapa* bildet mit seinem inneren Säulenquadrat eine eigene zentrale Form, die durch ein reich ornamentiertes Kraggewölbe betont wird. Es erscheint damit der Raum um das Säulenquadrat nicht als Seitenschiffe, sondern als Umgang, und stellt ein Pendant zum *pradakṣiṇa-patha* dar. Dieser ist, mehr noch als am Lakṣmaṇa-Tempel, aufgrund der vorspringenden *rathas* nicht als dreiseitiger Umgang fassbar, sondern weist mehrere Richtungsänderungen auf.

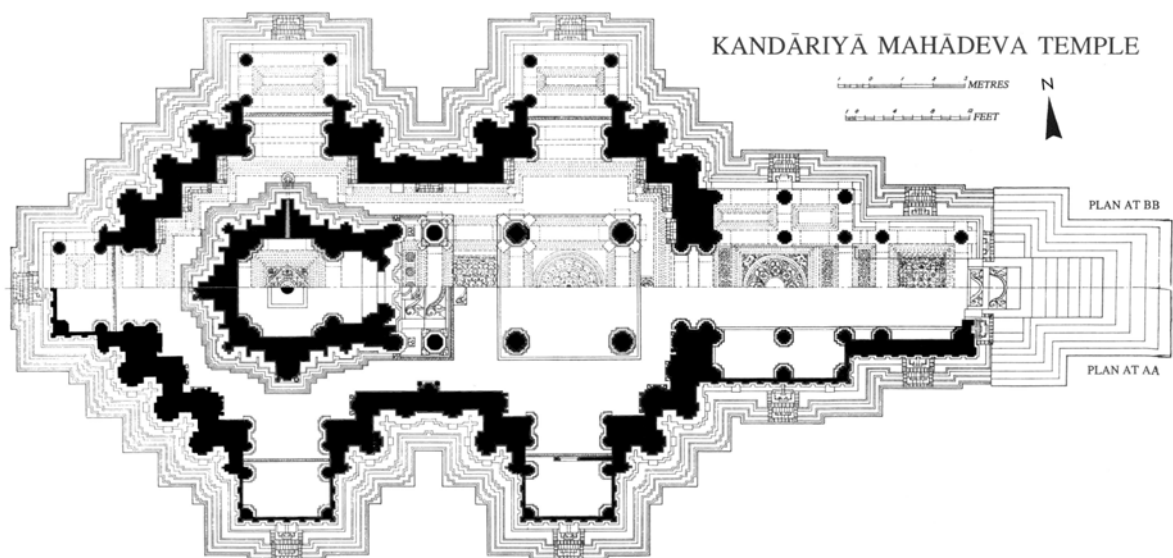


Abb. 190: Grundriss Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel/Khajurāho

Während die vorspringenden Veranden der Versammlungshalle lediglich der Belichtung dienen, haben jene des Umgangs neben ihrer Markierung der axial angeordneten Bildnischen durch Licht und der Definition des Stellenwertes des Raumes auch die Funktion, die axialen *septa-ratha* Projektionen nach außen zu transportieren und die allseitige Öffnung des *garbhagrhas* zu symbolisieren. Im Inneren sind die Querachsen, welche durch die Veranden im Umgang entstehen, räumlich nur durch die unterschiedlichen Lichtverhältnisse nachvollziehbar, da die Veranden aufgrund ihrer Höhe (ca. 190 cm) nicht benutzbar sind und damit auch nicht als Raumerweiterungen wahrgenommen werden.



Abb. 191: Ansicht O Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 193: Ansicht S Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 192: Ansicht W Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 194: Ansicht S Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 195: Ansicht O Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 196: Ansicht Veranden
Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 197: Ansicht Veranda
Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 199: *pradakṣiṇa-patha*
Kaṇḍarīya-Mahādeva-Tempel



Abb. 198: Einblick *maṇḍapa* Kaṇḍarīya-Mahādeva-
Tempel



Abb. 200: *artha-maṇḍapa* Kaṇḍarīya-Mahādeva-
Tempel

Das Sanktuar selbst bildet durch die markante Portalgestaltung des Heiligtums und den beträchtlichen Niveausprung zwischen *maṇḍapa* und *garbhagr̥ha* einen eigenständigen Baukörper im Inneren des Tempels, dem ein *antarāla* vorgelagert ist. Zum Unterstreichen dieser Eigenständigkeit von Cella und Vorhalle trennen tiefe Einschnitte an der Decke die beiden Bauteile. Das Sanktuar wird damit auch baulich wieder zur kubischen *ukhā*, situiert unter dem Kulminationspunkt der dynamischen Baumasse, dem Berg Meru, und transportiert damit unmissverständlich seine Funktion als „Behälter“ des Göttlichen, welches mittels der Bildnischen und den Veranden radial nach außen projiziert wird, während die vertikale Expansion durch den *śikhara* selbst vermittelt wird. Dieser stellt einerseits den Kulminationspunkt der parabelförmigen Aufwärtsbewegung der Baumassen dar, andererseits wird seine höherwertige Stellung innerhalb des Baukörpers zusätzlich durch seine Mehrteiligkeit unterstrichen. Seine vertikale Linearität wird durch die Staffelung der Nebentürme (diese treten nur am *śikhara* auf) oberhalb der offenen Veranden erreicht und bilden damit einen klaren Kontrast zur Dominanz der Horizontalen in der Sockelzone, welche damit wiederum auch äußerlich die unterschiedliche Bedeutung und Herkunft von Sockel und Turm widerspiegelt.

Wie auch bei kleineren Bauten ist dem Hauptturm an der Ostseite ein fassadenartiger Bauteil vorgelagert, welcher das darunter liegende *antarāla* nach außen trägt und zugleich dem *śikhara* in Verbindung mit dessen Mehrteiligkeit trotz seiner homogenen Synthese mit den übrigen Bauteilen ein gewisses Maß an Eigenständigkeit zugesteht.

Die Kompatibilität von T- und G-Typ

Die formale Idee des separierten *śikharas*, welche ihre monumentalste Aufprägung in den Großtempeln Bhubanesvaras, Puris und Konaraks fand, konkurriert in Khajurāho mit dem Willen zur Schaffung eines einheitlichen Äußeren und der Symbolhaftigkeit des Tempelberges. Es entwickelt sich eine Architektursprache, die in ihrer Grundrisslösung von der Linearität des T-Typs abweicht und für große Bauvorhaben zum G-Typ übergeht.

Im Grunde bedeutet dieser Wechsel eine unterschiedliche Interpretation des *śikharas*. Während beim T-Typ die architektonische und visuelle Einheit des kubischen Sockels mit dem markierenden Turmaufsatz erhalten bleibt, dieser, im Grunde thematisch vollwertige „Tempel“ baulich distanziert und damit dessen Autonomie auch nach außen zu transportieren versucht wird, werden beim G-Typs die Funktionen „Markieren“ (Monumentalisieren) und „Transportieren theologischer Inhalte“ optisch getrennt, da das kubische Sanktuar durch den umgebenden *pradakṣiṇa-patha* verborgen wird. Dieser scheinbare Nachteil wird jedoch durch die formale Gestaltung der Außenwände ausgeglichen, indem einerseits trotz des integrierten Wandelganges die vertikale, funktionale Zeiteilung des Turmes äußerlich wiedergespiegelt wird (auch wenn die Sockelzone mit jener des *maṇḍapas* verschmilzt), andererseits aber der mehrschalige Aufbau des Tempels durch die offenen Veranden dokumentiert wird, womit unmittelbar das Vorhandensein eines *pradakṣiṇa-patha* vermittelt werden konnte, da eine tatsächliche Öffnung der Cella theologisch undenkbar gewesen wäre.

Damit sind die Tempel der Candellas im Gegensatz zu den frühen Beispielen in Aihole wie dem Huchchimaligudī-Tempel (vgl. Abb. 121/122), wo die expansive Radialsymmetrie des quadratischen *garbhagrhas* am Außenbau nur durch Hilfsmassnahmen (z. B. Fenster) beschränkt, die kubische Form des Sanktuars aber nicht ablesbar war, in der Lage, sowohl den Umgang harmonisch zu integrieren, als auch den elementaren Aufbau des *śikharas*-Äußeren unangetastet zu lassen.

Ein allgemeiner Vorteil des G-Typs liegt zudem in der Möglichkeit des bewussten Wahrnehmens der kubischen Geometrie im Inneren, da das durch das Umschreiten allseitig erlebbare Sanktuar mit seiner ursprünglichen Symbolik eines höhlenhaften, geheimnisvollen Inneren als transzendentaler Ort der Manifestation Gottes korrespondiert und damit archetypische Assoziationen provoziert. Ähnlich wie bei den Colā-Tempeln von Tañjavūr und Gangaikoṇḍacolapuram aber mit völlig anderen Mitteln erreicht man damit eine unmittelbare Bewusstwerdung der Selbständigkeit des kubischen Sanktuars im Inneren. War diese dort aber aufgrund dessen Distanzierung vom *maṇḍapa* auch äußerlich klar ablesbar, so muss sie bei G-Typ-Tempeln durch die oben beschriebenen Maßnahmen bewusst umgesetzt werden.

Die Tempel Khajurāhos bestätigen damit zwei Thesen. Zum Ersten sind G-Typ-Tempel im Grunde als T-Typ-Anlagen zu betrachten, die aus architektonischen, praktischen und rituellen Gründen um einen integrierten Umgang erweitert wurden, weshalb sie auch kompatibel sind und ihr Auftreten räumlich und zeitlich nebeneinander möglich ist, und zum Zweiten entspringen die vertikal gestaffelten Abschnitte des *śikharas* - der kubische Sockel und der Turmaufsatz - unterschiedlichen Quellen bzw. Gestaltungswillen bzw. erfüllen unterschiedliche Funktionen: Während der Kubus eindeutig formal und reell als Behältnis göttlicher Energie zu interpretieren ist, dessen Expansion radialsymmetrisch durch die axialen Bildnischen vermittelt wird und damit unbewusste Assoziationen mit dem Ausstrahlen des Feuers von seinem Aufbewahrungsort ausgehend hervorruft, dient der Turmaufsatz primär der Markierung, dem Schutz und der Monumentalisierung des Sanktuars.

4.3.6 Der M-Typ als Grundlage der südindischen Tempelstädte

Im Gegensatz zu jenen Tempeln, deren Ursprung im T- bzw. G-Typ liegt und axial additiv organisiert sind, entspricht der M-Typ, dessen Namensgeber der Meguti-Tempel in Aihole (vgl. Abb. 125-127) ist, einem zentralisierenden Grundrisschema. Damit bleibt er der fundamentalen Idee des expandierenden Zentrums näher, wodurch der Schwerpunkt der architektonischen Entwicklung und Gestaltung des Tempels nicht primär auf der Darstellung der Quadratur des Sanktuars liegt (bzw. liegen muss), sondern das Hauptaugenmerk in der Organisation und Harmonisierung des gesamten Tempelkomplexes zu suchen ist. Durch die Beibehaltung der tradierten Grundrissform des Quadrates wird die Quadratur der Anlage und der Cella zwangsläufig nach außen transportiert, wodurch der Stellenwert des *garbhagrhas*, das in sich, ideologisch gesehen, Alles und Nichts, d. h. die gesamte Welt in Form potentieller Energie, manifestiert durch das Kultbild, enthält, ebenso reduziert erscheinen kann, wie die theologische Forderung, alles Sein auf die Existenz des *brahman* reduzieren zu können.

Architektur, die dem M-Typus entspricht, kann daher auch ohne monumentales Sanktuar bestehen, da dessen Markierung zweitrangig ist gegenüber seiner theologischen Bedeutung. In Übereinstimmung mit der indischen Weltanschauung, die von einer konzentrischen Weltordnung ausgeht und sich grafisch im südindischen *Sthandila-Maṇḍala* bzw. *Padmagarṇha-Maṇḍala* manifestiert, entwickeln sich großflächige Anlagen, ringförmig aufgebaut, die durch ihre vierseitige Orientierung und die Monumentalisierung axial angeordneter Toranlagen die göttliche Weltordnung widerspiegeln.

Begünstigt wurde diese Entwicklung durch den Stellenwert, der dem Tempel im Alltagsleben Südindiens zugeschrieben wurde: Er ist nicht nur sakrales Bauwerk zum Zwecke religiöser Verehrung, sondern Bestandteil des täglichen Lebens. Durch den kosmologisch bedingten, niedrigeren Stellenwert der äußeren Tempelbezirke, konnte das tägliche Leben räumlich mit der sakralen Anlage verschmelzen, ohne sie zu entweihen (Eine schematische Darstellung einer idealen südindischen Tempelstadt gibt Abb. 201).

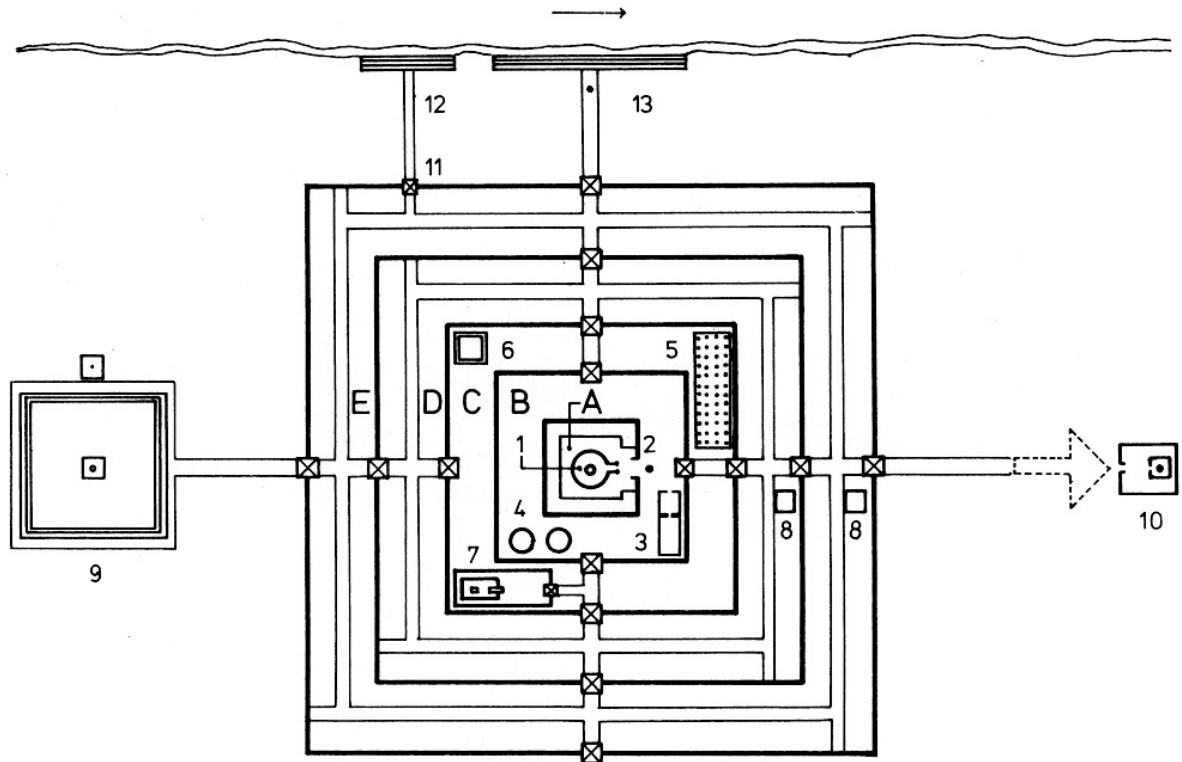


Abb. 33 Schematischer Plan einer südindischen Tempelstadt: ABC Die inneren Prakramas des Tempels. D E Wohnviertel 1 Mulasthanā (Cella); 2 Flaggenmast; 3 Vahana Mandapa; 4 Ökonomie; 5 Halle der Tausend Pfeiler; 6 Tempelteich; 7 Schrein der weiblichen Gefährtin des Hauptgottes; 8 Ratha Mandapa; 9 Teppakulam (Teich für das Floßfest); 10 Tempel einer „verwandten“ Gottheit, die bei bestimmten Festen besucht wird; 11 Leichentor; 12 Verbrennungsgütern; 13 Badegütern.

Abb. 201: Idealgrundriss einer südindischen Tempelstadt

Wie bei allen indischen Tempeln wäre die Betrachtung der Anlage aus der Vogelperspektive die einzig richtige. Da dies aber kaum möglich ist, musste trotzdem auf die Benutzung des Bauwerkes Rücksicht genommen werden. Die Axialität des auf-das-Sanktuar-Zuschreitens bedingte eine Ausrichtung des Tempels, wodurch die Quadratur des Gesamtkomplexes sowie die gedachte Expansion, vermittelt durch die ansteigenden Dimensionen der *gopuras*, durch die Funktionalität des Einganges überlagert aber in ihrer Symbolik und Nachvollziehbarkeit nicht geschwächt wurde. Demzufolge findet sich auch kein südindischer Großtempel, der ohne dominierender Zugangsachse auskommt, auch wenn sie nur funktional bedingt ist (vgl. dazu die Grundrisse Abb. 217-219/222).

Die Entwicklung südindischer Tempelanlagen. Eine Übersicht

Wie im Abschnitt über die Entwicklung des M-Typs bereits erwähnt, entwickelte sich die zentrierte Grundrisslösung aus der Verschiebung des Sanktuars von der Rückwand in die Mitte der Halle, sodass das Schema einer quadratischen Cella, umgeben von einem Umgang, entstand, was dem Grundriss des Meguti-Tempels entspricht⁴⁴².

⁴⁴² Diese Form darf nicht mit dem G-Typ vermischt werden, in dem der *pradakṣiṇa-patha* mit dem *maṇḍapa* kombiniert wird, aber Teil des Außenraums bleibt. Der Umgang der Meguti-Tempels kann im Kontext der Behandlung des Umganges, eher mit den Tempeln von Nāchnā-Kuṭharā und Deogarh verglichen werden, wo die

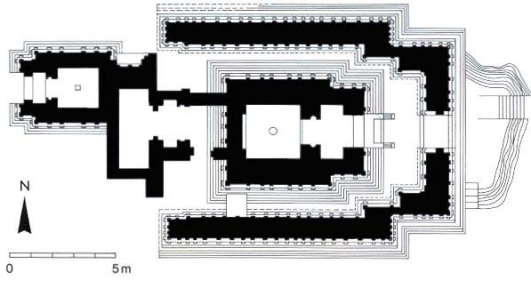


Abb. 202: Grundriss Strandtempel/Mahābalipuram



Abb. 203: Ansicht S Strandtempel/Mahābalipuram

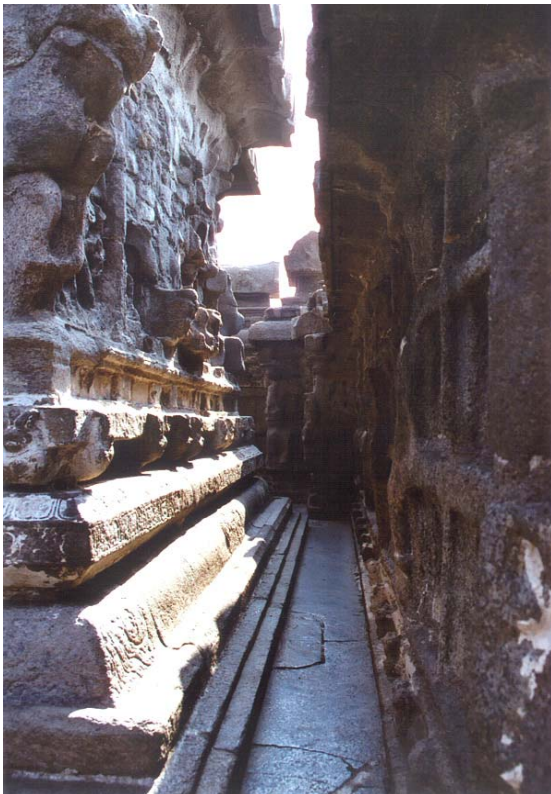


Abb. 205: Einblick *pradakṣiṇa-patha*
Strandtempel/Mahābalipuram



Abb. 204: Ansicht SO Tempel/Mahābalipuram

Davon ausgehend wird die weitere Entwicklung von der Dynastie der Pallavas im Süden getragen, welche von Beginn an mehrschichtige Cellae errichten. Der Hauptschrein des Strandtempels in Mahābalipuram (Abb. 202-205) besteht aus einem hohen quadratischen *vimāna*, der von einem schmalen, offenen *pradakṣiṇa-patha* umgeben, der aber als Teil des Gebäudes und nicht als offener Tempelhof zu sehen ist⁴⁴³.

Spätere Beispiele wie der Kailāsanātha- (Abb. 206-209) oder der Vaikuṅṭhaperumal-Tempel (Abb. 210/211) in Kāñcī besitzen bereits einen, im Fall des letztgenannten Tempels sogar zwei schmale Umgänge, welche in den Sockel des *vimānas* integriert sind. Dieser bleibt in allen Fällen ein vertikal gestaffelter Baukörper, bestehend aus dem kubischen Unterbau und einem, hier nun pyramidalen Turmaufsatz, womit auch für Südindien die Bedeutung der archetypischen Form des Kubus belegt ist und die unbewusste Rezeption des Sinngehaltes der architektonischen Gestaltung des

Cella von einem Gang umgeben wird (lediglich überdacht oder geschlossen), auch wenn er sich vom hallenartigen Lāḍ Khān-Tempel ableitet.

⁴⁴³ KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 197-204.

Allerheiligsten durch dessen kontinuierlichen Einsatz gesichert bleibt.

Dennoch fällt trotz der Quadratur des *vimānas*, insbesondere am Kailāsanātha-Tempel, dessen Sanktuar erst in einer weiteren Bauphase mit dem *maṇḍapa* baulich verbunden wurde, bei diesen Beispielen die Axialität der Gesamtanlagen auf. Sie liegt primär in der funktionalen Forderung zur Nutzbarmachung des Tempels und sticht auch bei der Betrachtung der weiteren Entwicklung süd-indischer Sakralarchitektur ins Auge. Obwohl der Typus des *sāndhāra*-Tempels prinzipiell versucht wurde umzusetzen und das Sanktuar vierseitig orientiert gedacht wurde, bleibt die gesamte Anlage axial geordnet⁴⁴⁴. Erst durch die im Süden Indiens üblich gewordene Ergänzung und Erweiterung bestehender Anlagen anstelle von Neuerrichtungen unter den Nachfolgedynastien der Colas, wie den Dynastien der Pāṇḍya, Vijayanagar oder Nāyaga, erhalten die Tempel ihre charakteristische, konzentrische Mehrschichtigkeit.

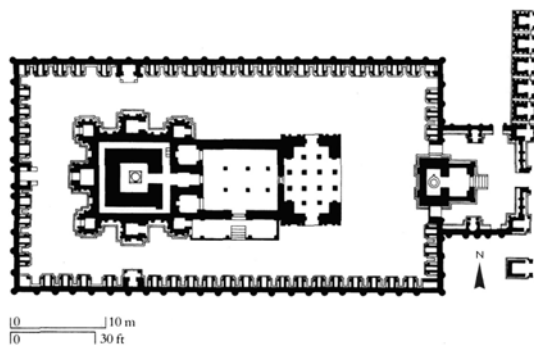


Abb. 206: Grundriss Kailāsanātha-Tempel/Kāñchī

Der Grund für diese Übernahme der sakralen Stätte liegt laut George Michell im Charakter der Glaubensvorstellung, derzufolge die Heiligkeit eines Ortes nicht oder nur schwer auf eine andere Stelle übertragen werden kann. Zugleich spiegelt sich in der Tendenz zur Erweiterung ein Funktionswandel des Tempels wider, der seit der Vijayanagar-Periode stärker in das alltägliche städtische Leben einbezogen wurde, sodass die Ausmaße der Tempel der stetig wachsenden Gemeinschaft angepasst werden mussten. Parallel dazu hat ein Wandel

im Ritualprogramm mitgewirkt. Dieses wurde zunehmend komplizierter und durch Schauspiele, Prozessionen und Tanzaufführungen ergänzt, wofür zusätzliche Räumlichkeiten nötig waren (vgl. Grundrisse Abb. 217-219/222)⁴⁴⁵.



Abb. 207: Ansicht O Kailāsanātha-Tempel/Kāñchī



Abb. 208: Ansicht SO Kailāsanātha-Tempel/Kāñchī

⁴⁴⁴ Vgl. dazu den Abschnitt über den Bṛhadēśvara-Tempel in Tañavūr und den gleichnamige Tempel von Gangaikoṇḍacolapuram.

⁴⁴⁵ Nach: MICHELL: *Der Hindu-Tempel*. S. 155ff.



Abb. 209: *gopura* Kailāsanātha-Tempel/Kāñchī



Abb. 211: *vimāna* Vaikuṅṭhaperumal-Tempel/
Kāñchī

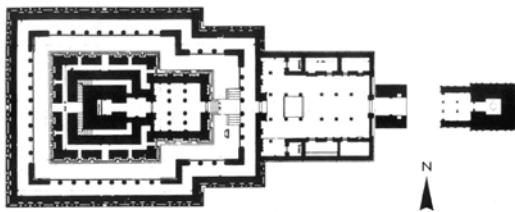


Abb. 210: Grundriss Vaikuṅṭhaperumal-Tempel/
Kāñchī

gopuras

Äußeres Zeichen axialer Expansion südindischer Tempeln sind *gopuras*. Das Sanskritwort *gopura* bezeichnet einen tonnengewölbten Torbau über rechteckigem Grundriss als Zugang zu einem Tempel⁴⁴⁶, der im Einklang mit der wachsenden Anzahl der Einfassungsmauern zumeist in den vier Himmelsrichtungen errichtet wurde. Während die kleinsten Bauten dieser Art wenig mehr als eine überdachte Öffnung in der Umfassungsmauer (*prākāra*) des Tempelareals darstellen, erreichen die *gopuras* des 16. und 17. Jh. mit ihren bis zu elf Geschossen eine Höhe von 50 bis 60 m. Die Geschosse wiederholen, analog dem Oberbau des Sanktuars, in verkleinertem Maßstab die darunter liegenden Etagen, welche sämtliche mit reichem figuralem Schmuck aus bemaltem Stuck und Backstein verziert sind. Charakteristisches Merkmal eines *gopuras* ist das so genannte *śālā*, ein tonnengewölbter Abschluss des pyramidal zulaufenden, in der Regel leicht konkav geschwungenen Torturmes.

Im Grundriss bestehen die Tortürme aus einem zentralen Durchgangsraum (vgl. Grundriss Brhadēśvara-Tempel/Taṅjavūr Abb. 159), dem beiderseits ein identer, vestibülartiger Raum angefügt ist, der bei späteren Beispielen zumeist zusätzlich einen Umgang aufweist. Dieser wird, analog zum Cellainneren *garbhagṛha* oder *nāli geha* bezeichnet, was auf eine ursprünglich sakrale Bedeutung schließen lässt⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ Vgl. dazu: HARLE, James C.: *Temple Gateways in South India. The Architecture and Iconography of the Cidambaram Gopuras*. Oxford, 1963. S. 1ff.

⁴⁴⁷ HARLE: *Temple Gateways in South India*. S. 2f.

Die Errichtung von Torbauten in Indien ist keine Neuerung des 7./8. Jh. n. Chr. Reliefs an buddhistischen Anlagen, wie Bhārhut oder Sāñcī belegen deren Existenz lange vor der Errichtung südindischer *gopuras*, wobei ihre Verwendung eher profaner Natur gewesen zu sein scheint.

Als frühestes bekanntes, aber umstrittenes Beispiel gilt der Zugang zum Umgang des Strandtempels in Mahābalipuram, errichtet um 700 n. Chr. (Abb. 202-205).

Stella Kramrisch, welche die Entwicklung dieser Form eines engen Umganges von hypäthralen Tempeln ableitet, sieht damit auch im Umgang des Strandtempels nicht einen engen Tempelhof, sondern einen, zwar noch oben offenen aber integrierten *pradakṣiṇa-patha*⁴⁴⁸, woraus geschlossen werden muss, dass die Umfassungsmauer keine solche im klassischen Sinne ist, sondern schlicht die Außenwand des Tempels. Darauf aufbauend vertritt Harle die Meinung, der *gopura* könne nicht als solcher bezeichnet werden, da wesentliches Merkmal dieses Bautyps seine bauliche Eigenständigkeit in der Umfassungsmauer sei.

Für die Beurteilung der stilistischen Entwicklung der südindischen Torbauten ist diese Frage letztendlich zweitrangig, da die formale Ähnlichkeit in Verbindung mit seinem frühen Entstehungsdatum die Eingliederung in die Entwicklungslinie der *gopuras* rechtfertigt⁴⁴⁹ und er sowohl optisch als auch funktional einem *gopura* entspricht.

Im Komplex des Kailāsanātha-Tempels von Kāñcī findet man schließlich ein Gebäude, das ebenfalls als *gopura* bezeichnet wird aber zugleich die enge evolutionäre Verbindung zum *garbhagr̥ha* belegt (Abb. 206-209). Es befindet sich auf der Eingangsachse des Tempels, stellt aber keinen Durchgang dar, sondern beherbergt ein Kultbild. Der Zugang zum Tempelhof erfolgt beiderseits des Gebäudes parallel zur Hauptachse.



Abb. 212: *gopuras* Brhadēśvara-Tempel/Tañjavūr



Abb. 213: *gopura* Brhadēśvara-Tempel/Tañjavūr

Die exakte Funktion des rechteckigen Baukörpers scheint also zu Beginn der Entwicklung noch unklar gewesen zu sein: Einerseits diente er der Aufnahme von Kulträumen, eventuell um der „Schwachstelle“ des Eingangs entgegenzuwirken, andererseits markierte und monumentalisierte

⁴⁴⁸ Damit bestätigt sie meine Ansicht, dass der Strandtempel stilistisch in der Tradition des Meguti-Tempels steht, fügt aber der Diskussion den Aspekt hypäthrale Tempel hinzu. In: KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 197-204.

⁴⁴⁹ Diese Meinung vertritt auch: HARLE: *Temple Gateways in South India*. S. 12f.

man damit zugleich den Zugang mit einem markanten Torbau, einem Stadttor ähnlich. Teilt man das *gopura*-ähnliche Bauwerk des Kailasanatha-Tempels mittig und schiebt die beiden Hälften auseinander, so entsteht die Form eines klassischen *gopuras*, wie er schließlich zur Zeit der Coḷa auftritt, bei deren Tempeln, vor allem dem Bṛhadēśvara-Tempel in Tañjavūr, die Analogie in der Terminologie sowie ihre Grundrissgestaltung die Betrachtung des *gopura* als „Eingangsschrein mit Torfunktion“ erlauben (Abb. 212/213, Grundriss Abb. 159).

Diese apotropäische Funktion begünstigt die Entstehung immer größerer Torbauten, je weiter man sich dem Sanktuar entfernt, da kosmologisch gesehen, weiter außen liegende Bereiche von niedrigeren Wesen bevölkert werden. Umso schützenswerter wird der Zugang zum Tempel.

Die monumentale Dimensionierung der *gopuras* lässt sie zudem zu einem wesentlichen Merkmal südindischer Stadtlandschaften werden, was zusammen mit ihrer feingliedrigen, vielschichtigen und häufig polychromen Gestaltung ihre soziopolitische Bedeutung unterstreicht⁴⁵⁰ (Abb. 214-216).

Zugleich aber darf auch ihre theologische Bedeutung im Kontext radialer Allseitigkeit nicht vernachlässigt werden, da diese durch ihre markante Sichtbarkeit prädestiniert dafür waren, die expansive Symbolik des *garbhagr̥has*, welches in Südindien nie selbst monumentalisiert wird, zu demonstrieren.



Abb. 214: Fernansicht Śrīrangam

⁴⁵⁰ Henri Stierlin veröffentlichte 1998 in seinem Band über hinduistische Architektur Indiens eine Abbildung, des Śrī Ranganāthaswāmi-Tempel/Śrīrangam von dessen zugänglichen Dach aus fotografiert. Bei einem Vergleich mit einer Aufnahme meinerseits von demselben Standpunkt aus Anfang Februar 2002 sieht man, dass die Polychromie der *gopuras* erst kürzlich angebracht bzw. erneuert worden sein muss. In: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 208.



Abb. 215: *gopuras* Śrī Ranganāthaswāmi-Tempel/Srīrangam



Abb. 216: *gopuras* Śrī Meenakshi-Tempel/Madurai

Anmerkungen zur Tempelarchitektur Südindiens

Aufgrund der organischen Struktur südindischer Großtempel und ihrer oft Jahrhunderte dauernden Bauzeit lassen sich nur schwer Beispiele finden, in welchen sämtliche Anforderungen eines lehrbuchartigen Aufbaues, wie quadratischer Grundriss der Gesamtanlage, gleichmäßige Anordnung der *gopuras* nach allen vier Kardinalrichtungen oder Fehlen einer dominanten Eingangsachse, verwirklicht wurden.

Nukleus der überwiegenden Mehrzahl der Anlagen ist ein quadratisches, leicht rechteckiges oder, im Falle des Śrī Ranganāthaswāmi-Tempel von Śrīrangam (Abb. 217) ausnahmsweise rundes Sanktuar, in dem sich das *garbhagrha* befindet. Ihm sind in der Regel ein Vestibül sowie ein einfaches *mandapa* vorgelagert, womit es im Aufbau einem einfachen Schrein entspricht. Tatsächlich geht der Kern einer Mehrzahl der Tempel auf colāzeitliche Gründungen zurück⁴⁵¹, die während der Vijayanagar-, Pāṇḍya- und Nāyaka-Herrschaft ergänzt, ersetzt und erweitert wurden, sodass sie heute ein Konglomerat an stilistischen Eigenheiten darstellen.

⁴⁵¹ Beispielsweise am Rāmalingeśvara-Tempel von Rāmeśvaram, dem Śrī Ranganāthaswāmi-Tempel von Śrīrangam/Tiruchirāppalli oder dem Arunācalesvara-Tempel von Tiruvannāmalai. Bei der Beurteilung kann hier nur auf Literatur zurückgegriffen werden, da die innersten Bereiche der Großtempeln für Nicht-Hindus unzugänglich sind. Vgl. MICHELL, George: *Monuments of India. Vol. I. Buddhist, Jain, Hindu*. London, 1989.

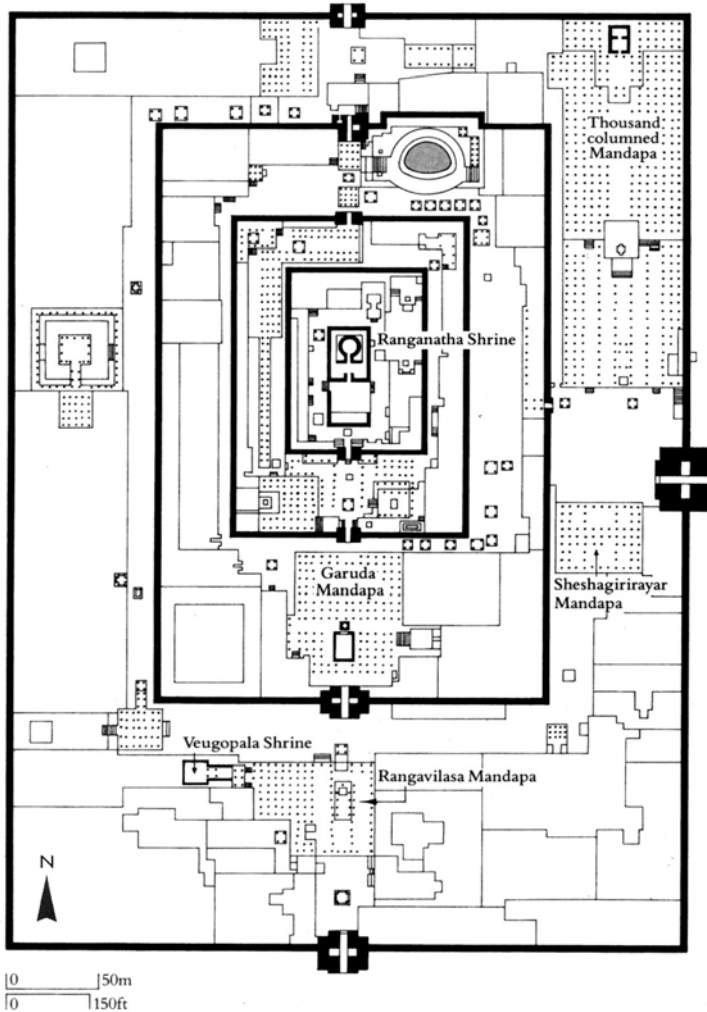


Abb. 217: Grundriss Ranganāthaswāmi-Tempel/Śrīrangam

Auffällig ist, dass trotz der konzentrischen Anordnung der Umfassungsmauern stets eine vorherrschende Achse zu erkennen ist⁴⁵², im Falle des Śrī Meenakshi-Tempels von Madurai (Abb. 218) sogar zwei, je eine für die beiden Hauptschreine der Anlage, wobei nur einer davon mit einem monumentalen *gopura* markiert ist. Dadurch liegt dieser nicht mittig in der Umfassungsmauer, sondern nördlich versetzt.

Gleiches lässt sich an dessen Pendant im Westen feststellen und interessanterweise auch in der nördlichen und südlichen Mauer. Der Grund hierfür liegt in der Orientierung der Achsen, die sämtliche auf das Hauptsanktuar ausgerichtet sind, obwohl die Zugänge nicht konsequent bis um Heiligtum geführt wurden⁴⁵³.

Klarer ersichtlich ist diese Intention am Rāmalingeśvara-Tempel/Rāmeśwaram (Abb. 219). Hier erkennt man im Grundriss ein Achsenkreuz, welches auf das quadratische Sanktuar orientiert ist. Obwohl auch hier die Korridore nicht bis zum Allerheiligsten reichen, werden sie durch einen klar definierten, mehrschiffigen Wandelgang zusammengefasst, der vierseitig das Sanktuar umschließt. In den Kontext der rechtwinkligen Gesamtkonzeption sind auch die übrigen Bestandteile des Tempels mit eingebunden, wie das quadratische Wasserbecken für rituelle Reinigungen, ältere Nebenschreine oder weitläufige Versammlungshallen. Aber auch hier lässt sich die Zweiachsigkeit der Anlage erkennen: Mittelpunkt der Anlage ist der quadratische Rāmalinga-Schrein. Südlich angeschlossen, befindet sich der Pārvatī-Schrein, der eine eigenständige, wenn auch architektonisch untergeordnete Ostachse aufweist, die bis zum Umwandlungsgang führt.

⁴⁵² Hier könnte sich wiederum ein Beweis dafür finden, dass sehr wohl doch auch die Wirkung auf den Gläubigen miteinbezogen wurde.

⁴⁵³ Im Falle des südlichen *gopuras* stößt der Eintretende bereits unmittelbar hinter dem Torbau auf eine Wand, welche den inneren Bezirk des Tempelteiches umschließt.

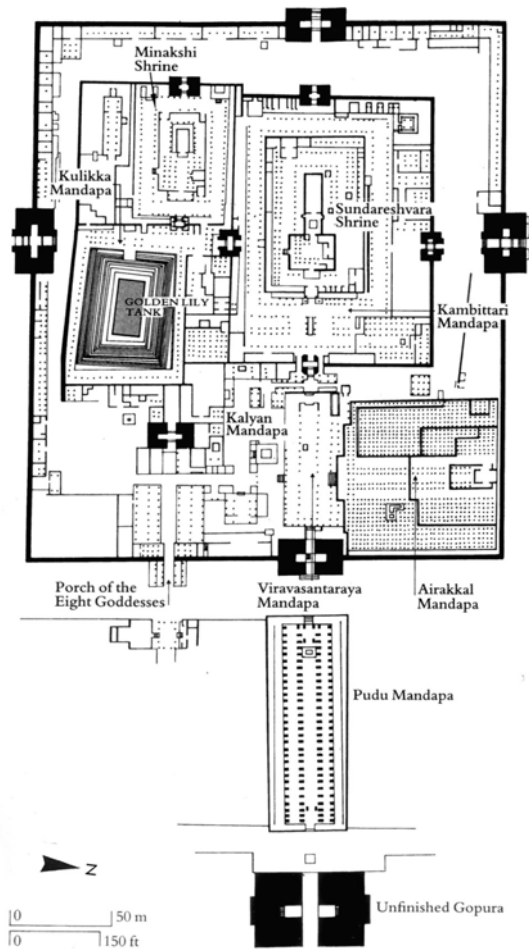


Abb. 218: Grundriss Śrī Meenakshi-Tempels/Madurai

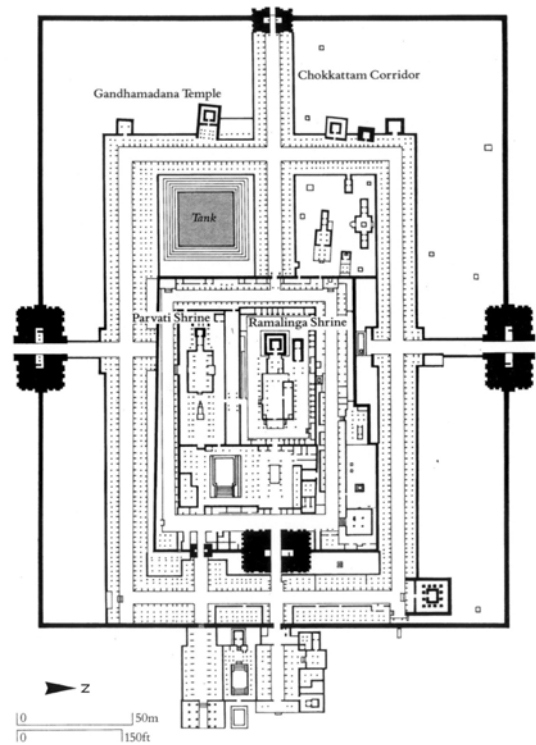


Abb. 219: Grundriss Rāmalingesvara-Tempel/
Rāmeśwaram



Abb. 220: Einblick Galerie Ekambareśvara-Tempel/
Kāñchī



Abb. 221: Einblick Galerie Jambukeśvara-Tempel/
Śrīrangam

Breite, galerieartige Korridore bilden demnach einen integrativen Bestandteil südindischer Großtempel und monumentalisieren damit formal und funktional den *pradakṣiṇa-patha*. Sie dienen der Abhaltung aufwendiger Prozessionen, deren ritualistische Bedeutung sich in der dominanten Ausprägung der weitläufigen Umgänge widerspiegelt (beispielsweise im Ekambareśvara-Tempel in

Kāñchī (Abb. 220) oder dem Jambukeśvara-Tempel in Śrīrangam (Abb. 221)).

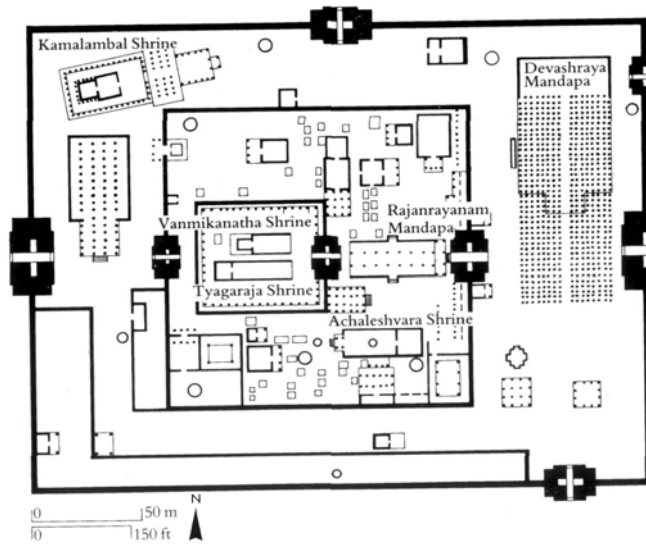


Abb. 222: Grundriss Tyagarāja-Tempel/Tiruvārūr

Eine noch deutlichere Vermengung von Axialität und Konzentrität wurde am Sri Ranganāthaswāmi-Tempel von Śrīrangam (Abb. 217) realisiert, wo, mit zwei Ausnahmen, auf „seitliche“ *gopuras* verzichtet wurde. Ähnliches gilt für den Tyagarāja-Tempel in Tiruvārūr (Abb. 222). Auch hier ist klar die vorherrschende O/W-Achse zu erkennen, die aber in diesem Fall nicht auf den Hauptschrein ausgerichtet ist, da sich im Zentrum wiederum die typische Anordnung zweier Heiligtümer findet, welche hier aber gleichberechtigt nebeneinander liegen.

Wenn auch aufgrund (städte-)baulicher, finanzieller oder rituelle Gründe die strenge Form einer vierseitig gleichberechtigten Tempelstadt nicht realisiert werden konnte, so zeugt dennoch die Gesamterscheinung von dem Willen zur Demonstration der explosiven Expansion des Sanktuars, was vor allem an der deutlichen Höhenstaffelung der Tortürme deutlich ablesbar ist. Betrachtet man beispielsweise den Śrī Ranganāthaswāmi-Tempel von dessen Dach aus, so erkennt man im Zentrum die vergoldete Kuppel des niedrigen Sanktuars von dem aus sich die *gopuras* axial aufreihen und stetig höher werden (Abb. 223). Die vom Mittelpunkt, dem selbst nicht monumentalisierten *garbhagr̥ha*, ausstrahlende Energie wird damit durch die Wahrnehmung der Höhenstaffelung unmissverständlich dargestellt und empfunden (Abb. 224).



Abb. 223: Überblick Śrī Ranganāthaswāmi-Tempel/Śrīrangam

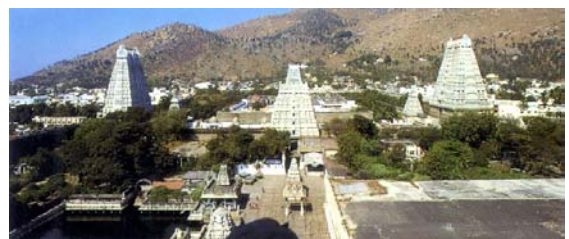


Abb. 224: Überblick Arunācaleswara-Tempel/Tiruvannāmalai

4.3.7 Quadratur als theologische Forderung - Zusammenfassung

Nukleus eines jeden hinduistischen Tempels ist das *garbhagr̥ha*, ein kubischer Körper von bescheidenen Ausmaßen, der die Überwindung von Raum und Zeit symbolisiert, indem er durch seine Dunkelheit im Inneren Grenzen verwischt. Seine Stärke liegt dabei in der Kombination archetypischer Erlebniswelten mit theologischen Inhalten, woraus ein unantastbares, formales und ideologisches Konstrukt entsteht, dessen Unveränderlichkeit oberstes Prinzip der architektonischen Evolution hinduistischer Sakralarchitektur darstellt. Gerade dadurch wird aber die stilistische Entwicklung ermöglicht. Die Tempel Indiens unterscheiden sich grundlegend voneinander, sind aber unverkennbar der indischen Gedankenwelt verhaftet und leiten aus der Berührung elementarer, unbewusster Gefühlsebenen und archetypischer Assoziationen ihre religiöse Kompetenz ab.

Diese Symbolik betrifft in erster Linie die Gestaltung des Sanktuars, dessen Eigenständigkeit und Allseitigkeit, vermittelt durch die Quadratur des Grundrisses, oberstes Gestaltungsprinzip ist. Aus funktionellen und ritualistischen Gründen werden die Heiligtümer mitunter zu großflächigen Anlagen ausgebaut, wobei aber die Autonomie des kubischen Allerheiligsten mit und ohne vertikaler Markierung gewahrt bleibt.

Im Inneren befindet sich das Objekt der Verehrung, ein Kultbild, in dem sich die potentiell vorhandene, göttliche Energie manifestiert. Aufgrund historischer und religionsphilosophischer Bezüge kann diese göttliche Energie als transzendenten Feuer betrachtet werden. Die Sanktuare indischer Tempel entsprechen daher in ihrer architektonischen Umsetzung religiöser Inhalte weitgehend iranischen und speziell sasanidischen Feuertempeln: Beide enthalten das Objekt der Verehrung und transportieren dessen göttliche Energie radial nach außen. Während aber im Iran die allseitige Öffnung des Gebäudes und damit die rotierende Ausstrahlung aufgrund der natürlichen Eigenschaften des Feuers möglich sind, wird in Indien die Symbolik der Höhle als Bewahrer unsichtbarer Energien mit dem Prinzip der rotierenden Ausstrahlung vereinigt. Das Sanktuar wird zwar weiterhin mittels Scheintüren, Nischen und Vorsprüngen als allseitig geöffnet gedacht und bewahrt durch seine, stets ablesbare, kubische Form sie ursprüngliche Gestalt des Feuerbehälters, der *ukhā*, im Inneren herrscht aber Dunkelheit. Architektonisch gesehen bestimmen äußerlich die radial-symmetrisch expandierende Komponente der Symbolik und die Geometrie des Aufbewahrungsbehälters die Gestaltung, während im Inneren persönliche Emotionen und die Konzentration auf das Wesentliche die Schlichtheit des fensterlosen Innenraumes bestimmen. Das Äußere trägt die Funktion und Bedeutung des Tempels nach außen, das Innere dient der persönlichen Erfahrung.

5 Architektur des Lichtes

Architektur der Sonne, des Feuers oder des transzendenten Feuers ist maßgeblich durch die reelle oder ideelle Existenz eines eindeutig definierbaren Kultobjektes und dessen „Physis“ geprägt, womit der Schwerpunkt ihrer Gestaltung entweder in der Sicherstellung einer unmittelbaren Bezugnahme auf dieses bzw. seiner tatsächlichen Beherbergung liegt oder der Vermittlung seiner Präsenz dient. Entsprechend den unterschiedlichen Eigenschaften des verehrten Objektes können diese Formen sakraler Architektur aber noch zusätzlich weitere Aufgaben erfüllen, wie die symbolische Nutzung der regenerativen Kraft der Sonne, die Betonung der repräsentativen (politischen und sakralen) Allseitigkeit des Feuers oder die Demonstration der Allgegenwart feinstofflicher Göttlichkeit, wobei sämtliche Gründe ihrer Errichtung primär durch die unbewusste Rezeption tradierter oder archetypischer Assoziationen vermittelt werden.

Anders verhält es sich mit dem Licht. Aufgrund seiner untrennbaren Verbindung zur Sonne kann es im Grunde nicht selbstständig verehrt werden. Dennoch trennt es sich von dieser in so fern, als entweder seine charakteristischen Eigenschaften zum allgemeinen Attribute für Göttlichkeit werden und damit dessen Manifestation dienen bzw. es als Transportmedium vitalisierender Lebensenergien interpretiert wird oder es als Folge der Dualität von Licht und Dunkelheit wesentlich zur Gestaltung von Innenräumen herangezogen werden kann.

In all diesen Fällen bedeutsam ist dabei die Art und Weise, wie das Licht wahrgenommen wird. Demnach lassen sich zwei grundsätzliche Varianten des Gestaltens mit Licht unterscheiden: jene, welche auf dessen dynamischer Rezeption beruht und solches, bei dem seine Konsumation durch die statische Unbeweglichkeit des Rezipienten bestimmt wird.

Während in ersterem Fall die korrekte Wahrnehmung des sakralen Gebäudes und seiner geistigen Inhalte von der aktiven Teilnahme des Menschen abhängig und damit ausschließlich durch die Bezugnahme der einzelnen Räume aufeinander sowie deren unterschiedlichen Lichtverhältnisse möglich ist, wird durch eine statische Rezeption des Lichtes primär die Mystifizierung des sakralen Innenraumes oder eines Geschehens erreicht, wobei der Mensch privilegierter, aber stiller Beobachter bleibt.

In allen Fällen aber wird die Architektur mittels Licht (und Dunkelheit) gestaltet, wodurch ihre sakrale Bedeutung vermittelt und ihre wesentlichen Inhalte unbewusst transportiert werden.

5.1 Dynamische Rezeption

Jene Lichtkonzepte, die auf einer aktiver Beteiligung der Gläubigen in Form von Bewegung beruhen, werden maßgeblich durch die Qualität der Innen- und Außenräume und deren Verhältnis zueinander definiert, wobei die Wahrnehmung dieser Bezugnahme durch eine dynamische Rezeption der Lichtverhältnisse unverzichtbare Voraussetzung für den wirksamen Transport der zu vermittelnden Inhalte ist.

Architektonisch umsetzbar ist diese räumliche Differenzierung primär durch einen bewussten Einsatz unterschiedlicher Lichtintensitäten und atmosphärischer Raumdichten.

Basis dieses Prinzips des bewussten Gestaltens von Architektur mit Hilfe von Licht ist dabei der spontane Wechsel stark kontrastierender Raumeinheiten, entweder vom Hell ins Dunkel oder umgekehrt. Dabei ist jedoch der nahtlose Übergang in einen dunkeln Innenraum lediglich im Kontext einer evolutionären Betrachtung relevant, da einerseits aufgrund der Trägheit des menschlichen Auges, das sich erst langsam an Dunkelheit gewöhnen kann, die Nutzung des Raumes beeinträchtigt ist bzw. zumindest verzögert wird, andererseits die Sakralität des Inneren durch die Spontanität der Schwellenwirkung als besonders gefährdet betrachtet wird. Zu all dem ist diese elementare Variante baulich nur sehr bedingt umsetzbar, da in der Regel allein durch die Notwendigkeit des Zugangs die Dunkelheit im Inneren des sakralen Raumes nicht gewährleistet werden kann.

Anders verhält es sich mit der umgekehrten Situation. Ein spontanes Übermaß an Licht bewirkt eine Blendung, welche durch die momentane Orientierungslosigkeit zu einem überwältigenden Eindruck verhilft. Der aktive Schritt aus der Dunkelheit ins Licht dient damit entweder der Bewusstmachung des Lichtes selbst oder seiner Quelle und damit der Darstellung des damit assoziierten Göttlichen, welches sich darin manifestiert, oder der Aufwertung eines monumentalen Kultobjektes, indem dieses zuvor verborgen bleibt, um schließlich spontan präsentiert zu werden. In diesem Fall ist jedoch das Licht selbst sekundär, wesentlicher ist die optische Abschirmung, welche durch geschlossene Innenräume gewährleistet wird, weshalb diese Variante auch nicht als Gestalten mit Licht klassifiziert werden kann.

Dementsprechend beschränkt sich ein spontaner Wechsel vom Dunkel ins Helle auf Sonnenkulte, bei welchen aufgrund der unmittelbaren Bezugnahme auf das Kultobjekt die hypäthrale Gestaltung der sakralen Stätte ohnedies eine elementare, theologische Forderung darstellt.

Außer bei dem soeben genannten Beispiel kommt damit einer spontanen Änderung der Lichtintensität bei Sakralbauten keine Bedeutung zu. Vielmehr werden die zu vermittelnden Inhalte durch Raumfolgen und deren Bezugnahme aufeinander als Konsequenz einer dynamischen Wahrnehmung unterschiedlicher Lichtstärken transportiert und erlebt. Dabei lassen sich primär zwei Varianten unterscheiden: Zum Ersten eine lineare räumliche Verdichtung als Folge axial addierter Außen- und Innenräume und zum Zweiten deren alternierende Abfolge, wobei jeweils unterschiedliche Inhalte vermittelt werden können aber zugleich in beiden Fällen die Nutzbarkeit des Sakralbaues durch die Möglichkeit funktionaler Innenräume gewährleistet ist. Zudem ermöglichen sie

eine deutliche aber unbewusste Sakralisierung des Allerheiligsten, indem die Raumfolge als kontinuierliche Zunahme der Raumqualität empfunden wird.

Gemeinsam ist beiden Varianten die Abhängigkeit der korrekten Rezeption der Architektur und ihrer Inhalte von der aktiven und dynamischen Wahrnehmung der Raumzusammenhänge. Nur durch die Bewegung des Rezipienten ist die sakrale Stätte in der Lage, ihre theologische, sozio-politische oder kosmogonische Bedeutung zu vermitteln bzw. können die unbewussten Mechanismen zum Transport dieser Inhalte wirksam werden.

5.1.1 Lineare räumliche Verdichtung: Die Axialtempel Ägyptens

Welche Vielschichtigkeit die ägyptische Sakral- und Sepulkralarchitektur aufweist, wurde bereits aus dem Kapitel über die Sonnenheiligtümer dieser Kultur deutlich, sodass jeder Versuch monokausale Erklärungen oder Deutungen für ihre Funktion, Gestaltung und Symbolik zu liefern, von Grund auf zum Scheitern verurteilt ist. Vielmehr kann lediglich durch die Betrachtung spezieller Aspekte zu einer Gesamtschau beigetragen werden, wobei aber der Einfluss der Sonne und ihrer Zyklizität sowie die daraus resultierende Erkenntnis linearer Zeitabläufe einen wesentlichen Faktor bei der Gestaltung ägyptischer Monumentalarchitektur darstellen. Dies belegen einerseits die kontinuierliche Existenz, in ihrer elementaren Architektursprache konsequent gleich bleibender Sonnenheiligtümer, andererseits der bewusste Umgang mit Licht und Dunkelheit zur Formulierung und qualitativen Bewertung (Sakralisierung) von Innenräumen sowie zur Provokation von Assoziationen mit theologischem und kosmogonischem Inhalt. Dieses Gestalten mit Licht basiert primär auf dem dynamischen Erleben unterschiedlicher Lichtverhältnisse in den einzelnen, linear angeordneten Räumen und setzt damit eine kontinuierliche Bewegung der Nutzers (Adoranten) voraus, welche durch symbolische Umdeutung und Bezugnahme auf den Sonnenkult zweifach kosmogonisch interpretiert werden kann und damit die Linearität der Zeit physisch spürbar werden lässt. Anders als bei Sonnenheiligtümern, bei welchen die Gegenwart des natürlichen Kultobjektes ausschlaggebend für die formale Gestaltung der Kultstätten war und dem Gläubigen statisch die sakrale und theologische Bedeutung des Ortes vermittelt wurde, ist dieser bei Axialtempeln aktiv in deren Rezeption miteingebunden. Dadurch ist die Architektur in der Lage, nicht nur die Präsenz des Göttlichen zu vermitteln, was hier im Gegensatz zur Naturhaftigkeit solarer Kulte durch die Stofflichkeit von Finsternis erreicht wird, und die Sakralisierung der Anlage durch die kontinuierliche Reduktion der Lichtmenge entlang der Hauptachse zu gewährleisten, sondern auch zeitliche Abläufe darzustellen, wie den Lauf der Sonne oder den Verlauf der Schöpfung, wodurch der Tempel in ein allumfassendes Weltbild integriert wird.

Diese Integration bedingt zu all den theologischen, kultischen und emotionalen Bezügen zusätzlich eine macht- und soziopolitische Komponente in Folge der gesellschaftlichen Stellung des Herrschers, sodass der parallel verlaufenden Monumentalisierung der Tempel nicht nur die Aufgabe zukommt, deren Höherwertigkeit als Wohnstätte der Götter zu demonstrieren und als Ort persönlicher Jenseitssicherung des Pharaos zu dienen, sondern auch dessen Legitimation und die gesellschaftliche Ordnung des Landes sicherzustellen.

5.1.1.1 Licht und Finsternis

Licht und Finsternis spielen in der Kultur und Religion Ägyptens eine tragende Rolle, ihre immerwährende „Auseinandersetzung“ miteinander, täglich erlebbar durch den Wechsel von Tag und Nacht, repräsentierte die theologisch-moralischen Ansichten des Volkes und bot zugleich Antworten auf alle Fragen menschlicher Existenz, von philosophischen Spekulationen über den Beginn der Welt bis zu dem unerklärlichen Phänomen des Schlafes und dem angstvollen und doch unvermeidlichen Zustand des Todes.

Dabei wurde die Dunkelheit nie als „böse“ im Sinne einer dualistischen Weltanschauung stigma-

tisiert⁴⁵⁴, sondern stets als komplementärer Teil des Lichtes betrachtet. Während Letzteres aber durch seine vitalisierenden Eigenschaften eindeutig determiniert ist, weist die Finsternis vielschichtiger Charakteristika auf.⁴⁵⁵

Die kosmogonische Bedeutung der Finsternis

Die Schöpfung der Welt beginnt für die Ägypter mit dem ersten Erscheinen des Sonnengottes, dem ersten Sonnenaufgang, womit dieser die Finsternis des Urzustandes vertreibt und die Grundlagen für eine phänomenale, geschaffene Welt legt. Dabei wird die Dunkelheit nicht zerstört, sondern lediglich verdrängt und bleibt damit als latente Gefahr präsent, welche täglich nachts spürbar ist, wenn die Trennung von Himmel und Erde scheinbar wieder aufgehoben wird.

Das Licht ist damit die „Waffe der Schöpfung gegen die Mächte des Chaos“, das herrschte vor Anbeginn der Schöpfung. „Nur im Lichte können Formen sich abheben, Differenzierungen deutlich werden, kann die geordnete Welt Gestalt annehmen.“⁴⁵⁶ Auf dieser gestaltenden, ordnenden Rolle des Sonnenlichtes beruht die Verehrung des Sonnengottes als Schöpfer aller Wesen und Dinge und zugleich die genealogische Identifikation des Königs als dessen Sohn ab der 4. Dynastie bzw. die Verehrung des Pharaos als Sonnengott selbst im Neuen Reich, da dieser die Aufgabe innehatte, die Weltordnung zu gewährleisten.

In diesem Zusammenhang bleibt die Finsternis zwar primär negativ besetzt, wird aber als Gegenteil von Licht und Helligkeit dessen komplementärer, unverzichtbarer und zugleich unüberwindbarer Gegenspieler⁴⁵⁷. Allein die Tatsache, dass die Finsternis niemals restlos bezwungen werden kann, latent präsent bleibt und am Ende der Schöpfung die Welt wieder in das Chaos des Urzustandes stürzen wird, belegt dessen Unverzichtbarkeit zur Definition des Lichtes und der damit assoziierten positiven Charakteristika.

Finsternis als Medium der Regeneration

Der negativen Assoziation der Finsternis stehen seine regenerativen Eigenschaften gegenüber, welche sich leicht aus der natürlichen, täglichen Rekreation während des Schlafens ableiten lassen. Wie auch der Schlaf als Eintauchen bzw. Rückkehr in den Urozean *nun* interpretiert wird, aus dem der Mensch wie neu geboren, geheilt und gestärkt wieder auftaucht, so wird die Nacht als Brücke zwischen Sein und Nichtsein, Bewusstem und Unbewusstem betrachtet⁴⁵⁸, als Zeit und Element der

⁴⁵⁴ Eine Ausnahme bildet der Atonkult Echnatons, in dem die Finsternis als Zustand der Gottesferne und Bedrängnis eindeutig negativ besetzt ist.

⁴⁵⁵ Ergänzend dazu ist die Betrachtung über das Licht im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens* zu berücksichtigen.

⁴⁵⁶ Beide Zitate in: HORNUNG, Erik: *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Ägyptens*. In: *Studium Generale* 18 (1965). S. 78.

⁴⁵⁷ In der Anschauung der Ägypter war alles dem Prozess der Alterung unterworfen, selbst der Sonnengott und damit die Sonne und das Licht, nicht aber die Finsternis. Da diese bereits vor Beginn der Schöpfung existierte, lediglich vertrieben wurde und nach dem Ende der Schöpfung wiederkehrt, ist sie als einzige Macht unsterblich und ohne Alter.

⁴⁵⁸ HORNUNG: *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Ägyptens*. S. 80.

Regeneration auch für die Sonne und damit den Sonnengott. Dieser kehrt am Morgen verjüngt und gestärkt zurück, womit er sein erstes Erscheinen bei Beginn der Schöpfung wiederholt. Jeder Sonnenaufgang wird damit zu einer Wiederholung der Schöpfung, bei der die Finsternis, durch ihre regenerativen Eigenschaften eben noch positiv assoziiert, in ihrer negativen Bedeutung als Definition des Urzustandes wieder vertrieben wird.

Finsternis als Mittel zur Demonstration göttlicher Gegenwart

Die Verehrung des Sonnengottes, entweder in Form des anthropomorphen Schöpfergottes Re oder unmittelbar in der Gestalt des realen Himmelsgestirnes als Aton, führte zu einer hypäthralen *Architektur der Sonne*. Das Licht wurde zum Beweis bzw. Mittel zur Demonstration göttlicher Präsenz. Da dieser unmittelbare Himmelsbezug aber dem Sonnengott vorbehalten war, selbst wenn dieser mit anderen Gottheiten synkretisiert wurde, mussten andere Möglichkeiten mit gleichwertigem symbolischem und emotionalem Assoziationsgehalt gefunden werden. Man griff auf die archetypische Macht der Dunkelheit zurück, indem die Gegenwart des Göttlichen nicht durch dessen reale Sichtbarkeit demonstriert wird, wie im Falle der Sonne, sondern durch die geheimnisvolle Inszenierung räumlich schwer fassbarer Innenräume und die damit verbundene Emotionalisierung des Sanktuars mittels Angst und Unsicherheit.

Ganz im Sinne von Otto Friedrich Bollnow und des von ihm zitierten Eugène Minkowski, ist eines der Hauptmerkmale des dunklen Raumes das Fehlen von Entfernungen, worin das Unvermögen, den Raum in seinen Dimensionen aber auch Qualitäten zu erfassen, begründet liegt. In dunklen Räumen gibt es keine Abstände, keine Ausdehnungen und dennoch wird die Finsternis als unendliche Tiefe empfunden, in welcher der Mensch stets allein bleibt.

Ein dunkler Raum wirkt in seiner Struktur wesentlich stofflicher als Helligkeit, Dunkelheit berührt unmittelbar, hüllt ein und scheint uns beinahe zu durchdringen. Der Mensch verschmilzt mit dem Raum. Durch diese Aufwertung bzw. Konzentration auf das persönliche emotionale Empfinden und trotz der Exklusion von Sinneseindrücken erscheint uns die Dunkelheit nicht als absolutes Nichts, sondern im Gegenteil von Überraschungen und Geheimnissen erfüllt. Diese Ahnungen können unterschiedliche Emotionen hervorrufen, von denen Unsicherheit und Angst sowohl die logischsten als auch die emotional stärksten sind⁴⁵⁹.

Diese Ahnungen und das Gefühl stofflicher Gegenwart in finsternen Räumen stellen eine ideale Grundlage zur Gestaltung sakraler Innenräume dar, zur Manifestation des nicht Darstellbaren, nicht Fassbaren und Undurchdringbaren – des Göttlichen.

Die Möglichkeit zur Realisierung emotional stark wirksamer Innenräume ist keine spezielle Eigenart Ägyptens, sondern findet sich aufgrund seiner archetypischen Wirkweise auch in anderen Kulturen. So beruhen die sakrale Wirkung des hinduistischen *garbhagr̥has* ebenso auf dem Prinzip der nicht greifbaren Grenzen, wie sämtliche Höhlenheiligtümer, welche stets mit der Angst vor und dem Empfinden um ein unbekanntes Numinoses in Zusammenhang stehen.

In Ägypten wie auch in Indien beherbergt das innerste Sanktuar das zentrale Kultbild des Tempels, das nur durch das zeremonielle Öffnen der Türen beleuchtet wird. Damit vereinigen sich hier die

⁴⁵⁹ Vgl. dazu: BOLLNOW, Otto Friedrich: *Mensch und Raum*. Stuttgart, 1963. S. 224ff.

machtvollen, stofflichen Empfindungen in der Dunkelheit mit dem hoffnungsvollen und zugleich mit Leben assoziierten Licht. So gesehen demonstriert auch hier das Licht die Anwesenheit des Göttlichen: Erst durch das Öffnen der Türen wird das Kultbild sichtbar und bestätigt damit die bereits empfundene Annahme göttlicher Präsenz im Dunkeln.

Während solare Kulte unmittelbar nachvollziehbar und daher in ihrer Grundstruktur volkstümlicher sind, da das Kultobjekt allgemein sichtbar ist, worin auch die Schwierigkeiten zur Erzeugung gesellschaftlicher Exklusivität bei Sonnenkulten liegt (sie bedürfen einer klaren Abgrenzung der sakralen Stätte), bedarf die Einbeziehung der Dunkelheit trotz ihrer elementaren Emotionalität philosophischer Überlegungen zur Interpretation des empfundenen Numinosen sowie räumlicher Voraussetzungen und bleibt damit nur einem elitären Personenkreis zugänglich. Gerade aber durch diese Abschirmung des Kultobjektes wird eine theologisch und politisch mächtigere Auslegung ermöglicht. Es ist nicht zwingend notwendig für den Gläubigen, selbst das Gefühl zu erleben, sondern allein das Wissen um das Kultbild reicht aus, dessen Existenz zu empfinden. Die Unzugänglichkeit sakraler Stätten entspricht damit im Grunde demselben Prinzip, wie die Dunkelheit im Inneren des Sanktuars: Die vage Vorstellung vom Göttlichen vermittelt das Gefühl seiner Präsenz, indem es durch Ungewissheit, Unsicherheit, Respekt und Angst provoziert.

Die Finsternis (und für Nichteingeweihte Unzugänglichkeit) spielt damit eine wesentliche Rolle bei der Sakralisierung von Tempeln, indem sie dazu beiträgt, die Existenz und Präsenz des Göttlichen zu empfinden und zu akzeptieren.

In Ägypten wird diese archetypische Eigenschaft des dunklen Sanktuars – sie ist im Grunde nur im Kontext einer mehrräumigen, sakralen Stätte zu verwirklichen, da sie räumlich Übergangsbereiche benötigt, um ihre volle Wirksamkeit zu erreichen – zusätzlich durch komplexe theologische Interpretationen überlagert, welche primär in dessen Funktion als Endpunkt einer linearen Bewegung, als Zeitablauf interpretiert, basieren. Das Ziel, die Dunkelheit im Inneren der Cella, markiert zugleich einen Zeitpunkt und transportiert damit nicht nur für sich allein religiöse Inhalte, sondern ist durch seine Bezugnahme zum restlichen Tempel und die Einbeziehung der Bewegung auch Teil theologisch interpretierter Abläufe, wie der Entstehung und dem Verhalten der Welt.

5.1.1.2 *achet*

achet und Kosmogonie. Sinn und Deutung

Der altägyptische Begriff *achet* wird im Allgemeinen heute mit „Horizont“ übersetzt, allerdings bezeichnet er nicht nur jene Linie, an der sich Himmel und Erde scheinbar berühren, sondern er repräsentiert ein vielschichtiges System komplexer kultureller und religiöser Zusammenhänge.

Laut Otto Friedrich Bollnow liegt die Bedeutung des Horizontes für das menschliche Bewusstsein und für die Definition des Räumlichen vor allem in seiner Funktion als Begrenzung des natürlichen Blickfeldes des Menschen, für den er eine absolute Grenze bildet, die niemals überwunden werden kann. Dabei handelt es sich um keine bestimmte Stelle im Raum. Er begrenzt diesen also, ohne selbst Raum zu sein, ist aber dennoch unlösbar mit dem räumlichen Empfinden des Menschen verbunden: „Der Mensch spannt seinen Raum von der Mitte, in der er steht, jeweils im Rahmen eines

begrenzten und einheitsbildenden Horizonts auf.“⁴⁶⁰

Selbiges gilt für die psychologische Deutung des Horizontes: Durch seine Raum bildenden Eigenschaften definiert er das Habitat des Menschen, in dem er sich zurechtfindet. Alles jenseitige, insbesondere da es durch seine Unerreichbarkeit stets unbekannt bleibt, muss damit zwangsläufig einer fremden, fernen Welt angehören, in der andere Gesetze gelten. Diese Vermutung geht einher mit dem weitläufig bekannten Begriff eines „geistigen Horizontes“, worunter man in analoger Weise den Umkreis dessen, was der Mensch im geistigen Sinne übersehen und begreifen kann, versteht. Der geografische Horizont bezeichnet damit metaphorisch auch die geistige Weitsicht und Fassbarkeit menschlicher Existenz.

In diesem Sinne ist auch die Bedeutung und Komplexität des Horizontes, *achet*, für die altägyptische Kultur zu verstehen, in der er einen Ort bezeichnet, der aufgrund seiner Grenzlage sowohl dem Himmel als auch der Erde zuordenbar ist.

Im Gegensatz aber zur Definition Bollnows betrachtet der Ägypter den Horizont als realen Ort, was sich auch in dessen hieroglyphischer Schreibung ausdrückt. Sie stellt eine Zusammensetzung der Zeichen für „Berg“ und „Sonne“ dar und gibt damit eine konkrete Stelle im Landschaftsbild wieder, jenen geografisch situierbaren Punkt, wo die Sonne aufgeht und damit die Bewegung des Sonnenlaufes, ihre Zyklizität, beginnt.

Der Horizont wird aufgrund seiner Grenzlage als Ort des Überganges und der Transformation, als Tor, interpretiert, durch welches der Sonnengott morgens am Himmel erscheint. Im übertragenen Sinn also die räumliche Umsetzung jenes Momentes, in dem die Schöpfung initiiert wird. Damit ist *achet* nicht nur eng mit der räumlichen Sphäre des Göttlichen verbunden, sondern wird primär zum Startpunkt einer Bewegung, veranschaulicht im Sonnenlauf als Sinnbild kosmischen Geschehens, und zum Ausgangspunkt einer linearen Zeitspanne: dem Tag, dem Leben, der Schöpfung selbst. Diese zeitlich abgegrenzte Bewegung definiert schließlich unter Einbeziehung des Sonnenuntergangspunktes⁴⁶¹ als westlicher Horizont die „solare Achse“, dessen beide Pole als „Lichtland“, als Übergangsbereiche zwischen Tag und Nacht, Dies- und Jenseits, Leben und Tod die phänomenale Welt der menschlichen Existenz umschließen, weshalb Darstellungen von *achet* nicht nur den räumlichen und zeitlichen Beginn (und das Ende) der solaren Bewegung bezeichnen, sondern stets auch als Metapher für die gesamte „Achse“ und die Bewegung entlang derer zu verstehen sind⁴⁶².

achet als Wohnort der Götter. Der Tempel als achet

„Der Tempel ist wie die *achet* des Himmels, und der Aton ist in ihm.“⁴⁶³

Der Horizont, *achet*, stellte für die Ägypter aufgrund seiner räumlichen Zweideutigkeit einen Übergangsbereich dar, ein „Licht- oder Schwellenland“, das zwar lokalisierbar aber nicht erreichbar ist und

⁴⁶⁰ BOLLNOW: *Mensch und Raum*. S. 74ff/Zitat S. 77.

⁴⁶¹ Anfangs in den Pyramidentexten des Alten Reiches ausschließlich auf die Stelle des Sonnenaufganges bezogen, wird die Bedeutung im Neuen Reich auch auf den Ort des Sonnenunterganges ausgedehnt, womit der Horizont sowohl als Einheit, als auch dualistisch als Zweiheit aufgefasst wurde. Vgl. dazu: LÄ Bd. III; S. 3.

⁴⁶² Vgl. dazu: LÄ Bd. III; S. 4f.

⁴⁶³ MH VI., 390. Zitiert in: BRUNNER, Hellmut: *Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln*. In: Archäologie und Altes Testament (Festschrift für Kurt Galling). S. 31.

in dem die Existenz und Präsenz der Götter, insbesondere des Sonnengottes, täglich neu erlebt werden kann. Nachdem die Welt jenseits des Horizontes aufgrund seiner Abgeschlossenheit und Exklusion als Reich der Toten betrachtet wurde und die Götter nur schwerlich unter den Menschen wandeln konnten, wurde der Grenzbereich als deren Wohn- und Aufenthaltsort interpretiert.

Dennoch gab man sich nicht mit der Existenz ferner Gottheiten zufrieden, sondern vermutete sie aufgrund ihrer Einflussnahme auf die Belange der realen Welt auch als allgemein gegenwärtig. Man definierte heilige Stätten und errichtete Tempel, welche ihnen als Aufenthaltsorte innerhalb der Welt der Menschen dienen sollten. In diesem Sinne wurden sakrale Stätten daher ebenfalls als „Lichtung“ oder „Horizont“ bezeichnet, was sie als „Wohnort“ der Gottheit ausweist. Das Kultbild war nicht einfach ein Ersatz der Gottheit, sondern in gewissen Sinne selbst Gott, was Weihebezeichnungen, wie „die Geburt des Anubis“, belegen⁴⁶⁴.

Der ägyptische Tempel war damit jener Ort, wo die verehrte Gottheit wohnte, sie gekleidet und genährt wurde und diese „Alltäglichkeiten“ innerhalb eines Wohnhauses waren auch Bestandteil des täglichen Ritus. Die Zufriedenstellung der Gottheit war Grundvoraussetzung für deren Wohlwollen und damit für die Aufrechterhaltung der Weltordnung.

Da damit der Tempel ideologisch aus der Welt der Menschen extrahiert wurde und Teil einer anderen Existenz war, musste er für das gemeine Volk verschlossen bleiben und bedurfte einer klaren Abgrenzung, sodass in Ägypten hohe Umfassungsmauern und festigungsartige Außenfassaden nicht nur die allgemeine Aufgabe erfüllten, die Sakralisierung der Stätte zu gewährleisten, sondern auch theologisch notwendig waren, um den Tempel unmissverständlich der räumlichen Sphäre des Göttlichen zuzuordnen.

Nur der König selbst sowie stellvertretende Priester durften sich ihr nähern. Die korrekte Ausübung des Kultes hatte oberste Priorität und oblag aufgrund seiner Welt erhaltenden Dimensionen dem König selbst. Nur dessen zufrieden stellende Ausführungen garantierten die Aufrechterhaltung der natürlichen Weltordnung und damit das Wohl des Volkes. Eine Unterbrechung des Kultes wäre mit einer Unfähigkeit des Königs gleichgesetzt worden und hätte Hungersnöte, Aufruhr und das Ausbleiben der alljährlichen, lebensnotwendigen Nilüberschwemmung mit sich gebracht⁴⁶⁵.

5.1.1.3 Formulierung und Bedeutung der Achse für die Kultur Ägyptens

Bedingt durch die herausragende Bedeutung des Sonnenkultes und der damit verbundenen Interpretation des Horizontes als Wohnort der Götter, räumliche Manifestation des Zeitpunktes des Sonnenaufganges und Beginn der solaren Bewegung im Kontext der Kosmogonie einerseits und der Geografie des Landes andererseits spielen in Ägypten axiale Bezüge eine wesentliche Rolle. Sämtliche bauliche Anlagen sind daher auf das nachstehend beschriebene Achssystem bezogen.

⁴⁶⁴ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 13.

⁴⁶⁵ Vgl. dazu den Abschnitt: *Kult und Ritus* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

5.1.1.3.1 N/S - O/W: Ein Achssystem und seine kulturellen Bezüge

Der Nil als Lebensader des Landes fließt annähernd von Süd nach Nord, womit er Ägypten klar in eine Ost- und Westhälfte teilt. Diese Unterscheidung korrespondiert mit dem Lauf der Sonne, wodurch ein orthogonales System entsteht, dessen Achsen unmittelbar aufeinander bezogen werden können, zugleich die Geografie der Kulturlandschaft widerspiegelt und zudem theologische Interpretationen ermöglicht.

Der Osten, als Ort des Sonnenaufganges, sowie der Westen, als jener des Unterganges, werden durch den Nil voneinander geschieden. Eine Ausrichtung zum Fluss am Westufer bedeutet damit zugleich eine Orientierung gegen Osten und umgekehrt. Diese Tatsache war den Ägyptern bewusst und sie nutzten diese Tatsache zur Demonstration der Orientierung von Bauwerken. Die Richtung zum Nil wurde zum Synonym für Ostung oder Westung, von der nur wenige bekannte Bauten, wie beispielsweise die Tempel von Luxor oder Edfu⁴⁶⁶, abweichen, deren Hauptachsen parallel zum Fluss verlaufen.

Da aber der Lauf des Nils aufgrund geologischer Gegebenheiten nicht immer exakt von Süd nach Nord verläuft, kam es zu Abweichungen der Tempelachsen gegenüber der tatsächlichen O/W-Richtung von bis zu 60° (beispielsweise am Hathortempel in Dendera)⁴⁶⁷ (Abb. 225). Dabei kann es sich nicht um Messfehler bzw. Ungenauigkeiten oder technische Unkenntnis handeln, da einerseits bereits früheste Grabfunde der frühdynastischen Zeit als auch die großen Pyramiden des Alten Reiches belegen, dass die Ägypter zu einer exakten Ausrichtung nach den Himmelsrichtungen fähig waren und andererseits die konsequente Orientierung zum Nil zu auffällig ist, um als zufällig bezeichnet zu werden. Exakte solare oder stellare Ausrichtung kommt folglich nur dann vor, wenn aus theologischen Gründen entweder ein reeller Bezug zu einem Himmelsgestirn hergestellt werden musste, zum Beispiel bei den Pyramiden des Alten Reiches, welche zu den Zirkumpolarsternen gerichtet sind, oder wenn ein spezieller Effekt, wie das Eindringen des Sonnenlichtes an klar definierten Tagen im Jahr, erzielt werden sollte, zum Beispiel im großen Tempel von Abu Simbel, in dem die Strahlen der aufgehenden Sonne zweimal jährlich, um den 20. Februar und den 20. November, bis zu den Götterstatuen an der Rückwand des Sanktuars vordringen und somit auf mystische Weise die Übertragung der vitalisierenden Sonnenenergie auf die Kultbilder demonstrieren⁴⁶⁸.

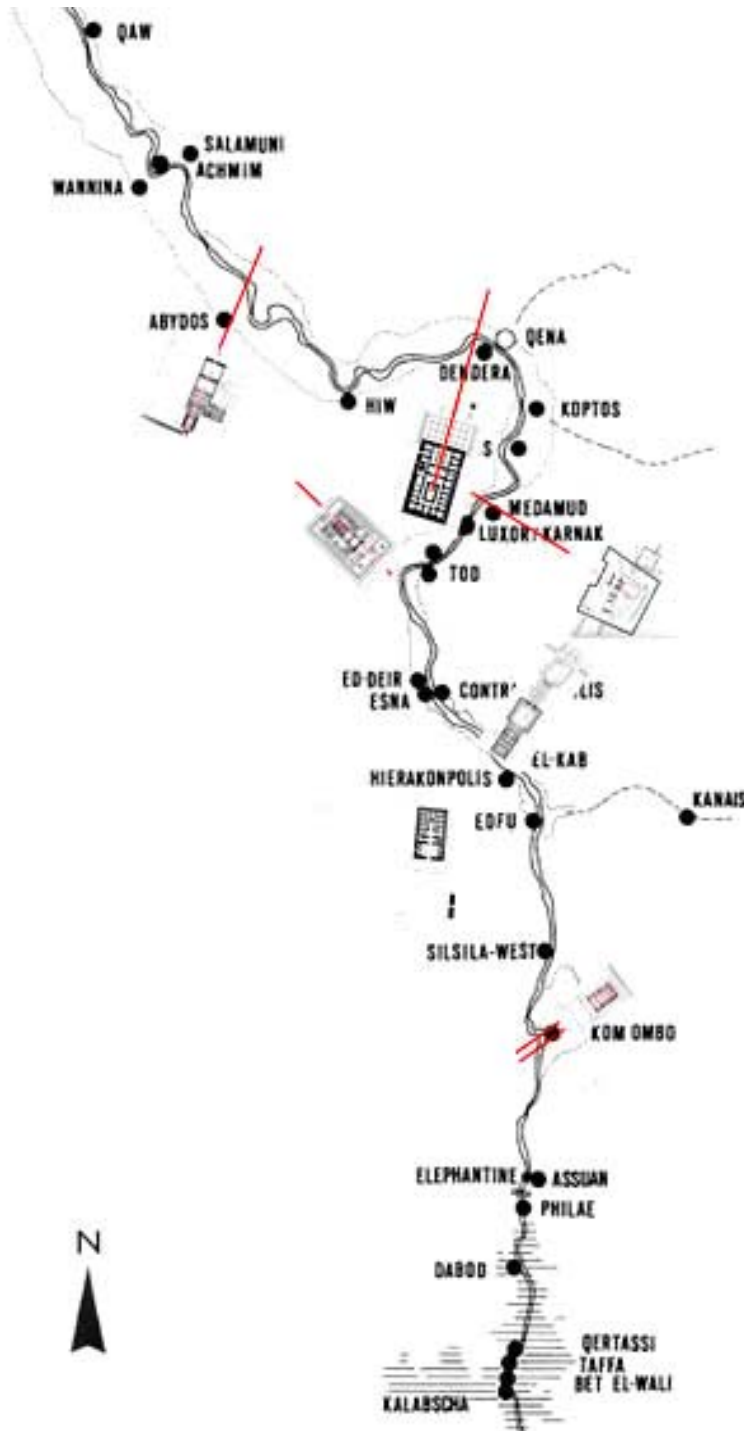
⁴⁶⁶ Die Achsen beider Beispiele, Luxor und Edfu, verlaufen parallel zum Nil, wobei der Grund bei Erstem dessen kultische Bezugnahme auf den Amun-Tempel von Karnak ist, während beim Horustempel von Edfu das Dekorationsprogramm des ersten Hofes auf den Schattenwurf des Pylons abgestimmt zu sein scheint, der exakt an den entsprechenden Tagen die Darstellungen eines jeweiligen Festes an jenem bestimmten Tag freigibt. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*. Zürich, 1992. S. 42.

Wilkinson hingegen sieht den Grund der N/S-Erstreckung des Edfu-Tempels in einer Reaktion auf Vorgängerbauten, die seiner Meinung nach orthogonal zum heutigen, also O/W orientiert waren. In: WILKINSON, Richard H.: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London, 2000. S. 37.

⁴⁶⁷ Vgl. dazu: WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 36.

⁴⁶⁸ Vgl. dazu das Kapitel: *Lichtstrahlen. Energetische Fokussierung* sowie die dortigen Abbildungen.

Die Annahme Dieter Arnolds, die Tempelachsen seien allgemein auf bestimmte solare oder astrale Bezugspunkte am Tag der Tempelgründung bezogen, erscheint demnach aufgrund der Variabilität, aber vor allem wegen der konsequenten Orthogonalität auf den Nil als zweifelhaft, besonders insofern, als Arnold dabei von wenigen Beispiel auf die Gesamtheit der Tempel schließt⁴⁶⁹.



Die, durch den natürlichen Lauf des Nils allgemein prä-sente Dominanz der N/S-Richtung verschmilzt also mit der theologischen Bedeutung der solaren O/W-Achse, sodass durch die synonymische Orientierung zum Nil unbewusst, unmittelbar und allgemein verständlich die Ostung des sakralen Gebäudes und damit seine Bezugnahme zur Sonne unabhängig von der Tageszeit vermittelt werden konnte. Die entsprechende geografische Ausrichtung der Anlagen ermöglichte dadurch die Vermittlung sakraler oder sepulkraler Inhalte und setzte das Gebäude in den Kontext eines übergeordneten Weltbildes.

Die große Bedeutung des Sonnenkultes für die ägyptische Kultur wurde daher mit Sicherheit auch durch die klare O/W-Teilung des Landes begünstigt. Man assoziierte den Osten, den Ort des Sonnenaufganges, als Geburtsstätte des Sonnengottes und der gesamten Schöpfung sowie den Ost-

Abb. 225: Orientierung ägyptischer Tempel in Bezug zum Nil

⁴⁶⁹ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 42.

horizont als Ort des Lichtes, Wohnstätte der Götter und Startpunkt der zyklischen, solaren Bewegung, während der Westen den Toten und dem Totenreich zugewiesen wurde⁴⁷⁰. Im Sinne einer eschatologischen Sichtweise wird dieser damit zu jenem Ort, wo die Schöpfung und damit das Leben selbst enden und die Rückkehr in das Chaos vor deren Beginn droht. Da aber die Sonne am Morgen im Osten täglich neu erscheint und damit die Schöpfung wiederholt, wird die nächtliche Wiedervereinigung von Himmel und Erde beim Sonnenuntergang (repräsentiert durch die Finsternis) auch als regenerativer Teil des Schöpfungsprozesses betrachtet und ermöglicht damit die Bewältigung der Angst vor einem tatsächlichen Ende der Welt durch das Ausbleiben der Morgendämmerung.

Neben der Bedeutung der N/S-Richtung des Nils zur Definition von Ost und West hat der Norden zusätzlich eine eigenständige sakrale Funktion, indem dort die Zirkumpolarsterne, welche „durch ihre unveränderliche Stellung am Firmament als unzerstörbar mythologisiert wurden“⁴⁷¹ und damit eine wesentliche Rolle in der Vorstellung der Ägypter von der Existenz nach dem Tod spielten, zu lokalisieren sind. Durch eine Orientierung zu diesen sollte die postmortale Existenz des verstorbenen Herrschers gesichert werden, wozu allerdings eine direkte axiale Bezugnahme notwendig war⁴⁷². Dementsprechend waren die Pyramiden des Alten Reiches exakt genordet und vereinten damit durch ihre Radialsymmetrie beide Achssysteme: N/S und O/W.

Die solare O/W- und die stellare N/S-Achse verbinden sich durch die dominante Axialität des Nils mit der Geografie des Landes zu einem System orthogonal aufeinander bezogener Achsen, in welches sich sämtliche Aspekte der kulturellen Identität, wie Religion, Totenkult oder Gesellschaft, integrieren lassen und das durch seine allgemeine Präsenz und alltägliche Nachvollziehbarkeit dazu geeignet ist, theologische Inhalte zu transportieren.

Dementsprechend bedeutsam waren die Achsen für die monumentale Architektur des Landes, wobei ihre Formulierung durch den parallele Einsatz der solaren O/W- und stellaren N/S-Achse erst im Zuge der Entwicklung immer deutlicher wurde, um schließlich in den Axialtempeln des Neuen Reiches und der Spätzeit ihren architektonischen Höhepunkt zu finden.

Leider sind wir durch das Fehlen früher Tempelanlagen⁴⁷³ nicht in der Lage, die Entwicklung der

⁴⁷⁰ Bereits früheste Grabungsfunde aus vordynastischer Zeit lassen Rückschlüsse auf eine Bezugnahme auf den Sonnenlauf zu. So belegen Gräber auf dem Friedhof des Ortes Minshat Abu Omar, die der Negade II-Kultur (3500-3100 v. Chr.) zugeordnet werden, einen Wandel in der Vorstellung bezüglich eines Weiterlebens nach dem Tod. Solange der Tote, wie dies seit der rund 1000 Jahre älteren Merimde-Kultur belegt ist, mit dem Gesicht der aufgehenden Sonne im Osten entgegen schauend beerdigt wurde, erwartete man eine Wiedergeburt nach dem Tod. Als man allerdings dazu überging, den Toten nach Westen zu orientieren, zeigte man damit, an ein Weiterleben im Jenseits, in einem Reich der Toten, zu glauben. In: SCHÜSSLER, Karlheinz: *Kleine Geschichte der ägyptischen Kunst*. Köln, 1988. S. 23.

⁴⁷¹ LEHNER, Erich: *Wege der architektonischen Evolution Die Polygenese von Pyramiden und Stufenbauten*. Wien, 1998. S. 405. Hier findet sich auch ein Überblick über die Entwicklung der frühen Grabarchitektur. S. 179ff. Sowie: HORNING, Erik: *Verfall und Regeneration der Schöpfung*. In: ERANOS 46 (1977). S. 441.

⁴⁷² In späteren Pyramidentexten wurde oft der Wunsch des toten Königs ausgedrückt, zu den Sternen aufzusteigen. Der Eingang der Pyramidengräber bzw. der Grabkammer liegt daher bis zum Ende des Mittleren Reiches konsequent im Norden.

⁴⁷³ Den relativ gesicherten und weit zurück reichenden Grabfunden steht das Fehlen früher Tempelanlagen

Achsen und ihre Bedeutung in Hinblick auf ihre Umsetzung in der Architektur bis zu ihren Anfängen zurückzuverfolgen. Durch die untrennbare Einheit von Totenkult, Religion und Politik erlauben uns aber die sepulkralen Anlagen Ägyptens Rückschlüsse, sodass wir heute den dominanten Einfluss des Achssystems auf die religiöse Baukunst des Landes und den Umgang mit ihnen epochal nachvollziehen und in ihrer kultischen Bedeutung interpretieren können.

5.1.1.3.2 Über den Umgang mit den Achssystemen N/S und O/W - Eine Übersicht

... in der fröhdynastischen Zeit

Der Beginn der dynastischen Zeitrechnung in Ägypten wird üblicherweise mit der Reichseinigung von Ober- und Unterägypten um 3000 v. Chr. angesetzt, welche aber erst in der 3. Dynastie durch den Verzicht auf die bis dahin übliche Doppelbestattung endgültig für das Alte Reich umgesetzt wird. Dementsprechend verlief die Entwicklung der dynastischen Sepulkralarchitektur Ägyptens in ihren Anfängen zweigleisig, indem einerseits im oberägyptischen Abydos, andererseits im unterägyptischen Sakkara herrschaftliche Grabanlagen angelegt wurden⁴⁷⁴.

Bei einer vergleichenden Betrachtung der Lagepläne dieser Stätten fallen einige Besonderheiten auf, die in ihrer Ausprägung wegweisend für die künftige Entwicklung ägyptischer Architektur waren (Abb. 226). Besonders sticht dabei die unterschiedliche Orientierung der Grabanlagen ins Auge. Während die Gräber Sakkaras, die sich von den Hausgräbern der sesshaften Bevölkerung Unterägyptens ableiten, eindeutig parallel zum Fruchtländrand und somit genordet sind, scheint in Abydos, dessen tumulusartiger Grabtypus jenem von Grubengräbern nomadischer Bevölkerungsschichten entspricht, ein stellarer oder solarer Bezug zu fehlen, da ihre Längsachse wenig konsequent zwischen SO und NO schwankt. Erst durch das Hinzufügen einer Treppe in die Grabkammer, die erstmals beim Grab des Udimu-Den auftaucht (Abb. 226/227), erhalten die Gräber eine eindeutige Orientierung zum Fruchtländrand, zum Nil hin und damit ideell gegen Osten. Unterstrichen wird diese geografische Ausrichtung durch ihnen zugeordnete, so genannte „Talbezirke“, deren Errichtung nach heutigem Forschungsstand mit dem König Djer beginnt, wobei aber die früheste erhaltene Anlage jene des Udimu-Den ist. Diese besteht aus einer Ziegelumwallung, deren nördliche, westliche und südliche Fassade jeweils die gleiche, einfache Nischengliederung⁴⁷⁵ besitzt, wohingegen die Ostseite durch je drei einfache und einer doppelt abgestuften Nische aufwendiger ge-

gegenüber, da diese, wenn überhaupt, aus vergänglichen Materialien errichtet wurden und es sich vermutlich um einfache Hütten und abgegrenzte Bereiche handelte, die der Aufbewahrung und Verehrung von Fetischen oder der Haltung heiliger Tiere dienten.

⁴⁷⁴ Für eine Beschreibung der einzelnen Grabtypen siehe beispielsweise: RICKE, Herbert: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. In: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Heft 5. Kairo, 1950. S. 11ff.

⁴⁷⁵ Eine Nischengliederung findet sich auch an den Gräbern selbst. Herbert Ricke bezeichnet diesen Bautypus mit palastartiger Fassade irreführend als Nagadetypus und gibt als frühestes Beispiel das Grab Hor-Aha, dem legendären Gründer der 1. Dynastie, an. Für eine nähere Betrachtung vgl.: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches I*. In: Beiträge 4. S. 42-59.

Für eine generelle Beschreibung der Grabtypen: RICKE, Herbert: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. In: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Heft 5. Kairo, 1950. S. 11-24.

staltet ist⁴⁷⁶. Der Zugang befindet sich im Südteil der Ostfront, also dem Nil, Osten zugewandt (nicht dem zugeordneten Grab) und ist damit asymmetrisch angeordnet.

Im Inneren der Umwallung findet sich nur bei zwei Talbezirken, jenem des Chasechemui und jenem des Peribsen, ein Gebäude aus Lehmziegeln, dessen Ausrichtung und Situierung aber geometrisch nicht mit der Ziegelumwallung korrespondiert.

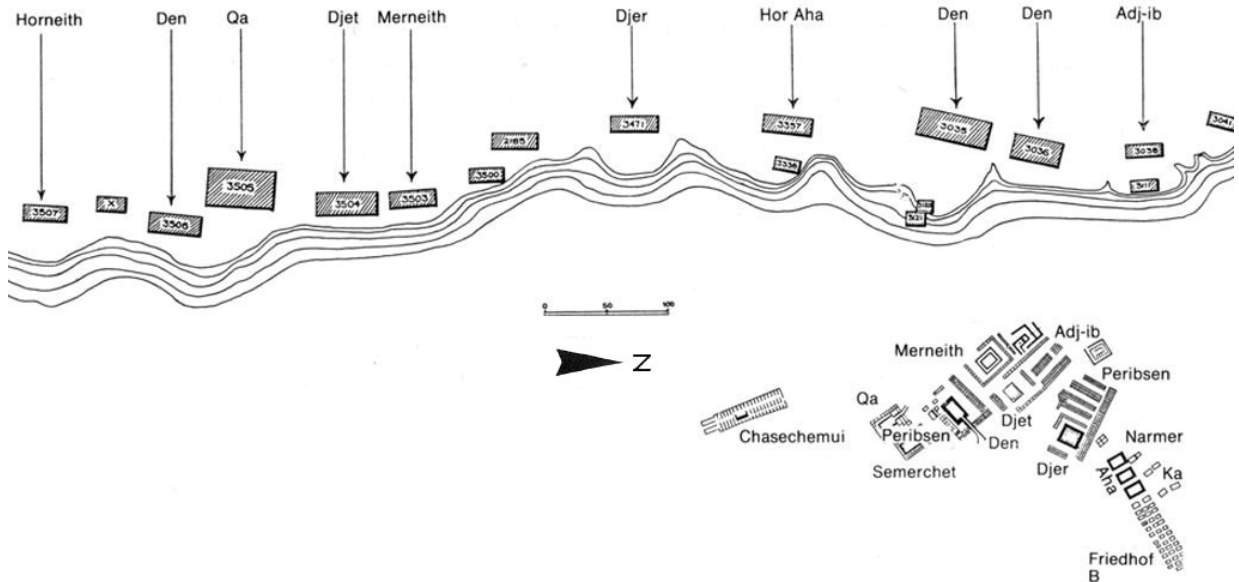


Abb. 226: Lagepläne frühdynastischer Gräber in Abydos und Sakkara



Abb. 227: Ansicht O Udimu-Den/Abydos

Die Deutung dieser Anlagen ist kompliziert, doch scheint sie die monumentalisierte Nischengliederung der Außenwände als Wohn- und Aufenthaltsort von Göttern oder des postmortal vergöttlichten Königs auszuweisen, womit sich bereits in diesem frühen, kulturellen Stadium wesentliche Merkmale der späteren Axialtempel belegen lassen: zum Ersten die eindeutige Orientierung zum Nil als Synonym für Ostung, zum Zweiten die Hervorhebung und Monumentalisierung der Ostfassade und zum Dritten die Interpretation der Anlage als Wohnstätte von Göttern.

Den oberägyptischen Talbezirken stehen die memphitischen Mastabas von Sakkara gegenüber, deren architektonische Ausrichtung gegen Norden einer stellaren Orientierung entspricht, welche aber eine ähnliche nischengegliederte Fassade besitzen und damit ebenfalls als „Wohnstätte“ determiniert sind. Allerdings beherbergen diese tatsächlich das Grab des Verstorbenen, während die abydenischen Talbezirke zusätzlich zum Grab als eigenständige Anlagen errichtet wurden und primär kultischen Zwecken dienen.

⁴⁷⁶ Nach: KAISER/DREYER: *Umm el-Qab*. In: MDAIK 38 (1982). S. 254.

Die Tendenz zur Vereinheitlichung und Harmonisierung der beiden Grabtypen und der zu Grunde liegenden religiösen Philosophien stellarer und solarer Orientierung zeigt sich erstmals am unter-ägyptischen Grab des Qa (Abb. 228/229), wo die Dominanz der Ostung klar zu Tage tritt, zugleich aber beide Hauptrichtungen, N/S und O/W, Einfluss auf die Gestaltung der Innenräume und der Architektur im Allgemeinen nahmen⁴⁷⁷.

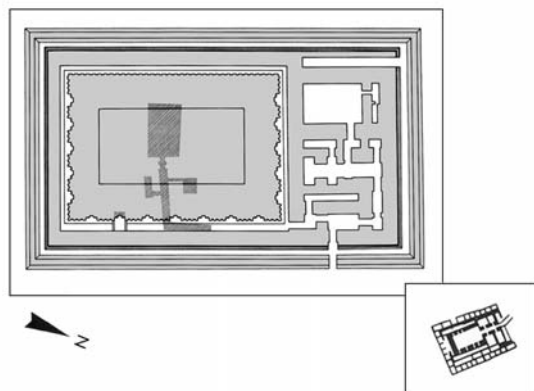


Abb. 228: Grundrisse Gräber Qa/Sakkara-Abydos



Abb. 229: Ansicht Grab des Qa/Abydos

... im Alten Reich

Mit Beginn des Alten Reiches ab der 3. Dynastie endet durch König Djoser die bis dahin übliche Doppelbestattung durch die Aufnahme eines so genannten Südgrabes in die Gesamtkonzeption der Grabanlage in Sakkara. Dabei stellt der Komplex Djosers eine konsequente Weiterentwicklung der Anlage König Qas dar und führt zugleich wesentliche Neuerungen ein (Abb. 230/231).

Die Grabanlage besteht aus einem rechteckigen, von einer nischengegliederten Umfassungsmauer umgebenen Areal, das in sich aus einem Konglomerat einzelner Bauwerke verschiedenster Funktionen besteht. Auffällig ist dabei, dass sich diese auf den ersten Blick einer N/S-Achse unterzuordnen scheinen, welche durch das Südgrab, die Zeremonialhöfe mit den Altären, das stufenförmige Grab, den eigentlichen Totentempel - hier noch an der Nordseite der Stufenpyramide - und einen Altar im äußersten Norden der Anlage gebildet wird. Zu dieser dominanten N/S-Achse in der Tradition der memphitischen *mastabas* gesellt sich die traditionelle, abydenische Ostung mit der Opferstelle (Opferhof) parallel zur Ostfassade der Stufenpyramide.

Analog dem Grab König Qas verbleibt auch der Zugang zur Anlage an der Ostfassade und somit dem Nil zugewandt. Während der Eingang aber an der Außenseite unscheinbar in eine Ecke gedrängt ist, wird er im Inneren durch eine Kolonnade axial verlängert, was ihn eindeutig als introvertierte Zugangsachse definiert. Damit bleibt die monumentale Erscheinung der Gesamtanlage durch ihre Nischengliederung äußerlich unangetastet, schließt unmittelbar sowohl an die Tradition der umfassten Talbezirke, als auch die Umwallung der memphitischen *mastabas* an und weist den Komplex als Wohn- und Aufenthaltsort des Göttlichen aus, womit sie direkt zu dessen Sakralisierung beiträgt.

⁴⁷⁷ Eine Beschreibung dazu findet sich im Abschnitt: *Talbezirke*.

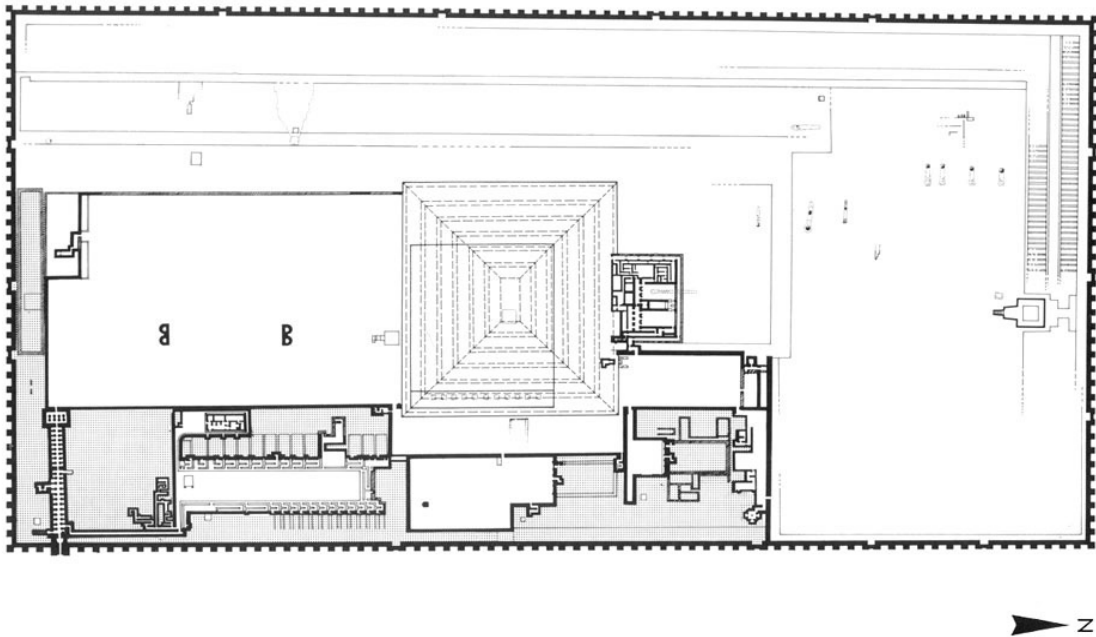


Abb. 230: Grundriss Grabanlage Djoser/Sakkara

Ausgedehnte Grabungen konnten einen Teil der komplexen Baugeschichte der Anlage Djosers aufdecken. Auffallend ist dabei der Bedeutungszuwachs des Grabmals selbst. Dieses gewann in Bezug zum gesamten Bezirk an Bedeutung und wurde eindeutiger Hauptbestandteil dessen. Die Steigerung der Monumentalität in Form eines radialsymmetrischen Bauwerkes und die damit verbundene Vertikalisierung führten dazu, dass künftig nicht mehr die gesamte Gesamtanlage die Aufgabe innehatte, nach außen die Macht des Königs und die sakrale und sepulkrale Bedeutung der Anlage zu demonstrieren, sondern diese vom Grabmal selbst übernommen werden konnte.

Damit war der Grundstein gelegt für die Auflösung der rechteckigen Komplexe: Durch die Solitärwirkung des Grabes bestand die Möglichkeit, wesentliche Bestandteile der Grabanlage außerhalb der Umfassungsmauer zu verlegen, ohne dabei die Autorität der gesamten Anlage zu gefährden.

In der 4. Dynastie kam es schließlich zu einer Werteverstärkung in der Anschauung königlicher Göttlichkeit: Betrachtete sich der König bis dato selbst als Gott, so titulierte er sich von nun an als Sohn Gottes, genauer gesagt als Sohn des Re, was sich durch das Suffix *-re* an den Königsnamen ausdrückt (z. B. Djedefre, Sahure, Niuserre). Durch dieses Erstarken des Sonnenkultes und seiner Verschmelzung mit der herrschaftlichen Horus-Verehrung gewann die Himmelsrichtung Osten zunehmend an Bedeutung und wurde zum primären Organisationsprinzip der Anlagen.



Abb. 231: Ansicht S Grabanlage Djosers/Sakkara

Die Hauptmerkmale der Architektur Snofrus und seiner Nachfolger können demnach wie folgt zusammengefasst werden: Erstens entfiel die einheitliche Zusammenfassung der Grabanlage durch eine monumentale Mauer, da durch die erneute Einbeziehung einer sakralen Stätte am Fruchtländrand ein wesentlicher Teil der Gesamtkonzeption ohnedies außerhalb zu liegen kam, zweitens wurde der Totentempel von der Nord- zur Ostseite des Grabmales verlagert und mit dem, sich neu entwickelnden Verehrungstempel kombiniert, während im Norden nur mehr ein Altar verblieb, drittens wurden die Bauteile Grabmal mit Toten-/Verehrungstempel und Taltempel durch eine Achse verbunden und viertens kam es zu einer massiven Monumentalisierung des Grabmales selbst als Ausgleich für den Verlust an Monumentalität des Grabkomplexes insgesamt (vgl. auch Abb. 13 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnen-*

heiligtümer Ägyptens). Während Djoser versuchte, die memphitische Tradition einer abgeschlossenen, mastabaartigen Grabanlage mit jener der abydenischen Zweiteilung der Kultstätte zu vereinen, kam es unter Snofru wieder zu einem Aufgreifen der traditionell oberägyptischen Aufspaltung.

Damit übernimmt endgültig die O/W- gegenüber der N/S-Achse die dominante Rolle, wobei Letztere durch die exakte Ausrichtung der Pyramiden entsprechend den vier Haupthimmelsrichtungen, den Altar im Norden als rudimentärer Rest des Nordtempels und den damit weiterhin spürbaren stellaren Bezug dennoch erhalten blieb. Im Schnittpunkt der beiden Achsen befand sich das radialsymmetrische Grabmal.

Interessanterweise ließen sich jedoch in der ägyptischen Architektur des Alten Reiches bislang nur zwei Beispiele finden, wo die dominante Achse, gebildet aus Taltempel, Aufweg, Toten-/Verehrungstempel und Pyramide tatsächlich ausgebildet wurde. Es sind dies die Pyramidenanlagen von Mykerinos (4. Dynastie) und Sahure (5. Dynastie; vgl. Abb. 232/233), ansonsten verläuft die Achse nie geradlinig von Ost nach West. Die Gründe hierfür sind nicht eindeutig geklärt. Während geologische Ursachen sowie das Vorhandensein von Vorgängerbauten bei den meisten Anlagen ausgeschlossen werden können, könnte einer der Gründe in der Tatsache liegen, dass die Aufwege ursprünglich überdacht waren und somit eine Achse ohnedies nicht spürbar gewesen wäre. Wahrscheinlicher als diese eher unbefriedigende Erklärung sind jedoch einerseits der Wunsch nach einer bewussten Demonstration der exakten, radialsymmetrischen Allseitigkeit und damit Präsenz des Grabmales sowie nach einer Vermeidung des Abgleitens der Nordrichtung in vollständige Bedeutungslosigkeit im Kontext der Gesamtanlage gegenüber der O/W-Richtung, was zweifellos der Fall gewesen wäre, wie am Beispiel der Anlage des Königs Sahure noch heute nachvollziehbar ist,

andererseits das Fehlen eines übergeordneten Ordnungswillens in Hinblick auf die einzelnen Bauteile, da es sich um Bauten unterschiedlicher Grabtraditionen handelte⁴⁷⁸.

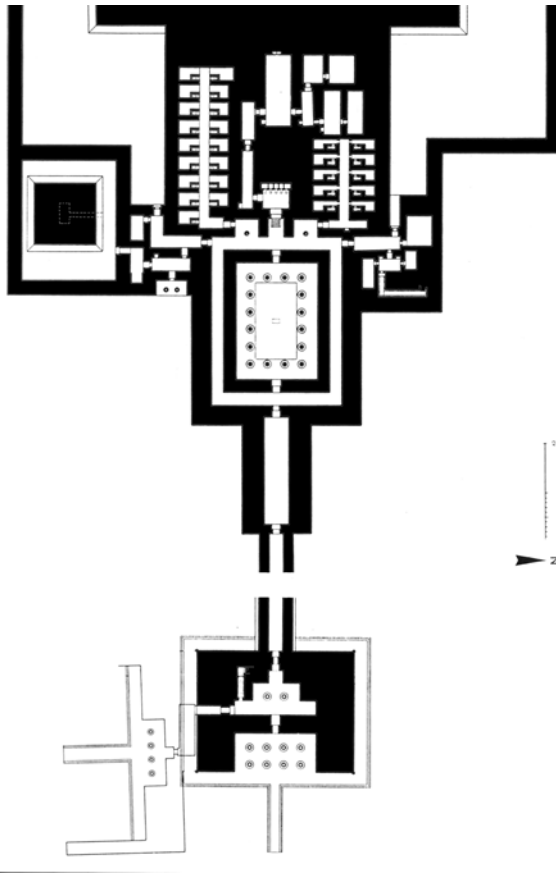


Abb. 232: Grundriss Totentempel Sahure/Abu Gurab



Abb. 233: Ansicht Totentempel Sahure/Abu Gurab

Eine weitere Erklärung könnte der Befund der Türangeln, -anschlüge und -breiten des *perweru* liefern. Diese definieren die Bewegungsrichtung der Kulthandlungen in die „tiefe Halle“ und damit entgegen der Bewegung vom Aufweg zum Verehrungstempel.⁴⁷⁹ Damit wäre der Aufweg lediglich als interne Verbindung zur Zusammenfassung der Bauteile der Anlage zu interpretieren, während der einbalsamierte Leichnam des verstorbenen Königs von außen zum Grabmal, welches ohnedies von Norden her zugänglich war, transportiert wurde.

Eine endgültige Klärung der bewussten Vermeidung einer streng axialen Ostung der gesamten Anlagen ist bis heute jedoch ebenso noch ausständig, wie die Beantwortung der Frage, warum bereits die Herrscher der 4. Dynastie wieder zu gemäßigten Dimensionen ihrer Gräber zurückkehrten. Gründe dafür könnten aber gewesen sein, dass die Steigerung ihrer Monumentalität ursprünglich in

⁴⁷⁸ Nahe liegend wäre in diesem Zusammenhang (im Kontext der Verschmelzung unter- und oberägyptischer Traditionen) die Identifikation der Taltempel, wie sie erstmals an der Pyramide Snofrus in Medum auftauchen, mit den adydenischen Talbezirken⁴⁷⁸, was allerdings von Stadelmann zurückgewiesen wird⁴⁷⁸. Dass die Existenz eines sakralen Bezirkes mit eindeutig funärem Charakter am Fruchtländrand des Nils eine bekannte und traditionelle Bauform war, ist jedoch unbestritten, womit eine, wenn auch nicht unmittelbar kultisch oder rituell bedingte Anlehnung an diese Tradition denkbar scheint. Als Vertreter der Ableitung der Taltempel von den Talbezirken: ARNOLD, Dieter: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. In: SHAFER, Byron E. (Hg.): *Temples of Ancient Egypt*. Cornell, 1997. S. 51. Sowie als Vertreter der Gegenmeinung: LÄ Bd. VI; S. 189.

⁴⁷⁹ Dieser Befund gilt neben der Enge der Türen mit ca. 70-90 cm, beispielsweise bei Sahure, auch als Argument gegen die Durchführung von Bestattungsprozessionen vom Taltempel zur Totenopferstätte und damit gegen die Bedeutung der Totentempel als „Kultbühne für die Beerdigung“, wie dies Ricke vertrat. In: ARNOLD: *Rituale und Pyramidentempel*. S. 3.

der Angst vor der Auflösung der demonstrativen Umfassungsmauern lag und sich der Kultschwerpunkt langsam in Richtung eines aufwendigen, introvertierteren Ritus verlagerte, was sich auch in der zunehmenden Komplexität der Totentempel widerspiegelt.

Fest steht jedoch, dass die Gigantomanie der Grabanlagen der 4. Dynastie primär in soziopolitisch-religiösen Beweggründen fußte, da die Demonstration der politischen Präsenz und Autorität des Herrschers vermittelt werden sollte. Durch die Allseitigkeit der Pyramide und ihre Monumentalisierung wurde die religiöse und politische Autorität des Herrschers sichergestellt und zugleich unbewusst in Folge der Verschmelzung von solarer bzw. stellarer Axialität und persönlichem Grabmal die Deifizierung des Herrschers vermittelt.

... im Mittleren Reich

Obwohl die Architektur des Mittleren Reiches grundsätzlich gekennzeichnet ist durch den Versuch der herrschenden Familien, ihren Herrschaftsanspruch zu legitimieren, indem sie an die Bautraditionen des Alten Reiches anzuknüpfen versuchten, dokumentiert der ohne unmittelbare Nachfolger gebliebene Tempel Mentuhoteps II. Nephpetre in Deir el-Bahari (Theben West) die endgültige Durchsetzung des monoaxialen Prinzips in der ägyptischen Sakral- und Sepulkralarchitektur und repräsentiert damit ein wichtiges Bindeglied zwischen den monumentalen Grabanlagen des Alten und den streng axialen Totentempeln des Neuen Reichs (vgl. Abb. 234/235).

Dieser entstand Mitte der 11. Dynastie zu einer Zeit, in der das Hauptaugenmerk des Reiches noch auf Unterägypten gerichtet war. Theben war damals noch fast frei von Bebauung. Lediglich die so genannten Saff-Gräber⁴⁸⁰ waren dort bereits zu finden, doch können sie nicht als alleinige Vorläufer des Mentuhotep-Tempels betrachtet werden⁴⁸¹.

Wie erwähnt betreffen die Neuerungen des Tempels in erster Linie die Formulierung des monoaxialen Prinzips. Erstmals führen „offene Aufwege axial gegen eine Grab- oder Tempelfront, die durch vorgelegte Säulen- und Pfeilerhallen, Pylone oder Terrassen zu einer echten Ansichtsseite erhoben“⁴⁸² und durch die Lage des Tempels am Fuß des Felskessels von Deir el-Bahari potenziert wird, indem sie jede andere Näherungsrichtung ausschließt. Rechtwinkelig gruppierte Rauman-sammlungen weichen nun einer strengen Abfolge von entlang einer Mittelachse organisierten Räumen. Damit wird der Weg vom Eingang der Anlage am Fruchtländrand zum Grab bzw. zum Heiligtum im Berginneren zum dominanten Gestaltungsmerkmal. Der 1000 m lange und von Ziegel-

⁴⁸⁰ Dabei handelt es sich um Anlagen mit einem 4-5 m tief in den Boden versenkten, etwa 300 m langen und 70 m breiten Hof, dessen Seitenwände Eingänge zu den Gräbern des Hofstaates aufwiesen, während die westliche Rückfront durch zwei Reihen von je 20-24 Pfeilern zu einer Art königlichem Jenseitspalast monumentalisiert wird. Von hier führt in der Mittelachse ein Korridor in eine einfache Kultkammer, von der aus ein weiterer Korridor zur Grabkammer überleitet. Zu diesen Anlagen gehörte zudem ein Talbau, der den Hof im Osten abschloss. Er stellt vermutlich das Bindeglied zwischen den Taltempeln des Alten Reiches und jenen Mentuhoteps II. und Hatschepsuts in Deir el-Bahari dar. Beispiele dieser Art sind die Grabanlagen Intef I.- III. in El-Tarif aus der frühen 11. Dynastie, um 2100 v. Chr. In: VANDERSLEYEN, Claude: *Das Alte Ägypten*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 15) Frankfurt/Main-Berlin-Wien, 1975. S. 165/Fig. 40.

⁴⁸¹ Vgl. dazu: ARNOLD, Dieter: *Der Tempel Mentuhoteps*. Bd I. Kairo, 1974. S. 86/88f.

⁴⁸² ARNOLD, Dieter: *Architektur des Mittleren Reiches*. In: VANDERSLEYEN, Claude: *Das Alte Ägypten*. S. 150.

mauern flankierte Aufweg in Form einer Prozessionsstraße mündet über einen einfachen Torbau in einen breiten Festhof. Den westlichen Abschluss dieses Hofes bildet eine breite, zweireihige Pfeilerhalle, hinter der sich ein massiver, gestufter Baukörper erhebt, der mehrfach von Pfeiler- und Säulereihen umgeben und über eine axiale Rampe zugänglich ist. Erst dahinter und nur durch einen schmalen Durchgang erreichbar schließt sich der eigentliche Totentempel an. Er besteht aus einem offenen Hof mit dreiseitigen Pfeilerhallen, einem weiträumigen Hypostyl und einem schlichten, tonnengewölbten Speos mit westseitiger Scheintür, dem im Zuge einer weiteren Bauphase ein reich dekoriertes Sanktuar vorgelagert wurde.

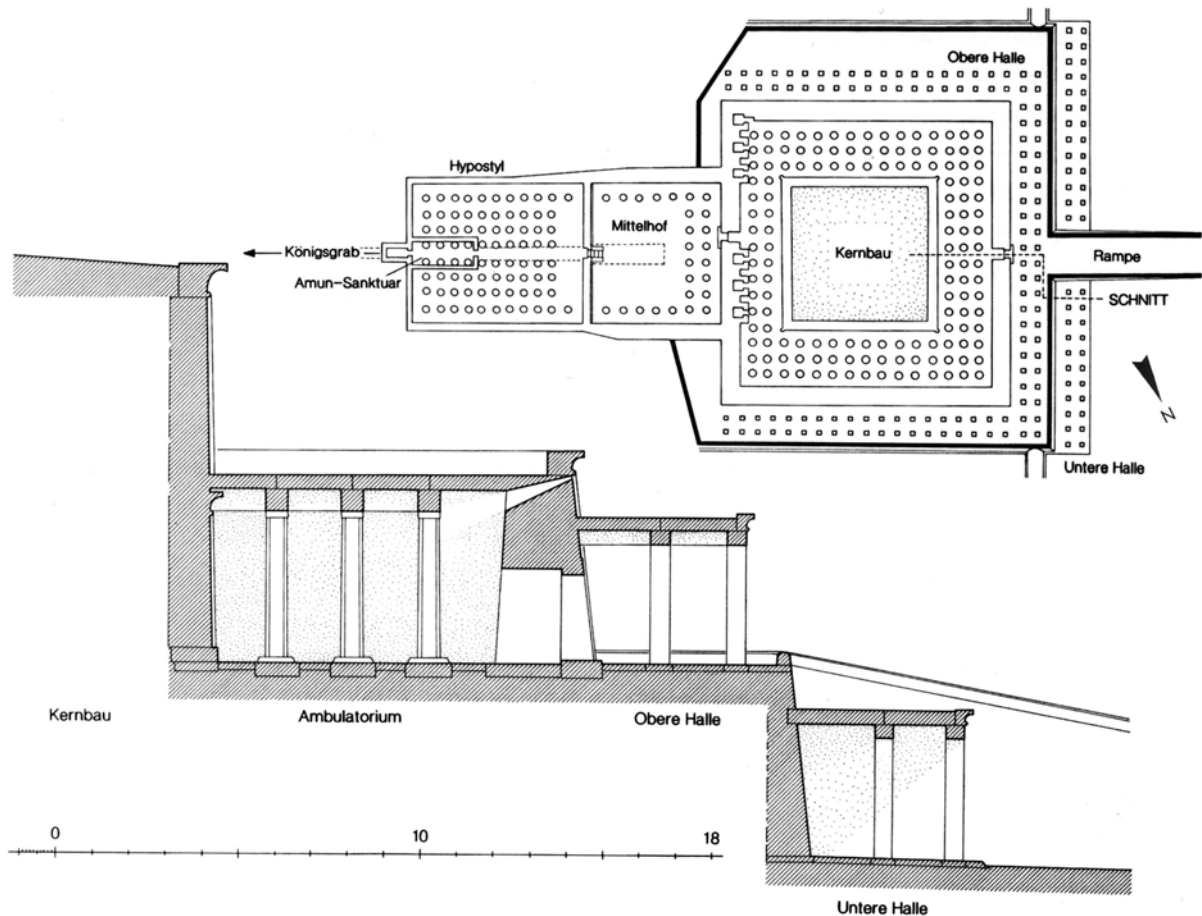


Abb. 234: Grundriss Totentempel Mentuhotep II./Deir el-Bahari

Im Vergleich mit den späteren Axialtempeln des Neuen Reiches und ihren elementaren Gestaltungscharakteristika stechen zwei wesentliche Neuerungen in Auge. Zum Ersten die nun eindeutig definierte Schauseite und deren alleinige Monumentalisierung, während die übrigen Bauteile nicht in Erscheinung treten, und zum Zweiten die lineare Abfolge, in ihrer Helligkeit gestaffelter Innenräume, welche vom hypäthralen Hof über eine Säulenhalle ins dunkle Berginnere führt, wo sich die Kultstätte des verstorbenen Königs befindet.

Die Grablegestätte selbst wurde in eine unterirdische, vom Mittelhof aus zugängliche Kammer verlegt und deutet damit bereits ebenso auf die künftige Trennung von königlicher Verehrungs- und Beerdigungsstätte hin, wie die Tatsache, dass der dominanteste Baukörper der Anlage nicht mehr dem Herrscher, sondern einem Gott, Month-Re, geweiht ist und dieser damit auch nicht mehr

alleiniger Kultempfänger im eigenen Totentempel ist. Im Gegenteil, seine postmortale Existenz wird zunehmend vom Zutun der Götter abhängig, was sich deutlich in der Darstellung der „Übergabe der Rispen der Millionen Jahre“ ausdrückt (Abb. 236).



Abb. 235: Luftbild Totentempel Mentuhotep II.

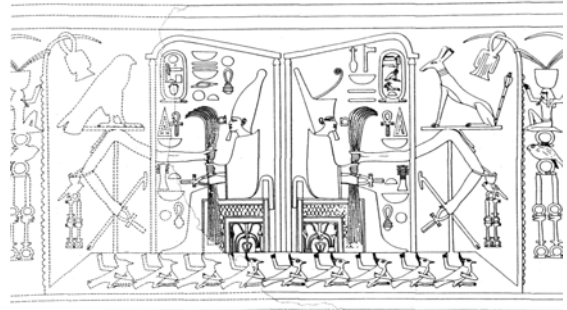


Abb. 236: Übergabe „Rispen der Millionen Jahre“

Welche Inhalte sollten aber durch die strenge Einhaltung des axialen Zuganges transportiert werden? Die Erklärung hierfür konnte bislang nicht endgültig gefunden werden, doch scheint sich darin der Wunsch widerzuspiegeln, den Tempel nicht nur in seiner elementaren Grundstruktur auf die Sonne zu beziehen, sondern deren Verhalten sowie kosmogonische Inhalte in der Gestaltung der sakralen Anlage zu berücksichtigen, wofür auch die Monumentalisierung der ostseitigen Fassade und dessen Patrozinium für den, mit Re synkretisierten Gott Month sowie die lineare Verdichtung der Innenräume durch die Reduktion der Lichtmenge sprechen. Letztere wird dabei durch die Lage des Speos im Berginneren und der damit verbundenen Betonung chthonische Elemente gegenüber dem hypäthralen Mittelhof besonders deutlich.

Dazu unterstützt die Monoaxialität der Anlage die Monumentalisierung der Schauseite, vermittelt eindeutig den solaren Bezug des Tempels durch seine Ostung und erleichtert damit die Sakralisierung der Anlage.

Der Tempel Mentuhoteps bleibt für das Mittlere Reich eine Ausnahme. Bereits in der 12. Dynastie kehrte man zur memphitischen Tradition der 4. und 5. Dynastie zurück, allerdings mit deutlich reduziertem Raumkonzept.

... im Neuen Reich

Kennzeichnend für die Tempel des Neuen Reiches ist ihre konsequente Weiterentwicklung einer ausgeprägten Hauptachse, der sich die gesamte Organisation des Tempelgrundrisses unterordnet und die sich erstmals bei der Grabanlage Mentuhoteps II. im Mittleren Reich erkennen lässt, auf welchen der benachbarte Totentempel Hatschepsuts in der 18. Dynastie unmittelbar Bezug nimmt. Als einer der letzten Tempel Ägyptens besitzt dieser einen Taltempel mit anschließendem Aufweg in der Tradition der Pyramidentempel⁴⁸³, welcher in Form einer breiten, von Kalksteinmauern und

⁴⁸³ Als einziger Tempel jüngeren Datums besitzt noch jener Thutmosis III. einen Taltempel mit Aufweg. Aller-

Sphingen gesäumten Straße bis zum Portal des anschließenden großen Vorhofes führt. Dieser Hof schließt westseitig mittels einer doppelten Pfeilerreihe ab, welche zugleich die Basis der untersten Terrasse bildet. Von dieser aus erst erreicht man den eigentlichen Totentempel, der auf der zweiten Ebene situiert ist und der wiederum aus einem zentralen, offenen Hof mit umlaufenden Pfeilerhallen und dem abschließenden Barkensanktuar besteht, dem beiderseits Kultstätten der Sonne und der Herrscherin sowie deren Vater angeschlossen sind.

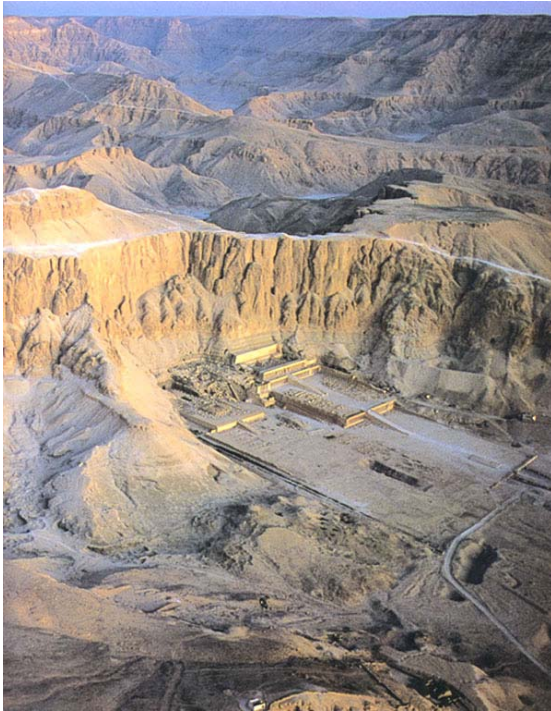


Abb. 237: Überblick Deir el-Bahari/Theben West

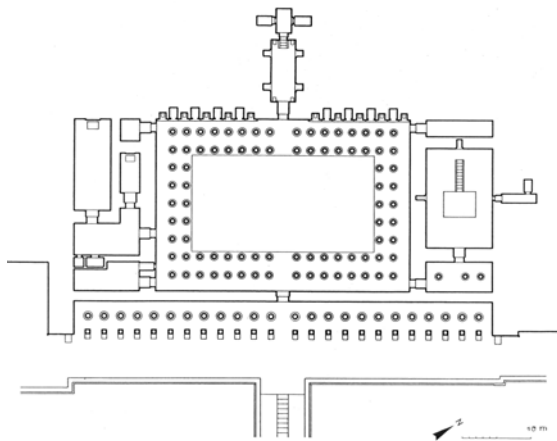


Abb. 238: Grundriss Totentempel Hatschepsut/Deir el-Bahari

Als wesentliche Übereinstimmung mit dem benachbarten Mentuhotep-Tempel fallen, neben der strengen Betonung der axialen Ordnung, der terrassierte Aufbau, die Pfeilerhallen beiderseits langer Rampen sowie die Lage des Heiligtums im Berginneren auf (Abb. 237-240 sowie die Abb. 29-33 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*). Während es sich in der 11. Dynastie hier allerdings noch um die Kultstätte des Herrschers handelte, wurde jene der Hatschepsut in Seitenräume abgedrängt⁴⁸⁴. Dies wiegt umso schwerer, als durch den Wegfall des Month-Massivs bzw. seiner Substituierung mittels einer zusätzlichen Terrasse die Hauptachse nicht mehr blockiert wird und nun ohne Unterbrechung vom Taltempel bis ins innerste Sanktuar verläuft, wofür Arnold die Ursache in erster Linie in der rituellen Bedeutungszunahme von Prozessionen, insbesondere jener beim „Schönen Fest vom Wüstental“, sieht⁴⁸⁵.

Darin liegt vermutlich auch der Grund für den Verzicht auf das Month-Massiv, da die dominante Prozessionsachse nicht an einer Fassade enden konnte, sondern linear bis zum Allerheiligsten, dem Barkensanktuar Amuns, führen musste. Der dadurch bedingte Verlust an Monumentalität wird durch die Überhöhung und Duplizierung der Terrassierungen und der Pfeilerhallen ausgeglichen, sodass

dings ist dieser zwar ein „Millionenjahrhaus“, aber kein Totentempel.

⁴⁸⁴ Parallel dazu befindet sich auch das Grab selbst nicht mehr im Kontext des Totentempels, sondern, wie im Neuen Reich generell üblich, von diesem räumlich getrennt und für die Öffentlichkeit unsichtbar tief im Berginneren in einem abgeschiedenen Seitental der Berglandschaft Thebens.

⁴⁸⁵ ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. Zürich, 1994. S. 261.

der in sich ruhende, statische Zentralbau des Mentuhotep-Tempels einer dynamischen Göttertreppe wich, welche die ostseitige (und in diesem Fall alleinige) Ansicht monumentalisiert und den Tempel gemeinsam mit seiner eingekesselten Situierung klar als Endpunkt der Prozessionen erkennen lässt.



Abb. 239: Blick gegen O Totentempel Hatschepsut/Deir el-Bahari

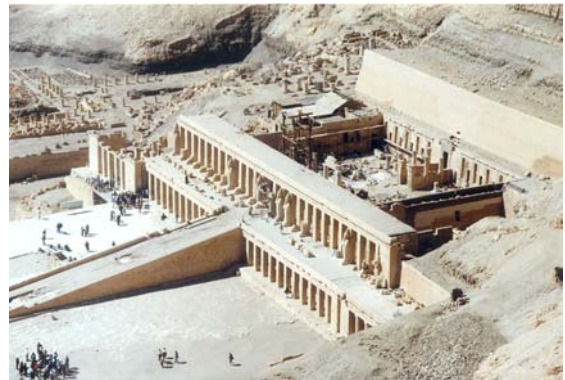


Abb. 240: Ansicht O Totentempel Hatschepsut/Deir el-Bahari

Anders verhält es sich bei den Anlagen der 19. Dynastie, in der die standardisierte Form des Axialtempels endgültig festgelegt wird, wenn auch noch nicht mit der für die Tempel der Spätzeit so charakteristischen, kanonisierten Raumabfolge. Diese scheint im Neuen Reich noch den kulturellen Bedürfnissen anpassbar.

Ein gutes Beispiel eines Tempels dieser Zeit repräsentiert der Totentempel Ramses III. in Medinet Habu (vgl. Abb. 241-243 sowie die Abb. 26/28 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*). Er ist ein vollständig aus Stein errichteter Tempel inmitten eines Tempelbezirks aus Lehm. Seine Raumabfolge entspricht im Wesentlichen dem „typischen“ thebanischen Tempel der Ramessidenzeit. Auffällig ist aber auch hier die Bedeutung der Achse als Weg, die Eindeutigkeit der monumentalisierten Schauseite durch die Dimensionszunahme des Pylons sowie die Verlängerung der Hauptachse über die Eingangsportale hinaus.



Abb. 241: Ansicht O Totentempel Ramses III./ Medinet Habu



Abb. 242: Ansicht Pylon Totentempel Ramses III./ Medinet Habu



Abb. 243: Ansicht 1. Hof Totentempel Ramses III./ Medinet Habu

Im Vergleich mit dem vergleichsweise nur wenig älteren Hatschepsut-Tempel fällt auf, dass die zeitlich nachfolgenden Tempel deutlich statisch wirken und sie nicht dieselbe dynamische Steigerung der Baumassen aufweisen. Die O/W-Achse ist zwar eindeutig das ordnende Element der Anlage, doch wird deren Verlängerung nicht, wie durch die Rampen in Deir el-Bahari beinahe bis ins Innerste sichtbar weitergeführt, sondern endet bereits am monumentalen Pylon. Der Grund hierfür scheint primär darin zu liegen, dass der Tempel der Hatschepsut seine

Funktion als Prozessionstempel deutlich stärker zum Ausdruck zu bringen versucht, als dies in den nachfolgenden Tempel der Fall war. Dafür scheinen zunehmend spekulative und kosmogonische Faktoren die Gestaltung beeinflusst zu haben, wie die Interpretation der Achse als Weg der Sonne und Umsetzung linearer Zeitabläufe, was deutlich in der Identifizierung des Pylons als *achet* und der formalen Gestaltung des Tempelinneren zum Ausdruck kommt.

Neben diesen theologischen Gründen muss jedoch noch ein zusätzlicher Faktor die Introvertiertheit der Tempel bedingt haben: seine Situierung in ebenem Gelände. Während nämlich die innersten Bereiche des Hatschepsut-Tempels aufgrund ihrer deutliche Überhöhung unmissverständlich sakralisiert werden und dadurch deutlich ihre qualitative Höherwertigkeit demonstrieren, befinden sich die nachfolgenden Tempel im ebenen Gelände nahe dem Fruchtländrand und weisen daher nur mehr eine geringfügige Überhöhung der einzelnen Raumfolgen auf⁴⁸⁶, wodurch sie einer unmissverständlichen Abgrenzung gegenüber ihrer profanen Umgebung bedürfen. Dies umso mehr, als die Tempel als Wohn- und Aufenthaltsort der Götter und damit Teil der übernatürlichen Welt betrachtet wurden, was selbst in ihrer Bezeichnung als *achet* zum Ausdruck kommt.

⁴⁸⁶ Lediglich der Totentempel Thutmosis III. in Gurna besitzt noch, wenn auch schon in deutlich reduziertem Maßstab, deutlich formulierte Terrassen und Rampen (vgl. Abb. 263).

Zusammenfassend kommt es damit im Neuen Reich zu einer Ausweitung der Bedeutung und Interpretation der O/W-Achse. Diese vermittelt nicht mehr nur die solare Bezugnahme des Tempels, sondern erfüllt einerseits als Prozessionsstraße eine eindeutig rituelle Funktion, andererseits wird ihr durch die theologische (kosmogonische) Interpretation der Tempelteile ein zeitlicher Aspekt zu Eigen, der parallel zur Gestaltung der Innenräume mittels unterschiedlicher Lichtverhältnisse und der dadurch bedingten räumlicher Verdichtung verläuft.

Daraus resultierend sind sämtliche Tempel zum Nil gerichtet und verbinden damit sowohl jene funktionalen Voraussetzungen, welche durch ihre Integration in die Prozession beim „Schönen Fest vom Wüstental“ bedingt sind, wie die direkte Zugänglichkeit zum Fluss, als auch sämtliche solaren Aspekte, da die Orthogonalität zum Nil aufgrund dessen N/S-Erstreckung einer ideellen Ostung gleichgesetzt und auch als solche unmittelbar empfunden wurde.

Lediglich bei Göttertempeln lässt sich eine variable Orientierung der Hauptachse in Abhängigkeit von ihrer Funktion und Lage feststellen: Sie weisen entweder ebenfalls zum Fluss, wie beispielsweise der Amun-Tempel von Karnak, oder besitzen spezielle Bezüge zu anderen sakralen Stätten, wie der Tempel von Luxor, dessen Hauptachse nach Karnak führt.

Trotz der Dominanz der O/W-Achse bleibt aber auch in den Tempeln des Neuen Reiches noch ein rudimentärer Rest der ursprünglichen Einbeziehung der Nordrichtung spürbar: Das Sonnenheiligtum, *schut-Re*, befindet sich stets nördlich der Hauptachse in Höhe der dritten hypostylen Halle, das heißt bei Tempeln am Westufer des Nils rechts der Tempelachse, in Karnak jedoch links. Der Grund hierfür liegt in seinem ideologischen Bezug zu Heliopolis⁴⁸⁷.

... in der Spätzeit

Im Wesentlichen war damit der Typus des Axialtempels in seinen Grundzügen schon ab der 19. Dynastie vollständig ausgebildet. In der Spätzeit, in der vor allem Äthiopier- und Perserkönige sowie ab 332 v. Chr. griechisch-makedonische Könige regierten, kam es daher in erster Linie zu einer Kanonisierung des Typus, was dazu führte, dass selbst Tempel, deren Bauzeit sich weit über hundert Jahren erstreckte (z. Bsp. Edfu mit 160 Jahren), keine merklichen Stilbrüche oder Bau-fugen aufweisen. Darin manifestiert sich jedoch nicht eine Trägheit bzw. Stagnation in der Entwicklung, sondern der Wunsch, die kulturelle Identität des Volkes zu bewahren, welche durch Fremdherrschaften, wie jene der Perser und schließlich der Makedonier, gefährdet war. Der Tempel erfüllte damit neben seiner sakralen Bedeutung auch die Funktion eines „Buches“, in dem alles, für die Definition der Kultur prägende, bewahrt wurde, wie religiöse und gesellschaftliche Vorstellungen und Strukturen, aber auch die eigene Geschichte selbst.

Durch die daraus resultierende Ikonisierung der Architektur sowie der potenzierten Bedeutung von Dekoration und Epigrafie bestechen Tempel dieser Zeit, wie etwa Edfu oder Dendera, ob ihrer Klarheit und Ausgewogenheit (Edfu Abb. 244-252). Zwar weisen sie im Wesentlichen dieselben Raumgruppen auf wie Vorgängerbauten des Neuen Reiches, doch ist ihre Anordnung strenger

⁴⁸⁷ Durch den Aufschwung Amuns ab dem Mittleren Reich, besonders aber im Neuen Reich, kam es zu einer Übertragung des heliopolitanischen Re-Kultes auf den Reichstempel in Theben, was zu einer wörtlichen Identifizierung des Re-Heiligtums von Karnak als „oberägyptisches Heliopolis“ führte. Der Bezug zum unterägyptischen Vorbild bleibt lediglich durch die räumliche Situierung erhalten.

organisiert. Die Tempelachse übernimmt deutlich stärker die Funktion einer Symmetrieachse, was sich sogar im Bildprogramm der Tempelwände fortsetzt, das von der Mittelachse aus gelesen werden muss.

Damit einher geht die Monumentalisierung der Hauptachse, manifestiert in der stetigen Zunahme der Dimension des Pylons.

Diese Standardisierung des axialen Grundrisschemas erscheint derart etabliert, dass es sich sogar geografischen oder funktionellen Besonderheiten anzupassen vermag. So weist beispielsweise der Tempel von Kom Ombo zwei parallel verlaufende, gleichberechtigte Achsen auf, was auf ein Doppelpatrozinium zurückzuführen ist.

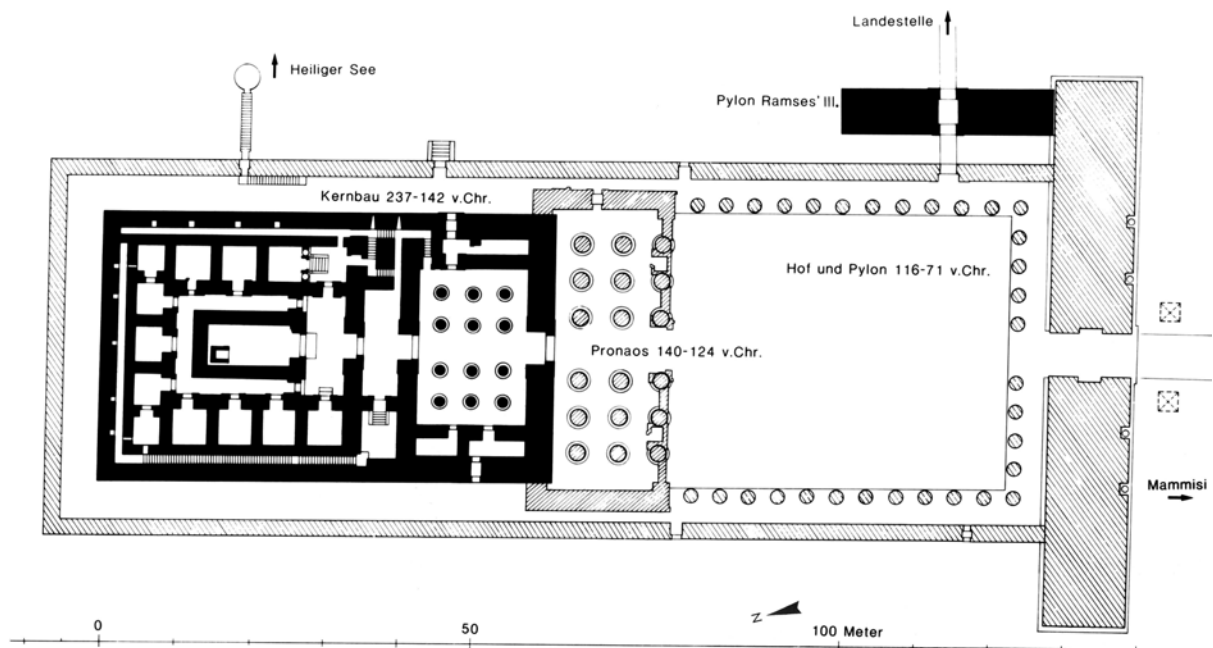


Abb. 244: Grundriss Horus-Tempel/Edfu

Als Besonderheit und zugleich zentrales Thema in der Architektur der Spätzeittempel findet sich das „Schachtel“-Prinzip in Form mehrfacher, abschirmender Ummantelungen. Laut Jan Assmann verweist diese Bauform auf die Konzeption einer „innerweltlichen Heiligkeit, die mit allen Mitteln gegen den Kontext einer profanen Welt abgeschirmt werden muß“⁴⁸⁸ Die zunehmende Introvertiertheit der Tempel wird also durch eine Profanisierungsangst diktiert und repräsentiert damit den Versuch, das zunehmende Gefährdungsbewusstsein zu bewältigen und die Sakralisierung der Stätte zu gewährleisten⁴⁸⁹.

⁴⁸⁸ ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 2000. S. 179.

⁴⁸⁹ Den Grund dafür sieht Assmann in Fremdherrschaften, in deren Zeiten generell die kulturelle Identität eines Volkes in den Vordergrund gestellt wird und zu einer Art „Nationalismus“ führen kann. In: ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 180.

Im Gegensatz zum Neuen Reich sind uns aus der Spätzeit ausschließlich Göttertempel erhalten, wobei sich die Prinzipien ihrer Orientierung nicht von jenen früherer Dynastien unterscheiden. Zwar erfüllt die unmittelbare Bezugnahme auf den Nil nicht mehr jene Funktion, welche ihr durch die Barkenprozessionen in Theben zukam, doch die traditionelle, unbewusste Vermittlung der Ostung durch die Ausrichtung zum Fluss bleibt weiterhin unangetastet, was durch die 60° abweichende Hauptachse des Hathor-Tempels in Dendera zweifellos belegt wird. Anders gerichtete Anlagen, wie beispielsweise der Horus-Tempel von Edfu, beziehen sich in der Regel auf kultische „Partner-tempel“.



Abb. 245: Ansicht Pylon Horus-Tempel/Edfu



Abb. 246: Ansicht 1. Hof/Pylon Horus-Tempel/Edfu



Abb. 247: Ansicht 1. Hof Horus-Tempel/Edfu



Abb. 248: Umgang Horus-Tempel/Edfu

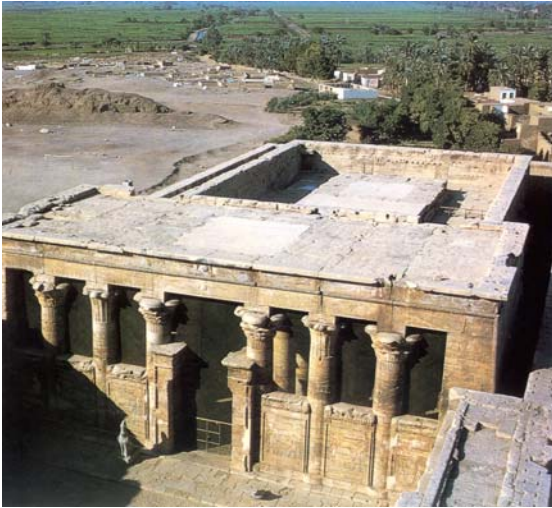


Abb. 249: Ansicht Pronaos Horus-Tempel/Edfu

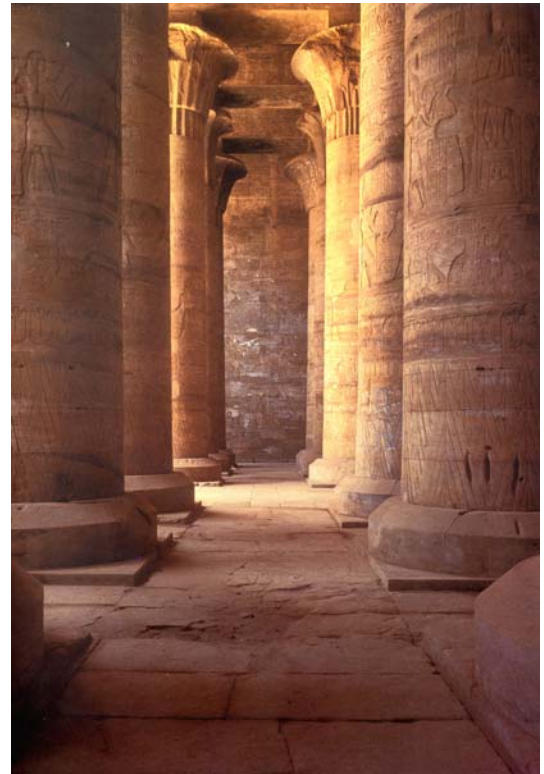


Abb. 250: Einblick Pronaos Horus-Tempel/Edfu

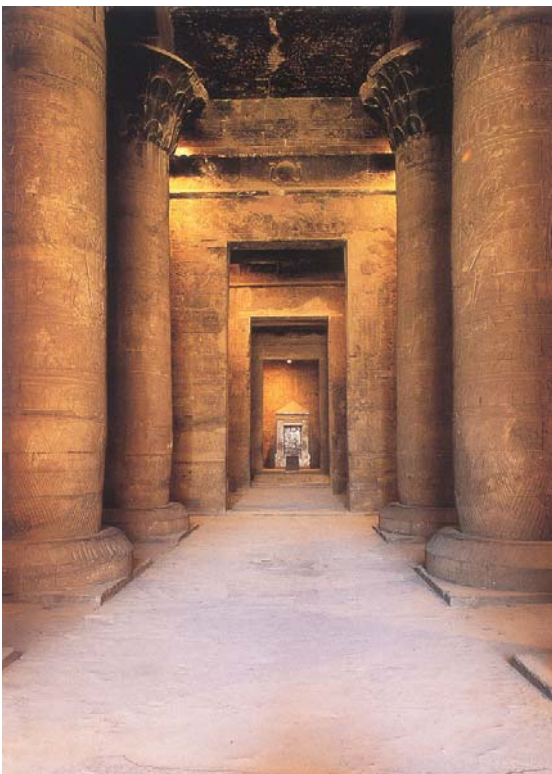


Abb. 251: Einblick Achse Horus-Tempel/Edfu



Abb. 252: Ansicht Sanktuar Horus-Tempel/Edfu

EXKURS: RÄUME UND RAUMSTRUKTUREN IM ÄGYPTISCHEN TEMPEL

Die Evolution der Architektur in Ägypten weist trotz ihrer langen Entwicklung über Jahrtausende hinweg eine erstaunliche Kontinuität auf. Wesentliche Raumstrukturen blieben vom Alten Reich bis in die Spätzeit praktisch unverändert erhalten. Allerdings darf dies nicht im Sinne eines traditionellen Konservatismus gesehen werden, da die ägyptische Architektur zweifellos eine erstaunliche Metamorphose durchlebt und sowohl revolutionäre Neuerungen eingeführt als auch weitreichende Transformierungen vorgenommen hat, sondern als Folge konsequenter Bezugnahme auf die Sonne und deren dominanten Rolle in Religion und Politik sowie generell für die gesamte Kultur des Landes. Die Kontinuität des „Sonnenkultes“ sowie die lineare Weiterentwicklung des damit verbundenen, sakralen Königtums und seine enge Verbindung zum Götterkult bilden daher das Substrat, auf welchem sich die sakrale und sepulkrale Architektur Ägyptens entwickelte. Dadurch blieb diese in ihrer elementaren und speziellen Symbolik allgemein verständlich, was dazu führte, dass den Ägyptern bis in die Spätzeit das Bewusstsein ihrer eigenen Geschichte erhalten blieb und schließlich die kulturelle Identität des Volkes durch die Kanonisierung und Ikonisierung der Tempel auch eifrig zu erhalten versucht wurde.

Im Folgenden soll als Ergänzung und um das Verständnis für die Architektur des Landes zu erleichtern ein kurzer Überblick in Form eines Exkurses über dessen Entwicklung gegeben werden, wobei primär Raumstrukturen und deren Bedeutung (Deutung) im Kontext ihrer Evolution im Vordergrund stehen werden.

Talbezirke

Frühe Beispiele sakraler Strukturen mit zwar zweifellos funärem Charakter, aber dennoch ohne die Aufgabe, ein Grab zu beherbergen, stellen die so genannten Talbezirke von Abydos aus der 1. und 2. Dynastie dar⁴⁹⁰. Ihre Errichtung beginnt mit dem König Djer, wobei sich die Anlagen von Djer und Djet leider nur aufgrund der, sie einschließenden Gräberzäune belegen lassen, da sie vermutlich aus vergänglichen Materialien errichtet wurden. Erst der Talbezirk von Udimu-Den ist komplexer gestaltet⁴⁹¹.

In nur zwei Talbezirken, jenem des Chesechemui und jenem des Peribsen, ließen sich Gebäude aus Lehmziegeln innerhalb der Ziegelumwallung nachweisen (Abb. 253/254), wobei letzteres lediglich aus zwei aufeinander folgenden Querräumen mit gegeneinander verschobenen Zugangsachsen und einem kleinen Vorraum zur hinteren Kammer besteht, ersteres jedoch eine deutlich komplexere

⁴⁹⁰ Die zum Teil beträchtlichen Ausmaße der Talbezirke reichen von 65 x 25 m bei Udimu Den bis 125 x 65 m bei Chesechemui. Eine Zusammenfassung der Abmessungen findet sich bei: KAISER, Werner: *Zu den königlichen Talbezirken der 1. und 2. Dynastie in Abydos und zur Baugeschichte des Djoser-Grabmals*. In: MDAIK 25 (1969). S. 3.

⁴⁹¹ KAISER/DREYER: *Umm el-Qab*. In: MDAIK 38 (1982). S. 254. Die Beschreibung des Talbezirks Udimu-Dens findet sich im Abschnitt: ... *in der frühdynastischen Zeit*.

Raumstruktur aufweist. Dennoch sind sie im Vergleich zum gesamten Talbezirk mit 12 x 9 bzw. 18 x 15 m verhältnismäßig klein und befindet sich in unmittelbarer Nähe zum Eingang in der Südost-ecke des jeweiligen Bezirks. Ihre nischengegliederten Fassaden korrespondieren geometrisch nicht mit den Fluchten der Umfassungsmauern.

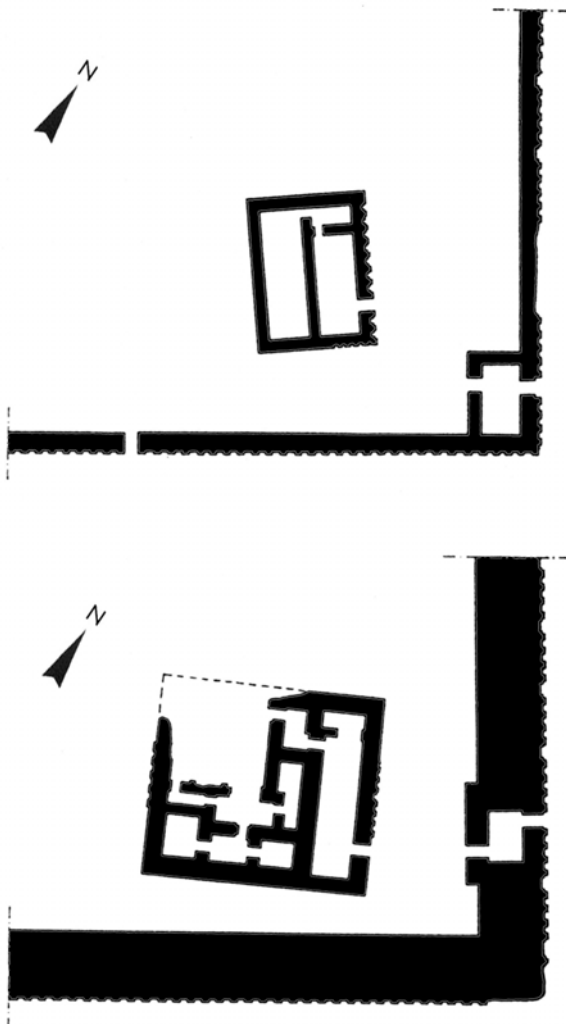


Abb. 253: Grundrisse Talbezirke Chasechemui und Peribsen/Abydos



Abb. 254: Ansicht Talbezirk Chasechemui/Abydos

Außer diesen Gebäude, welchen durch ihre materialbedingte Betonung und monumentalisierende Fassadengestaltung zweifellos besondere Bedeutung zukam, scheinen sich keine oder nur temporär benutzte Bauten innerhalb des Talbezirkes befunden zu haben. Dementsprechend wurde versucht, den Zweck ihrer Errichtung hauptsächlich in der Vorbereitung bzw. Abhaltung der Bestattung zu sehen, während die Aufgabe des, aus dauerhafterem Material und durch seine Gestaltung deutlich bedeutsameren Gebäudes sowie durch die daraus resultierenden Assoziation mit herrschaftlichen Residenzen, in der Beherbergung des lebenden oder bereits verstorbenen Königs bestanden zu sein scheint⁴⁹².

Eine andere Erklärung geben Arnold und Wilkinson. Sie vermuten in den Talbezirken die so genannten „Götterfestungen“⁴⁹³, wie sie am Palermostein sowie in zahlreichen hieroglyphischen Inschriften belegt sind und während der gesamten ägyptischen Geschichte bedeutend bleiben. Dabei handelt es sich im übertragenen Sinn um Versammlungsstätten von Gottheiten, vor allem der Gefolgschaft des Horus, dessen irdische Manifestation der Herrscher bereits in frühdynastischer Zeit darstellte⁴⁹⁴, bzw. jener Götter, welche als Manifestationen des Falkengottes galten. Vielleicht

⁴⁹² KAISER: *Zu den königlichen Talbezirken*. S. 18f.

⁴⁹³ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S. 34 (Hier finden sich auch Textbeispiele für die Bezeichnung „Götterfestung“). Sowie: WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 19.

⁴⁹⁴ „Die Existenz dieser Autorität (des Herrschers als Horus, Anm. des Autors) deutet sich, wenn auch nur sche-

sogar im tatsächlichen Sinn des Wortes reisten die Kultbilder oder -symbole regionaler Gottheiten jährlich nach Abydos, um Norden und Süden, Unter- und Oberägypten zu vereinigen und die Herrschaft des Königs zu legitimieren bzw. zu bestätigen und um, wie Wilkinson vermutet, zugleich die Steuerabgaben der einzelnen Gaue abzuliefern.

Unterstrichen wird diese Vermutung durch die Tatsache, dass bis ins Mittlere Reich Sedfestdarstellungen als Bestätigung königlicher Herrscherkraft eng mit dem Begriff der Götterfestung verbunden blieben, wie laut Arnold Funde aus der Zeit Sesostris I. belegen⁴⁹⁵.

Trotz des geringen archäologischen Materials weisen aber die Talbezirke und die kleinen, funktional unbestimmten Ziegelstrukturen innerhalb ihrer monumentalen Umfassungsmauern bereits wesentliche Elemente der sakralen Architektur Ägyptens auf: Zum einen den offenen Hof als Versammlungsstätte der Gottheiten (später in einem geschlossenen Gebäude) und zum anderen die Raumeinheit des längs orientiertes Sanktuars (eventuell mit flankierenden Nebenräumen), einem oder mehreren quer gelagerten Vorräumen und einem zugeordneten Freiraum oder Hof.

Die Totenopferstätte selbst befand sich nicht im Kontext der Talbezirke, sondern in Form einer Namensstele an der Ostseite des zugehörigen Grabes.

Ähnliches gilt für die memphitischen *mastabas* in Sakkara. Auch hier finden sich die analogen Elemente Hof und Statuenkapelle (als Kultraum), wobei aber durch den unmittelbaren räumlichen Bezug zum Grab die Totenopferstätte mit der übrigen Verehrungsstätte verschmolzen wurde, wie dies schließlich deutlich am unterägyptischen Grab des Königs Qa nachvollzogen werden kann (vgl. Abb. 228/229).

Dieses zeugt erstmals von dem Bestreben nach einer Harmonisierung der unter- und oberägyptischen Grabtypen und stellt damit einen Meilenstein in der architektonischen Evolution Ägyptens dar. Es weist folgende Neuerungen auf: Zum Ersten ist die Proportion der *mastaba* deutlich gedrungener als bei Vorgängerbauten, was durch die Drehung der Grabkammer von N/S- in O/W-Richtung bedingt ist, zweitens erscheint die Ostrichtung durch die wesentlich einfachere Gestaltung der Westfassade, die Lage der Grabkammer und dessen Zugangskorridor sowie die Anordnung einer Scheintür im Osten deutlich bevorzugt, drittens gleicht der Raumbestand des Totentempels und die Verteilung der Innenräume bereits im Wesentlichen jener späterer Totentempel des Alten Reiches, viertens bleibt der Zugang durch Einführung einer Umfassungsmauer auf einen Zugang im Osten beschränkt und fünftens bezeugt der, nach Norden geknickte Grabkorridor trotz Drehung der

menhaft, seit dem Ende des Negade-I an", was durch Ritzmarken in Keramikfunden belegbar ist. Gegen Ende der vordynastischen Zeit finden sich schließlich erstmals Ritzmarken, welche als früheste Fassungen des königlichen Horus-Titels (als ältesten Bestandteil der Pharaonentitulatur) erkennbar sind. Sie stellen eine Komposition der Symbole für Falke (*Horus*) und Gebäudefassade (*Serech*) dar, weshalb sie auch Horus-Serech-Symbol genannt werden, und welches schließlich mit dem Einsetzen der ersten Schriftzeichen kurz vor Beginn der dynastischen Zeit nur noch durch den eingeschriebenen Namen des Titelinhabers im oberen Feld des *serech* ergänzt wurde. In: ENDESFELDER, Erika: *Götter, Herrscher, König – Zur Rolle der Ideologie bei der Formierung des ägyptischen Königtums*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB 1994. S. 50.

⁴⁹⁵ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S. 39.

Grabkammer die Beibehaltung stellarer Orientierung gegen Norden.⁴⁹⁶

Mit diesem Befund tritt die Dominanz der Ausrichtung gegen Osten deutlich in den Vordergrund.

Kombinationen und Transformationen im Alten Reich

Einen deutlichen Sprung in der weiteren architektonischen Evolution markiert der Grabbezirk König Djosers zu Beginn der 3. Dynastie (vgl. Abb. 230/231), welcher die Neuerungen am Grab des Qa konsequent fortführt, zugleich aber wesentlich ergänzt. Diese sind derart komplex und umfassend, dass sie nicht in einer einzigen Entwicklungsstufe erdacht und vollzogen werden konnten, vielmehr lassen sich am Djoserkomplex mindestens fünf Bauphasen nachweisen⁴⁹⁷.

Als augenscheinlichste Neuerungen ist die Zusammenführung unter- und oberägyptischer Bestattungstraditionen durch Aufgabe der ursprünglich üblichen Doppelbestattung in Sakkara und Abydos zu nennen, wobei als Grundlage, gleichsam als Substrat der Entwicklung die memphitischen *mastabas* angesehen werden müssen. Ihr traditioneller Aufbau wurde monumentalisiert und durch Einbeziehen oberägyptischer Bautraditionen architektonischer, kultischer und formaler Art erweitert. Durch die Konzentration auf eine singuläre Grablegungsstätte war diese direkt auf den Herrscher bezogen, womit der Weg geebnet wurde zur Monumentalisierung des Grabmales selbst.

Es lassen sich drei Typen von Baugliedern unterscheiden: Zum Ersten und Zweiten solche, welche eindeutig memphitischer bzw. abydenischer Tradition entstammen und zum Dritten jene, welche Vorläufer an beiden Orten besitzen, wobei eine frühere Beeinflussung angenommen werden muss. Zu Letzteren zählen vor allem die nischengegliederte Umfassungsmauer, welche sich sowohl an

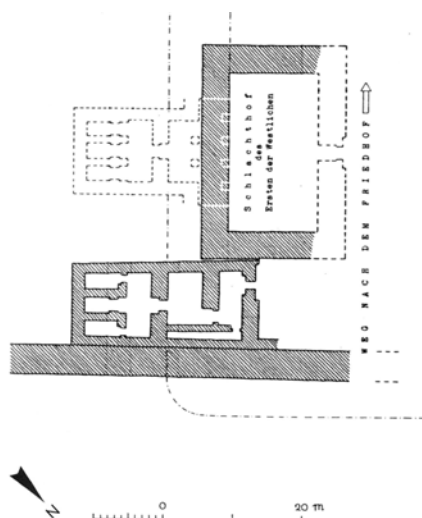


Abb. 255: Grundriss Chontamenti-Heiligtums/Abydos

den *mastabas* als auch an den Talbezirken findet und deren Ursprung in der herrschaftlichen „Palastarchitektur“ liegt, sowie die Existenz einer Kultstätte, bestehend aus den Räumen Sanktuar-Vorraum-Hof. Im Komplex König Djosers müssen dazu sowohl die Kultstätte im Norden der Stufenpyramide gerechnet werden als auch kleine Strukturen östlich der Pyramide am Eingang zum Festhof sowie südlich der Zugangs-kolonnade. Sie bestehen im Grunde aus einzelnen Räumen mit gegeneinander verschobenen Zugangsachsen und einem zugeordneten Freiraum.

Gerade diese Raumfolgen im Djoserkomplex wurden jedoch unterschiedlich interpretiert und jeweils entweder diese oder jene als Nachfolger der Ziegelgebäude in den Talbezirken von Chasechemui und Peribsen und

⁴⁹⁶ STADELMANN, Rainer: *Die Ägyptischen Pyramiden*. Darmstadt, 1985. S. 25f.

⁴⁹⁷ Zur Entwicklung der Stufenpyramide vgl. beispielsweise: LEHNER: *Wege der architektonischen Evolution*. S. 215ff. Sowie: STADELMANN: *Die Ägyptischen Pyramiden*. S. 35ff. Zur Entwicklung der Gesamtanlage: KAISER: *Zu den königlichen Talbezirken*. S. 5ff. Oder: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches I*. S. 21ff.

des Chontamenti-Heiligtums von Abydos (Abb. 255) gesehen. Während Ricke im Chontamenti-Heiligtum einen „Tempel des Ersten der Westlichen“⁴⁹⁸ als Schutzgott der abydenischen Nekropole sieht, der im Zuge des Bestattungszeremoniells passiert wurde, diesen bei Djoser am Eingang zum Opferhof wieder zuerkennen glaubt und ihm daher als direkten Vorgänger der „Verehrungstempel“⁴⁹⁹ in den Anlagen der 4. Dynastie große Bedeutung beimisst, erwähnt Arnold diesen im Kontext dieser Anlagen nicht, geht aber von der Annahme aus, es handle sich bei den Überresten der Bauten von Chaseschemui und Peribsen um palastartige „Wohnbauten“ des lebenden oder bereits toten Herrschers. Er verbindet sie daher über die Jahrhunderte hinweg mit den Palästen im Kontext thebanischer Totentempel ab der 18. Dynastie, beispielsweise dem ausgedehnten Palastbezirk Ramses III. in Medinet Habu. Aufgrund der analogen Situierung glaubt er, in der bescheidenen Raumabfolge südlich der Eingangskolonnade die Nachfolger der abydenischen Ziegelbauten zu erkennen⁵⁰⁰. Diesen „Wohnpalast“ wiederum sieht Ricke in dem ausgedehnten Komplex im Norden der Stufenpyramide.

Ungeachtet dieser unterschiedlichen Ableitungen erweist sich die Raumkonfiguration Hof-Vorraum- (mehrteiliges) Sanktuar als evolutionärer Ausgangspunkt sakraler Innenräume. Wesentliches Merkmal früher Beispiele ist dabei die Achsverschiebung der Räume zueinander zur Verhinderung einer direkten Einsicht, was sich noch in der 4. Dynastie, beispielsweise am Stelenheiligtum der so genannten „Knickpyramide“ König Snofrus in Dahschur, findet lässt (Abb. 256).

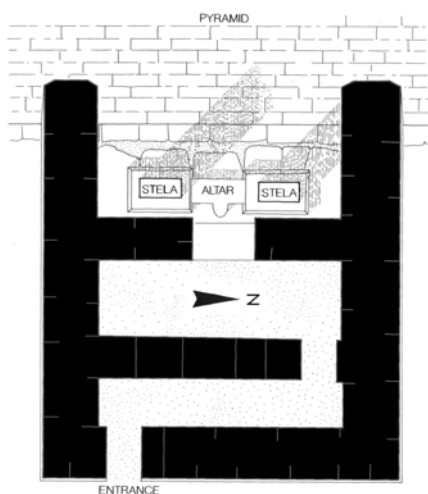


Abb. 256: Grundriss Stelenheiligtum der Knickpyramide Snofru/Dahschur

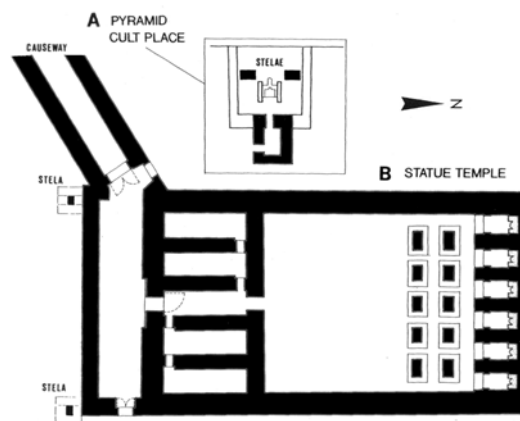


Abb. 257: Grundriss Taltempel der Knickpyramide Snofru/Dahschur

⁴⁹⁸ RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II.* S. 36.

⁴⁹⁹ Ricke bezeichnete die, von Borchardt erkannten zwei Bestandteile der Totentempel des Alten Reiches (einen „intimen“ und einen „öffentlichen“ Tempel), als „Totenopfertempel“ bzw. „Verehrungstempel“ und sieht die Entwicklung des ersteren von den ostseitigen Opferstellen an den abydenischen Gräbern, zweiteren von den „Tempeln des Ersten der Westlichen“, dem so genannten Chontamenti-Heiligtum ausgehend. In: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II.*

⁵⁰⁰ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom.* S. 34ff. Vgl. dazu auch: KAISER: *Zu den königlichen Talbezirken.* S. 16ff.

Parallel dazu waren bereits früh Gebäude vorhanden, welche dem Statuenkult des Königs dienten. Eines der frühesten erhaltenen Beispiele dieser Art stellt der Taltempels selbiger Pyramide König Snofrus (Abb. 257), dar. Er besteht aus einem offenen Hof mit nordseitigem, doppeltem Pfeilerportikus vor einer Reihe von sechs gleichwertigen Statuenschreinen. An der Südseite des Hofes ergänzen Nebenräume und ein korridorartiges Vestibül die Anlage, welches zugleich den vordersten Abschnitt des Aufweges darstellt. Bemerkenswert an dieser Anlage ist, dass es sich um das früheste Beispiel oberirdischer, königlicher Grabarchitektur in Ägypten handelt, das mit Reliefs dekoriert wurde. Sie zeigen den vergöttlichten König als Herrn des Tempels und Kultvollzieher, begleitet von den Göttern⁵⁰¹. Erklärungsversuche für die Anzahl der Statuenkapellen blieben bislang erfolglos, fest steht allerdings, dass zumindest drei von ihnen Abbilder des Königs als Träger der roten, der weißen und der Doppelkrone darstellten und damit seine Herrschaft über Ober- und Unterägypten demonstrierten⁵⁰².

Mehrreihige Statuenkammern, wie sie auch bereits aus den Talbezirken und der Anlage Djosers bekannt sind, waren demnach bereits zu Beginn der 4. Dynastie als fixer Bestandteil des Formenrepertoires etabliert, weshalb Ricke auch im Totentempel des Cheops, von dem leider nur mehr Fundamentreste übrig blieben, den ausgedehnten Hof mit gestaffeltem Pfeilerportikus westseitig in Form eines dreiteiligen Sanktuars ergänzt, während er die dazugehörige Totenopferstätte unmittelbar am Fuß der Pyramide zu lokalisieren glaubt. Dem entgegengesetzt rekonstruierte jüngst Stadelmann in Anlehnung an Lauer⁵⁰³ wiederum einen längsrechteckigen Raum mit Scheintür. Ein eventueller Statuenkult könnte seiner Meinung nach nur im Pfeilerportikus oder in flankierenden Statuenkapellen stattgefunden haben. Leider gibt Stadelmann keine Gründe für seine Annahme, außer dass eine Scheintür aufgrund des funären Charakters der Anlage notwendigerweise vorhanden gewesen sein muss, was aber wiederum von Janosi glaubhaft bezweifelt wird, da dieser einen unmittelbaren räumlichen Bezug zum Grab für die Funktionalität einer Scheintür als unverzichtbar hält und folglich im Totentempel des Cheops ebenso keine vorhanden gewesen sein kann, wie in jenem des Chephren, da beide Tempel nicht direkt an die Pyramide angebaut wurden. Erst im Pyramidentempel Userkafs bzw. in der älteren, monumentalen *mastaba* Schepseskafs lässt sich seiner Ansicht nach die Ricke'sche Zweiteilung in Verehrungs- und Totenopferraum glaubhaft nachweisen und eine Scheintür rekonstruieren, wobei erst aus dem Tempel Sahures erstmals auch archäologische Überreste dessen Existenz untermauern⁵⁰⁴ (Zusammenstellung Grundrisse Abb. 258).

Basis dieser grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten ist der Mangel an gesicherten archäologischen Überresten sowie unser lückenhaftes Wissen der kultischen bzw. rituellen Funktionen der einzelnen Tempelbestandteile.

⁵⁰¹ Nach: ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S. 47.

⁵⁰² Ricke hingegen vermutet in der Neubildung des Taltempels primär die Aufwertung des Osiriskultes. In: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. S. 42.

⁵⁰³ STADELMANN: *Die Ägyptischen Pyramiden*. S. 122. Sowie: LAUER, J.-Ph.: *Le temple funéraire de Khéops*. In: ASAE 46 (1947). S. 245-259. Zitiert in: JANOSI, Peter: *Die Entwicklung und Deutung des Totenopferraums*. S. 146.

⁵⁰⁴ JANOSI: *Die Entwicklung und Deutung des Totenopferraums*. S. 146ff. Zur Funktion der Scheintür und den königlichen Totenkult im Allgemeinen siehe ebenda, S. 151ff.

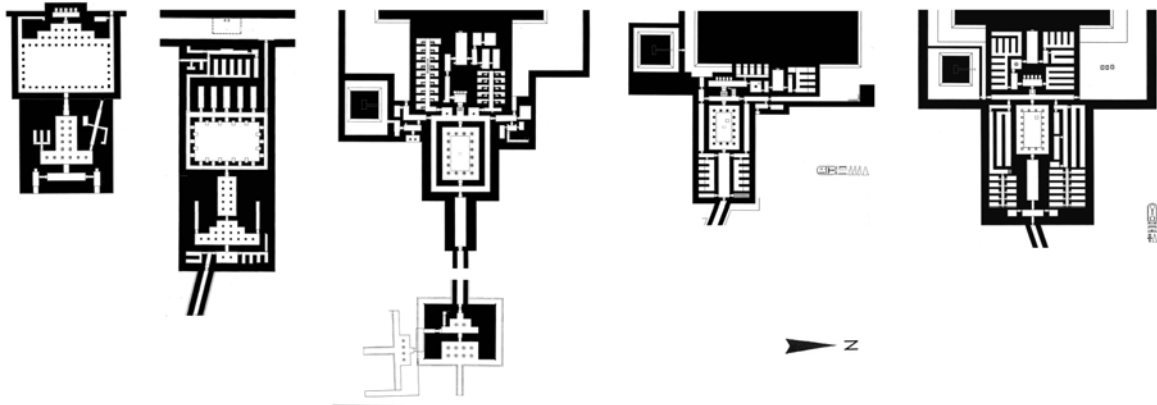


Abb. 258: Zusammenstellung Grundrisse Totentempel Cheops/Chefren/Sahure/Niuserre/Pepi II.

Aufgrund von Relieffunden weniger umstritten ist hingegen die Bedeutung und Entwicklung des offenen Hofes innerhalb der Ziegelumwallung der Talbezirke. Handelte es sich tatsächlich um einen „Versammlungsort“ der einzelnen Landesgottheiten bzw. von Manifestationen des herrschaftlichen Falkengottes Horus, so ist in ihnen auch jener Ort zu sehen, an dem die Königswürde legitimiert und bestätigt wurde, oder mit anderen Worten, der Platz, an dem das Sedfest stattfand. Dieses vollzog sowohl der lebende Herrscher, als auch der tote König, da man davon ausging, dass dieser selbst im Jenseits seinen Herrschaftsanspruch bestätigen musste.

Während im Grabkomplex Djoser der Hebsed-Hof noch tatsächlich einen offenen Hof darstellt, der von Kapellen ober- und unterägyptischer Prägung flankiert wird, besitzen schon die Totentempel der frühen 4. Dynastie keinen solchen Hof mehr. Seine Funktion ist in einen geschlossenen Raum abgewandert, der den Verehrungstempel mit dem Pyramidenhof bzw. später mit dem Totentempel verbindet. Dieser vorerst einfache, schmale Gang entwickelt sich zu einem komplexen System unterschiedlich orientierter Räume in der 5. und 6. Dynastie, wobei schließlich das so genannte *antechambre carrée*, ein bescheidener, quadratischer Raum mit Mittelpfeiler, die Reliefs mit „Riten der Erneuerung mit Hebsed-Aspekten“⁵⁰⁵ aufnimmt. Sie stellen vor allem Huldigungen der Götter und des Hofstaates mit dem König als Kultempfänger dar⁵⁰⁶ (Abb. 258).

Der vestibulartige Raum vor dem *antechambre carrée* zeigt in der Regel Reliefs mit „Riten der Erhaltung der Königsmacht in Form von Kampf- und Jagdszenen“⁵⁰⁷, also Darstellungen apotropäischer Natur. Motive der Feindvernichtung finden sich auch im Hof des Verehrungstempels.

⁵⁰⁵ LÄ Bd. VI; S. 701.

⁵⁰⁶ So ist beispielsweise in den Reliefs im *antechambre carrée* des Totentempels Pepis I. an allen vier Wänden „jener Abschnitt des Sedfestes wiedergegeben, in dem der König nach dem Thronen unter dem Festbaldachin einen Umzug veranstaltet hat, um nun die versammelten Götter Ober- und Unterägyptens in ihren Kapellen aufzusuchen und um dort ihre Segenswünsche zur Herrschaftserneuerung entgegenzunehmen, indem die Götter dem König ‚alle guten Dinge bringen, damit er die Lebenden beherrsche und auf den Horusthron erhoben werde.‘“ In: ARNOLD, Dieter: *Rituale und Pyramidentempel*. In: MDAIK 33 (1977). S. 10.

Zur Bedeutung des Sedfestes im Totentempel siehe auch: ROCHHOLZ, Matthias: *Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk – Zur Deutung der Grabanlagen der Könige der 5. und 6. Dynastie*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB 1994. S. 255ff.

⁵⁰⁷ LÄ Bd. VI; S. 700.

Diese Raumeinheit, bestehend aus Vestibül und *antechambre carrée*, ergänzt durch den tatsächlichen Opferraum mit einer Scheintür und zum Teil einer beträchtlichen Anzahl an Magazinräumen, bildet schließlich den eigentlichen „Totentempel“ in der Definition Rickes.

Im Gegensatz zur Rekonstruktion der Anlagen selbst unbestritten ist hingegen die herausragende Bedeutung des Statuenkultes für die Jenseitsvorstellung der alten Ägypter.

Die Herkunft und Tradition mehrreihiger Statuenkammern wurde ja bereits erwähnt. Sie bilden den Kern des tatsächlichen Königskultes in sämtlichen Aspekten seiner Vergöttlichung und damit des Verehrungstempels. Ihre architektonische Entwicklung scheint daher eng mit der göttlichen Abkunft des Königs verbunden zu sein⁵⁰⁸, drückt zugleich aber auch dessen politische Macht als Herrscher über Ober- und Unterägypten aus.

Zusätzliche Schwierigkeiten bei der Beurteilung der Schreine entstehen durch ihre unterschiedliche Form: Während lang gestreckte Räume wie jene des Chephren an die Aufstellung von Barken denken lassen, wären beispielsweise die Kammern des Totentempels Pepis II. gänzlich dafür ungeeignet (Abb. 258).

Ein weiteres Charakteristikum königlicher Verehrungstempel ist der ausgedehnte, dominante Pfeilerhof. Ricke sieht seinen Ursprung in dem „Schlachthof des Ersten der Westlichen“ und damit als abydenisches Element, wobei er tatsächliche Schlachtungen aber spätestens ab Chephren ausschließt. Die Pfeiler dienten seiner Meinung nach primär dem Schutz der dahinter liegenden, reliefierten und vermutlich farblich gefassten Wände⁵⁰⁹ (Abb. 258).

Seine weitere Deutung als Sonnenkulthof Res⁵¹⁰ muss allerdings bezweifelt werden, da Inschriften den Altar, welcher zur Ausstattung dieser Höfe gehörte, nicht Re-Harachte, sondern dem König zuschreiben. Diese Widerlegung wird zudem durch das Bildprogramm, das den Sieg des Königs über seine Feinde darstellt, durch die Königssitzbilder im Hof des Sahure sowie durch Architravinschriften, welche den König als „siegreichen Horus“⁵¹¹ titulieren, bestätigt. Er wird damit eindeutig seiner Einbindung in den Verehrungstempel gerecht und diente dem königlichen Totenkult.

Dem Hof vorgelagert und mit diesem in unmittelbarer kultischer Verbindung liegt die so genannte „tiefe Halle“, *per-weru* (Abb. 258). Dabei handelte es sich um eine Festhalle aus dem Umkreis früher Palastanlagen zur Durchführung verschiedener Riten, in deren Mittelpunkt ebenfalls der König stand. Es besaß eine gewölbte Decke und war, ähnlich dem Hof, mit Szenen des triumphierenden Herrschers geschmückt: „Riten, mit denen der König seine Herrschaftsgewalt erringt und bestätigt und sich gleichzeitig durch die gottgefälligen Taten des Vernichtens der Götterfeinde legitimiert“.⁵¹²

⁵⁰⁸ Vgl. dazu die hier nicht näher dargestellte Entwicklung des „Tores der Nut“ beispielsweise bei: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II.* S. 60ff sowie ARNOLD: *Rituale und Pyramidentempel.* S. 9.

⁵⁰⁹ RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II.* S. 44f.

⁵¹⁰ RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II.* S. 65ff.

⁵¹¹ ARNOLD: *Rituale und Pyramidentempel.* S. 7.

⁵¹² Gemeinsam mit einem quer gelagerten Vestibül, der „Breiten Halle“, bildet das *per-weru* den so genannten Vortempel. In: ARNOLD: *Rituale und Pyramidentempel.* S. 8. Vgl. dazu: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen*

Seinen unmittelbaren Bezug zum Festhof sieht Arnold im Befund der Türangeln und -anschlüsse bestätigt, welche die Hauptbewegungsrichtung beider Türen in das *per-weru* vorgeben, da Türen in der ägyptischen Architektur stets in Gehrichtung aufschlagen. Hier könnte auch eine Erklärung für die Negierung der O/W-Axialität der Anlagen durch den Aufweg zu finden sein, da die „tiefe Halle“ exakt zwischen diesem und dem Festhof situiert ist. Fand aber die Bewegung vom Hof in das *per-weru* statt, so scheint der Aufweg lediglich eine interne Verbindung zur Zusammenfassung der Bauteile der Anlage gewesen zu sein, während der einbalsamierte Leichnam des verstorbenen Königs von außen zum Grabmal, welches ohnedies von Norden her zugänglich ist, transportiert wurde.

Standardisierung und Kulttrennung

Wie die Beispiele der 4. Dynastie belegen war die Gestaltung der Totentempel noch in einer dynamischen, formativen Phase. Erst in der 5. Dynastie kam es schließlich zu einer Standardisierung und zugleich architektonischen Ausweitung des Kultprogramms in Form selbständiger Sonnenheiligtümer.

Wesentlich war dabei die Einbeziehung des Totenopferraums in den Gesamtkomplex des Totentempels, sodass er schließlich ab Sahure mit dem Verehrungstempel eine architektonische Einheit bildete.

Unter Sahures Vorgänger, Userkaf, zeigt sich deutlich die unterschiedliche Bedeutung der beiden Bauteile: Während der Verehrungstempel, dessen Raumkonzeption unverkennbar in der Tradition früherer Vorbilder steht, an die südliche Seite der Pyramide wandert, lässt sich nun erstmals ostseitig eine einfache, dreiräumige Opferstelle mit Scheintür identifizieren. Unter Sahure (vgl. Abb. 232/233 sowie Abb. 13 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*) schließlich wanderte der Verehrungstempel wieder an die Ostseite und wurde mit der Opferstätte durch das Vestibül und das *antechambre carrée* (bei Sahure ein längsrechteckiger Raum ohne Mittelsäule), welche diesem zugeordnet werden, verbunden. Dennoch blieb die bauliche Eigenständigkeit des Totenopfertempels durch seine erhöhte Errichtung auf einer Terrasse auch weiterhin ablesbar, wenn auch zum Teil undeutlich, da auch der Fünf-Statuen-Raum bereits auf dem erhöhten Terrain situiert werden konnte.

Die einfache Kammer der Userkaf'schen Kultstätte wurde bei Sahure zu einem O/W-orientierten, tonnengewölbten Raum mit westseitiger Scheintür, welche exakt auf die Pyramidenachse Bezug nimmt. Zu ihrer Ausstattung gehörte ein Opferaltar, eine Statue des Königs, eine Steinbank an der Nordwand sowie eine mit Sternen dekorierte Decke. Das Bildprogramm wie auch die Einrichtung verweisen deutlich auf die Funktion des Raumes zur materiellen Versorgung des Herrschers: Während dieser in allen übrigen Räumen des Totentempels als aktiv und Riten vollziehend dargestellt wird, verharrt der König im Totenopferraum in der passiven Rolle des alleinigen Kultempfängers. Sämtliche anderen Götterdarstellungen fehlen⁵¹³.

Baukunst des Alten Reiches II. S. 102ff.

⁵¹³ JANOSI: *Die Entwicklung und Deutung des Totenopferraums.* S. 156f/160ff.

Sahures Totentempel ist jedoch nicht nur aufgrund seiner erstmaligen und wegweisenden Formulierung des Totenopferraums und dessen architektonischer Verbindung mit dem Verehrungstempel von Bedeutung, sondern vor allem auch aufgrund seiner strengen axialen Gliederung. Sämtliche Bauteile - Taltempel, Aufweg, Verehrungstempel, Totenopferstätte und Grabmal - sind entlang der O/W-Achse aufgereiht, wobei bei genauerer Betrachtung auffällt, dass die Scheintür gegenüber der Achse des Totenopferraums leicht gegen Süden verschoben ist. Daraus kann der Schluss gezogen werden, dass die exakte, axiale Anordnung der Scheintür an der Ostseite der Pyramide wesentlicher war, als der räumliche Bezug zum Totenopferraum.

Weiters fällt auf, dass der Zugang zum Totenopfertempel, bestehend aus Vestibül, *antechambre carrée* und Opferraum, nie axial erfolgte. Die Gründe hierfür liegen vermutlich in ihrer unterschiedlichen architektonischen Herkunft, der kultischen Verschiedenheit sowie in der Tatsache, dass der Fünf-Statuen-Schrein stets axial angeordnet wurde. Diesen umzugestalteten bestand jedoch aufgrund erstgenannter Gründe keine Notwendigkeit, da sich grundsätzlich Axialität einerseits auf Bauteile beschränkt, deren rituelle Funktion diese gebietet, wie die Scheintür, andererseits auf die elementare Grundgestaltung der Haupt-Bauteile, wie dem Totentempel als Gesamtheit, den Taltempel und selbstverständlich die Pyramide selbst.

Der Aufweg scheint auch weiterhin als bloße Verbindung betrachtet worden zu sein und ordnet sich demnach der axialen Gesamtkonzeption nur in zwei Fällen (bei Sahure und schon früher bei Mykerinos) unter.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen im Zusammenhang mit den Totentempeln der 5. Dynastie die Sonnenheiligtümer der Könige von Userkaf bis Menkauhor. Sie folgen in ihrer Architektur den Pyramidenanlagen und bilden eine eigenständige Gruppe innerhalb der gesamten Baugeschichte Ägyptens⁵¹⁴ (vgl. Abb. 16-25 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*).

Wesentlich ist dabei die Frage, warum es ab Niuserre notwendig wurde, für jeden König ein eigenes Sonnenheiligtum zu errichten. Demnach und in Hinblick auf seine architektonische Gestaltung muss es eng mit dem Totenkult oder der Persönlichkeit des Herrschers verbunden gewesen sein.

Zweifellos kam es gegen Ende der 4. bzw. Anfang der 5. Dynastie zu einer Werteverchiebung im Selbstverständnis des Herrschers. War er bislang selbst der oberste Gott, so wurde nun vor allem seine göttliche Abkunft betont. Er wurde zum Sohn Re, das Sonnenheiligtum zu einer Verehrungsstätte des Herrschers in seinem göttlichen Aspekt als Sonnengott, mit dem er aber erst nach seinem Tod verschmolz. In den Pyramidenanlagen wurde demnach überwiegend die „Aufgabe des Königs als Versorger der Menschen seiner Zeit“⁵¹⁵ hervorgehoben, während die Sonnentempel der Verehrung des Re und damit dem Herrscher selbst, allerdings erst nach Lebzeiten dienten. Zuvor waren sie Kultstätten des Vaters des Königs, ebenfalls Re. Diese persönliche Färbung des Sonnenkultes bedingte schließlich auch die Errichtung eigener Sonnenkultstätten eines jeden Herrschers.

Gegen Ende der 5. Dynastie kam es wieder zu einer Angleichung der beiden Teilaspekte, sodass keine Notwendigkeit mehr bestand, getrennte Heiligtümer zu errichten.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Siehe dazu den Abschnitt: *Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie*. im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*. Hier finden sich auch die unterschiedlichen Theorien über die Bedeutung der Sonnenheiligtümer.

⁵¹⁵ ROCHHOLZ, Matthias: *Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk*. S. 279.

⁵¹⁶ Eine Zwischenstufe glaubt Rochholz in der so genannten „Anlage der anonymen Königin“ des Djedkare zu er-

Dynamische Neugestaltung vs. Renaissance im Mittleren Reich

Erstaunlicherweise ist uns aus dem Mittleren Reich wesentlich weniger an architektonischen Überresten erhalten geblieben als aus dem Alten Reich, dennoch lassen sich deutlich zwei unterschiedliche Tendenzen feststellen: Obwohl die Grabanlage Mentuhotep II. (11. Dynastie) im Gebiet Thebens revolutionäre Neuerungen aufweist, welche sie zum Vorbild der frühen Bauten der 18. Dynastie und damit zum Wegweiser für die Architektur ab dem Neuen Reiches macht, kehrte man ab der 12. Dynastie wieder zur traditionellen Form der pyramidalen Grabstätte zurück, ohne aber in der Entwicklung der Totentempel die dynamische Evolution des Alten Reiches fortzusetzen. Vielmehr kam es zu einer Reduktion der wieder aufgenommenen Architektur sowie sogar zu Rückgriffen auf Bauornamentik des frühen Alten Reiches, wie beispielsweise der nischengegliederten Umfassungsmauern mit Bastionen unter Sesostris III. Diese Reduktion führte zu einer massiven Vereinfachung des Raumkonzeptes, vor allem im Bereich des Verehrungstempels, wo aufgrund veränderter Ritualistik kaum mehr Magazine notwendig gewesen zu sein scheinen.

Ein Komplex der 12. Dynastie verdient dennoch Erwähnung: das so genannte „Labyrinth“ in Hawara/Faiyum. Es bestand aus einem ausgedehnten Tempel, ähnlich jenem südlich der Pyramide Sesostris III. und wurde von Amenemhet III. durch einen Pyramidenkomplex ergänzt. Leider ist die gesamte Anlage vollständig zerstört, dennoch erlauben uns Beschreibungen historischer Autoren den Grundriss soweit zu rekonstruieren, dass er als Bindeglied zwischen Altem und Neuem Reich erkennbar wird. Diesen Beschreibungen zufolge resultierte die Namen gebende Größe der Anlage (das Heiligtum maß 157x177 m in einer 157x383 m großen Umfassung⁵¹⁷) aus der Tatsache, dass einerseits jedem der 21 Verwaltungsbezirke des Reiches ein eigener Bereich, eine tonnengewölbte Halle, zugeordnet war, andererseits jede ägyptische Gottheit eine eigene Kultstätte besaß, insgesamt also 32 eigenständige Tempel mit reichem Wand- und Statuensmuck. Sie fassten damit alle Aspekte des Königs- und Götterkultes zusammen, womit das Labyrinth als Versammlungsort der Götter sowohl mit den Talbezirken frühdynastischer Zeit und ihren Nachfolgern, den *antechambre carrées*, als auch mit den Millionenhäusern ab der 18. Dynastie verbunden ist⁵¹⁸.

Wesentlich bedeutender für die weitere Entwicklung und vor allem für die Ausprägung der Axialität ist jedoch der Totentempel von Mentuhotep II. Nephpetre in Deir el-Bahari, Westtheben (vgl. Abb. 234/235, 237).

Wie bereits im Abschnitt über den Umgang mit den Achssystemen N/S und O/W ausgeführt, liegt die architektonische Bedeutung dieser Anlage einerseits in der Einführung des monoaxialen Prinzips in der Sakralarchitektur Ägyptens sowie in der Trennung von Grablegestätte und Grabmal, andererseits in der geänderten Auffassung des Königtums und der Wirksamkeit des Totenkultes für den verstorbenen Herrscher.

Den Tempel Mentuhoteps II. erreicht man vom Nilufer aus über einen kleinen Taltempel und einen offenen Aufweg in Form einer 46 m breiten, ca. 1000 m langen, von einer 3,15 m hohen Ziegel-

kennen. In: ROCHHOLZ: *Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk*. S. 276f.

⁵¹⁷ Nach: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 20.

⁵¹⁸ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S.80f.

mauer flankierten Prozessionsstrasse, welche über einen einfachen Torbau in einen breiten, bepflanzten Festhof mündet⁵¹⁹. Dieser beherbergt den Eingang zu einem unvollendeten Königsgrab, dem Bab el-Hosan⁵²⁰ und wird westlich von einer breiten, zweireihigen Pfeilerhalle, hinter der sich ein blockartiger, massiver, mehrstufiger Baukörper erhebt, begrenzt. Dieser ist mehrfach von Pfeiler- bzw. Säulenhallen umgeben und über eine axiale Rampe vom Festhof aus zugänglich.

Hinter diesem und nur durch einen schmalen Durchgang betretbar, was auf eine deutliche funktionale oder kultische Zäsur hinweist, schließt ein offener Hof an, der nord- und südseitig mittels einer einfachen, ostseitig durch eine doppelte Säulenhalle gefasst ist. Von diesem Hof aus erreicht man das, etwa 150 m im Berginneren liegende Königsgrab.

Über mehrere Stufen gelangt man schließlich in ein weiträumiges Hypostyl aus 82 oktogonalen, aber nur 3,30 m hohen Säulen, dessen Wanddekoration es deutlich als Ort zur Abhaltung von Totenopfern ausweist. Den Abschluss der axialen Aneinanderreihung bildet ein schlichtes, tonnengewölbtes Speos mit westseitiger Scheintür und einem Sitzbild des Königs.

In einer weiteren Bauphase wurde dem Speos schließlich ein reich dekoriertes Sanktuar vorge-lagert.

Betrachtet man den Bau Mentuhoteps II. so stellen sich mehrere Fragen: In wie weit lassen sich die, in der Gesamtkonzeption und dem Dekorationsprogramm ablesbaren Änderungen des Totenkultes nachvollziehen und welchen Einfluss haben sie auf nachfolgende Bauten? In welchem Zusammenhang steht die Raumkonfiguration des Mentuhotep-Tempels mit jener der Totentempel des Alten Reiches? Welche architektonischen Neuerungen führt der Architekt dieser Anlage ein und wie lassen sich diese durch Vorgängerbauten belegen oder ableiten bzw. wie werden sie weiterentwickelt?

Zur Beantwortung der ersten Frage ist es vorweg notwendig, das Patrozinium des Tempels bzw. der Tempelteile zu betrachten. Dazu muss die Anlage in einzelne Bereiche unterteilt werden: zum Ersten in den massiven, annähernd quadratischen Baukörper mit umgebenen Pfeiler- und Säulenhallen, zum Zweiten in das Hypostyl mit dem angeschlossenen Speos und zum Dritten in das nachträglich integrierte Sanktuar. Ersterer ist, wie aus Darstellungen und Inschriften hervorgeht, Month-Re geweiht und muss, wie Dieter Arnold mit Verweis auf das, ebenfalls aus dem Mittleren Reich stammende, Month-Heiligtum von Medamud zeigen konnte, als Urhügel der heliopolitanischen Kosmologie gedeutet werden. Bei dieser Verbindung des obersten thebanischen Gottes Month mit dem unterägyptischen Re-Harachte dürfte es sich um eine „bewusste Manipulation oberägyptischer Theologie der Reichseinigungszeit handeln, die darauf abzielte, durch Herausstreichung der solaren Aspekte in Month dem heliopolitanischen Sonnengott ein gleichwertiges oberägypt-

⁵¹⁹ Die Maßangaben in diesem Teil der Beschreibung folgen: VANDERSLEYEN: *Das Alte Ägypten*. S. 154f/Nr. 50.

⁵²⁰ Im Inneren des unvollendeten Bab el-Hosan fand man das bekannte schwarze Sitzbild des Königs, woraus man auf ein Beerdigungszeremoniell einer *ka*-Statue im Zuge des Sedfestes dachte. Aus zahlreichen Gründen, die Dieter Arnold auflistet, lässt sich diese Annahme nicht ungefragt übernehmen, aber auch nicht eindeutig widerlegen. Arnold weist zudem auf die Möglichkeit hin, in diesem „Zweitgrab“ ein Osirisgrab zu sehen und führt dazu Argumente, wie das Vordringen des Osiriskultes zur Zeit der Reichseinigung, die Lage des Grabes unter dem, als Urhügel identifizierten Massiv oder die Länge des Zugangskorridors und dessen Zusammenhang mit osirianischen Unterweltsvorstellungen an. Siehe dazu: ARNOLD: *Mentuhotep*. S. 81f.

tisches Pendant gegenüberzustellen⁵²¹.

Auf das Massiv des Month-Re folgt, lediglich durch einen engen Durchgang erreichbar und demnach deutlich getrennt, der dem König geweihte Teil der Anlage und damit der eigentliche Totentempel. Er besteht aus Hof, Hypostyl und Speos und dient dem Kult des verstorbenen und vergöttlichten Königs.

Lediglich das nachträglich eingebaute Sanktuar weicht von diesem Patrozinium ab. Es ist Amun-Re geweiht, womit diese Gottheit seinen Siegeszug als zukünftig oberste Gottheit antritt, der ihn schließlich zum mächtigsten und unverzichtbaren Gott im Kontext des pharaonischen Totenkultes werden ließ.⁵²²

Mit dieser Einbeziehung der Gottheiten Month und Amun treten drei Kultempfänger mehr oder weniger gleichberechtigt auf, deren Kultstätten axial angeordnet sind. Während jedoch der Month-Re Kult vor dem eigentlichen Totentempel lokalisiert werden kann, durchdringen der Kult des Königs und jener Amuns einander, was sich auch im Bildprogramm des Sanktuars nachvollziehen lässt: Erstmals ist nicht mehr der Herrscher als König alleiniger Kultempfänger im Totenopfer-tempel, sondern er wird selbst zum Zelebranten, aber zugleich auch Empfänger in Gestalt des Amuns, womit bereits eine völlige Gleichstellung angedeutet wird. Dies unterstreicht zusätzlich eine Darstellung des thronenden Königs an der nördlichen Außenwand des Sanktuars, dem von Horus, Seth Nekhbet und Wadjet als Vertreter von Ober- und Unterägypten die „Rispen der Millionen Jahre“ (vgl. Abb. 236), dem Symbol unendlicher Jahre, überreicht werden⁵²³.

Trotz dieser angedeuteten Abhängigkeit des jenseitigen Lebens von der Gunst der Götter liegt der Schwerpunkt des Kultes generell noch auf dem Statuenkult des verstorbenen Königs. Doch steht der Mentuhotep-Tempel damit in direkter Verbindung mit den Millionenjahrhäusern des Neuen Reiches.

Die Beantwortung der zweiten Frage, in welchem Zusammenhang die Raumkonfiguration des Mentuhotep-Tempels mit jener der Totentempel des Alten Reiches steht, wurde bereits von Arnold zusammengefasst und soll wie folgt ergänzt werden⁵²⁴: Es lassen sich zahlreiche Elemente erkennen, die sich auch in den Totentempeln der 4., aber vor allem der 5. und 6. Dynastie wieder finden. Diese betreffen sowohl die grobe Gliederung der Gesamtanlage als auch jene des Totentempels selbst. Die grundsätzliche Unterscheidung der Bauteile Taltempel-Aufweg-Totentempel-Grabstätte lässt sich nach wie vor nachvollziehen, wenn auch mit zahlreichen Änderungen und Ergänzungen: Der Aufweg wandelt sich von einem geschlossenen, schmalen Gang zu einer breiten, offenen Prozessionsstrasse, die nicht mehr länger vom Niltal auf das angrenzende Wüstenplateau reicht, sondern axial auf den monumentalisierten Tempel zuführt, der formal dominante Bauteil ist nicht mehr die Grabstätte, sondern ein neues, einem Gott geweihtes Element und die klare, orthogonale Gruppierung der Räumlichkeiten, vor allem der Magazine, weicht einer axialen Aufreihung

⁵²¹ ARNOLD: *Mentuhotep*. S. 75.

⁵²² Dennoch scheint Amun zu diesem Zeitpunkt noch eine eher unwesentliche Rolle hinter Month gespielt zu haben, da die erste Erwähnung seines Namens in Karnak, seiner zukünftigen „Hochburg“, erst unter Amenemhet I. in der 12. Dynastie erfolgt. Vgl. dazu: ARNOLD: *Mentuhotep*. S. 78ff.

⁵²³ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S. 75.

Vergleiche dazu außerdem den Abschnitt: *Götter- oder Totentempel. Versuch einer Abgrenzung*.

⁵²⁴ Vgl. dazu: ARNOLD: *Mentuhotep*. S. 84ff.

der wesentlichen Bauteile. Dazu kommt die Aufwertung der Außenseite. Während in der Introvertiertheit des Alten Reiches kein Platz für eine Dekoration oder Gestaltung der Außenansichten war, entfällt unter Mentuhotep die abweisende Kühle der abschließenden Wände. Vielmehr wird die axial bedingte Ostseite durch Vorlagerung einer zusätzlichen, doppelten Pfeilerhalle zur Schauseite erklärt, womit sie die grundsätzliche Allseitigkeit des „Month-Re-Hügels“ relativiert. Dieser muss im Grunde als eingefügtes Element betrachtet werden, da sich für ihn kein Pendant finden lässt. Er ersetzt den Verehrungstempel des Alten Reiches. Erst hinter ihm beginnt bei Mentuhotep der eigentliche Totentempel, dessen Funktion durch seine deutliche Abgrenzung mittels einer massiven Wand mit integrierten Kapellen, die asymmetrische Anordnung des Zugangs und den markanten Niveauunterschied unterstrichen wird, Elemente, welche zweifellos den Vorgängerbauten des Alten Reiches entnommen sind.

Der Totentempel besteht aus einem großen Hof mit Pfeiler- bzw. Säulenhallen und einem anschließenden Hypostyl, für welches sich kein äquivalentes Gegenstück im Alten Reich findet. Versuche, in ihm ein erweitertes „Tor der Nut“ zu sehen, bleiben hypothetisch. Vielmehr muss der Säulensaal einer anderen Quelle entstammen, möglicherweise der oberägyptischen Felsgräbertradition oder den uns nicht näher bekannten Palasthallen.

Unverkennbare Parallelen zu Vorgängerbauten weist dagegen die Kultkammer selbst auf. Ihr längsrechteckiger, tonnengewölbter Grundriss, ihre westseitig angeordnete Scheintür, die aufgestellte Königsstatue sowie der zugeordnete Altar - bei Mentuhotep jedoch nicht, wie im Alten Reich üblich im Inneren, sondern vor dem Eingang - verbinden das Speos mit den Totenopferräumen der Pyramidentempel. Auf die direkte Bezugnahme von Hypostyl und Kultkammer aufeinander deutet auch das Dekorationsprogramm hin. Während früher die Darstellungen der Darbringung von Opfergaben im Opferraum selbst angebracht waren, wandern sie jetzt in den Säulensaal. Damit ist auch das nachträglich eingebaute Sanktuar aufgrund seiner Lage an der Schnittstelle der beiden zugeordneten Räumlichkeiten als wesentlich für den Totenkult zu bezeichnen. Hier befindet sich auch die Darstellung der Überreichung der „Rispen der Millionen Jahre“.

Durch die Beantwortung der Frage nach den Parallelen zum Alten Reich wurden zugleich die Neuerungen abgegrenzt, sodass diese nur mehr zusammengefasst werden müssen. Es handelt sich dabei um die Umgestaltung des Aufweges zu einem offenen Boulevard (vermutlich als Konsequenz einer nun tatsächlichen Nutzung für Prozessionen), in Folge dessen die gesamte Anlage eine eindeutige und durch die doppelte Pfeilerhalle auch monumentalisierte Schauseite erhielt. Die Dominanz der O/W-Achse setzt sich aufgrund der endgültigen Exklusion einer N/S-Orientierung, wie sie bei den Pyramidenanlagen noch durch die Situierung des Zuganges zum Grabmal und einer zugeordneten Nordkapelle nachweisbar ist, durch und wird auch auf die Organisation der Bauteile bzw. Innenräume konsequent übertragen.

Neben diesen architektonischen Charakteristika ist aber vor allem die Aufnahme von Gottheiten in den pharaonischen Totenkult als bedeutsame Neuerung zu nennen. Mit dem Tempel Mentuhoteps II. geben die Totentempel Ägyptens ihren alleinigen Bezug zum König und dessen vergöttlichten Manifestationen auf. Götter treten zunehmend in den Vordergrund und eine klare Trennung zwi-

schen Götter- und Totentempel ist fortan endgültig unmöglich, wie die architektonische Parallelität der beiden Bautypen im Neuen Reich deutlich beweisen wird.

Göttertempel im Alten und Mittleren Reich

Betrachtet man die sakrale Architektur des Alten Reiches, so erkennt man, dass außer den, vorwiegend durch hieroglyphische Belege gesicherten und aus vergänglichen Materialien errichteten Bautypen, wie sie noch im Abschnitt über den Tempel als Wohnort der Götter beschrieben werden, keine Beispiele für Göttertempel erhalten sind, sieht man von den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie und dem Harmachistempel ab. Aber selbst diese stehen durch ihren eindeutig funären Charakter unter dem Einfluss der sepulkralen Architekturentwicklung. Als Ursache für dieses Fehlen eigenständiger sakraler Bauten muss die enge Verknüpfung von Königtum und Religion gesehen werden, da eine Verehrungsstätte des Herrschers zugleich Kultstätte der Gottheiten war bzw. der König selbst als Aspekt unterschiedlicher Gottheiten betrachtet wurde.

Selbst im Mittleren Reich scheint noch kein tatsächlicher Bedarf an größeren Göttertempeln bestanden zu haben. Wir kennen lediglich einerseits baldachinartige Pavillons, wie die so genannte Weiße Kapelle Sesostris I, andererseits kleinere Tempel aus Nilschlamm oder Sandstein, so beispielsweise jene von Medinet Madi, errichtet von Amenemhet III., die Kultstätte Kasr el-Sagha⁵²⁵ oder das Heiligtum Mentuhoteps III. auf dem Thotberg in Theben. Weiters lassen sich im Kontext von Totentempeln erstmals Göttern geweihte Bauteile abgrenzen, so jene für Month-Re und Amon im Mentuhotep-Tempel von Deir el-Bahari oder die Kapellen der Gaugötter im Labyrinth Amenemhets III. im Faiyum.

Wesentlicher für die Entwicklung der elementaren Raumstrukturen sind aber die kleinen Gebäude von Medinet Madi, Kasr el-Sagha und Theben.

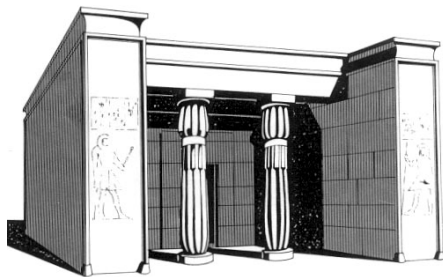


Abb. 259: Skizze Medinet Madi

Beim Tempel von Medinet Madi (Abb. 259) handelt es sich um einen 8,5 x 10,7 m großen Sandsteintempel, bestehend aus drei parallelen Kultbildschreinen, die sich auf einen gemeinsamen Querraum öffnen, dem wiederum ein Pronaos mit Anten und zwei vegetabilen Papyrusbündelsäulen mit Knospenkapitellen vorgelagert ist⁵²⁶. Die drei Naoi zeigen eine Wertigkeit zu Gunsten des mittleren Raumes und scheinen mehr Nischen als abgeschlossene Räume gewesen zu sein.

⁵²⁵ Aufgrund der Unvollständigkeit des Tempels fehlen Weiheinschriften, daher kann nur aufgrund seiner Lage unweit einer Truppsiedlung des späten Mittleren Reich auf seine Erbauungszeit geschlossen werden, während Bonnet eine Errichtung noch im Alten Reich für möglich hält. In: BONNET, Hans (Hg.): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (RÄRG). Berlin, 1952. S. 780 und: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 189.

⁵²⁶ Die Beschreibung folgt: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 186f.

Im Gegensatz dazu sind die drei Sanktuare des Heiligtums auf dem Thotberg (Abb. 260/261) in Theben gleichwertig und deutlich als Räume ausgebildet. Sie öffnen sich ebenfalls auf einen gemeinsamen Vorraum, von dem aus man in einen 21 x 24 m messenden Hof mit Ziegelumwallung gelangt, in dem der Tempel frei errichtet wurde. Die Ostfassade der Umfassung ist deutlich verbreitert und stellt einen der frühesten, bekannten Ziegelpylone dar⁵²⁷.

Anders verhält es sich mit dem Heiligtum von Kasr el-Sagha (Abb. 262). Es besitzt sieben parallel angeordneten Kultbildschreinen mit gemeinsamem Querraum, 21 m breit und 7,8 m tief, sowie flankierenden Nebenräumen. Ein zu erwartender Pronaos oder Vorhof fehlt⁵²⁸.

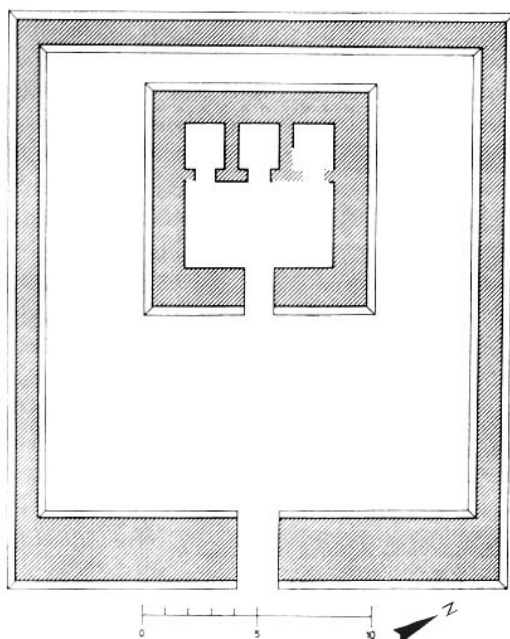


Abb. 260: Grundriss Heiligtum/Thotberg



Abb. 261: Ansicht Heiligtum/Thotberg

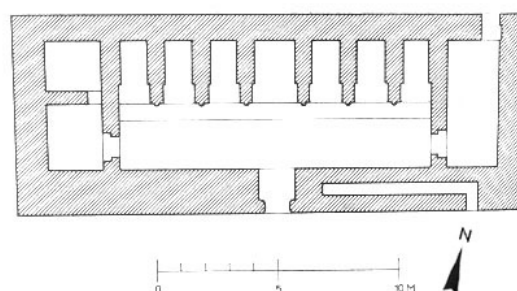


Abb. 262: Grundriss Heiligtum/Kasr el-Sagha

Vergleicht man diese drei Beispiele miteinander, so fallen unmittelbar Gemeinsamkeiten auf, welche sie zugleich auch in eine kontinuierliche Entwicklungslinie von der frühdynastischen bis zur Spätzeit einordnen lassen. Dazu zählt in erster Linie die Raumkonfiguration Mehrfachschein mit gemeinsamem Vorraum und Hof, wobei Letzterer entweder vorgelagert oder das Heiligtum umschließen kann. Diese drei Grundelemente tituliert auch Bonnet als Kennzeichen und Keimzelle ägyptischer Architektur, der die Ursache der numerischen Erweiterung der Sanktuare in der Einbeziehung von Nebengöttern und der allgemeinen Beliebtheit von Göttertriaten, die auf bis zu sieben ansteigen kann, wie beispielsweise bei Kasr el-Sagha oder im Neuen Reich im Tempel Sethos I. in Abydos (vgl. Abb. 264), aber bereits auch im Taltempel Snofrus in Dahschur, sieht.

⁵²⁷ Diese Meinung wird unter anderem vertreten durch: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 229f. Sowie: VANDERSLEYEN: *Das Alte Ägypten*. S. 155f/Nr. 52a/Fig. 28.

⁵²⁸ Die Beschreibung folgt: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 186f.

Seinen Ursprung in freistehenden Kapellen lassen die Sanktuare auch noch in der Spätzeit erkennen, wenn der Typus des Tempels mit Umgang zunehmend an Bedeutung gewinnt oder das Sanktuar von einem Kapellenkranz, zugänglich von einem umlaufenden Verbindungsgang, gefasst wird, wie dies in Edfu der Fall ist (vgl. Abb. 244).

Dementsprechend stellt der quer liegende Vorraum die interne Verbindung dar, erfüllt aber auch funktionale Aufgaben, welche im Inneren des Tempels erfüllt werden müssen, aber nicht im Sanktuar selbst stattfinden durften, wie die Aufbereitung der Opfergaben.

Der Hof bzw. auch der Pronaos hingegen gelten bereits als Außenraum, was durch einen Niveauunterschied markiert wird.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass es sich bei dieser Raumkonzeption um ein allgemein gültiges Schema handelt, das sowohl in der sakralen als auch sepulkralen Architektur Verwendung fand und bis zum Chontamenti-Heiligtum von Abydos (vgl. Abb. 255), dem „Tempel des Ersten der Westlichen“ Rickes, aus der 1. Dynastie zurückreicht. Es bestand aus drei Sanktuaren mit mehrfachen Vorräumen, dem sich in vereinfachter Form das Heiligtum Snofrus an der Pyramide von Medum anschließt, um schließlich im Alten Reich in Form der fünf Sanktuar der Pyramidentempel standardisiert zu werden.

Neben diesen königlichen Anlagen finden sich Mehrfachschrine aber auch in privaten Gräbern vor allem ab der 13. Dynastie und schließlich im Neuen Reich und der Spätzeit, wo sie beispielsweise für freistehende Kapellen übernommen werden⁵²⁹.

Nicht unerwähnt bleiben darf dabei die veränderte Anordnung der Durchgänge: Erkennt man bei den frühen Beispielen noch eine Versetzung zum Zwecke der Verhinderung einer Durchsicht ins Allerheiligste, so besitzen bereits die Totentempel des Alten Reiches eine axiale Anordnung, was letztendlich in monumentalisierter Form zu den großen Axialtempeln ab der 18. Dynastie führen wird.

Der Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari

Aus dem vorangehenden Kapitel wurde deutlich, aus welchen Raumeinheiten sich die Tempel des Alten und Mittleren Reiches zusammenfügen. Demnach wäre zu erwarten, dass sich grundlegende Schemata auch im Neuen Reich und schließlich in der Spätzeit wieder finden. Und tatsächlich knüpfen diese Tempel an frühere Beispiele an, repräsentieren aber zugleich eigenständige Neuinterpretationen und Weiterentwicklungen.

Ähnlich dem Mittleren Reich folgte auf die politisch unruhige zweite Zwischenzeit eine Konsolidierung der Machtverhältnisse ausgehend vom oberägyptischen Theben mit Beginn der 18. Dynastie. Leider sind uns die königlichen Tempelanlagen aus der Frühzeit des Neuen Reiches, wenn überhaupt so nur ihren Namen nach bekannt, sodass uns erst der Tempel der Hatschepsut, errichtet Mitte der 18. Dynastie, als Bindeglied zwischen Altem bzw. Mittlerem und Neuem Reich erhalten ist (Abb. 238-240, vgl. dazu die Abb. 29/32/33 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*).

⁵²⁹ ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 155.

Der Totentempel der Hatschepsut besitzt als einer der letzten Tempel Ägyptens einen Taltempel mit anschließendem Aufweg in der Tradition der Pyramidentempel⁵³⁰. Der Taltempel, welcher bisher nur in Teilen untersucht wurde, scheint aus einer Terrasse mit vorgelagerter Pfeilerhalle und nördlicher Abschlussmauer bestanden zu haben. Er wurde unter Ramses IV. von einem Kolonnadentempel überbaut. An ihn schloss der 37 m breite, von Kalksteinmauern flankierte Aufweg an, dessen Westhälfte beiderseits Sphingen aufwies und am Portal zum großen Vorhof endete. Dieser weitläufige, bepflanzte Hof schloss westseitig mit einer doppelten Pfeilerhalle ab, welche zugleich die Basis der ersten Terrasse bildet. Diese ist durch eine axiale Rampe erreichbar und bietet in Summe Zutritt zu drei selbständigen Heiligtümern: zum Ersten zur nordseitigen Anubis-Kultstätte, bestehend aus einer zwölfsäuligen Vorhalle mit angeschlossenem, abgewinkeltem Sanktuar, zum Zweiten zu dem, vermutlich erst im Zuge einer Planänderung während des Baues geplanten Hathor-Heiligtum, dessen Situierung aber im Allgemeinen auf einen Vorgängerbau zurückgeführt wird, und zum Dritten zum eigentlichen Tempel der Königin auf der zweiten Terrasse, dessen reliefierte Ansichtsseite durch die Vorschaltung einer doppelten Säulenhalle geschützt bleibt.

Diese zweite Ebene nimmt schließlich der eigentliche Totentempel ein, der wiederum über eine doppelte Säulenhalle, deren vordere Reihe 26 kolossale Königsstatuen in Form von Osiris Pfeilern aufweist, betreten wird. Er besteht aus einem zentralen, offenen Hof und ist süd-, nord- und ostseitig von einer doppelten Säulenreihe umgeben, während die westliche Seite drei Reihen aufweist. Im Norden schließt sich das Re-Heiligtum an⁵³¹, wohingegen im Süden der eigentliche Totenopferraum der Hatschepsut, eine Kultstätte Thutmosis I. sowie ein als Kulpalast gedeuteter Raum situiert sind.

Den eigentlichen Hauptkultraum bilden das axiale Barkensanktuar des Amuns von Karnak sowie die an- und abschließenden Statuenräume⁵³².

Eingedenk sämtlicher oben erwähnter Vorgängerbauten stellen sich folgende Fragen: Eine räumliche und formale Bezugnahme auf den benachbarten Mentuhotep-Tempel scheint unbestritten, ebenso fallen aber zahlreiche Unterschiede auf. Was am Tempel der Hatschepsut also kann auf den lokalen Vorgängerbau zurückgeführt werden, was reflektiert Traditionen des Alten Reiches und welche Neuerungen stellen eigenständige Schöpfungen des Neuen Reiches dar? Und welche Rückschlüsse auf kulturelle, religiöse und politische Änderungen gegenüber früheren Epochen lassen sich schließlich aus der Beantwortung dieser Fragen ziehen?

Auffallend sind zunächst die formalen Parallelen zum angrenzenden Tempel der 11. Dynastie. Sie betreffen vor allem den terrassierten Aufbau sowie die strenge Betonung der axialen Ordnung und die daraus resultierende Aufwertung der Ostseite. In beiden Fällen wird der Niveauunterschied durch axiale Rampen überwunden und die Terrassenbasen durch vorgelagerte Säulenhallen ihrer

⁵³⁰ Als einziger Tempel jüngeren Datums besitzt noch jener Thutmosis III. einen Taltempel mit Aufweg.

⁵³¹ Zum Re-Heiligtum vgl. dazu den Abschnitt: *Die „Re-Schatten“ des Neuen Reiches* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

⁵³² Diese Kurzbeschreibung folgt im Wesentlichen: LÄ Bd. I; S. 1019ff; ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 98, ders.: *Die Tempel Ägyptens*. S. 134ff; WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 176ff.

Massivität entzogen. Während aber bei dem Tempel der 11. Dynastie die Terrasse als Basis für den massiven Kernbau des Month-Re-Massivs dient, entfällt dieser bei Hatschepsut und bleibt als weitläufiger Hof leer. Statt aber diese Leere als Mangel zu empfinden, wird das Motiv der Plattform in ähnlicher Weise wiederholt. Arnold vermutete daher in der zweiten Stufe des Hatschepsut-Tempels eine Monumentalisierung der, nur 45 cm hohen Stufe zwischen Säulenhof und Hypostyl bei Mentuhotep⁵³³. Aus formalen Gründen scheint allerdings der Hof eher zu der doppelten Säulenhalle vor dem Zugang zum großen Hof der Hatschepsut zusammengezogen worden zu sein, während sich der Niveauunterschied eher mit der massiven Trennwand zwischen Ambulatorium und Hof identifizieren lässt.

Unabhängig von der bauhistorischen Herkunft der zweiten Terrasse ist jedoch das Entfallen des Month-Re-Massivs wesentlich und verhilft dem Bau des Neuen Reiches, zusammen mit der zusätzlichen Höhenentwicklung, zu mehr Klarheit. Die, bei Mentuhotep noch blockierte Achse verläuft nun ohne Unterbrechung bis ins innerste Sanktuar, womit der Tempel selbst den Mittelpunkt der Anlage bildet und nicht mehr kultisch hinter einem Month-Re-Massiv zurück bleibt. Der vorerst in sich ruhende, statische Zentralbau Mentuhoteps weicht einer dynamischen „Göttertreppe“⁵³⁴, die vom Taltempel bis ins Allerheiligste führt.

Bezüglich der Raumaufteilung selbst fällt auf, dass die Verehrung des Königs vollständig aus dem zentralen Sanktuar verbannt wurde. Das Hauptheiligtum ist ausschließlich Amun vorbehalten, während der Königskult in die südlichen Nebenräume abgewandert ist. Formal jedoch unterscheidet sich das Amun-Heiligtum kaum von jenem der 11. Dynastie: Es besteht aus einem längsrechteckigen Barkensanktuar und einer anschließenden Statuenkammer. Leider wurde das innerste Sanktuar des Hatschepsut-Tempels nachträglich verändert, sodass dessen ursprüngliche Gestaltung nicht mehr erhalten ist.

Mit der Abwanderung des Königskultes scheint sich zugleich eine interessante Rückbesinnung auf Traditionen des Alten Reiches zu vollziehen: Während der herrschaftliche Kultraum Mentuhoteps primär aus dem Speos bestand, Opferungen aber davor im Hypostyl dargebracht wurden, griff man in der 18. Dynastie wieder auf Vorbilder aus dem Alten Reich zurück. Die gewohnte Dreiteilung der Totenopferstätte in Vestibül, *antechambre carrée* und Totenopferraum wird wieder aufgenommen, wobei das Vestibül aber durch die vorgelagerte, südliche Säulenhalle entfällt und das *antechambre carrée* durch die Einbeziehung einer zusätzlichen Opferstätte für Thutmosis I. gestreckt wird. Die Totenopferstätte selbst bleibt jener lang gestreckte, tonnengewölbte Raum mit westseitig angeordneter Scheintür und einem Sitzbild des Herrschers bzw. der Herrscherin, wie wir ihn bereits aus den Tempeln des Alten Reiches kennen.

Östlich schließt sich bei Hatschepsut an die Totenkultstätte ein Kultpalast an. Auch er erinnert an Beispiele des Alten Reiches und verweist zugleich auf Palastanlagen im Kontext thebanischer Totentempel nachfolgender Dynastien, wie beispielsweise im Totentempel Ramses III. in Medinet Habu.

⁵³³ ARNOLD, Dieter: *Vom Pyramidenbezirk zum „Haus für Millionen Jahre“*. In: MDAIK 34 (1978). S. 5.

⁵³⁴ ARNOLD: *Vom Pyramidenbezirk zum „Haus für Millionen Jahre“*. S. 6.

Ein weiteres, wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen den Tempeln des Mentuhotep und der Hatschepsut ist die Exklusion des Grabes in der 18. Dynastie. Dies wurde häufig mit einer notwendigen Geheimhaltung vor Grabräubern erklärt, jedoch scheint der Einzug der Götterverehrung in den Tempel als logischere Erklärung. Durch dieses Übergewicht an Göttern⁵³⁵ gegenüber der königlichen Kultstätte verwandelte sich der Totentempel zu einer speziellen Art Göttertempel, der schließlich keine Grabanlage mehr duldete.

Ohne Zweifel beziehen sich die Architekten des Hatschepsut-Tempels formal auf die benachbarte Anlage Mentuhoteps. Welche Rückschlüsse lassen sich aber aus den veränderten Raumkonstellationen auf die religiöse und soziopolitische Situation zu Beginn des Neuen Reiches ziehen? Inwieweit lässt die Verdrängung des Königs Kultes aus dem axialen Sanktuar, welche umso schwerer wiegt, als jenes durch die Dominanz der Achse als alleiniges Organisationsprinzip der gesamten Anlage zusätzlich aufgewertet wird, Rückschlüsse auf die Stellung des Königs zu?

Der Grund hierfür liegt in einem Wandel der Vorstellung des Königtums und der Funktion des Tempels. „Der Tempel ist nicht mehr die Stätte der Machtgewinnung und -erhaltung für das königliche Jenseits, [...], sondern eine echte Kultstätte für König und Götter im Diesseits.“⁵³⁶ Das Heil des Königs ist nicht mehr an die Fortdauer von Kulthandlungen zu seinen Ehren gebunden, sondern wird durch die Verbindung des toten Königs mit Amun-Re gesichert, dessen Verehrung langlebiger war. Durch die Eingliederung des Tempels in die Prozession beim jährlichen „Schönen Fest vom Wüstental“ wurde damit auch im Totentempel selbst Amun und der mit diesem verschmolzene und verstorbene Herrscher dauerhaft verehrt.

Die Millionenjahrhäuser des Neuen Reiches

Am Totentempel der Hatschepsut finden sich neben archaisierenden Elementen des Alten Reiches, von denen manche letztmalig Verwendung fanden, wie die Nischengliederung der südseitigen Stützmauer der ersten Terrasse oder die Errichtung eines Taltempels, auch solche, welche im Zuge der weiteren Evolution Bestand hatten, beispielsweise die Raumkonstellation der königlichen Totenopferstätte.

So wegweisend der Totentempel der Hatschepsut auch war, seine monumentale Terrassierung blieb dennoch ohne Nachfolger. Lediglich in Form reduzierter Stufen lässt sich dieses Raumordnungsschema wieder finden, so an den Tempeln Thutmosis III. in Gurna (Abb. 263) oder Sethos I. in Abydos (Abb. 264-266). Ersterer ist als Tempel des unmittelbaren Nachfolgers Hatschepsuts von weitreichender Bedeutung. Er zeigt zwar noch eine tendenzielle Überhöhung einzelner Tempelabschnitte, bildet aber zugleich bereits einen eigenständigen Bau mit massiver Umfassungsmauer und ostseitigem, eingezogenem Pylon⁵³⁷, der sich nicht an eine natürliche Umgebung anlehnt. Das

⁵³⁵ Bei Hatschepsut besitzen ja bereits Hathor und Anubis eigene Kultstätten, während bei Mentuhotep lediglich Month-Re neben Amun verehrt wurde und Hathor und Osiris nur peripher erwähnt werden.

⁵³⁶ ARNOLD: *Vom Pyramidenbezirk zum „Haus für Millionen Jahre“*. S. 8.

⁵³⁷ Der Ziegelpylon Thutmosis III. gilt als erster „echter“ Pylon in der Geschichte der ägyptischen Baukunst vor einem Totentempel. In: STADELMANN: Rainer: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. In: MDAIK 35 (1979). S. 306.

Tempelhaus selbst ist in sich geschlossen und weist ein mehrteiliges, axial organisiertes Raumkonzept auf: Den Kern der Anlage im hintersten Abschnitt des Tempels bildet die, dem Amun geweihte Raumeinheit, bestehend aus einem zentralen Barkensanktuar und flankierenden Nebenräumen, welche, Rainer Stadelmanns Vermutung zufolge, erstmals Mut und Chons als Konsorten Amuns gewidmet waren⁵³⁸. Dadurch entsteht die bekannte Konstellation eines Dreifachsanktuars, welches sich auf einen quer liegenden Vorraum öffnen. Seitlich schließt sich im Norden ein Heiligtum Res an, während im Süden zwei Totenopferstätten die Dreiteilung der Anlage komplettieren.

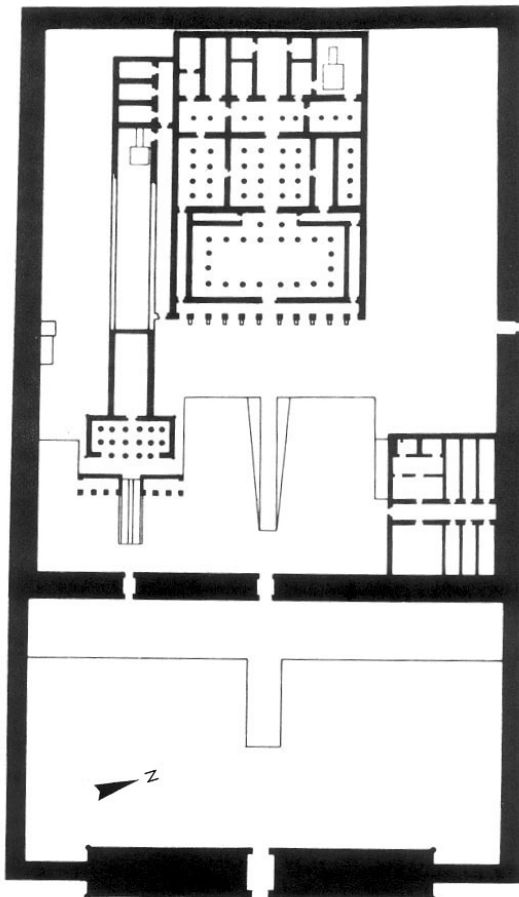


Abb. 263: Millionenjahrhaus Thutmosis III./Gurna

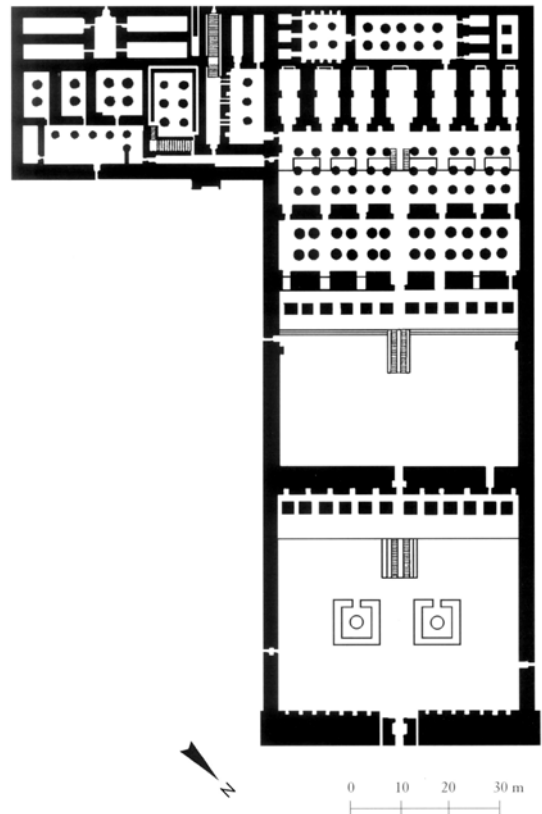


Abb. 264: Millionenjahrhaus Sethos I./Abydos

Hypostyle Vorhallen ergänzen schließlich die sakrale Stätte und bilden durch die Dominanz der axial verbreiterten Säulenstellung einen würdigen Rahmen für den rituellen Einzug der Amunsbarke beim Wüstenfest.

Der Totentempel Thutmosis III. besitzt damit bereits sämtliche Charakteristika der Millionenjahrhäuser, wie sie im Tempel Sethos I. in Gurna ihre „klassische Form“ finden und anschließend in den Anlagen Ramses II. (Ramesseum) und Ramses III. (Medinet Habu) variiert werden: ein zentrales Amunheiligtum, eine Re-Kultstätte im Norden, die Totenopferstätte des Herrschers und dessen Vaters im Süden sowie mehrere, vorgelagerte Säulensäle mit flankierenden Nebenräumen und einen oder mehrere, massive Pylone. Dieses Tempelhaus aus beständigem Stein ist umgeben von

⁵³⁸ STADELMANN: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. S. 308.

einer dichten Ansammlung von Wirtschaftsräumen, Unterkünften, und sonstigen Nebenräumen, welche wiederum durch eine umlaufende Mauer aus weiß verputztem Lehmziegelmauerwerk zusammengefasst werden und damit den Tempelbezirk abschließen.



Abb. 265: Ansicht O Tempel Sethos I./Abydos

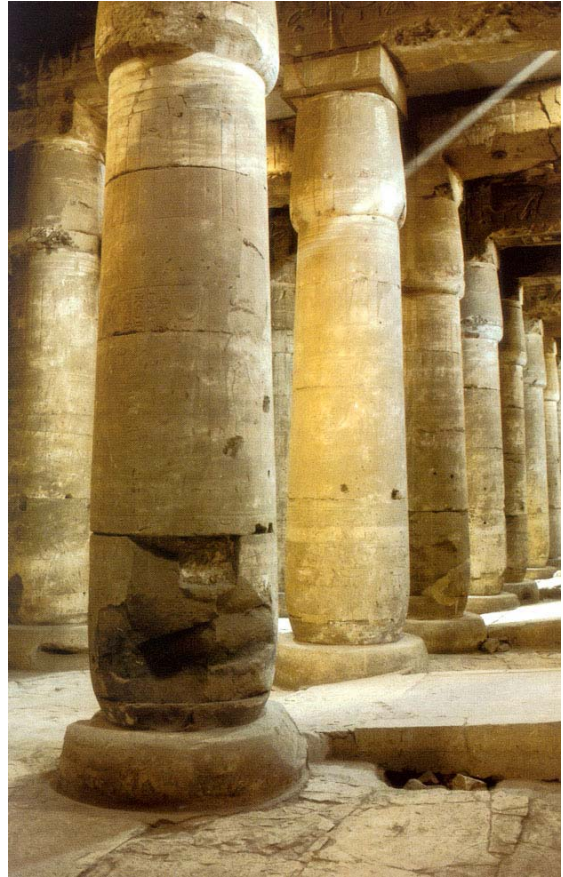


Abb. 266: Hypostyl Tempel Sethos I./Abydos

Götter- oder Totentempel. Versuch einer Abgrenzung

Was aber genau bedeutet der Ausdruck „Millionenjahrhaus“ und welche Funktion erfüllten die Totentempel des Neuen Reiches? Wie grenzen sie sich gegen Göttertempel ab?

Um diese Frage zu beantworten, muss vorerst der gesellschaftliche und religiöse Stellenwert des sakralen Königtums im Alten Reich definiert werden, da die Vielschichtigkeit der königlichen Kultkomplexe weit über deren Funktion als Grabstätte des Herrschers hinausreicht: „The overall architectural program of the complex not only provided a burial place for the king but more importantly supplied a framework for the rites that transformed the human and mortal king into an immortal and divine being. [...] His transformation could be achieved by complicated rituals like the Sed-festival, or it could be set in motion by erecting everlasting symbolic architecture that guaranteed the continuity of the king’s divine rule.“⁵³⁹

⁵³⁹ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S. 31.

Laut Dieter Arnold steht damit nicht primär die Grablegung und andauernde Verehrung des verstorbenen Herrschers im Vordergrund, dessen sich dieser nur schwer sicher sein konnte, sondern die eigenständige Vergöttlichung des Königs selbst. Der, bereits zu Lebzeiten als Gott identifizierte aber sterbliche Herrscher sollte sich schließlich durch die Errichtung symbolisch-ritueller Architektur, dessen kommemorativen Charakters und der Abhaltung reeller und virtueller Rituale endgültig mit den Göttern vereinen. Dazu waren mehrere Handlungen notwendig, welche schließlich die Vielschichtigkeit der Totentempel begründen: Zum Ersten musste, alten Traditionen entsprechend, die leibliche Versorgung des Verstorbenen sichergestellt werden. Dies geschah durch die Darbringung von Opfergaben im Totenopferraum, in den der *ka* des Königs durch die Scheintür aus dem Grab eintreten konnte. Zum Zweiten nahm man bereits während der Frühzeit an, dass eine andauernde Gleichstellung mit den Göttern nur durch die Legitimation und die Anerkennung der Gottheiten selbst möglich war. Hier scheint der Grund für die, seit den Talbezirken bekannten Versammlungen regionaler und überregionaler Gottheiten zu liegen. Während jedoch im Alten Reich noch die Zusammenkunft der Gottheiten und deren „Teilnahme“ an postmortalen Sedfesten des Herrschers zur Legitimation ausreichte, musste im Neuen Reich die Fortdauer der königlichen Gottgleichheit durch den direkten Akt der „Übergabe der Rispen der Millionen Jahre“ gesichert werden, also durch einen bewussten Akt der Anerkennung.

In der 5. Dynastie wandelte sich das Selbstbildnis des Herrschers. Er wurde zu Lebzeiten nicht mehr selbst als Gott, vor allem als Sonnengott Re, betrachtet, sondern wurde zu dessen Sohn. Diese Abwertung des königlichen Stellenwertes ist aber nur scheinbar. Durch die Einbeziehung der göttlichen Sohnschaft wurde die gesamte Herrschaftstheologie klarer: Vor seinem Tod als Sohn Res betrachtet und damit nichtsdestotrotz göttlich, vereint sich der Herrscher nach seinem Tod mit seinem „Vater“ und wird selbst zum Sonnengott. Damit lassen sich sowohl ganz einfache Widersprüche, wie die Frage warum der Sonnengott täglich über den Himmel reist, wo er doch zugleich als sterblicher König herrscht, aus dem Weg räumen, als auch die Verehrung der Ahnen mit einbeziehen, da aus einer Adoration Res zugleich auch die Huldigung des bereits verstorbenen Vaters resultierte⁵⁴⁰.

Eine deutliche Änderung in der königlichen Göttlichkeit lässt sich schließlich im Neuen Reich beobachten, wobei Anzeichen dafür bereits im Mittleren Reich greifbar sind. Waren die Totentempel des Alten Reiches vorwiegend Kultstätten des Herrschers bzw. im Falle der Sonnenheiligtümer prä-mortal auch Verehrungsstätten des Vaters, so hing nun Unsterblichkeit und Vergöttlichung von realen Handlungen der Götter ab. Der, bisweilen kurzlebige Kult verstorbener Könige wurde durch seine Bindung an Götterverehrung gesellschaftlich unabhängiger und langlebiger.

Äußeres Zeichen dieser Abhängigkeit sind zum Einen die im Neuen Reich endgültig vollzogene Trennung von Totentempel und Grabstätte, die Verdrängung der königlichen Kultstätte aus dem zentralen (axialen) Sanktuar in die südlichen Nebenräume und die zunehmende Anzahl einbezogener Gottheiten, zum anderen die kultische Einbeziehung des Totenkultes in ein jährliches Götterfest, dem „Schönen Fest vom Wüstental“: Eine Prozession des Amuns von Karnak, in der das

⁵⁴⁰ Vgl. dazu: *Standardisierung und Kulttrennung* sowie den Abschnitt: *Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

Kultbild des Gottes in einer Barke vom Ost- zum Westufer des Nils bei Theben gebracht wird⁵⁴¹. Dabei passiert er die Totentempel, welche dadurch zu echten Prozessionstempeln bzw. Barkenheiligtümern des Amunkultes bzw. zu echten Amuntempeln werden. Jedoch ist der jeweilige Hauptgott der Totentempel eine Sonderform des Amun von Karnak, eine Verbindung dessen mit dem vergöttlichten König⁵⁴².

Durch dieses Anhängen der Verewigung des königlichen Lebens an ein, von personeller Verehrung unabhängiges Kultgeschehen erhoffte man sich eine größere Garantie für die postmortale Versorgung, als dies durch die Totenstiftungen des Alten und Mittleren Reiches möglich war⁵⁴³.

Dieser Verlust an eigenständiger Göttlichkeit wird äußerlich durch die Darstellung der „Übergabe der Rispen der Millionen Jahre“ deutlich. Diese Darstellungen, welche sich bereits vor Beginn des Neuen Reiches, beispielsweise unter Amenemhet I. in dessen Pyramidentempel in el-Lisht belegen lassen⁵⁴⁴ (vgl. Abb. 236) und offensichtlich ursprünglich einen rituellen Bestandteil des Sedfestes abbilden, gaben schließlich auch den Millionenjahrhäusern ihren Namen. Die älteste Erwähnung dieser Bezeichnung findet sich auf einer Statue des Vezirs Neferkare aus der 13. Dynastie aus Karnak. Welche Art von Tempel damit genau gemeint war, ob ein echter Totentempel in Theben West oder ein Verehrungstempel in der Art und Tradition eines *ka*-Hauses, ist leider unklar, fest steht jedoch, dass es sich um einen Gedächtnistempel im Raum Theben handelte⁵⁴⁵. Ab Amenophis I. setzt sich schließlich eine Namensform durch, welche den Tempel auf eine reelle Handlung bezieht: „Der Tempel des Königs NN, der sich mit xy vereint“, während ab Thutmosis III. der Name „Haus der Millionen Jahre“ als Bezeichnung für Totentempel allgemein Verwendung fand⁵⁴⁶.

Bereits aus einer Inschrift Ahmoses aus Anlass zur Neueröffnung der Tura-Steinbrüche weiß man aber, dass sich die Bezeichnung „Millionenjahrhäuser“ nicht nur auf singuläre Totentempel im thebanischen Raum bezog, sondern auch auf andere Tempel oder Tempelteile⁵⁴⁷. So findet sich die Bezeichnung auch in den Tempeln von Karnak und Luxor, wobei diese wirtschaftlich und rituell den Totentempeln übergeordnet waren. So ist der rückwärtige Teil des großen Amuntempels von Karnak, errichtet unter Thutmosis III. ebenso namentlich und kultisch mit dessen Totentempel am Westufer des Nils verbunden, wie das große Hypostyl Ramses II. mit dessen Tempel.

Selbiges gilt für den Luxortempel: Während sich die Bauteile Amenophis III. auf seinen Tempel beziehen, verweist die Erweiterung Ramses II. auf eine kultische Verbindung zum Ramesseum.

⁵⁴¹ Endpunkt dieser Prozession scheint für lange Zeit der Totentempel der Hatschepsut gewesen zu sein. Diese Tatsache hat auch zu dessen Gestaltung geführt, die unverkennbar auf seine Bedeutung als Prozessionsendpunkt Bezug nimmt. So beispielsweise in der Anlage der axialen Prozessionsstraße, der weitläufigen Höfe oder der allgemeinen Gestaltung der terrassierten „Götterterrasse“ mit dem Sanktuar für die Amunsbarke als Allerheiligstes.

⁵⁴² LÄ Bd. VI; S. 708.

⁵⁴³ STADELMANN: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. S. 304.

⁵⁴⁴ ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old And Middle Kingdom*. S. 77/Fig. 33.

⁵⁴⁵ STADELMANN: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. S. 303.

⁵⁴⁶ STADELMANN, Rainer: *Tempel und Tempelnamen in Theben-Ost und -West*. In: MDAIK 34 (1978). S. 173.

Stadelmann gibt hier aber auch zu bedenken, dass diese Erstnennung des standardisierten Namens eher ein Zufall sein kann, der mit der vergleichsweise häufigen Nennung der Tempel Thutmosis III. zusammenhängt.

⁵⁴⁷ STADELMANN: *Tempel und Tempelnamen in Theben-Ost und -West*. S. 173.

Die namentlich mit den Totentempeln identen „Gegentempel“ innerhalb der Amunresidenzen am Ostufer verdeutlichen damit die kultische Bezugnahme der Toten- auf die Göttertempel Amuns⁵⁴⁸. Sie dienten als Ausgangspunkt der Balkenfahrt beim Talfest, welche zum Totentempel führte, wo der König mit Amun verschmolz, an dessen Unsterblichkeit teilhaben konnte und verjüngt zurückblieb. In den Tempeln des Westufers wurden damit der König und Amun austauschbar, womit nach der Meinung Gerhard Haenys neben dem Herrscher auch der Gott selbst davon profitierte, da durch die gegenseitige Identifizierung auch Amun verjüngt und „wiedergeboren“ wurde. In diesem Aspekt der Wiedergeburt sieht Haeny den Grund für die zunehmende Bedeutung des Kultes der Geburt des Gotteskindes, der im Neuen Reich noch eindeutig auf den Herrscher bezogen war, in der Spätzeit aber zu den in den Mammisis vollzogenen Riten göttlicher Geburtslehre führte⁵⁴⁹.

Kanonisierung der Göttertempel in der Spätzeit

Mit dem Ende des Neuen Reiches begann wiederum eine Epoche politischer und wirtschaftlicher Unruhen, die schließlich in der Spätzeit geprägt war von Fremdherrschaften und Persereinfällen, sodass der Großteil der erhaltenen Tempelanlagen jüngerem Datums erst aus griechisch-römischen Zeit stammen und hier vor allem unter der Herrschaft der Ptolemäer errichtet wurden. Dabei handelt es sich ausschließlich um Göttertempel. Totentempel wurden aufgrund eines veränderten Totenkultes nur in kleinerem Maßstab errichtet und standen wieder in unmittelbarem, räumlichem Bezug zur Grablegestätte. Leider ist uns aus von den Nekropolen und den dazugehörigen Kultstätten so gut wie nichts erhalten geblieben, obwohl es sich dabei um monumentale Grabanlagen handelte⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ Beispiele siehe bei: STADELMANN: *Tempel und Tempelnamen in Theben-Ost und -West*. S. 173ff.

⁵⁴⁹ Geburtshäuser, Mammisi oder ägyptisch *per-meset*, sind zwar im Grunde der örtlichen Göttertriade geweiht, im Vordergrund steht aber der weibliche Partner und das Kind. Sie stehen innerhalb der Tempelumfassungsmauer, meist an der Prozessionsstraße, was ihre evolutionäre Herkunft als Barken- oder Prozessionsstationen erkennen lässt, in welche an bestimmten Tagen die Götterprozession einzog, um die Geburt des jungen Gottes zu feiern, was in der Regel als Synonym für die göttliche Geburt des Königs galt.

Obwohl Geburtshäuser eine architektonische Form der Spät- sowie der griechisch-römischen Zeit darstellen, verweist gerade ihre Thematik auf eine kontinuierliche Tradition, welche sich bis zu den Darstellungen der Pyramidentempel des Alten Reiches, welche das Säugen des Königskindes abbilden, zurückverfolgen lässt und sich zugleich im Neuen Reich in den Bilderzyklen im Totentempel der Hatschepsut zur Legitimation ihrer zweifelhaften Herrschaft oder den Darstellungen Amenophis III. in Luxor fortsetzt.

Seiner baulichen Herkunft gemäß bestehen Mammisis aus einem dreiräumigen Sanktuar, das allseitig von einem Säulengang umgeben ist. Dieser trägt ein schützendes Dach, das über dem Sanktuar zu schweben scheint. „Die Herkunft dieser Bauform in den aus Holz und Matten gefertigten Schutzdächern über ‚Wochenlauben‘ der Vorzeit ist nicht zu verkennen.“ Die Interkolumnien des Säulenumganges sind häufig durch Schranken geschlossen, um für die, im Inneren stattfindenden, Mysterien Sichtschutz zu gewähren. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 39. Zur Geburtenlehre: HAENY, Gerhard: *Zur Funktion der „Häuser für Millionen Jahre“*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB 1994. S. 86ff.

⁵⁵⁰ Von Bestattungsanlagen aus der 22. bis 26. Dynastie finden sich Beispiele in Theben westlich der Tempel von Medinet Habu. Dabei handelt es sich um monumentale Gräber, von denen sich aber nur Pylone und die Umfassungsmauern oberirdisch befanden. Das restliche Grab wurde unter die Bodenoberfläche verlegt.

Die Grabanlagen der hellenistischen Zeit folgten den Vorbildern der Spätzeit. Es handelte sich um in den Felsen

Griechisch-römische Tempelanlagen führen in Konstruktion und Raumkonfiguration die traditionelle Tempelbaukunst früherer Zeiten fort. Sie besitzen monumentale Eingangspylone, Innenhöfe, Säulensäle, einen Opfertischsaal, ein Sanktuar sowie rituell bedingte Neben- und Stauräume, Dachkapellen und unterirdische Krypten.

Trotz dieser offensichtlichen Anknüpfung an ältere Bautraditionen, weshalb die Tempel häufig als leblose Repetitionen abgewertet wurden, was aber von Jan Assmann widerlegt werden konnte⁵⁵¹, schufen die Menschen der Spätzeit dennoch eigenständige Raumstrukturen und entwickelten zusätzliche Bautypen. So stellt der, als eigenständiger Baukörper auftretende Naos ebenso eine ptolemäische Eigenart dar, wie die mit Schranken teilweise geschlossenen Pronaoi und die beliebte Bauform der Mammisis. Gerade Letztere stehen jedoch zugleich unverkennbar in der Tradition geealoischer Legitimation des Herrschaftsanspruches, welche bis ins Alte Reich zurückreichen⁵⁵².

Eine weitere Besonderheit spätzeitlicher Tempel repräsentiert deren mehrschaliger Aufbau, dessen Ursache in der zunehmenden Angst vor einer Profanisierung der sakralen Stätte liegt und damit wesentlich zu deren Sakralisierung beiträgt.

Die ptolemäischen Tempel Ägyptens repräsentieren damit eine gelungene Verbindung von Epigraphie, Architektur, Kult und Ethik. Ihre Aufgabe bestand primär darin, die kulturelle Identität des Volkes zu demonstrieren und ihr spezifisches Geschichtsbewusstsein zu bewahren. In diesem Sinne als „gebaute Erinnerung“ ist demnach auch die Kanonisierung des Bautypus „Axialtempel“ in der Spätzeit zu verstehen, welcher dadurch sämtliche Aspekte religiöser, gesellschaftlicher und politischer Art in allgemein verständlicher und tradiert Form vereint und damit konserviert.

Dies gelingt ihm Dank des guten Erhaltungszustandes zahlreicher Tempel dieser Epoche bis heute.

versenkte Grabanlagen mit peristylartigen Lichthöfen, Altären und Klinen. Im Gegensatz dazu errichtete man in römischer Zeit mehrgeschossige Katakomben, wie beispielsweise jene von Kom el-Schukafa, 2. Jh. n. Chr. In: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 15/95.

⁵⁵¹ ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 177ff.

⁵⁵² Vgl. dazu beispielsweise die Darstellungen göttlicher Abkunft Amenophis III. in Tempel von Luxor oder die, an „handfeste, diesseitige Königspropaganda“ erinnernden Darstellungen im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari. In: BELL, Lanny: *The New Kingdom „Divine“ Tempel: The Example of Luxor*. In: SHAFER, Byron E. (Hg.): *Temples of Ancient Egypt*. Cornell, 1997. S. 138. Sowie: ARNOLD: *Vom Pyramidenbezirk zum „Haus für Millionen Jahre“*. S. 8.

5.1.1.4 Raumfunktionen in Tempeln des Neuen Reiches und der Spätzeit

Um auf das eigentliche Thema dieses Kapitels, der Symbolik des Tempels und der Vermittlung seiner theologischen, rituellen und soziopolitischen Inhalte mittel unbewusster Architekturrezeption, eingehen zu können, bedarf es zuvor der Vorstellung der wesentlichen Raumeinheiten und deren Funktionen in Tempeln der betreffenden Zeit, was durch die nachstehende, exemplarische Beschreibung des Totentempels Ramses III. als Vertreter des Neuen Reiches und des Horustempels von Edfu als repräsentatives Beispiel der Spätzeit erreicht werden soll.

Räume und Raumfunktionen des NR am Beispiel des Tempels Ramses III./Medinet Habu

Wie bereits erwähnt verließen sich die Herrscher des Neuen Reiches nicht mehr auf eine ausschließliche Verehrung ihrer selbst, um ihr jenseitiges Leben zu sichern, sondern versuchten dies durch Einbeziehung von Götterkulten - und hier vor allem des Kultes des Amuns von Karnak - in den Totenkult zu erreichen. In den Totentempeln wurde damit eine spezielle, mit dem König verschmolzene Form des Amun verehrt, dessen andauernder Kult durch die Einbeziehung in ein regelmäßig stattfindendes Prozessionsfest sichergestellt wurde.

Die eigentlich primäre Funktion als Verehrungsstätte des verstorbenen Königs, wie sie die Architektur des Alten Reiches maßgeblich geformt hat, weicht damit einer Götterverehrung, an welcher der Pharaon, einerseits als Königs selbst im Totenopferraum, andererseits als mit Amun synkretisiert, Anteil hat. Dieses in-den-Vordergrund-Stellen des Amunkultes bedingte wesentlich die Organisation der Innenräume.

Als zweiter maßgeblicher Punkt der architektonischen Gestaltung ist die Funktion des Tempels als Prozessionstempel und Barkenstation zu nennen. Hier liegt ein wesentlicher Grund für die dominante Axialsymmetrie des Grundrisses und die Monumentalisierung der Näherungsrichtung, wie dies erstmals am Tempel Mentuhoteps realisiert wurde.

Obwohl es die Typenvielfalt der untrennbar miteinander verbundenen, ägyptischen Sakral- und Sepulkralarchitektur nicht gestattet, einen „Standardtempel“ zu definieren, so lassen sich doch Raumeinheiten und -konfigurationen aufzählen, welche als „klassische“ Bestandteile ägyptischer Tempel ab der 18. Dynastie gelten können und zum Teil auf weit zurückreichenden Vorbildern aus dem Alten Reich basieren. Diese Raumeinheiten sind im Wesentlichen das Sanktuar, der Barkenraum, Opferstellen (Opfersäle bzw. Totenopferstellen), Magazine und Nebenräume für Kultgeräte, Sonnenkultanlagen (zum Teil am Dach), Reinigungseinrichtungen, Erscheinungssäle, Festhöfe, Pylone, Umfassungsmauern, wirtschaftliche Nutzbauten sowie die Prozessionsstraße mit Barkenstationen und einem Landungsstege für die Barke Amuns. In der Spätzeit kommen dazu noch Pronaoi, Krypten, Dachkapellen und Mammisis.

Nicht alle diese Räume sind in gleicher Weise sowohl bei Götter- als auch bei Totentempeln zu finden. Aufgrund der kultischen Analogie des Königs Kultes zu jenem Amuns lassen sich jedoch weitreichende Übereinstimmungen feststellen. Ausnahmen bilden dabei lediglich eindeutig dem Totenkult zugeordnete Räume wie der Totenopferraum.

Ausgehend von dieser tabellarischen Aufzählung der wesentlichen Raumeinheiten soll nächstehenden am Beispiel des Totentempels Ramses III. in Medinet Habu (Abb. 241-243/267 sowie die Abb. 26 (Grundriss und Schnitte)/28 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*) im Einzelnen darauf eingegangen werden, wobei die elementare Studie Dieter Arnolds, welcher die Funktionen der einzelnen Räume über ihre Wandreliefs erschlossen hat, zu Grunde liegt. Er unterscheidet vier Bereiche des Tempels, welche die oben angeführten Raumeinheiten zusammenfassen: die „Wohnung des Gottes“, die Kultstätten des Königs, Nebenräume für den Kultbetrieb und Räume für Götterfeste⁵⁵³.

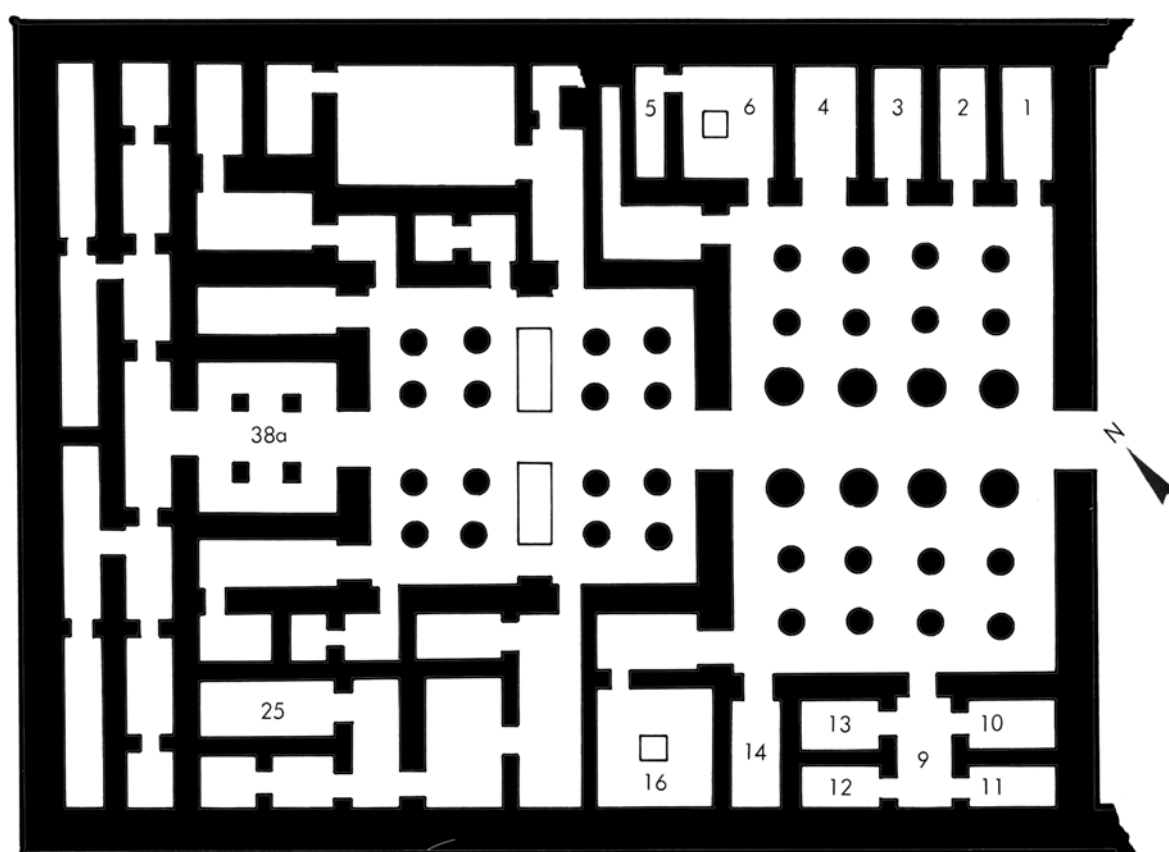


Abb. 267: Grundriss Millionenjahrhaus Ramses III./Medinet Habu

Grundsätzlich waren nahezu alle Räume durch kultische oder funktionelle Aufgaben determiniert und lagemäßig situiert, was aus dem vorhandenen Bauschmuck hervorgeht, der entweder reelle, im Raum vollzogene Handlungen wiedergibt oder auf eine ideelle Funktion wie der Versammlung von Göttern Bezug nimmt⁵⁵⁴.

Neben diesen leicht nachvollziehbaren Nutzungsfunktionen transportiert die „architektonische Struktur“ des Tempels auch tradierte symbolische, sodass die ursprünglich kultische Funktion eines

⁵⁵³ ARNOLD, Dieter: *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des neuen Reiches*. In: MÄS 2. Berlin, 1962.

⁵⁵⁴ ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 214.

Bauelements bzw. Bauteils in späterer Zeit nicht mehr unbedingt im Ritual zum Ausdruck kommen musste. So ist beispielsweise zu bezweifeln, ob in den Schlachthöfen der Tempel des Neuen Reiches tatsächlich noch Schlachtungen durchgeführt wurden, wie dies für die Heiligtümer des frühen Alten Reiches noch angenommen werden kann⁵⁵⁵.

Entsprechend ihrer Funktion als Prozessionstempel „beginnt“ das Nähern an den Tempel an der Landestelle. Diese konnte sich am Nilufer direkt befinden, zumeist jedoch führte ein Kanal zum Tempel, sodass die Prozessionsallee nicht durch das gesamte Fruchtländchen führen musste. Damit verliert die sphingengesäumte Prachtstrasse, wie sie beim Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari auftritt für die Totentempel an Bedeutung. Dafür wird der enge Bezug des Tempels zum einen zur Barkenfahrt Amuns unterstrichen und die architektonische Konzeption des Tempels dem Kultgeschehen angepasst, zum anderen könnte dies auf eine Änderung des Prozessionsablaufes hinweisen: Während man sich in der 18. Dynastie an die Prozession anzuhängen versuchte und diese zumindest ideell den Totentempel passieren sollte, mehren sich gegen Ende der 18. Dynastie und vor allem in der 19. Dynastie die Anzeichen einer direkten Bezugnahme einzelner Totentempel auf „Gegentempel“ gleichen Namens im Kontext ostthebanischer Anlagen, beispielsweise jenem Ramses II. auf das große Hypostyl in Karnak.

Im Falle von Medinet Habu erreicht man über die monumentale Kaianlage das äußere Tor, welches Zutritt zum Tempelbezirk gewährt, noch nicht jedoch zum Tempelhaus selbst. Er ist umgeben von einer massiven Mauer aus Lehmziegeln und dicht bebaut mit Magazinen, Speicheranlagen, Priesterunterkünften, Lehreinrichtungen und sonstigen Nebengebäuden aus vergänglichem Material, innerhalb befinden sich aber auch angelegte Gärten, ältere Nebentempel und heilige Seen.

Folgt man der O/W-orientierten Hauptachse, so erreicht man das eigentliche Tempelhaus, *hut-netzer*⁵⁵⁶, das „Haus Gottes“, aus dauerhaftem Stein, dessen mächtiger Pylon mit apotropäischen Darstellungen die Exklusivität der dahinter liegenden Höfe und Räume unterstreicht und damit dessen Sakralisierung unzweifelhaft sicherstellt.

Unmittelbar hinter dem Pylon befindet sich der offene *Festhof*, ägyptisch *uba*, „der Offene“ im Sinne von „unüberdacht“ oder „enthüllt“. Er ist annähernd quadratisch und besitzt nordseitig eine Pfeilerhalle, während sich im Süden eine Säulenhalle befindet. Hinter dieser öffnet sich das *Erscheinungsfenster*, sodass der Tempelhof zugleich Vorplatz des südlich angebauten königlichen Palastes ist.

Da dieses Fenster dem Auftritt des Königs dient, definiert sein Vorhandensein den Hof als Ort des göttlichen Erscheinens. Zugleich verweist es auf die Zutrittsmöglichkeit der Bevölkerung, welche ausschließlich bis zu diesem Festhof eingelassen wurde, was durch die deutlich verstärkte Westmauer unterstrichen wird. Die Reliefs des Festhofes dienen demnach auch vorwiegend dem Transport populistischer Themen, wie der Darstellung von Kriegsszenen zur Demonstration königlicher Stärke oder des kultischen Geschehens bei den großen Festzyklen und Prozessionen, vor allem des

⁵⁵⁵ LÄ Bd. VI; S. 359. Obwohl bereits Ricke selbst für den Totentempel des Cheops diese ausschließt.

⁵⁵⁶ Wenn nicht anders angegeben, folgen die nachstehend verwendeten Namen, ägyptischen Bezeichnungen, Übersetzungen sowie Funktionsbestimmungen der Räume und Darstellungsinterpretationen: ARNOLD: *Wandrelief und Raumfunktion*. Sowie: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 29ff.

Min- und Sokarfestes⁵⁵⁷.

Letztere Darstellungen sind in Medinet Habu jedoch in den zweiten Festhof verschoben. Dieser besitzt nord- und südseitig Säulenhallen, im Osten und Westen jedoch Hallen mit Osirisfiguren, wobei die westliche mittels einer zusätzlichen Säulenreihe verdoppelt ist und sich zudem durch einen Niveausprung vom übrigen Hof abgrenzt. Sie vermittelt damit bereits die Höherwertigkeit des dahinter liegenden, überdachten Tempelhauses und markiert zugleich den Beginn des eigentlichen Totentempels.

Diesen betritt man durch einen Säulensaal, dem so genannten *Erscheinungssaal* oder *Saal des Erscheinens*, der die Dominanz der Hauptachse durch ein überhöhtes Mittelschiff in Form eines basilikalischen Querschnittes mit Obergaden fortführt, wie dies besonders deutlich im großen Säulensaal Ramses II. in Karnak demonstriert wird.

Wie sein Name bereits vermuten lässt, dient er in erster Linie dem Erscheinen der Götterbarke und ihrem Niederstellen im Zuge des Einzugs beim Wüstenfest, aber im Falle von Göttertempeln auch dem Auszug der Gottheit aus dem Sanktuar und dem Vorstellen des Königs nach Durchführung der Inthronisationsriten im Allerheiligsten.

Diese eindeutige Funktionszuordnung unterstreicht auch das Bildprogramm des Saals, das primär zwei Themenkreise abbildet: zum einen die Prozession der Götterbarke und zum anderen Ausschnitte aus königlichen Krönungsfeiern. Im Tempel Ramses III. finden sich zudem Weihe Szenen, die sich auf die flankierenden Räume beziehen. Dabei handelt es sich nordseitig um die so genannte *Reinigungskapelle* (Nr. 1)⁵⁵⁸, welche der vorbereitenden Weihe des Königs vor Durchführung der Riten diente. Die Funktion der daran anschließenden Räume (Nr. 2-4) bleibt unklar. Arnold bezeichnet sie jedoch an anderer Stelle als Kapellen „Ptahs, Amuns und anderer Götter“⁵⁵⁹, ohne dies näher auszuführen, während Stadelmann von Kapellen spricht, die direkt mit dem Königskult in Verbindung standen⁵⁶⁰.

Den westlichen Abschluss der nördlichen Gruppe von Nebenräumen bildet der Schlachthof (Nr. 5-6), wobei im Allgemeinen bezweifelt wird, dass hier tatsächlich noch Schlachtungen durchgeführt wurden.

Südlich des Erscheinungssaales findet sich eine geschlossene Raumeinheit bestehend aus vier Kammern, die sich um einen gemeinsamen Vorraum gruppieren. Hier handelt es sich um die Schatzkammern oder *Silberhäuser* (Nr. 9-13), welche der Aufbewahrung von Kultgegenständen, wie Räuchergefäßen, Opferständern, Schmuck oder ähnlichem dienten. Erkennbar sind sie durch Darstellungen der Weihung und Darbringung der Kultgegenstände. Westlich schließt sich daran eine Kultkapelle Ramses II. in Form eines Barkensanktuars mit aufgestellter Kultstatue an (Nr. 14)⁵⁶¹. Den Abschluss dieser südlichen Raumanordnung bildet die Salben- und Kleiderkammer (Nr. 16). Hier wurden vor allem Harze, Salben und Öle sowie Stoffe gelagert und verarbeitet. Dem ent-

⁵⁵⁷ HORNUNG, Erik: *Geist der Pharaonenzeit*. Basel, 1992. S. 118.

⁵⁵⁸ Die Ziffern beziehen sich auf die Nummerierung Arnolds in: ARNOLD: *Wandrelief und Raumfunktion*. Tafel XII/Fig. 14, hier Abb. 267. Beschreibung der Reinigungskapelle: Ebenda: S. 70ff/76.

⁵⁵⁹ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 151.

⁵⁶⁰ STADELMANN: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. S. 313.

⁵⁶¹ ARNOLD: *Wandrelief und Raumfunktion*. S. 26f/35. An anderer Stelle bezeichnet Arnold diese Kammer als Month-Kultstätte. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 150.

sprechen auch die Reliefdarstellungen, welche die Darbringung, die „Schenkung“, der Lagergüter thematisieren.

An den Erscheinungssaal mit seinen Nebenräumen schließen sich zwei gleichartige Hypostyle an, die als *Opfertischsäle*, Inschriften jüngeren Datums zu Folge ägyptisch *usechet-hetep*, gedeutet werden können. Ihre primäre Aufgabe lag in der Abhaltung der Opferrituale.

Vom vorderen Opfertischsaal Ramses III. gelangt man im Norden in das Heiligtum des Sonnengottes, genannt *schut-Re*, Sonnenschatten oder Re-Schatten, mit angeschlossener Kultstätte der heliopolitanischen Götterneunheit und Zugang zum Dach, während ein Durchgang im Süden Eintritt in den Bereich des tatsächlichen Totenkultes des Königs gewährt. Kern dieser Einheit sind die Totenopferstellen mit westseitiger Scheintür, von denen die südliche unterteilt ist. Sie öffnen sich auf einen gemeinsamen Vorraum, dem wiederum ein Zweisäulensaal vorgelagert ist.

Diese Raumkonstellation erinnert an ältere Beispiele und steht zweifellos in der Tradition der Totenopfertempel des Alten Reiches bzw. der königlichen Kultstätte des Hatschepsut-Tempels in Deir el-Bahari. Sie sind aufgrund der traditionellen Speisetischszenen erkennbar und enthalten in der königlichen Kultkammer eine Königsstatue auf einer tragbaren Barke. Verehrt wurde hier eine spezielle Form des mit Osiris verschmolzenen Königs. Dadurch war dessen jenseitige Existenz doppelt gesichert: Zum Ersten durch den dominanten Kult des Amun-Königs, „der in seiner Barke beim Talfest dem Amun von Karnak folgt und den Amun-Re auf seiner Unterweltreise begleitet“⁵⁶² und zum Zweiten durch die traditionelle Opferstelle für Osiris, dem früheren „Ersten der Westlichen“ im vordynastischen Abydos.

Den Kern des Tempels und zugleich Allerheiligstes ist jedoch das Barkensanktuar Amuns, *set weret*, die „hohe Stätte“ oder der „hohe Thron“, einem annähernd quadratischen Raum mit vier Mittelpfeilern und flankierenden Nebenkappen für die Barken von Mut und Chons als Begleiter Amuns. An das Sanktuar schließen sich zwei Reihen lang gestreckter Räume an. Sie dienten laut Arnold der Abhaltung von Mysterien⁵⁶³, sind aber primär als Kultbildräume zu bewerten.

Entwicklungsgeschichtlich betrachtet, steht das Amun-Sanktuar in einer Linie mit den Barkenkappen Mentuhoteps und Hatschepsuts. In beiden Fällen handelte es sich um einen gestreckten Raum mit angeschlossener Kultbildkammer. In den Nachfolgebauten wird das Sanktuar durch flankierende Räume erweitert, während der Kultraum vergrößert, durch vier Mittelpfeiler zum Quadrat erweitert und aufgrund der wachsenden Anzahl von Nebengöttern mit Seitenkammern ausgestattet wird. In Medinet Habu schließlich sind die vier Mittelpfeiler in das Barkensanktuar gewandert, wohingegen die Kultbildkammer zu einem Labyrinth aneinander gereihter Einzelräume wurde.

Der Barkenraum selbst diente der Aufstellung der Barke auf einem steinernen Sockel, der aufgrund hieroglyphischer Inschriften als „Himmel“ betrachtet wurde. Die Barke befand sich also „im Himmel“. Für diese Interpretation spricht auch die Bezeichnung des Raumes selbst, dessen Tor als „Pforte des Himmels“ beschrieben wird, und dessen bildliche Ausstattung ausnahmslos die Götterbarke in den Vordergrund stellt, dem vom König Opfer dargebracht werden. Ergänzt werden diese

⁵⁶² STADELMANN: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. S. 320.

⁵⁶³ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 150.

Darstellungen von Abbildungen des Königs beim Einzug in den Barkenraum, flankiert von Göttern und zum Teil begleitet von Familienangehörigen und Göttinnen, welche die Legitimation des Herrschers unterstreichen und gleichsam die göttliche Gefolgschaft bilden.

Die anschließende Kultbildkammer (in Medinet Habu vervielfacht), *mesenet*, diente primär der Aufbewahrung des Kultbildes, dessen sorgsamer Verschluss auch Auswirkungen auf die Anordnung des Raumes hatte. Um zusätzlich zu dessen Lage im innersten Teil des Tempels den Schutz der Götterbildnisse zu gewährleisten⁵⁶⁴, ist der Kultbildraum als Nebenraum entweder seitlich angefügt (Terrasstempel der Hatschepsut, der Tempel Sethos I. in Gurna) oder öffnet sich in den Opfer-tischsaal (allerdings hauptsächlich bei Nebenkultstätten, wie jener Thutmosis I. im Tempel der Hatschepsut/Deir el-Bahari, zahlreiche Kapellen im Zentralbau der Hatschepsut in Karnak oder dem Festtempel Thutmosis III. in Karnak). Erst ab Amenophis III. verbreitet sich auch die Variante eines linear angeordneten Kultbildraumes, welcher das Götterbild axial auf die Götterbarke bezieht, aber durch seitliche Nebenkammern erweitert sein kann.

Bei den Darstellungen im Kultbildraum überwiegen Abbildungen des „täglichen Rituals“, aus deren Anordnung sich gelegentlich sogar der Ablauf der Kulthandlung rekonstruieren lässt, wie beispielsweise das „Abwischen des Schreines“ oder das „Enthüllen des Gesichtes“. Neben diesen Reliefs, welche eng mit dem Kultbild und dessen Aufstellungsort verbunden sind, finden sich auch solche, deren Inhalt das Opferritual darstellt, wie das Darbringen und Niederlegen der Speisen.

Abschließend stellt sich noch die Frage, welche Raumkonstellationen und Grundrisslösungen sich auf Vorbilder zurückführen lassen. Die Anordnung der Totenopferstelle mit vorgelagertem Vorraum und Säulenhof wurde bereits erwähnt. Diese Anordnung ist sowohl auf die Totenopfertempel des Alten Reiches zu beziehen, erinnert zugleich aber an die frühen Göttertempel des Mittleren Reiches, wie Medinet Madi.

Eine weitere Raumeinheit diesbezüglich ist das Hypostyl. Rainer Stadelmann bringt dieses und seine Nebenräume mit dem *per-weru*, der „Tiefen Halle“ der Pyramidentempel in Verbindung und sieht in ihm den eigentlichen Identitätstempel, in dem der tote König und Amun verschmelzen. Den ursprünglich axial dazu angeordneten offenen Hof glaubt er in den Re-Schatten wieder zuerkennen, wobei aber zu bedenken ist, dass die Höfe des Alten Reiches nicht dem Sonnengott, sondern dem Herrscher geweiht waren. Im Zuge der Werteverchiebung vom König zu Amun folgerichtig nimmt das Barkenheiligtum die Stelle des Fünfstatuenschreines ein und wie auch schon zuvor erfolgt der Zugang zum Totenopferraum seitlich über einen Vorraum, jetzt dem Opfertischsaal, jedoch bleibt er seitlich neben dem Barkensanktuar und wird nicht in der Hauptachse angeordnet. Diese Stelle bleibt dem Kultbildraum des Hauptgottes vorbehalten, welches aufgrund seiner unmittelbaren Bezugnahme auf das Barkensanktuar nun auch von hier aus zugänglich ist⁵⁶⁵.

Im Gegensatz zu den Pyramidenanlagen des Alten Reiches endet die sakrale bzw. sepulkrale Stätte, das eigentliche Tempelhaus, mit dem Kultbildraum, da der Ort der Grablegung nun räumlich vom Totentempel isoliert ist.

⁵⁶⁴ Diese Anordnung erinnert an die gegeneinander verschobenen Durchgänge in den Kapellen des Alten Reiches (Djoser, Snofru, Pyramidentempel).

⁵⁶⁵ Nach: STADELMANN: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. S. 320.

Räume und Raumfunktionen der Spätzeit am Beispiel des Horus-Tempels/Edfu

Während die Vielschichtigkeit der Millionenjahrhäuser durch die enge Verknüpfung von Toten- und Götterkult und die zunehmende Zahl der Gottheiten bzw. die dynamische Entwicklung des Herrscherkultes im Kontext der Amuntheologie kaum einheitliche Lösungen zuließ, zeugen die Tempel der Spätzeit, vor allem aber jene aus der Zeit der Ptolemäerherrschaft, von einer Vereinheitlichung der Grundrissgestaltung sowie einer Kanonisierung der Raumkonfiguration. Der Hauptgrund hierfür ist im Wesentlichen das Entfallen seiner Funktion als Totentempel. Diese waren in der Spät- bzw. griechisch-römischen Zeit zweifellos vorhanden und befanden sich über den, im Boden vertieften Grabanlagen. Leider ist von diesen Bauten nur wenig erhalten, dafür aber bieten die Göttertempel durch ihren ausgezeichneten Erhaltungszustand die Möglichkeit, Raumeindrücke und vor allem Lichtverhältnisse historisch gesichert nachzuvollziehen, auch wenn die polychrome Fassung der Wanddekoration sowie die Ausstattung der Tempel verloren gingen.

Grundsätzlich stehen die Göttertempel aus der Spätzeit den Axialtempeln des Neuen Reiches sehr nahe und stellen im Grunde deren kontinuierliche und konsequente Weiterentwicklung dar, welche sich vorwiegend in der Organisation der Raumeinheiten sowie der Ergänzung des Raumkonzeptes durch kultisch determinierte, neu geschaffene oder entfallene Innenräume manifestiert. Dazu zählen die Zusammenfassung der Nebengötterkultstätten, vorzugsweise durch eine Solitärstellung des Sanktuars in Form eines freistehenden Naos mit umlaufendem Gang (Edfu, Dendera, Kom Ombo), die erweiterte bauliche Umsetzung der chthonisch-mystischen Aspekte der Tempelritualistik mittels Einbeziehung von Krypten, die Neuinterpretation der, dem Tempelhaus vorgelagerten, erhöhten Säulenhalle des Festhofes als Pronaos mit Schranken als symbolischer und kultischer Versammlungsort der Götter sowie die neuerliche bzw. vermehrte Einbeziehung der Dachlandschaft als Pendant zu den Krypten, wie dies bereits von Rainer Stadelmann für die Re-Schatten des Neuen Reiches vermutet wurde, aber ab der Spätzeit durch kleine, erhaltene Tempelstrukturen am Dach konkret greifbarer wird.

Ein ideales Beispiel für die Darstellung der Raumanordnungen und -funktionen bietet der Horus-Tempel von Edfu (Abb. 244-252/268). Er wurde am 23. August 237 v. Chr. begonnen und vorerst am 10. September 142 geweiht. Unmittelbar darauf, von 140 bis 124 v. Chr., wurde dem Tempelhaus ein Pronaos vorgelegt, von 116 bis 72 v. Chr. komplettierte man schließlich durch die Ergänzung eines Säulenhofes und des Pylons die Anlage⁵⁶⁶.

Trotz dieser langen Bauzeit von annähernd 165 Jahren ist seine Gestaltung einheitlich und weist keine merklichen und maßgeblichen Planänderungen auf, was häufig als Indiz für die Ideenlosigkeit einer sterbenden Kultur, welche ihre Experimentierfreudigkeit und Kreativität als Folge einer Fremdherrschaft verloren hatte, interpretiert wurde. Das Gegenteil aber ist der Fall: Die Tempel der Spätzeit repräsentieren einen ausgereiften Bautypus, der durch seine bewusste Kanonisierung und Ikonisierung traditionell wesentliche Inhalte filtrierte. Damit wird die sakrale Stätte zu einer baulichen Umsetzung des ethnischen und kulturellen Selbstverständnisses und zum Memorandum der eigenen Geschichte, architektonisch manifestiert und konserviert durch die Verwendung allgemein bekannter und unmittelbar verständlicher Formensprache sowie erweitert durch Epigrafie und bildliche Darstellungen, welche geradezu enzyklopädisch das Wissen der Zeit bewahren.

⁵⁶⁶ Die nachstehende Beschreibung folgt im Wesentlichen: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 98ff.

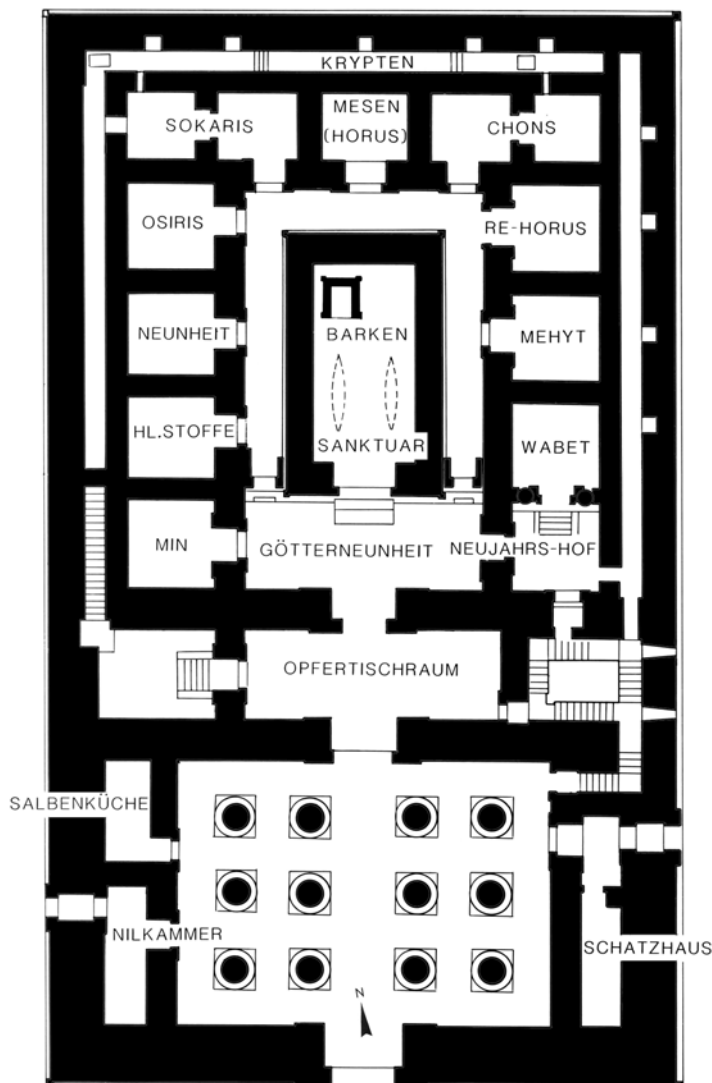


Abb. 268: Grundriss Horus-Tempel/Edfu

Wie die Millionenjahrhäuser sind auch die Tempel der Ptolemäer von einer massiven Lehmziegelmauer umschlossen, innerhalb derer sich ein heiliger See, Vorratsspeicher, Stallungen, Küchen, Priesterwohnungen und Verwaltungsgebäude sowie im Falle von Edfu zusätzlich ein Hain, in dem der Horus-Falke gehalten wurde, befinden. Vor dem Tempel komplettiert das Mammisi, geweiht der Göttertriade Horus-Hathor-Harsomtut, sowie ein heute zerstörter Tempel des heiligen Falken die Anlage.

Das Tempelhaus selbst tritt dem Besucher mit einem monumentalen Pylon, erweitert durch je zwei Flaggenmasten und einem Obelisk auf jeder Seite, entgegen, dessen Wände traditionell mit apotropäischen Darstellungen versehen sind.

Hinter dem Eingangsportal erstreckt sich ein offener Hof mit dreiseitiger Säulenhalle. Die Rückwand der Säulenhalle bildet, im Gegensatz zu den Tempeln des Neuen

Reiches jedoch nicht zugleich die Außenwand der übrigen Tempelteile, sondern wird als eigenständige Umfassung um die restliche Anlage herum geführt, sodass ein zusätzlicher Umgang entsteht. Aufgrund dieser Mehrschaligkeit können die Außenwände des Tempelhauses reich mit Szenen des Horusmythos reliefiert werden.

Funktional diente der Hof als Festhof bei Zeremonien und Prozessionen, wie der Ankunft und Abfahrt der Hathor von Dendera⁵⁶⁷ und ein Zutritt der Bevölkerung scheint bis in diesen Hof möglich gewesen zu sein.

Den nördlichen Abschluss des Hofes bildet der pylonartig geböschte und mit Hohlkehle und Rundstab versehene Pronaos, *chentit*⁵⁶⁸. Er ist mit seinen 34 Metern breiter als das Tempelhaus und besitzt sechs Säulen in antis, welche mit Ausnahme des axialen Interkolumniums durch Schranken-

⁵⁶⁷ Das Kultbild der Hathor von Dendera „reiste“ mittels einer Barke nach Edfu, um dort ihre symbolische „Hochzeit“ mit Horus zu feiern. Es handelt sich dabei um eine der weitesten, bekannten Prozessionen in Ägypten.

⁵⁶⁸ Die Benennungen folgen hier generell: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 277.

wände geschlossen sind. In diese ist beidseitig je eine Kapelle eingefügt, von denen die westliche dem Vollzug der Riten des „Morgenhauses“, ägyptisch *per-duat*, mit denen der Königspriester beim Festritual gereinigt wurde, diente. Es scheint damit der Reinigungskapelle in Medinet Habu zu entsprechen. Das östliche Pendant beherbergte ergänzend einen kleinen Bibliotheksraum, *per-medjat*, für die beim Ritual benötigten Handschriften. Die Funktion des Pronaos steht eng mit seiner architektonischen Gestaltung in Zusammenhang. Häufig ist dieser nicht nur breiter als das Tempelhaus und umschließt dieses klammerartig, sondern auch höher, womit es auf der Hohlkehle des dahinter liegenden Gebäudes aufliegt. Es leitet sich von einer leichten Konstruktion zum Schutz bei Prozessionen ab und diente als Versammlungsort der Götter sowie als Barkenstation. Damit übernimmt es Funktionen des hypostylen Erscheinungssaales, wirkt aber durch seine visuelle Reminiscenz an Pylone zugleich als zusätzliche Barriere zwischen Hof und Tempelinnerem, was insbesondere dann konsequent erscheint, wenn man die vermutete Zutrittsmöglichkeit des Volkes in den Hof akzeptiert.

Damit erscheint das überdachte Tempelhaus durch den zusätzlichen Umgang und den Pronaos als eigenständiger Baukörper innerhalb der steinernen Tempelumfassung. Entlang der Tempelachse folgt auf die schattige Vorhalle der *Erscheinungssaal* in Form eines Säulensaals mit verbreiterten axialen Interkolumnien. Er wird westseitig von einem Laboratorium zur Herstellung von Salben und Ölen, der so genannten *Salbenküche*, flankiert, ostseitig gegenüber befindet sich die Schatzkammer des Tempels.

Wie im Neuen Reich folgt auf den Erscheinungssaal der *Opfertischsaal*, der jedoch auf einen schmalen Querraum reduziert ist und kaum mehr Raum für Opferhandlungen bot. Von hier aus ist das Tempeldach zugänglich.

In weiterer Folge gelangt man in den *Saal der Götterneunheit*, wo sich am deutlichsten die Unterschiede zu Vorgängerbauten früherer Epochen zeigen: Während beispielsweise die Anordnung der Räume im Tempel Ramses III. in Medinet Habu zwar annähernd axialsymmetrisch organisiert ist, aber eine Verschachtelung einzelner, mehrräumiger, zum Teil selbständiger Kultstätten darstellt, werden die einzelnen Kapellen ab der Spätzeit in der Regel durch einen Umgang zusammengefasst, der vom Saal der Götterneunheit ausgeht und damit sowohl funktional und theologisch als auch architektonisch die einzelnen Sanktuare mit dem dazugehörigen Saal in Verbindung bringt. Im Falle von Edfu ist der Saal aber dennoch durch Schwellen und Türen als eigenständiger Raum definiert. Im Horus-Tempel umgeben acht, vom Umgang aus zugängliche Kapellen das zentrale Sanktuar⁵⁶⁹, von denen die östlichste und westlichste Einheit der Nordseite aufgrund ihrer Ecklage zweiräumig ausgebildet sind. Dieser Kranz von Kapellen wird durch zwei weitere Kultstätten komplettiert, welche direkt vom Saal der Götterneunheit aus zugänglich sind. Das östliche davon ist der hypäthrale Neujahrshof mit dem so genannten *wabet*, oder „reine Stätte“, einem erhöhten, an der Front mit Schranken geschlossenem Raum, der am Vorabend des Neujahrsfestes der Vorbereitung der Zeremonien und der Krönung des Kultbildes des Horus diente. Wie die Reliefs zeigen, wurde von hier aus, wie dies Stadelmann in ähnlicher Form auch für die Sonnenschatten des Neuen Reiches vermutet, das Kultbild in einer Prozession auf das Tempeldach gebracht, wofür auch die direkte Zu-

⁵⁶⁹ Die Patrozinien der Kapellen können Abb. 268 entnommen werden.

gänglichkeit der Treppe vom Neujahrshof aus spricht. Nach Abhaltung der vitalisierenden Kult-handlungen führte die Prozession über die Westtreppe wieder zurück ins Tempelinnere.

Geistiges als auch rituelles Zentrum der Anlage sowie End- und Ausgangspunkt sämtlicher axialer Bewegung ist das Sanktuar, welches durch seine minimierte architektonische Bezugnahme auf umgebende Räume und seine Gestaltung mit Rundstäben und abschließenden, umlaufenden Hohlkehlen die Solitärstellung und Eigenständigkeit des Baukörpers unterstreicht. Das Allerheiligste, *set-weret*, gleicht damit eher einem monumentalisierten Schrein zur Beherbergung der Götterbarke und des Naos Nektanebos II. aus schwarzem Granit mit pyramidalem Abschluss für jenes Kultbild, das bei Prozessionen getragen wurde. Das eigentliche Kultbild in Gestalt eines hockenden Falken wurde hingegen in der axialen Kapelle unmittelbar hinter dem Sanktuar aufbewahrt und war nur vom Umgang aus zugänglich.

Ergänzt werden die Tempelräume durch ausgedehnte Krypten, die sich in Form langer, enger Gänge innerhalb der äußeren Mauern des Tempelhauses befinden.

Verglichen mit den Millionenjahrhäusern des Neuen Reiches aber auch den Göttertempeln derselben Epoche zeigt sich in erster Linie die Tendenz zur Ordnung der Raumeinheiten, was durch deren Reduktion auf ein- bis zweizellige Strukturen erreicht bzw. durch die Exklusion der komplexen Totenopferstätten erleichtert wurde. Die grobe Gliederung des Tempels entlang der dominanten und durch die Umsetzung einer klareren inneren Ordnung zusätzlich gestärkten Achse blieb jedoch unverändert, es lässt sich dieselbe Aneinanderreihung der wesentlichen Räume feststellen. Dennoch finden sich Neuerungen, welche die Erscheinung der sakralen Stätte maßgeblich beeinflussen: Dazu zählt vor allem die Einführung des durch Schranken visuell, aber im Hinblick auf die Lichtverhältnisse nicht vollständig geschlossenen Pronaos. Dessen pylonartige Gestaltung verbindet sich funktional und optisch mit der Duplizierung der Tempelumfassung und der damit erreichten Einführung eines internen Umganges.

Im Inneren scheint die Veränderung der Innenraumdimensionen auf eine Verlagerung von Kult-handlungen in den Pronaos zu deuten, was inschriftlich auch belegt ist. Dadurch werden der Opfer-tischsaal und der Saal der Götterneinheit auf einfache, relativ schmale Querräume reduziert und weisen keine Säulen mehr auf, wobei Letzterer mit dem das „freistehende“ Sanktuar umgebenden Gang zu einer funktionalen Einheit verschmilzt.

Allein aus diesem kurzen Vergleich geht bereits hervor, dass die kanonisierten Göttertempel der Spätzeit nicht nur Ausdruck einer „beschränkten formalen Vorstellungskraft“ sind, wie dies Cénival postulierte⁵⁷⁰. Vielmehr führte die Straffung der inzwischen immer komplexer werdenden Ritualistik sowie die epigrafische Ergänzung des Dekorationsprogramms, welche sich auch in der explosionsartigen Multiplikation der verwendeten Schriftzeichen widerspiegelt⁵⁷¹, zu einer Vereinfachung der damit verständlicheren architektonischen Gestaltung.

⁵⁷⁰ CENIVAL, Jean Louis de: *Ägypten. Das Zeitalter der Pharaonen* (Architektur der Welt). Freiburg, 1964. S. 100.

⁵⁷¹ Die ursprünglich 700 hieroglyphischen Schriftzeichen wurden in der Spätzeit explosionsartig auf etwas 7000 erweitert. In: ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 182.

5.1.1.5 Symbolik und Architekturrezeption

5.1.1.5.1 Der Tempel als Wohnort der Götter und die Stofflichkeit der Finsternis

Im Abschnitt über die Bedeutung von *achet* für die Kultur Ägyptens wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Horizont aufgrund seiner räumlichen Schwellenlage zwischen Tag und Nacht, Dies- und Jenseits der Sphäre des Göttlichen zugeordnet und als Wohn- und Aufenthaltsort der Götter betrachtet wurde.

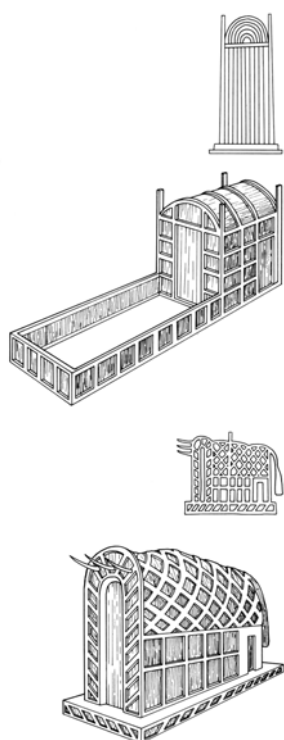


Abb. 269: frühe Formen

Dessen Pendant innerhalb des menschlichen Umfeldes und dadurch mit *achet* identifiziert repräsentieren sakrale Stätten, was sich sowohl in derer Namensgebung - sie werden mit der altägyptischen Bezeichnung für Haus, *per*, gebildet - als auch architektonischen Gestaltung manifestiert.

Leider wissen wir aufgrund deren völliger Zerstörung in Folge ihrer Errichtung aus vergänglichen Materialien⁵⁷² nur sehr wenig über die frühesten, vordynastischen Beispiele ägyptischer Sakralarchitektur. Dennoch ließen sich durch hieroglyphische Darstellungen und Beschreibungen Rückschlüsse auf das Aussehen dieser frühen Anlagen ziehen, wobei drei unterschiedliche Gebäudetypen belegbar sind (zwei davon auf Abb. 269): Zum Ersten wissen wir von Bauten, welche aus der unterägyptischen Deltastadt Buto bekannt sind und *per-netzer* oder *per-nu* genannt wurden. Sie bestehen aus einer Art einfacher Fachwerkkonstruktion mit verstärkten Eckpfosten und gewölbtem Dach. Monumental versteinerte Nachbildungen dieser einfachen Strukturen finden sich im Grabkomplex Djosers in Sakkara.

Einen zweiten Typus und oberägyptisches Pendant zu Buto in Hierakonpolis, namens *per-wer*, repräsentiert eine Gebäudeform, dessen Gestalt auf vorzeitliche Häuptlingshütten in Gestalt eines Tieres zurückgeführt wird. Es bestand wiederum aus einer Rahmenkonstruktion mit abwärts geschwungenem Dach, welche mit Matten behängt und dessen Eingang mit Elefanten- oder Nashornstoßzähnen markiert wurde. Die Gestalt dieser Struktur ist uns heute ausschließlich aus hieroglyphischen Darstellungen auf Rollsiegeln bekannt, die Form der sakralen Anlage im Allgemeinen konnte jedoch in Hierakonpolis auch

⁵⁷² Daneben gab es zweifellos auch bereits Strukturen aus dauerhaftem Material, wie die megalithischen Steinsetzungen von Nabta Playa beweisen. Dabei handelt es sich um eine, zwischen 4500 und 4000 v. Chr. datierte, Anlage etwa 100 km westlichen von Abu Simbel in der Libyschen Wüste. Zur Zeit ihrer Errichtung befand sich die Stelle am Ufer eines flachen Sees. Sie besteht aus mehreren, rund 2,75 m hohen, aufrechten Steinen, welche zum Teil entlang einer gedachten O/W-Achse angeordnet sind. Aus diesem Grund vermutet man heute neben kultischen auch astrologische Funktionen für diese Steinsetzung, was allerdings ebenso unbewiesen ist, wie die These, dass ihre Erbauer, gezwungen durch die Klimaänderungen des Saharagebietes, ins Niltal einwanderten (man vermutet die letzten prähistorischen Siedlerwellen zwischen 6500 bis 4000 v. Chr.) und damit die vor- und frühdynastische Kultur Ägyptens mitgestalteten. In: WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 16f.

archäologisch nachgewiesen werden: Es handelte sich um einen offenen, parabolisch geformten Hof mit einer Ausdehnung von etwa 32 x 13 m, gebildet aus mit Lehm beworfenem Flechtwerk, in welchem sich ein Sandhügel und ein Masten befanden. Im Norden der Anlage lagen der Eingang sowie mehrere kleine, rechteckige Gebäude, während im Süden der Schrein selbst stand, dessen Front mit massiven Pfosten, vermutlich Flaggenmasten, zusätzlich markiert war⁵⁷³.

Beide Beispiele eignen sich nur sehr bedingt für eine Monumentalisierung durch eine Transformation in Stein. Anders verhält es sich jedoch mit einem dritten vorzeitlichen Bautypus, dem *seh-netzer*: Er besteht wiederum aus einer einfachen Fachwerkkonstruktion mit verstärkten Seitenkanten, der oben durch einen dichten Kranz aufgesetzter Palmwedel bekrönt wird. Der Grund dieses Aufsatzes mag einerseits ein gewisser Schutz vor dem Besteigen des Bauwerkes gewesen sein, könnte aber zugleich den Versuch einer frühen Monumentalisierung durch Markierung bzw. Ornamentierung darstellen. Aus diesem Element und den Eckverstärkungen scheinen sich aus heutiger Sicht die für die ägyptische Bauornamentik so charakteristischen Elemente der Hohlkehle und des Eckstabes entwickelt zu haben⁵⁷⁴. Auch diese Bauform findet sich bereits in der Grabanlage Djosers.

Erstaunlicherweise scheinen solch anspruchslose Anlagen aus vergänglichen Materialien bis weit ins dritte Jahrtausend v. Chr. den kultischen Anforderungen genügt zu haben. Erst ab der 1. Dynastie erfolgt eine konsequente Umsetzung in dauerhaftere Materialien, wobei vorerst getrocknete Lehmziegel zum Einsatz kamen⁵⁷⁵. Älteste Beispiele dieser Art sind uns einerseits aus Abydos, andererseits aus Elephantine⁵⁷⁶, nahe dem heutigen Assuan, sowie aus Hierakonpolis⁵⁷⁷ bekannt.

Bei den Überresten aus fröhdyonastischer Zeit in Abydos handelt es sich um die so genannten Tal-

⁵⁷³ Die Beschreibung folgt: WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 17.

⁵⁷⁴ Vgl. dazu: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 14ff.

⁵⁷⁵ Herbert Ricke vertritt hier die Meinung eines parallelen Vorkommens von Holz-Matten- und Ziegelbauweise und führt dies auf unterschiedliche Lebensformen zurück. So ordnet er Skelettbauten den nomadisierenden, Zelte bewohnenden Bevölkerungsschichten zu, während für sesshafte Bauern des Niltals seiner Meinung nach die Verwendung von Nilschlamm nahe liegend sein musste. In: RICKE, Herbert: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches I*. S. 25ff.

⁵⁷⁶ Bei dem Heiligtum von Elephantine handelt es sich um ein altes, einfaches Höhlenheiligtum, das aus einer natürlichen Kulnische zwischen zwei großen Granitfelsen und einem davor errichteten Ziegelsockel zum Abstellen eines tragbaren Kultbildes bestand. Diese Kulthöhle wurde in der 6. Dynastie zu einem bescheidenen Tempel ausgebaut und in den folgenden Jahrhunderten, beispielsweise unter Sesostri I. und Hatschepsut, erweitert. ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 94.

⁵⁷⁷ Bei dem Heiligtum von Hierakonpolis handelt es sich um einen Sandhügel, der von einer ovalen, schräg ansteigenden Steinsetzung von etwas 46 m Durchmesser umgeben war und als Basis für einen anfangs urtümlichen, einfachen Ziegeltempel diente, welcher anschließend durch ein Heiligtum aus Stein ersetzt wurde und dem Falkengott Horus geweiht gewesen zu sein scheint. Er erinnert damit an die kosmogonisch motivierten Repliken eine Urhügels in der architektonischen Tradition von Heliopolis. Auch wenn neuere Grabungen die ursprünglich vermutete Datierung Rickes in die 1. Dynastie bezweifeln und von einer Erbauung des Hügels und der Steinsetzung erst im Neuen Reich ausgehen, so belegen doch Funde aus dem Alten Reich, wie ein Sitzbild des Königs Chasechemui oder eine Bronzefigurengruppe Pepis I. eine frühe kultische Nutzung der Stätte, dessen Bedeutung durch die konsequente Erweiterung bzw. Erneuerung bis ins Neuen Reich unterstrichen wird. Vgl. dazu: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 103. Sowie: RICKE: *Der „Hohe Sand von Heliopolis“*. S. 109.

bezirke, deren monumentale, nischenartig gegliederte Umfassungsmauer sie zusammen mit Erwähnungen in frühen Inschriften, in denen „Götterfestungen“ erwähnt werden, im weitesten Sinne als „Palastarchitektur“ ausweist. Die optische Anlehnung der Talbezirke an den profanen Wohnort des Königs bestätigt zusätzlich bereits für die Frühzeit der ägyptischen Kultur die Betrachtung sakraler Stätten als Wohnort der Götter und des vergöttlichten Königs. Ob dieser jedoch bereits als *achet* bezeichnet und mit der weitreichenden, solaren Bedeutung des Horizontes im Kontext kosmogonischer Spekulationen assoziiert wurde, ist zweifelhaft oder zumindest ungewiss, da die heliopolitanische Theologie erst ab der 2. Dynastie mit dem Sonnengott zu einem kosmogonischen System verschmolz.

Dieser elementare Zusammenhang zwischen herrschaftlicher Palastarchitektur und Sakralbauten lässt sich schließlich die gesamte architektonische Evolution hindurch verfolgen. Anfangs, im Alten Reich, primär durch die monumentale Nischengliederung der Außenfassaden, später, im Neuen Reich und der Spätzeit, aber auch durch die grundlegende Kohärenz ihrer Grundrisse und Raumfunktionszuordnungen, wie Dieter Arnold durch eine einprägsame, grafische Gegenüberstellung verdeutlicht⁵⁷⁸.

Vermittelt wird die Interpretation des Tempels als Wohnort damit primär durch dessen formale und monumentale Gestaltung sowie durch seine Identifizierung als *achet*. Durch die Verwendung bekannter, aus dem herrschaftlichen Profanbau stammender Dekorationselemente wird die sakrale Stätte unbewusst als Wohn- und Aufenthaltsort wahrgenommen und zugleich durch die daraus resultierenden Assoziation mit dem Herrscher als höherwertig empfunden. Durch diese qualitative, räumliche Abgrenzung, in Verbindung mit der Monumentalisierung profaner Formensprache und den Einsatz sakraler Symbolik, wird der Tempel unmittelbar sakralisiert.

Ab dem Neuen Reich wird die Interpretation der Tempel als Wohnort der Götter zusätzlich unterstrichen und vermittelt durch die Identifikation des dominant präsenten Pylons mit *achet*, wobei sowohl seine formale Ähnlichkeit mit dem Ort des Sonnenaufganges (bzw. der diesbezüglichen Hieroglyphe) und damit dem (Ost-)Horizont als auch seine diesbezügliche Bedeutung im Kontext der Kosmografie (als kosmogonischer Ausgangspunkt der solaren Bewegung) den Bezug zum Aufenthaltsort der Götter herstellen.

Im Inneren des Tempels wurde die Präsenz des Göttlichen durch die Stofflichkeit der Finsternis vermittelt. Anders als bei solaren Kulturen, bei welchen die allgemeine Sichtbarkeit des verehrten Objektes die Möglichkeit bietet, dieses unmittelbar in den Kult miteinzubeziehen, bedürfen nicht-solare oder anthropomorphisierte Gottheiten anderer Mittel zur Demonstration ihrer Gegenwart. In zahlreichen Kulturen wie auch in Ägypten versuchte man dies durch Finsternis zu erreichen, da diese durch das Fehlen räumlicher Orientierungsmöglichkeiten und die damit verbundene, archetypische Angst vor dem Ungewissen eine ideale Basis zur Darstellung des Nicht-Darstellbaren, des Göttlichen bietet. In der stofflich und durchdringend empfundenen Finsternis wird dadurch die Gegenwart der Gottheit erahnt und damit empfunden. Die axiale Organisation der Raumeinheiten

⁵⁷⁸ ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 22.

und deren bewusste Differenzierung mittels abnehmender Lichtintensitäten, ausgehend vom Pylon über hypäthrale Innenhöfe und Hypostyle zum Sanktuar unterstreicht dabei die zunehmende Heiligkeit der Räume und bereitet geistig zugleich auf das Allerheiligste vor.

5.1.1.5.2 Die kosmische Positionierung des Tempels

„Was der Tempel durch die Symbolik seiner Bauformen und den ikonographischen Bezug seines Bildprogramms abbildet, ist zweierlei: 1. den kosmogonischen Prozeß des erstmalig aus den Urwassern auftauchenden „Urhügels“ und 2. den sich täglich wiederholenden Zyklus des Sonnenlaufs, in dem sich wie in einem Pulsschlag der Lebensprozeß des göttlichen und ewigen Kosmos vollzieht. Der Tempel ist daher sowohl der „Urhügel“, der Ort des „Ersten Males“, von dem aus der Schöpfer die Welt geordnet hat, als auch der „Horizont“, in dem die Sonne auf- und untergeht.“⁵⁷⁹

Die Linearität der Zeit und die Zyklizität des Kosmos

Der funktionale Aspekt sakraler Architektur einer Beherrschung des Kultobjektes und in Folge deren Interpretation als Wohnort der Götter wird in Ägypten in einen kosmogonischen Kontext gebracht. Wie dies Jan Assmann pointiert zusammenfasste, wird der Tempel damit zu einer kondensierten und abstrahierten Umsetzung des Kosmos, vor allem aber dessen Entstehung. Der temporäre Zeitablauf der Schöpfung und die periodische Existenz des Universums werden dabei ebenso dargestellt, wie dessen statische Einbettung in Zeit und Raum, indem er mit der natürlichen Weltordnung in Einklang steht.

Beide Aspekt, die Linearität der Zeit und deren zyklische Wiederholung, waren für die ägyptische Kultur von gleicher Bedeutung und in vollem Bewusstsein platzierten die Menschen ihre sakralen Stätten im Schnittpunkt beider universaler Prinzipien, wobei architektonisch Linearität einerseits durch die Axialität der Anlage und deren kultische Bedeutung als Bewegungsachse, andererseits durch den Pylon (in seiner Bedeutung als *achet*) als baulicher Repräsentant des „ersten Males“, dem Beginn der Schöpfung, Zyklizität jedoch durch ihre Orientierung (unmittelbar demonstriert durch die geografische Bezugnahme auf den Nil), vor allem aber durch die Interpretation des Sanktuars als Ort der beginnenden Schöpfung, als Urhügel, und jene des gesamten Tempels als Kosmos vermittelt wird⁵⁸⁰.

Diese Identifizierung der Tempel ab dem Neuen Reich mit dem Universum führte jedoch nicht zu einer modellhaften Umsetzung des ägyptischen Weltbildes, wie dies in anderen Weltgegenden, beispielsweise in Kambodscha durch die Interpretation des Tempels als Weltenberg Meru, geschah, sondern wird in subtilen Hinweisen, architektonischen Zitaten sowie im Dekorationsprogramm erreicht. Dazu zählen das sanfte, aber stetige Ansteigen des Fußbodenniveaus, wodurch das Sanktuar an „höchster“ Stelle liegt und damit unmissverständlich seine Interpretation als Urhügel unterstrichen sowie dessen qualitative Vorrangstellung im Kontext der Tempelanlage transportiert wird, die bevorzugte Verwendung dunklen Gesteins, wie Basalt oder Granit, für Fußböden und Naoi zur

⁵⁷⁹ ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 183.

⁵⁸⁰ Zur Bedeutung von Zyklizität und Linearität für die ägyptische Kultur vgl. auch den Abschnitt: *Grundlagen der ägyptischen Religion* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

Darstellung massiver, chthonischer Landmasse⁵⁸¹, die ausschließliche Verwendung von Pflanzensäulen, bevorzugt mit Papyrus- oder Lotusblütenkapitellen, wodurch die Illusion von sumpfigem Papyrusdickicht erzeugt wird⁵⁸², die Anordnung und Art der Reliefs und Bemalungen⁵⁸³ sowie die, vermutlich beabsichtigte, wellenartige Anordnung der Lagerfugen der Lehmziegelumfassungsmauern als Interpretation von *nun*, dem Urozean, aus dem der Tempel als Urhügel emporsteigt⁵⁸⁴.

Für die Formulierung und Interpretation der architektonischen Gestaltung der Tempel besonders bedeutsam war naturgemäß das Sanktuar. Es repräsentierte den Urhügel der Kosmogonie und damit jenen Ort, von dem aus die gesamte Schöpfung ihren Ausgang nahm. Vermittelt wurde diese Assoziation einerseits durch das konstante Ansteigen des Fußbodenniveaus, andererseits durch zunehmende, räumliche Enge mittels sinkender Raumhöhen und reduzierter Belichtung. Das Sanktuar war demnach der niveaumäßig höchstgelegene aber räumlich niedrigste und zugleich völlig dunkle Kern des Tempels und repräsentierte damit einerseits durch seine Räumlichkeit den Ort der beginnenden Schöpfung, andererseits mittels seines Raumeindruckes jenen Zustand absoluter Dunkelheit und Nicht-Geschaffenheit vor deren Beginn. Zugleich ließ es durch die emotionale Wirksamkeit der als stofflich empfundenen Finsternis die latent präexistente Schöpfung erahnen.

Im Sinne der Betrachtung des Kosmos als periodischer Prozess ist daher das Allerheiligste ägyptischer Axialtempel als Ort der Zyklizität zu bezeichnen, da es den Beginn dieser zeitlichen Abläufe architektonisch manifestiert und damit, ähnlich wie bei den Sonnenheiligtümern, das Prinzip der zyklisch regenerativer Erneuerung im Vordergrund steht.

Trotz der Zentralität des Urhügelmotivs stellt das ägyptische Sanktuar aber nicht den Mittelpunkt der Welt dar, wie dies die Khmertempel Kambodschas zu suggerieren versuchen, sondern den Ausgangspunkt eines linearen Zeitablaufes sowie diesen selbst und seine zyklische Wiederholung. Folgerichtig wäre demnach auch die Bewegung entlang der Achse von Innen nach Außen zu denken, von der Dunkelheit des Nicht-Geschaffenen als Manifestation der beginnenden Schöpfung aus in die

⁵⁸¹ So bevorzugte man beispielsweise bei den Pyramidentempeln des Alten Reiches schwarzen Basalt als Fußbodenbelag. Erhaltene Naoi, wie jener von Edfu waren ebenfalls in der Regel aus harten Gesteinsarten.

⁵⁸² Neben dieser kosmogonischen Deutung der Säulentypen stellten diese auch universelle Bezüge dar und transportierten politische Botschaften: So erinnern Palmsäulen an den heiligen Palmenhain von Buto, die Lotusblüte spielt an das Bild der „Lotusblüte an der Nase des Re“ an und Papyrussäulen stehen als Wappenpflanze Unterägyptens zugleich als Symbol für eine ganze Region. So wird der Zugang zum Barkensanktuar von Karnak von je einem Pfeiler flankiert, welche eine Lilie bzw. eine Papyruspflanze zeigen, die Wappenpflanzen Ober- und Unterägyptens. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 41.

Desweiteren darf die Anmerkung nicht fehlen, dass neben Säulen sehr wohl auch Pfeiler Anwendung fanden, allerdings nur dort, wo ihre Funktion etwas mit dem Fortleben im Jenseits zu tun hatte, z. B. in Form von Osiris Pfeilern.

⁵⁸³ Hier sind vor allem die Darstellungen von Papyrusdickicht, Nil- und Fruchtbarkeitsgöttern und, den Sumpf bewohnenden Tieren und Pflanzen zu nennen, die sich bevorzugt in den Sockelfeldern der Wände finden, aber auch die mit gelben Sternen auf dunklem Grund bemalten oder mit Darstellungen der Himmelsgöttin Nut dekorierten Decken. In: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 42.

⁵⁸⁴ Dieser Annahme widerspricht jedoch die Gepflogenheit, dass die Lehmziegelmauern ursprünglich weiß verputzt waren, womit diese bewusst gestalterische und komplizierte Anordnung der Lagerfugen nicht sichtbar gewesen war.

lichtdurchflutete, phänomenale Umgebung. Ihre kultische Umsetzung findet diese ideelle Orientierung bei Prozessionen, im Zuge derer der Gott in Gestalt des Kultbildes aus dem Tempel entlang der Hauptachse auszieht.

Tatsächlich ist die Tempelachse jedoch aufgrund ihrer solaren Prägung primär in umgekehrter Richtung zu verstehen, da sie vom Osten, dem Ort des zyklisch wiederkehrenden Sonnenaufganges (auch des allerersten) ausgeht. Die herausragende Bedeutung der Ostung, vermittelt durch die axiale Bezugnahme auf den Nil, geht dadurch mit dem Wunsch zur Darstellung der Linearität der Zeit eine Symbiose ein: Die Tempelachse wird zur „Zeitschiene“, zum Weg der Sonne über das Firmament, ausgehend vom morgendlichen Sonnenaufgang am Osthorizont, welcher durch den Pylon repräsentiert wird, hin zum Sanktuar. Diese symbolisiert durch seine Gleichsetzung mit dem Urhügel der Kosmogonie jedoch die Zyklizität der Zeit und manifestiert dadurch die Möglichkeit eines neuerlichen Tagesanbruchs. Damit schließt sich der Kreis, Zyklizität und Linearität sind durch die Architektur symbiotisch miteinander verbunden und finden ihren Ausdruck in der Kombination von Axialität und der symbolischen Bedeutung des Sanktuars als Urhügel und des Tempels insgesamt als Kosmos.

Im Alltag blieb diese Idee jedoch auf ihre gedankliche Existenz beschränkt. Die verlockende Ansicht, die Tempeltüren wären am Morgen geöffnet worden, um dem Sonnenlicht ein Eindringen bis zum Kultbild zu ermöglichen, muss leider zurückgewiesen werden. Es widerspräche sowohl der für Ägypten so charakteristischen Abschottung sakralen Stätten in Folge ihrer Exklusion aus der Welt der Menschen als auch dem baulichen Befund, müssten doch dazu die Tempelachsen annähernd parallel verlaufen und exakt auf Sonnenaufgangspunkte gerichtet sein. Anlass zu dieser Vermutung gaben einzelne Tempel, wie Abu Simbel, der sehr wohl solar orientiert ist, aber aufgrund seiner Lage, seiner Bauart und seines Patroziniums eine Sonderstellung einnimmt.

Neben dieser zeitlichen Einordnung und der, daraus resultierenden, prägenden Achse als übergeordnetes Gestaltungsprinzip der Tempel ab dem Neuen Reich, stellen auch die räumliche Organisation des Bauwerkes und dessen epigrafische und dekorative Gestaltung einen wesentlichen Aspekt ihrer rituellen Wirksamkeit sowie ihrer Inhaltsvermittlung dar. Durch deren konsequente Anordnung wird die Interpretation des Tempels als Kosmos unterstrichen und seine universelle Einordnung in ein Weltgebäude vermittelt: Die südliche Hälfte des Tempels *ist* Süden, weshalb sich hier Symbole Oberägyptens (Lilie) ebenso finden, wie Darstellungen oberägyptischer Götter, des Königs mit der entsprechenden roten Krone des Landesteils und südländischer Feinde (dunkelhäutige Nachbarn). Selbiges gilt für die übrigen Himmelsrichtungen: Im Norden finden sich Papyrus, die weiße Krone Unterägyptens und Asiaten sowie aufgrund seiner Bezugnahme auf Heliopolis das Sonnenheiligtum, der Westen gilt als Reich der untergehenden Sonne mit Darstellungen der erhofften Wiedergeburt und der Libyer und der Osten wird mit dem Reich des regenerierten Sonnengottes in seiner Gestalt als Chepri assoziiert. Hier steht schließlich auch der Pylon als monumentale Manifestation des Osthorizontes.

Drei übergeordnete Themen bestimmen damit die Gestaltung und Symbolik der Tempel: Zum Ersten tragen die ausgeführten Rituale dazu bei, die kosmische Ordnung aufrecht zu erhalten, zum Zweiten symbolisiert speziell das Sanktuar als Ort regenerativer Schöpfung den Aspekt der Zykli-

zität und zum Dritten repräsentiert die Axialität der Anlage die Linearität von Zeitabläufen und in Symbiose mit der Zyklizität die Periodizität ihrer Wiederkehr und damit die Funktionsweise des Universums.

Wilkinson drückt dies ähnlich aus, wenn er von drei großen Themen im ägyptischen Tempelsymbolismus spricht: „From very early times, however, three great themes – original cosmic structure, ongoing cosmic function and cosmic regeneration – may be seen to be recurrent in Egyptian temple symbolism.“⁵⁸⁵

Zu diesen drei „Funktionen“ treten schließlich noch sepulkrale und genealogische Aspekte des Totenkultes und der Ahnenverehrung sowie politische Andeutungen zur Legitimation und Erneuerung der königlichen Herrschaft, beispielsweise durch Sedfest-Darstellungen oder die Monumentalisierung der Anlage, die Kennzeichnung des Tempels als Wohn- und Aufenthaltsort der Götter, primär durch die Assoziation des Pylons mit *achet*, und die Sakralisierung des Sakralbaues mittels Abgrenzung und seiner gesteigerten Proportionen.

Durch diese Vielschichtigkeit der transportierten Inhalte gesellschaftlicher, religiöser und generell kultureller Natur positioniert sich der ägyptische Tempel des Neuen Reiches und der Spätzeit im Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde, göttlich und menschlich, Chaos und Ordnung. Er ist der Angelpunkt zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen der ungewissen Zukunft und der Stabilität der Weltordnung *ma´at*. Mit dieser in Einklang zu stehen, ist Grundvoraussetzung eines funktionierenden Tempels und sie aufrecht zu erhalten Aufgabe des Kultes. Die Sakralbauten stellen damit eine Maschine dar, mit deren Hilfe die natürliche Weltordnung sichergestellt werden soll, allerdings ist diese kein Perpetuum Mobile, sondern bedarf der Energiezufuhr durch das Ritual.

Orientierung zum Nil als demonstrative Ostung

Die Bedeutung des Nils als natürliche, allgemein gegenwärtige Manifestation der N/S-Achse und damit komplementäres Gegenstück zur solaren O/W-Achse wurde bereits besprochen, da sie aber eine wesentliche Aufgabe bei der unbewussten Rezeption sakraler Architektur in Ägypten erfüllt, soll ihre Funktionsweise an dieser Stelle kurz wiederholt werden.

Durch die Dominanz des Nils im Landschaftsbild und seine wirtschaftliche Bedeutung sowie vor allem aufgrund der Tatsache, dass er das Land in eine Ost- und eine Westhälfte teilt, verschmilzt seine Fließrichtung mit der Sonnenbahn zu einem orthogonalen Achssystem, wodurch eine Ausrichtung zum Nil gleichbedeutend war mit einer Orientierung gegen Osten bzw. Westen. Die axiale Beziehung zum Nil stand damit synonymisch für eine solare Ausrichtung und vermittelte damit unbewusst aber unmittelbar, allgemein verständlich und nachvollziehbar sowie tageszeitunabhängig die Ostung des sakralen Gebäudes und damit dessen Bezugnahme auf die Sonne (vgl. Abb. 225).

Die beständige Abweichung zahlreicher Tempelachsen und ihre Orthogonalität auf den Nil bestätigen diese Annahme und beweisen damit die Universalität von Religion und Kulturlandschaft im alten Ägypten im Sinne eines alles zusammenfassenden, übergeordneten Weltbildes.

⁵⁸⁵ WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 76.

Der Pylon und der Weg der Sonne durch den Tempel

Wie gezeigt ist der ägyptische Tempel in ein enges Netz von universellen Weltvorstellungen verwoben und von Symbolgehalten durchtränkt. Diese beziehen sich auf unterschiedliche Aspekte gesellschaftlicher, politischer oder theologischer Art - wobei hierbei in Ägypten kaum eindeutig unterschieden werden kann - und beschränken sich nicht auf dekorative, bildliche oder abstrakte Darstellungen, sondern bilden mit den architektonischen Formen eine Einheit. Dieter Arnold hat einzelne Symbole zu übergeordneten Themen zusammengefasst und diese exemplarisch aufgezeigt. So nennt er Symbole für die Sonne und die Sonnenbahn (Pylone, Obelisk, O/W-Orientierung, geöffnete Säulenkapitelle), für Osiris und die Unterwelt, für den Kosmos (Säulenwald, Sternenhimmel, schwarze Böden), für Sieg und Herrschaft der *ma'at* über das Chaos, für die Reichseinigung, für die „Beiden Länder“, für die Verewigung des Königtums und für den Palast, wobei sich nicht alle Symbole bei allen Bauformen wieder finden und der Thematik der sakralen Stätte entsprechend kombiniert werden können⁵⁸⁶.

Von herausragender Bedeutung für die Axialtempel ist aufgrund der Vielschichtigkeit seiner transportierten Informationsgehalte der Pylon (vgl. Abb. 241/242/245/246), wobei neben seiner elementaren Funktion als monumentalisiertes Eingangstor vor allem seine inhaltliche und formale Bezugnahme auf den Horizont, *achet*, und dessen hieroglyphische Darstellung – sie besteht aus der schemenhaften Darstellung zweier Berggipfel mit dazwischen liegendem Tal, in dem die Sonne aufgeht - bedeutsam sind.

Lexikografisch versteht man unter einem Pylon ein doppeltürmiges Eingangstor zu einem Tempel mit geneigten Außenflächen, Hohlkehle und Rundstab, wobei die beiden Seitentürme auf rechteckigem Grundriss das eigentliche Tor beträchtlich überragen. Pylone sind eine typische Bauform ab dem Neuen Reich⁵⁸⁷, seit Thutmosis III. mit apotropäischen Darstellungen in versenktem Relief versehen und durch zwei bis zehn Flaggenmasten ergänzt. Sie bestehen entweder aus massiven Steinquadern oder aus einer, mit Abbruchmaterial, Sand und Schutt gefüllten Steinschale. Im Inneren führt eine Treppe sowohl auf die Brücke des niedrigeren Mitteldurchganges, als auch auf die Dachplattformen der Türme selbst, wobei die Pylone der späten Tempel, wie in Edfu oder Philae, zu selbständigen Gebäuden mit Innenräumen in mehreren Etagen wurden.

⁵⁸⁶ ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 253.

⁵⁸⁷ Die Entwicklung der Bauform Pylon scheint aus heutiger Sicht ab dem beginnenden Mittleren Reich einzusetzen (Medamud, Deir el-Bahari, Qurna, Hermopolis), wobei bereits in den massiven Ecktürmen von Pyramidentempeln des Alten Reiches Vorläufer gesehen werden können. Den ersten Pylon gemäß der heute allgemein akzeptierten Definition errichtete Thutmosis I in Karnak. Pylone finden sich in zweierlei Form: zum einen als eingezogenes, in die Umfassungsmauer integriertes, aber eigenständiges Element, sowie zum anderen ab Amenophis III. als über die gesamte östliche Schmalseite reichender bzw. darüber hinausgreifender, integraler Bestandteil des Tempels als Fassade. Aufgrund der Nicht-Vollendung des 1. Pylons am Amun-Tempel von Karnak ist mit seinen 36 m Höhe, 79 m Breite und 11 m Tiefe jener des Horus-Tempels von Edfu der größte errichtete Pylon. Allein seine Zedernholztürflügeln waren 14 m hoch und 30 cm stark. In: LÄ Bd. IV; S. 1203; ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 98.

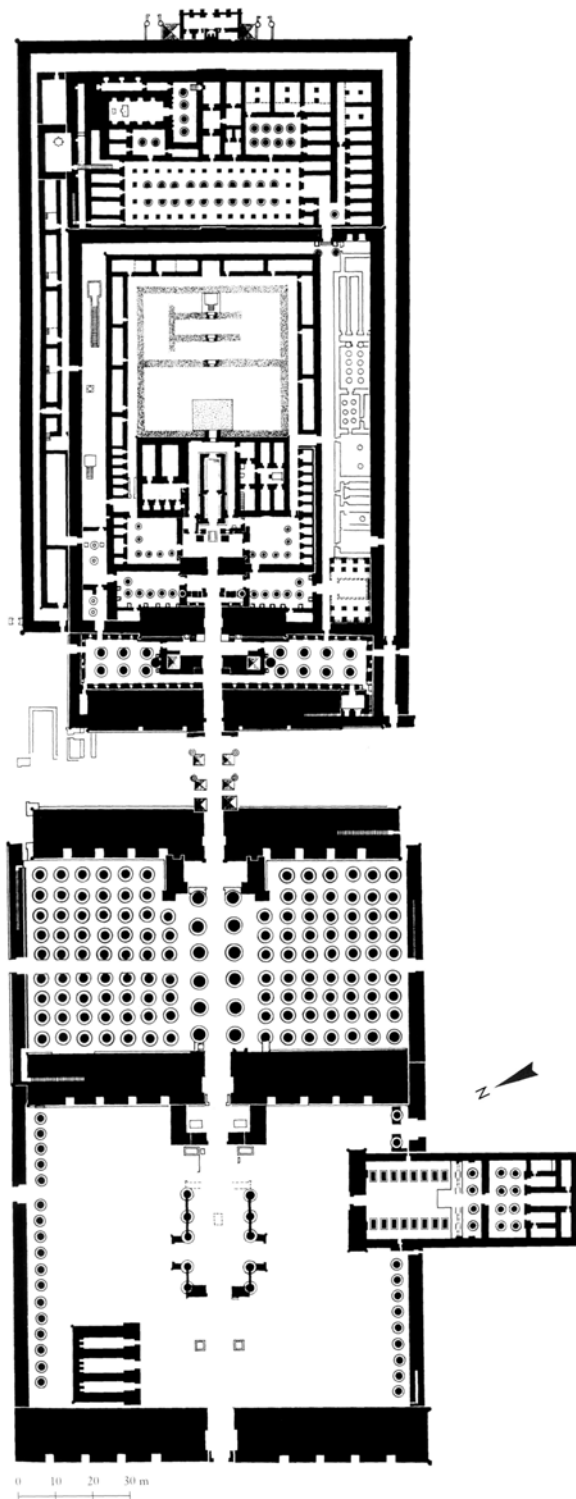


Abb. 270: Grundriss Amun-Tempel/Karnak

Über dem Eingang lässt sich beim Tempel Ramses III. in Medinet Habu eine Sonnenkultstätte nachweisen. Diese, welche plausiblen Vermutungen Rainer Stadelmanns zufolge⁵⁸⁸ mit dem Re-Schatten nördlich des Opfertischsaales in Verbindung stand und als Hochheiligtum fixer Bestandteil dieser gewesen zu sein scheint, verweist dabei ebenso eindringlich auf die solare Bedeutung der Bauform Pylon, wie die häufigen Darstellungen von adorierenden Pavianen, die Komplettierung des Eingangsbereiches durch flankierende Obelisken und seine Deutung als *achet*⁵⁸⁹.

Diese Assoziation des Pylons bzw. insbesondere des Zwischenraumes zwischen den beiden Pylontürmen als Ort des Sonnenaufganges (als Ort des ersten Erscheinens des Sonnengottes am Morgen) und damit auch in unmittelbarem, kausalem Zusammenhang mit dem zeitlichen Beginn der Schöpfung, steht in enger Verbindung mit dem Sanktuar. Dieses, selbst Urhügel und damit *Ort* der einsetzenden Schöpfung wird dadurch linear mit *achet* verbunden, jener Stelle, an der sich die zyklische Existenz des Universums alltäglich manifestiert und welche zugleich dessen Beginn markiert⁵⁹⁰. Räumliche und zeitliche Aspekte verschmelzen zu einer axialen Architektur, welche in Form eines „Lichtpfades“ als Synonym des theoretischen Weges der Sonne vom „Horizont“ zum Allerheiligsten, versinnbildlicht im Bild der geflügelten Sonne an den Türstürzen, den Ablauf der allumfassenden Kosmogonie

⁵⁸⁸ Vgl. dazu den Abschnitt: *Die „Re-Schatten“ des Neuen Reiches* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

⁵⁸⁹ Unter Amenophis III. wird dieser Bezug sogar textlich fixiert: BAR II, 356. Erwähnt in: LÄ Bd. IV; S. 1203.

⁵⁹⁰ Leider ohne Beispiele zu nennen, erwähnt Hellmut Brunner auch seltene Nennungen von Titulierungen des Naos selbst als *achet*. In: BRUNNER: *Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln*. S. 31.

ausdrückt⁵⁹¹. Architektonisch wird dieser Lichtpfad häufig durch eine gezielte Lichtführung in Form von Obergarden zur Aufhellung der verbreiterten, axialen Interkolumnien umgesetzt. Beispielhaft ist diesbezüglich das monumentale Hypostyl Ramses II. in Karnak (Abb. 270-272). Sowohl die Gestalt des Saales selbst wie auch sämtliche Bauteile unterstreichen hier die herausragende Bedeutung des Achsganges. Der basilikale Querschnitt, dessen Mittelteil von deutlich massiveren Papyrussäulen mit glockenförmigen Kapitellen im Gegensatz zu niedrigeren Papyrusbündelsäulen mit geschlossenen Kapitellen in den Seitenschiffen getragen wird, ist deutlich überhöht und weist hohe Obergarden auf, welche ursprünglich mit Steingittern geschlossen waren.

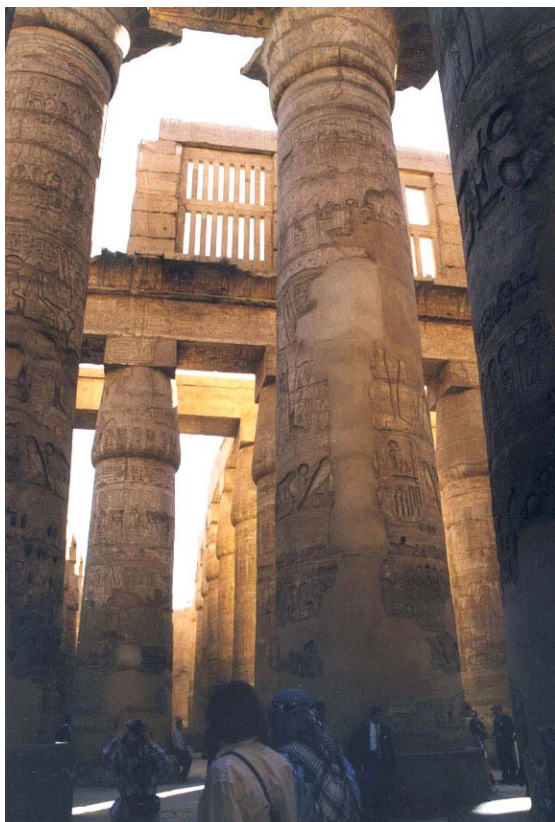


Abb. 271: Ansicht Obergarden Hypostyl/Karnak

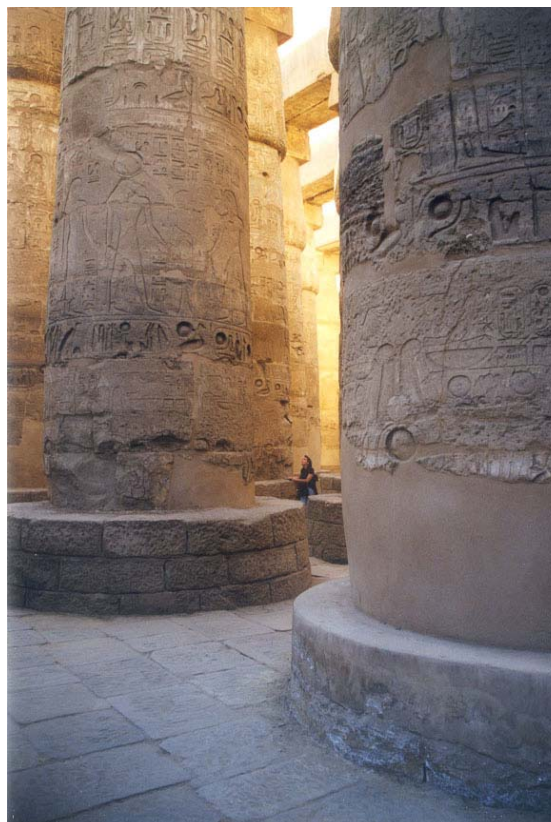


Abb. 272: „Säulenwald“ großes Hypostyl/Karnak

Eine Besonderheit und zugleich Beweis für die tatsächliche Annahme der solaren Wanderung durch den Tempel gibt Hellmut Brunner in seiner Beschreibung des, quer zur Achse des Luxor-Tempels liegenden, dreischiffigen Säulensaales südlich des Hauptsanktuars. Dieser wird nur durch winzige Fenster über den Türen der östlichen und westlichen Schmalseiten belichtet, wobei Reliefdarstellungen belegen, dass der Lauf der Sonne als von Ost nach West durch den Saal hindurch gedacht wurde. Hier, im Tempel von Luxor, musste aufgrund der Drehung der Anlage ein eigener Raum für die Darstellung dieses Aufenthaltes der Sonne im Tempel errichtet werden.

⁵⁹¹ „Theoretisch“ bezieht sich hier wiederum auf die, nur scheinbar unumstößliche Bedingung der Ostung. Wie bereits erwähnt reichte eine ideelle Ausrichtung der Anlagen, wonach auch der „Weg der Sonne“ als Lichtpfad nicht in Form von Lichtstrahlen umgesetzt wurde, sondern durch Bildung hellerer Raumzonen.

Anders verhält es sich bei O/W-orientierten Bauten, wo die Hauptachse selbst diese Funktion übernimmt. Zitate untermauern dabei die Annahme, die Sonne würde sich im Tempel aufhalten:

„Wenn Re aufgeht, so ist sein Glanz in seinem (des Tempels) Inneren und seine Strahlen umfassen seinen Bau“⁵⁹²

oder:

„Re geht auf und leuchtet in seinem (des Tempels) Inneren; seine Strahlen umfassen das Allerheiligste.“⁵⁹³

Auf diesen Zusammenhang von Sonnengott und dem Tempel als Wohn- und Aufenthaltsort deutet auch Spiegelberg hin, der zwei Beispiele hieroglyphischer Inschriften gibt⁵⁹⁴. Zugleich erwähnt er eine weitere, allerdings erst in der Zeit der Ptolemäerherrschaft nachweisbare Auffassung der Pylontürme als Isis und Nephthys, jenem Schwesternpaar, welches häufig als Hebammen der Sonne interpretiert werden, indem sie diese am Morgen im Osten emporheben:

„[...] die Pylone sind hinter ihm (dem Tempel). Sie gleichen dem Schwesternpaar, indem sie die Sonne erheben, damit sie sehe, was er (der königliche Bauherr) gemacht hat. Ein (Pylon) ist als Isis, der andere als Nephthys, indem sie den Gott von Edfu (Anm. d Verf.: Horus in seiner Manifestation als Sonnengott) emporheben, wenn er am Horizont erstrahlt.“⁵⁹⁵

Beiden Interpretationen liegt jedoch dieselbe Idee bzw. Annahme zu Grunde, jener der Sonne zwischen den Pylontürmen.

Damit wird der Pylon einerseits zu einem Synonym für die Präsenz der Sonne selbst im Inneren des Tempels, allzeit unterstrichen durch die Ausrichtung des Tempels zum Nil, andererseits transportiert er durch seine Identifikation mit *achet* die kosmogonische Bedeutung des Tempels nach außen. Da das Sanktuar selbst aufgrund der theologischen Forderungen einer strengen Abschirmung gegenüber seiner profanen Umgebung unantastbar und unsichtbar bleiben musste, übernahmen damit der Pylon und die Axialität der Anlage zusammen mit ihren assoziativ verbundenen, solaren Bezügen die Aufgabe, die elementare und universelle Einordnung des Tempels in ein allumfassendes Weltgebäude äußerlich aufzuzeigen.

5.1.1.5.3 Raumempfinden, Lichtkonzepte und die Unverzichtbarkeit der Bewegung

Aufgrund der unverzichtbaren Abschirmung des dunklen Sanktuars, vor allem aber bedingt durch den herausragenden Einfluss der kosmogonischen Bezüge der Tempelteile und ihrer Symbolik sowie die Axialität der Grundrisskonzeption weisen die Axialtempel Ägyptens eine bewusste Staffelung der Innenräume auf, deren Wertigkeit ebenso erst durch die Bezugnahme aufeinander erkennbar wird, wie die Bedeutung der Achse selbst.

⁵⁹² MH VI., 389 B. Zitiert in: BRUNNER: *Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln*. S. 31.

⁵⁹³ MH VI. Taf. 389 B. Zitiert in: BRUNNER: *Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln*. S. 32.

⁵⁹⁴ SPIEGELBERG, W.: *Varia 5.: Die Auffassung des Tempels als Himmel*. In: ZÄS 53 (1917). S. 99.

⁵⁹⁵ Zitiert in: SPIEGELBERG: *Die Auffassung des Tempels als Himmel*. S. 100.

Diese wird bewusst vorrangig behandelt, was besonders in der Behandlung der Säulensäule deutlich wird, bei welchen sich der Raum beiderseits des mittigen Durchganges im Dunkeln verliert, da die Säulenstellung der multiplen Seitenschiffe deutlich enger gewählt wurde, als die Breite der zentralen Achse. Diese ist zudem zumeist durch höhere und andersartige Säulen markiert und aufgrund des basilikalen Querschnittes des Hypostyls durch Obergarden belichtet. Ein besonders deutliches, wenn auch zugleich ungewöhnlich großes Beispiel repräsentiert der große Säulensaal Ramses II. in Karnak (vgl. Abb. 270-272).

Neben dem Unterstreichen der dominanten Hauptachse sticht vor allem die lineare, räumliche Verdichtung der Innenräume ins Auge. Sie führt von den lichtdurchfluteten, hypäthralen Höfen durch hypostyle oder säulenlose Innenräume in das dunkle, fensterlose Sanktuar. Dabei ändert sich nicht nur die Lichtmenge, sondern die räumliche Dichte wird zusätzlich durch das Ansteigen des Fußbodenniveaus bei gleichzeitiger Reduktion der Raumhöhen erzeugt, was in dem Wunsch begründet liegt, die sakrale Intensität kontinuierlich zu steigern und die funktional und rituell zunehmend bedeutender werdenden Innenräume zusätzlich zu sakralisieren. Das Innere des Sanktuars ist schließlich gänzlich unbelichtet, womit es seiner mehrfachen Bedeutung gerecht wird: Durch das sanfte Ansteigen des Fußbodens und Senken der Decken sowie durch die Verwendung von Pflanzensäulen und das reiche Dekorationsprogramm wird es unmissverständlich als Manifestation des Urhügels erkannt und vermag zugleich durch die Dunkelheit im Inneren die Präsenz des Göttlichen zu vermitteln.

Grundvoraussetzung dieser Gestaltungsprinzipien ist jedoch die Bewegung. Nur durch die aktive „Nutzung“ des Tempels entlang der Hauptachse kann der Informationsgehalt der Raumfolge vermittelt werden und der Tempel seine volle Wirksamkeit entfalten. Dabei dient diese Bewegung nicht nur der Wahrnehmung aufeinander folgender Räume und der Vermittlung ihrer Bedeutung und Wertigkeit, sondern auch dem Nachvollziehen der linearen „Zeitschiene“, wodurch der Weg vom Pylon zum Sanktuar zugleich auch ein Zurückreisen zum Zeitpunkt und Ort der Schöpfung bedeutet.

Als weiterer Aspekt und eng mit der schöpferischen Kraft des Lichtes verbunden ist dessen Funktion als Lebensprinzip schlechthin. Die morgendliche Sonne taucht den Tempel in Licht und erfüllt ihn dadurch mit Leben, allerdings nicht entsprechend der plakativen Vorstellung Jean-Louis de Cenivals von einer „Vereinigung“ der Sonne mit dem im dunklen Naos befindlichen Götterbildnisses. Diese Vitalisierung bleibt auf Prozessionen, aber vor allem auf das in den Re-Schatten zelebrierte Neujahrsfest beschränkt⁵⁹⁶.

Beispielhaft für die Lichtführung axialer Tempel ist aufgrund seines guten Erhaltungszustandes der Horus-Tempel von Edfu (vgl. Abb. 244-252).

Durchschreitet man den mächtigen Pylon befindet man sich in einem hellen, dreiseitig von schattigen Säulenhallen umgebenen Innenhof. Lediglich axial heben sich die vorderen Reihen des, im Vergleich zu den flankierenden, einschiffigen Säulenhallen durch Schranken barriereartig wirkenden

⁵⁹⁶ CENIVAL: *Ägypten*. S. 91.

Pronaos gegen den tieferen, dreischiffigen und damit dunkleren Hintergrund ab. Betritt man diesen, so schotten die Schrankenmauern den Raum optisch gegen den offenen Hof ab und markieren damit das eigentliche Tempelhaus. Das Innere ist aufgrund der schwindenden Lichtverhältnisse parallel zu den Schranken in der Tiefe gestaffelt, wobei der Mittelgang heute aufgrund einer fehlenden, möglicherweise ursprünglich vorhandenen Tür deutlich heller ist.



Abb. 273: Deckenöffnungen Horus-Tempel/Edfu

Obwohl die Staffelung der drei Querschiffe eine räumliche Überleitung zu den folgenden Innenräumen andeuten, stellt die Schwelle zum tatsächlichen, nur schwach belichteten Inneren eine deutliche Zäsur dar, welche nicht nur durch die Geschlossenheit des Raumes erreicht wird, sondern vor allem durch die Enge des hypostylen Saales und seiner massiv wirkenden Säulen.

Auf den Säulensaal folgen der Opfertischsaal sowie der Saal der Götterneunheit mit dem angeschlossenen Umgang, beide aufgrund ihrer reduzierten Ausmaße als stützenfreie

Querräume konzipiert und mit jeweils gegenüber dem vorangegangenen Raum ansteigendem Fußbodenniveau. Die spärliche Belichtung erfolgt durch kleine Fensteröffnungen im Bereich der Decke (Abb. 273), wie beispielsweise durch quadratische, regelmäßig angeordnete Öffnungen im Umgang, und unterstreicht damit die Solitärhaftigkeit des Sanktuars, welches unbelichtet bleibt.

Die bewusste räumliche Verdichtung der Innenräume wird demnach durch vier Parameter bestimmt: durch die Reduktion der Raumgrößen, das kontinuierliche Ansteigen des Fußbodenniveaus, das schrittweise Absenken der Decken sowie durch den gezielten und sparsamen Einsatz punktueller Lichtquellen und einer generellen, kontinuierlichen Abnahme der Lichtintensität. Dadurch werden vielschichtige Inhalte transportiert, welche aber durch die allgemeine Unzugänglichkeit der Tempel nur einer klerikalen Elite einschließlich des Herrschers zugänglich bzw. durch die Verschlussheit der Türen niemals in der Art erlebt wurden, wie dies heute in Edfu der Fall ist. Da aber die primäre Aufgabe der ägyptischen Tempel in der Aufrechterhaltung der natürlichen Weltordnung lag und ihr Bauprogramm den elementaren Aufbau des Weltgebäudes und das Funktionieren des Kosmos widerspiegeln sollte, war auch die Wahrnehmung dessen durch den Menschen zweitrangig. Dementsprechend ist die Frage, ob die Architektur auch tatsächlich in dieser Form konsumiert wurde, letztendlich ohne Bedeutung.

5.1.1.5.4 Monumentalisierung und Sakralisierung

Ein weiterer wesentlicher Faktor bei der Gestaltung der Axialtempel war deren Monumentalisierung. Wie bereits in fröhdynastischer Zeit die nischengegliederten Umfassungen abydenischer Talbezirke und memphitischer *mastabas* belegen, dient diese primär der Abgrenzung der sakralen Stätte von ihrer profanen Umgebung, der Demonstration ihrer qualitativen Höherwertigkeit sowie damit ihrer

Sakralisierung. Letztere war gerade für Ägypten von großer Bedeutung, da diese traditionellerweise die Heiligkeit von Orten mit Geheimnissen und Unzugänglichkeit in Verbindung brachten. Dementsprechend bedeutend war damit auch die Sicherstellung dieser Abschirmung, was schließlich in der Spätzeit in einem schalenartigen Aufbau der Tempel und der Bewältigung dieser „Profanisierungsangst“ durch die „Klerikalisierung der Kultur“⁵⁹⁷ gipfelte.

Wesentlich zur Monumentalisierung der sakralen Architektur beigetragen hat die architektonische Entwicklung der dominanten O/W-Achse, durch welche als Folge der Konzentration auf eine Näherungsrichtung eine Schauseite definiert wurde. Damit konnte die Präsenz des Tempels gesteigert und seine Einordnung in ein übergeordnetes, universelles Weltgebäude in Folge seiner vielschichtigen Bezüge vereinfacht demonstrieren konnte.

Ein weiterer Aspekt war für Ägypten von besonderer Bedeutung: die sozio- und machtpolitische Demonstration der königlichen Potenz. Diese lag in der engen Verknüpfung von Religion und Politik begründet und die Legitimation des Herrschaftsanspruches beruhte die gesamte Geschichte über auf der Gleichstellung des Königs mit den Götter bzw. dessen genealogischer Verbindung zu diesen. Während aber diese „passive“ Legitimation im Alten Reichen noch ausreichte, um die Vorrangstellung des Herrschers abzusichern, musste diese ab dem Mittleren Reich durch die aktive Anerkennung der Götter in Form der „Übergabe der Rispen der Millionen Jahre“ erfolgen, wodurch zugleich auch die jenseitige Existenz des Pharaos gesichert war.

Die Tempel Ägyptens vermitteln damit nicht nur religiöse Macht, sondern auch politische und repräsentieren damit unbewusst die gesellschaftliche Ordnung des Volkes.

5.1.1.6 Axialität und die Linearität der Zeit – Zusammenfassung

Die Kultur Ägyptens wird maßgeblich durch die Orthogonalität des Niltals und des Sonnenlaufes bestimmt. Die O/W-Bewegung der Sonne über das Firmament sowie der natürliche N/S-Verlauf des Nils definieren ein orthogonales Achssystem, in welches sich das gesamte Weltbild der Ägypter nahtlos einfügt.

Die Axialtempel des Neuen Reiches und der Spätzeit manifestieren dieses und bilden dabei nicht nur das Universum selbst ab, sondern auch dessen Funktionsweise, wodurch sie in sich sämtliche Aspekte theologischer und soziopolitischer aber auch moral-ethischer Art vereinen.

Während die hypäthralen Sonnenheiligtümer aufgrund ihres unmittelbaren Bezuges zum Objekt der Verehrung als Orte zur Vereinigung mit der Sonne betrachtet wurden und damit der Hoffnung Ausdruck verliehen, dem linearen Prozess der Alterung entfliehen zu können, indem man an der Regenerationsfähigkeit der Sonne partizipierte, so beweisen die Axialtempel den Realitätsbezug der Ägypter. Erst durch die Existenz und das Bewusstsein um die Linearität von Zeitabläufen, sei es in Hinblick auf einen einzelnen Tag, ein Menschenleben oder die gesamte Schöpfung, erhält die potentielle Chance zur Regeneration ihre Bedeutung, erst das Wissen um ein Ende ermöglicht auch einen Anfang. Linearität und Zyklizität schließen einander daher nicht aus, vielmehr bedeutet letztere ein Alternieren linearer Zeitabläufe.

⁵⁹⁷ ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 179/193.

Die Axialtempel bilden diese Durchdringung ab. Dementsprechend vielschichtig sind ihre transportierten Sinngehalte und ihre möglichen Deutungen.

Einerseits stellt ihre Gestaltung ausgehend vom Sanktuar als Manifestation des Urhügels die gesamte Schöpfung dar, andererseits repräsentiert der Tempel durch seine Axialität die Linearität des Schöpfungsprozesses und damit die Funktionsweise des Universums.

In mehrfacher Hinsicht wesentlich ist dabei die Identifikation des Pylons mit *achet*, dem Horizont, als Ort des Sonnenaufgangs und damit räumliche Manifestation des ersten Erscheinens der Sonne (des Sonnengottes) bei Beginn der Schöpfung. Er markiert dadurch den Beginn des linearen Zeitgeschehens und steht mit dem Sanktuar als dessen räumlicher Repräsentant in unmittelbarem, kausalem Zusammenhang, was durch die strenge Achse des Tempels unterstrichen wird, an deren solaren Bedeutung durch ihre orthogonale Bezugnahme auf den Nil ebenso wenig ein Zweifel bleibt, wie an jener des Pylons selbst, dessen formale Analogie mit der Hieroglyphe für *achet* unmissverständlich seine inhaltlich Bedeutung transportiert.

Deutlich werden die solare und kosmogonische Interpretation der Achse und des Tempels insgesamt zudem durch die Staffelung der Innenräume, deren lineare Verdichtung mittels ansteigender Fußbodenniveaus, sinkender Raumhöhen und abnehmender Lichtintensität. Diese Gestaltungsmerkmale erzeugen einerseits den Eindruck eines zeitlichen „Zurückreisens“ an den Beginn der Schöpfung, andererseits vermitteln sie die zunehmende Höherwertigkeit der Innenräume. Diese gipfeln im dunklen Sanktuar, das durch die Stofflichkeit seiner Finsternis die Existenz und Präsenz des in ihm enthaltenen Göttlichen demonstriert.

Zugleich wird der Horizont aufgrund seiner Grenzlage zwischen Tag und Nacht, Dies- und Jenseits als Wohn- und Aufenthaltsort der Götter betrachtet, womit der Pylon auch maßgeblich zur Identifizierung und Sakralisierung des Tempels beiträgt. Diese wird zudem unterstrichen durch die Monumentalisierung der gesamten Anlage und des Tores selbst sowie durch die theologisch unverzichtbare Abschirmung des Tempelinneren.

Damit sind die Axialtempel Ägyptens als versteinertes und monumentalisiertes Ausdruck des ägyptischen Weltgebäudes zu sehen. Sie repräsentieren sowohl die Endlichkeit der Zeit durch ihre lineare Axialität als auch die Unendlichkeit periodischer Zyklizität durch ihre Symbolkraft und wirken durch das Zusammenspiel von Architektur, Bild (in Form der „Dekoration“) und Wort (beim Ritus). In ihrer Komplexität sowie durch die Vielschichtigkeit und Dynamik ihrer unbewussten Informationsvermittlung stehen sie damit in Einklang mit der Welt in ihrer Gesamtheit, der *ma'at*, und generieren dadurch die Energie, welche für die Ägypter notwendig war, um das universelle Gleichgewicht zu bewahren.

5.1.2 Axiale Inszenierung von Konzentrität: Die Tempel Angkors

Neben der kontinuierlichen, linearen Änderung von Raumqualitäten ist im Kontext einer dynamischen Rezeption des Lichtes nur noch eine alternierende Abfolge von Räumen unterschiedlicher Dichte denkbar⁵⁹⁸, wobei der Stellenwert des Außenraumes im Vergleich zu den Innenräumen einen wesentlichen Unterschied zwischen linearer Verdichtung und alternierendem Hell-Dunkel darstellt. Während bei Ersterem offene Höfe nur am Beginn des „Weges“ angeordnet sein können und schließlich von geschlossenen Räumen abgelöst werden, um in der Stofflichkeit der Finsternis im Allerheiligsten zu gipfeln, wird pulsierendes Hell-Dunkel erst durch das Alternieren von lichtdurchfluteten Höfen und geschlossenen Innenräumen erzeugt, womit der Außenraum, welcher jedoch klar von seiner Umgebung abgegrenzt sein muss, in seiner sakralen Bedeutung aufgewertet wird.

Wie bei den Axialtempeln Ägyptens beruht die Erfassung der Gesamtstruktur kambodschanischer Sakralanlagen primär auf der Bewegung des Gläubigen entlang einer Achse, ist also nur dynamisch fassbar. Während aber in Ägypten die Linearität der Achse aufgrund ihrer theologischen Interpretation als Zeitschiene im Vordergrund stand, wurde diese in Südostasien primär zu einem ordnenden Element, durch welches die „Lesbarkeit“ der Symbolik und das Verständnis für die Anlagen ermöglicht wurde. Die traditionelle Axialität als Folge der gesellschaftlichen und religiösen Bedeutung natürlicher Erhebungen verschmolz dabei mit dem Prinzip der Allseitigkeit gemäß der Philosophie des indischen *garbhagr̥has*. Als Konsequenz dieser Vermengung indigener und indischer Einflüsse hielten die Tempel der Khmer stets an ihrer axial Organisation fest, sollten aber zugleich deutlich und unzweifelhaft die Zentralität der quadratischen Cella vermitteln. Die Auflösung dieses gordischen Knotens, Zentralität und Axialität zu vereinen, gelang den Architekten der Khmer durch die bewusste Inszenierung der Konzentrität entlang der Achsen unter Zuhilfenahme reeller (Stufen, Galerien und Mauern) und optisch-emotionaler Schwellen: Letztere wurden primär mittels alternierender (pulsierender) Lichtintensitäten erzeugt und ermöglichten durch die provozierte, unbewusste Wahrnehmung unterschiedlicher Raumqualitäten die „Spürbarmachung“ und Erlebbarkeit der konzentrischen Grundstruktur der Anlagen.

Zu einer analogen Lösung gelangten bereits die Architekten des Borobudurs, wobei hier nicht die Vermittlung der Zentralität, sondern das „Bremsen“ der axialen Bewegung der Gläubigen auf das Ziel zu erreicht werden sollte. Diese mussten auf ihrem Weg zum „Gipfel“ abgelenkt und zum wiederholten Umschreiten des zentralen Hauptstüpas angeregt werden, um die korrekte Nutzung der sakralen Stätte zu gewährleisten. Damit erfüllten die Licht- oder besser „Schatten“-Schwellen des Borobudurs eine eindeutig funktionale Aufgabe, während jene der Angkortempel primär das Zentrum markierten und dem unbewussten Transport symbolischer Inhalte theologischer, sozio- und machtpolitischer Art dienten.

⁵⁹⁸ Eine unsystematische Aneinanderreihung nicht nachvollziehbarer Änderungen in der Raumstruktur würde dem fundamentalen Erfordernis nach einem erkennbaren Ziel widersprechen und somit keine fokussierende Wirkung besitzen. Damit aber wäre sakraler Architektur ihrer Sinnhaftigkeit entzogen, da ihr Errichtungszweck stets der Beherbergung, Huldigung oder vor allem der Demonstration irgendeiner Form von „göttlichem“ Prinzip ist.

5.1.2.1 Südostasien

Geografie und Definition

Südostasien, Indochina, Hinterindien und Kambodscha sind vier gängige Bezeichnungen, die im heutigen Sprachgebrauch als scheinbar austauschbare Begriffe Verwendung finden. Dabei bezeichnen sie sowohl in ihrer geografischen Ausdehnung, als auch in ihrem Natur- und Kulturraum völlig unterschiedliche Regionen. Während der Begriff Südostasien als Definition einer groben, geografischen Einteilung die indochinesische und malaiische Halbinsel, die indonesische Inselkette mit den Hauptinseln Sumatra, Java, Borneo, Sulawesi und den Sunda-Inseln sowie den Archipel der Philippinen zusammenfasst, muss die Bezeichnung Hinterindien heute als antiquierter, suggestiver Zuordnungsbegriff abgelehnt werden, da der Begriff aus einer Zeit stammt, in der die historische und kulturelle Abhängigkeit Südostasiens von Indien als Axiom der Geschichtsforschung betrachtet wurde.

Die indochinesische Halbinsel als Teil Südostasiens wiederum umfasst die heutigen Staaten Myanmar, Thailand, Laos, Vietnam und Kambodscha, wobei letztere Bezeichnung die geläufige, deutsche Benennung der modernen Volksrepublik Kambodscha darstellt. Ihr Name leitet sich von dem legendären Gründer der Khmer-Zivilisation, Kambu Svayambhuva, ab⁵⁹⁹.

Tatsächlich deckt sich das heutige Kambodscha mit der Ausdehnung des Khmer-Reiches während eines Großteils ihrer historischen Präsenz und besteht aus einer flachen Ebene, welche beinahe allseitig durch natürliche, geologische Grenzen abgeschlossen ist: Im Norden trennt das Dankrek-Gebirge das kambodschanische Flachland von der breiten Flusslandschaft des Tongkings, während es im Süden und Osten durch die Kardamon- bzw. Annam-Gebirgskette von der Küste abgeschirmt ist. Lediglich entlang des Flusslaufs des Mekongs öffnet sich das Flachland in Form eines breiten Deltas zum chinesischen Meer.

Der Mekong

Als Form gebende und Leben spendende Elemente durchfließen mehrere Flüsse die Region, wobei insbesondere der Mekong die Bezeichnung „Lebensader“ verdient⁶⁰⁰. Er entspringt im tibetanischen Hochland und ist mit rund 4.500 km Länge der fünftgrößte Fluss der Erde. Nach der Regenzeit erhöht sich seine Wassermenge von durchschnittlich 1.700 m³ Wasser/sek im Februar auf unglaubliche 34.000 m³/sek im August, wobei er etwa 10.200 kg Schwemmsand/sek transportiert und damit das Mekongdelta jährlich im Durchschnitt um 80 m ins Meer erweitert⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ ROONEY, Dawn F.: *Angkor. An Introduction to the Temples*. Hongkong, 2001. S. 17.

⁶⁰⁰ Neben dem Mekong durchfließen noch der Rote und Schwarze Fluss, die sich in den Golf von Tongking ergießen, der Menam – er mündet in den Golf von Siam – und der Irawadi mit seinem Delta im Golf von Bengalen als größte Flüsse Indochina. Entlang ihrer Täler hat die kulturelle Entwicklung der Region stattgefunden.

⁶⁰¹ Die geologische Entstehung der kambodschanischen Ebene erfolgte unter Mithilfe der enormen Mengen mittransportierten Schwemmsandes. Während vor rund 10.000 Jahren der Meeresspiegel noch 40-60 m unter dem heutigen Niveau lag, zeitweilig aber auch über jenem gelegen haben muss, was geomorphologische Studien zu Tage brachten, scheint sich der Meeresspiegel erst vor etwa 4.000-1.000 Jahren auf den gegenwärtigen

Dieser massive Anstieg der Wassermenge hat ein weltweit einzigartiges Naturphänomen zu Folge: Da das Bett des Mekongs die enorme Durchflussmenge - der Wasserspiegel steigt um 12 bis 16 m an - nicht mehr bewältigen kann, benutzt der Fluss das Flussbett eines seiner Nebenflüsse, des Tonle Sap-Flusses, als natürlichen „Überlauf“. Dieser mündet normalerweise südlich der Hauptstadt Phnom Penh in den Mekong, wird aber von Juni bis September durch dessen enormen Wasserdruck dazu gezwungen, seine Fließrichtung umzudrehen und das Wasser in den Tonle Sap-See abzuleiten. Dieser, das restliche Jahres über ein seichter See mit 3.000 km² Fläche, wird während dieser Zeit zu einem 25.000 km² großen Binnenmeer, dessen Tiefe von rund 1m auf 16 m ansteigt⁶⁰². Weiträumige Überschwemmungen sind die Folge, im Zuge derer, ähnlich wie in Ägypten durch den Nil, große Mengen fruchtbaren Schlammes ablagern werden, welche die Grundlage der hohen Ertragsfähigkeit des Bodens dieser Region, dem Kernland des Khmer-Reiches, bildeten.

In dieser flachen und durch die Überschwemmungen zum Teil lebensfeindlichen, aber sehr fruchtbaren Ebene erheben sich punktuell niedrige Berge, die durch ihre Omnipräsenz schon früh mythologisiert und damit als sakrale Stätten betrachtet wurden. Die Natur prägte damit ein dualistisches Denken, in dem die Ebenen als Wirtschafts- und Wohnraum der Bevölkerung, Berge bzw. Erhebungen aber als transzendierte und überirdische Orte interpretiert wurden.

Kambodscha – Iran

Zusammenfassend kann damit ein Bild der Region gezeichnet werden, das unverkennbare Analogien zum persischen Kulturraum aufweist. Beides sind Regionen, welche einerseits durch ihre natürlichen Grenzen ein klar definiertes Areal begrenzen⁶⁰³, andererseits aufgrund ihrer Situierung entlang wichtiger Verkehrs- und Handelsrouten den unterschiedlichsten kulturellen Einflüssen unterworfen waren. Während für den Iran die Nähe zur Seidenstraße ausschlaggebend war, war für Südostasien seine Lage entlang der Seeroute zwischen China und Indien maßgeblich. In beiden Fällen aber führten die kulturellen Einflüsse nicht zu einer Assimilierung der indigenen Bevölkerung, sondern dienten als Katalysatoren einer eigenständigen Entwicklung. Die Hellenisierung und später Islamisierung des Irans und die Indisierung bzw. Sinisierung Südostasiens erfolgten stets selektiv und ohne Aufgabe kultureller Eigenständigkeit.

5.1.2.2 Die historische Einordnung der sakralen Architektur Angkors

Die vor-indisierte, indigene Kultur Kambodschas

Eine der Hauptschwierigkeiten bei der Beurteilung und Abgrenzung südostasiatischer Kulturen gegenüber ihren indischen bzw. chinesischen „Bruderkulturen“ ist der Mangel an archäologischen Funden. Insbesondere bauliche Überreste lassen sich aufgrund der Verwendung vergänglicher Baustoffe nicht mehr sicherstellen. Zudem scheint das kultische Denken der Bevölkerung dem Animis-

Meeresspiegel eingepegelt zu haben. In: HIGHAM, Charles: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia: from 10,000 B.C. to the fall of Angkor*. Cambridge, 1989. S. 6-7.

⁶⁰² Dierckes *Länderlexikon*. Braunschweig, o. J. S. 340.

⁶⁰³ Zur Definition des Irans vgl. das Kapitel: *Architektur des Feuers. Vorislamische Architektur des Irans*.

mus verpflichtet gewesen zu sein, wodurch die Errichtung von sakralen Anlagen auf megalithische Steinsetzungen, beispielsweise in Form von Menhiren, beschränkt blieb.

Daniel Hall fasste die Charakteristika der prähistorischen Kulturen Südostasiens unter Bezugnahme auf George Coëdes zusammen und unterteilte sie in drei Gruppen⁶⁰⁴: Er unterschied materielle, soziale und religiöse Charakteristika.

Als erste Gruppe nennt er materielle Merkmale, zu denen er die Kultivierung bewässerter Reisfelder, die Domestizierung von Ochsen und Wasserbüffeln, den rudimentären Gebrauch von Metallen sowie Fertigkeiten beim Navigieren zählt, während die zweite Gruppe, die sozialen Aspekte, insbesondere die herausragende, gesellschaftliche Rolle der Frau und die Organisation der Gesellschaft mit soziopolitischen Zentralisierungstendenzen infolge des bewässerten Reisanbaues umfasst.

Die für die vorliegende Betrachtung maßgeblichste Gruppe von Charakteristika prähistorischer Kulturen im südostasiatischen Raum betreffen aber die Religion: Ahnenverehrung, Animismus und hier insbesondere die Verehrung chthonischer Gottheiten, die Situierung von Schreinen auf erhöhten Plätzen, die Beerdigung von Toten in Gefäßen oder Dolmen und eine, vom Dualismus Ebene/Berg - Wasser/Erde geprägte Mythologie.

Fasst man diese Merkmale zusammen, so scheint es sich um eine Bevölkerung gehandelt zu haben, die aus einzelnen, gemeinschaftlich organisierten Gruppen bestand, sich selbst als Teil einer belebten Umwelt sah und ihre Ahnen und Götter vorwiegend auf natürlichen Erhebungen verehrte.

Die prä-Angkor-Periode

Erst zu Beginn der christlichen Zeitrechnung beginnt sich der Schleier über der Geschichte Südostasiens zu heben. Neben archäologischen Funden finden sich vor allem in chinesischen, europäischen und arabischen Quellen Bemerkungen und Beschreibungen, die auf eine einflussreiche Kultur im Süden des heutigen Kambodschas und Vietnams schließen lassen. In der Literatur und in Ermangelung anderer Quellen hat sich die chinesische Bezeichnung Funan⁶⁰⁵ eingebürgert, die sich aber für die weitere wissenschaftliche Forschung als hinderlich herausstellte, da dadurch der Eindruck eines starken, zentralistisch organisierten Staates entstand. Erst im Zuge der jüngeren Forschung hat sich die Anschauung durchgesetzt, dass es sich bei Funan lediglich um eines, wenn auch eines der mächtigsten Reiche handelte, das entlang der Handelsroute zwischen Indien und China von seiner strategisch günstigen Lage profitierte. Aufgrund von Funden lassen sich weitreichende Handelsbeziehungen vom Mittelmeer bis China nachweisen⁶⁰⁶ und die maximale Ausdehnung des Reiches dürfte große Teile des südlichen Indochinas und der malaiischen Halbinsel miteingeschlossen haben. Als Hauptstadt Funans betrachtet man heute Vyadhapura mit Ba Phnom als Kultplatz, während Oc Eo ein Handelsstützpunkt mit Zugang zum Meer war.

⁶⁰⁴ HALL, Daniel Georg Edward: *A History of Southeast Asia*. London, 1964. S. 8.

⁶⁰⁵ Früheste Nennung Funans erfolgte in chinesischen Quellen bereits 225 n. Chr.

⁶⁰⁶ In Oc Eo fanden sich ebenso römische Münzen von Antonius Pius (138-161 n. Chr.) und Marc Aurel (161-180 n. Chr.), wie chinesische Spiegel und Schmuck mit indischen und persischen Stilformen. Nach: HIGHAM: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*. S. 252.

Unklarheit herrscht über die praktizierte Religion. Zweifellos hatten sich Hinduismus und Buddhismus bereits etabliert, welche Richtung aber vorherrschte, bleibt Spekulation. Allerdings scheint man bereits früh von synkretistischen Strömungen bzw. dem Nebeneinander der unterschiedlichen Glaubensrichtungen ausgehen zu können⁶⁰⁷.

Im Kontext der gegenwärtigen Forschungslage, in welcher von einer politischen Fragmentierung der Region ausgegangen wird, erklärt sich schließlich auch der Aufstieg der Khmer, deren Kernland im südlichen Bergland von Laos lag. Anfangs Vasallen Funans stieg ihr Einfluss Mitte des 6. Jh. n. Chr., was schließlich, begünstigt durch dynastische Beziehungen, zu einer Eroberung Funans führte. Ähnlich diesem hat sich auch für das neue Machtzentrum ein Name aus chinesischen Berichten etabliert: Chenla.

Dessen Hauptstadt lag anfangs im Norden um den Kultort Vat Ph'ú, wurde aber Anfang des 7. Jh. n. Chr. von Ishanavarman nach Sambor Prei Kuk verlegt. Jayavarman I. wiederum wählte Angkor Borei als Zentrum seines Reiches und symbolisierte damit die legitime Nachfolge Funans.

Noch Ende desselben Jahrhunderts kam es aber zu Unruhen, die auf eine instabile Machtverteilung der zahlreichen Fürstentümer untereinander schließen lassen. Chinesische Quellen sprechen von einer Teilung Chenlas in „Chenla des Wassers“ und „Chenla des Landes“, wobei nach heutigem Wissensstand diese vereinfachte Anschauung lediglich als Widerspiegelung der andauernden, politischen Fragmentierung der Region, nicht aber als historische Wahrheit gesehen werden darf, da selbst jedes der beiden Chenla-Reiche aus einzelnen Fürstentümern bestand. Durch deren Machtbestrebungen und ohne ein starkes, zentralisierendes, politisches Zentrum zerfiel das Reich schließlich wieder in einzelne Stadtstaaten.

Auch wenn die Bezeichnungen der beiden Teile Chenlas aufgrund ihrer Vereinfachung der historischen, politischen Situation abzulehnen sind, so haben sie dennoch kulturhistorische Bedeutung: Sie belegen dualistisches Denken in Bezug auf Erde und Wasser und widerspiegeln alte soziale und politische Traditionen. Im Gegensatz zur Küstenbevölkerung Funans, deren Wohlstand vorwiegend auf Handel und Landwirtschaft beruhte, deren Lebensraum von Wasserdrainagierung abhängig war und deren Kultur durch den intensiven Handel starken indischen Einflüssen unterlag, basierte die Kultur Chenlas auf jener indigener Bergvölker und wurde im Grunde erst sekundär über Funan von indischen Einflüssen durchdrungen. Der Erfolg Chenlas beruhte auf der wirtschaftlichen Kultivierung von Reis und der Mobilisierung menschlicher Ressourcen. Nicht Drainagierung, sondern die zentral organisierte Bewässerung war ihr Schlüssel zum Erfolg⁶⁰⁸.

Die Angkor-Periode

Die Fragmentierung der Region während des 8. Jh. endete erst mit dem Auftreten einer herausragenden Persönlichkeit, die uns allerdings lediglich aus posthumer Inschriften, insbesondere der

⁶⁰⁷ Nach: CœDES, George: *The Making of South East Asia*. Berkeley/Los Angeles, 1966. S. 90/94; HALL: *A History of Southeast Asia*. S. 19/88.

⁶⁰⁸ So auch Mabbett und Chandler: „It is important to distinguish between coastal settlements occupied by Indians and regular South-East Asian states with indigenous rulers and Indian-influenced culture.“ In: MABBETT, Ian und CHANDLER, David: *The Khmers*. Cambridge, USA, 1995. S. 63.

Sdok Kak Thom-Stele von 1050 n. Chr.⁶⁰⁹, bekannt ist: Jayavarman II. Bereits sein Krönungsname stellt ihn nicht an den Beginn einer neuen Dynastie, sondern versucht Kontinuität zu vermitteln. Das historische Bild Jayavarmans II., das ihn als Gründer des Khmer-Reiches darstellt, ist eine Erfindung seiner Nachfolger zur Legitimation ihrer eigenen Herrschaft und Beweis der Tatsache, dass die gesamte Geschichte Angkors von Dezentralisierungstendenzen und dem Versuch diese zu überwinden gekennzeichnet ist.

Jayavarman II. war ein Prinz aus Aninditapura⁶¹⁰, das neben Sambor eines der mächtigsten Fürstentümer Chenlas war, und verbrachte eine längere Zeit auf Java⁶¹¹, dessen Regenten die instabile politische Situation im Mekong-Bassin und -Delta zu nutzen versuchten, um ihre Herrschaft auf das Festland auszudehnen.

Jayavarmans Regentschaft war demnach geprägt von Konsolidierung und Stabilisierung sowie von der Abschüttelung der javanischen Vormundschaft. Er wechselte mehrmals seine Hauptstadt, um sich schließlich 802 n. Chr. auf dem Mahendraparvata („Berg des großen Indra“, Phnom Kulen) zum *kemraten jagat te raja* oder *devarāja* weihen zu lassen. Er etablierte damit einen Kult, der indigene und hinduistische Elemente miteinander vereinte, seine Unabhängigkeit von jeder Art von Fremdherrschaft postulierte und seinen Anspruch einer universalen Herrschaft (*cakravartin*) unterstrich⁶¹².

Jayavarman II. starb um 850 n. Chr. in einer seiner neu gegründeten Hauptstädte, Hariharalaya⁶¹³. Auf ihn folgte der wenig bekannte Jayavarman III. sowie Indravarman I. Letzterer ist besonders aus architektonischer Sicht interessant, da während seiner Herrschaft erstmals alle drei großen Bauaufgaben der Khmer-Architektur verwirklicht wurden: zur Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität errichtete er den Indratataka, einen künstlichen See als Staubecken zur Bewässerung der Reisfelder, der durch aufgeschüttete Dämme begrenzt und vom Rolous-Fluß gespeist wurde,

⁶⁰⁹ „Then His Majesty Paramesvara [Anm.: ‚oberster Herr‘ als Beiname Śivas und posthumer Name Jayavarmans II.] went as lord (kurun) over Mahendraparvata ... Then a brahman called Hiranyadāma, expert in magic science, came from Janapada, because His Majesty Paramesvara had invited him to perform a ceremony such as to make it impossible to this land of the Kambujas to offer any allegiance to Java, and such as to make possible the existence of a lord over the earth who was absolutely unique, who should be cakravartin (lord of the whole world).“ Inschrift der Sdok Kak Thom Stele; Zeilen 70ff. Veröffentlicht in: COEDES, G. und DUPONT, P.: *L'inscription de Sdok Kak Thom*. Bulletin de l'École française d'Extrême Orient, 43 (1943-6), S. 57-134. Hier als englische Übersetzung zitiert in: MABBETT/CHANDLER: *The Khmers*. S. 88.

Zur Datierung der Stele, siehe: CHANDLER, David: *A History of Cambodia*. Colorado, 1996. S. 34.

⁶¹⁰ COEDES, George: *Angkor: An Introduction*. New York/Hong Kong, 1963. S. 70.

⁶¹¹ Die Frage, ob es sich hierbei tatsächlich um die indonesische Insel Java handelt, wird in der Fachliteratur kontrovers beurteilt. Während beispielsweise Coedes bestätigt, dass in manchen Inschriften mit „Java“ auch Sumatra oder Teile Malaysias gemeint sein können, in diesem Fall aber tatsächlich die Insel Java gemeint sieht, vertritt neuerdings Higham die Meinung, es handle sich um in Wahrheit um Champa und führt einerseits einen linguistischen Beleg an (die Khmer nannten die Cham ursprünglich *chvea*), andererseits die geografische Nähe und die damit verbundenen Rivalitäten. In: COEDES: *Angkor*. S. 73; HIGHAM, Charles: *The Civilization of Angkor*. Berkeley/Los Angeles, 2001. S. 56.

⁶¹² Für eine Beschreibung des *devarāja*-Kultes und dessen gesellschaftlicher und religiöser Bedeutung vergleiche den Abschnitt: *Politisch-theologischer Synkretismus*.

⁶¹³ Nahe dem heutigen Rolous, rund 13 km östlich von Angkor bzw. Siem Reap.

einen Tempel zu Ehren seiner Ahnen, Preah Koh, sowie eine fünfstufige Tempelpyramide als Zentrum des *devarāja*-Kultes, den Bakong.

Indravarmans Sohn, Yasovarman I., verlegte sein politisches Zentrum von Hariharalaya nach Yasodharapura und gründete damit die erste Hauptstadt auf dem Areal Angkors. Im Zentrum seiner Hauptstadt, die direkt über eine Straße mit dem alten Sitz seiner Vorgänger verbunden war und wo er auch noch den Tempel Lolei zu Ehren seiner Vorfahren errichtete, befindet sich eine natürliche Erhebung, auf dessen Spitze er seinen Staatstempel, den fünfstufigen Bakeng, errichtete. Östlich der Hauptstadt legte er einen *baray* mit Namen Yasodharatataka oder Östlicher *baray* nach dem Vorbild des Indratatakas an, der die gewaltigen Ausmaße von 6,5 x 3 km Seitenlänge aufwies, und legte damit den Grundstein des wirtschaftlichen und politischen Aufstiegs Angkors. Entlang der Südseite des Yasodharatatakas stiftete Yaśovarman I. śivaitische, viṣṇuitische und buddhistische Klöster und bewies damit die friedliche Koexistenz der unterschiedlichen Religionen neben dem sicherlich weiterhin verbreiteten, volkstümlichen Animismus.

Bereits nach dem Tod Yaśovarman I. zeigen sich jedoch wieder Fragmentierungstendenzen. Als Konsequenz zweier schwacher Herrschern konnte ein Bruder einer von Yaśovarman's Ehefrauen und Enkel Indravarmans I., Jayavarman IV., 921 n. Chr. die rivalisierende Hauptstadt Lingapura in Chok Gargyar, nordöstlich von Angkor und bekannt als Koh Ker, etablieren, wo er den monumentalen, siebenstufigen Staatstempel Prāsāda Thom im Zentrum einer weitläufigen Anlage und einen *baray* namens Rahal *baray* errichtete.

Allerdings konnte lediglich sein Sohn Harṣavarman II. seine Herrschaft fortführen, da bereits Rajendravarman I., ein älterer Bruder Jayavarmans IV., wieder nach Yaśodharapura zurückkehrte, das Reich stabilisierte und bis an die Nordostgrenze des heutigen Thailands expandierte. Er errichtete die Tempel Pre Rup und den Östlichen Mebon, beides Pyramidentempel.

Rajendravarman's Sohn, Jayavarman V., kam bereits zehnjährig an die Macht, sodass die Staatsgeschäfte bis zu seiner Volljährigkeit von seinem Minister, Lehrer und Berater Yajnyavaraha, der als Stifter des Banteay Srei, der „Zitatelle der Frauen“ gilt, geführt wurden. Dieser Tempel, errichtet rund 16 km nördlich von Angkor, gilt aufgrund seiner filigranen Dekoration und seiner klaren architektonischen Gliederung als Juwel angkorianischer Architektur. Jayavarman V. selbst errichtete die unvollendete Pyramide Hemasingagiri, bekannt als Ta Keo⁶¹⁴.

Kaum ein halbes Jahrhundert nach der neuerlichen Konsolidierung des Reiches durch Rajendravarman I. Mitte des 10. Jh. n. Chr. kam es nach dem Tod Udayadityavarmans I. 1002 zu einem Machtvakuum, dessen bürgerkriegsartigen Verhältnisse 1010 n. Chr. von Sūryavarman I. gewaltsam beendet wurden. Verfolgt man seine Inschriften, so scheint er aus dem Gebiet östlich oder nordöstlich von Angkor zu stammen. Die Legitimation des Herrschaftsanspruches seiner Dynastie, die Groslier und Higham die „Dynastie der Sonnenkönige“ nennen⁶¹⁵, leitete er laut Cœdes von

⁶¹⁴ Name nach: HIGHAM: *The Civilization of Angkor*. S. 79.

⁶¹⁵ Der Grund hierfür liegt in der Häufung von Bezeichnungen mit solaren Bezügen in der Namensgebung der Herrscher. In: GROSLIER, Bernard-Philippe: *Hinterindien*. 2. Auflage, Baden-Baden, 1962. S. 127ff; HIGHAM: *The Civilization of Angkor*. S. 91ff.

einer Verwandtschaft mit Indravarman I. ab⁶¹⁶.

Die Herrschaft Sūryavarmans I. war von äquivalenten Machtverhältnissen geprägt: Einerseits sind zahlreiche Inschriften erhalten, die Loyalitätsschwüre der führenden Gesellschaftsschicht enthalten und damit ein strenges Regime vermuten lassen, andererseits tritt Sūryavarman als Förderer des Buddhismus auf, was durch seinen posthumen Namen, Nirvanapada⁶¹⁷ („der König, der ins Nirvana einging“) bestätigt wird. Zu seinen bedeutendsten architektonischen Stiftungen gehören der Tempel Preah Khan von Kompong Srai, der Westliche *baray*, dessen Ausmaße mit 8 x 2,1 km Seitenlänge jene des Östlichen *baray* noch übertreffen und die Fertigstellung der Tempelpyramide Phimeanakas.

Die Befriedung und Expansion des Reiches unter Sūryavarman I. war allerdings wiederum nicht von langer Dauer. Bereits unter seinem Sohn, Nachfolger und Erbauer des Baphuons, Udayadityavarman II., flammten zahlreiche Revolten auf, die schließlich 1080 in der Entthronung seines Nachfolgers Harśavarmans III. durch Jayavarman VI. gipfelten.

Jayavarman VI. entstammte einer Vasallenfamilie aus Mahidharapura, im Mun-Tal jenseits des Dankrek-Gebirges gelegen, die im Zuge des Widerstandes gegen die Zentralmacht Sūryavarmans I. selbst ihren Einfluss vergrößern konnte⁶¹⁸.

Auf Jayavarman VI. folgte dessen älterer Bruder Dharanindravarman I., der wiederum 1113 gewaltsam von Sūryavarman II., seinem Großneffen, entthront wurde

Mit Sūryavarman II. (1113-1145) erreichte das Khmer-Reich seinen bisherigen Höhepunkt. Neben einer massiven Ausweitung des politischen Einflussgebietes, das schließlich von Pagan bis Champa und von Südchina bis zur malaysischen Halbinsel reichte, erreichte unter seiner Herrschaft die sakrale Architektur ihre klassische Ausprägung. Angkor Vat fasziniert bis heute aufgrund seiner ausgewogenen Proportionen, seines ausgezeichneten Erhaltungszustandes, seiner großflächigen und qualitativ hochwertigen Reliefs und nicht zuletzt aufgrund seiner gewaltigen Ausdehnung, die es zum größten sakralen Komplex weltweit macht.

Unter Sūryavarman II. wurde erstmals und zum einzigen Mal in der Geschichte Angkors der Kult Viṣṇus zur Staatsreligion erhoben⁶¹⁹, was sich auch in der Errichtung und Gestaltung Angkor Vats niederschlug und seine Einzigartigkeit zusätzlich unterstreicht⁶²⁰.

Bereits nach dem Tod Sūryavarmans II. und während der Herrschaft Dharanindravarmans II., einem Förderer des Mahayana Buddhismus, muss es wieder zu internen Machtkämpfen gekommen sein, was aus dem Rückgang der Anzahl von Inschriften geschlossen werden kann.

Die innerstaatliche Uneinigkeit des Khmer-Reiches bot den Cham den idealen Zeitpunkt, sich wieder von der Vorherrschaft der Khmer, welche unter Sūryavarman II. etabliert wurde, zu befreien. Sie nehmen 1077 Angkor ein.

⁶¹⁶ CŒDES: *The Making of South East Asia*. S. 99.

⁶¹⁷ Nach: CŒDES: *The Making of South East Asia*. S. 100.

⁶¹⁸ Nach: HIGHAM: *The Civilization of Angkor*. S. 107.

⁶¹⁹ Unter Staatsreligion ist hier der *devarāja*-Kult zu verstehen.

⁶²⁰ Der posthume Name Sūryavarmans II. lautet Paramaviṣṇuloka, „jener, der in die himmlische Welt Viṣṇus einging“. In: HIGHAM: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*. S. 333.

Mit ihrer traumatischen Überwältigung durch die Cham begann ein neuer und zugleich der letzte Abschnitt in der Geschichte Angkors. Jayavarman VII. war ein Cousin Sūryavarmans II. ohne Anspruch auf die Thronfolge und verbrachte einen Großteil seines Lebens in Champa. Erst als er von dynastischen Machtkämpfen und der gewaltsamen Überwältigung Angkors hörte, kehrte er zurück und konnte 1181 die Unterdrückung durch die Cham überwinden, das Khmer-Reich wiederherstellen und Champa auf den Status eines Vasallenstaates drücken.

Aufgrund seiner inbrünstigen Favorisierung des Mahayana Buddhismus⁶²¹ versuchte er ein gewaltiges Bauprogramm zu realisieren, das aufgrund seines fortgeschrittenen Alters zum Teil hastig und unsorgfältig ausgeführt wurde. Dennoch entstand während seiner Herrschaft die bei weitem größte Zahl an Bauwerken, wie seine Hauptstadt Angkor Thom mit dem Staatstempel Bayon, die Tempel Preah Khan und Ta Phrom als Ahnentempel zu Ehren seiner Eltern, zahlreiche Hospitäler, weitreichende Straßen mit Raststationen in regelmäßigen Abständen und der außergewöhnliche, kleine Tempel Neak Pean auf einer Insel des Jayatataka, dem *baray* Jayavarmans VII.

Politisch konnte Jayavarman VII. den Einfluss seines Reiches nicht nur ostwärts bis Champa, sondern auch wieder westwärts über weite Teile des Menam-Tals ausweiten, wie Bauten in Sukhothai beweisen. Diese exzessive Bautätigkeit monumentaler Anlagen und die damit verbundene Ausbeutung menschlicher und wirtschaftlicher Ressourcen wurde unter anderem als Grund für den anschließenden Verfall des mächtigen Khmer-Reiches genannt⁶²².

Jayavarman VII. regierte nur etwa zwanzig Jahre. Auf ihn folgte Indravarman II., der die Tradition des Mahayana Buddhismus fortsetzte und die Bauten seines Vorgängers komplettierte, während unter der Regentschaft wiederum seines Nachfolgers, Jayavarman VIII., eine ikonoklastische Bewegung einsetzte, die zu einer teilweisen Zerstörung buddhistischer Reliefs und der Auswechslung von Buddhastatuen durch Śiva-Kultbilder führte.

Zugleich lässt sich ab Anfang des 13. Jh. ein Einfluss des orthodoxen, singhalesischen Theravada Buddhismus nachweisen, der aufgrund seiner Volksnähe erstmals keine alleinige Angelegenheit der herrschenden Bevölkerungsschicht blieb. Im Gegenteil, aufgrund seiner Ablehnung persönlicher Verehrung widerspricht er im Grunde der traditionellen Rolle der Khmer-Herrscher als irdische Inkarnation einer Gottheit mit der sich der Regent nach seinem Tod vereint.

Neben der langsamen Unterminierung der, auf Macht basierenden Gesellschaftsstruktur durch den Theravada Buddhismus, kommt der stetigen Konsolidierung der Thai-Reiche von Sukhothai und ab 1350 von Ayuthaya, des Mon-Reiches von Lamphun und dem Wiedererstarken Champas politisch große Bedeutung zu. Das späte 13. und das gesamte 14. Jh. waren geprägt von Grenzstreitigkeiten und Kämpfen unter der Führung schwacher Herrscher, welche schließlich 1394 in der Einnahme Angkors durch die Thai und der Etablierung eines Interregnums gipfelten. 1401 konnte die Khmer-Herrschaft wiederhergestellt werden, wurde aber weiterhin von Westen her bedroht. Im Süden versuchten 1421 die Cham das Mekong-Delta einzunehmen und schließlich sahen sich die Khmer genötigt, das Siedlungsgebiet Angkors aufzugeben, um weiter südlich eine neue Hauptstadt zu

⁶²¹ Eine kurze Beschreibung des Mahayana-Buddhismus findet sich in den Fußnoten im Abschnitt: *Der Borobudur auf Java*.

⁶²² Beispielsweise von: CCEDES: *Angkor*. S. 107.

gründen. 1432 übersiedelte der Hof vorerst nach Basan und ließ sich schließlich ab 1434 in Phnom Penh nieder, das bis heute Hauptstadt Kambodschas blieb.

Historisch gesehen repräsentieren die letzten 150 Jahre der angkorianischen Geschichte eine Phase von politischer Umwälzung und Neugestaltung der indochinesischen Halbinsel sowie die Neudefinition der eigenen kulturellen Identität der Khmer unter dem Einfluss des Theravada Buddhismus. Die Aufgabe Angkors war keine Einnahme durch eine Fremdherrschaft oder bedeutete den gewaltsamen Zerfall des Khmer-Reiches, sondern muss als Ausdruck einer tief greifenden Neuorganisation der Gesellschaft gesehen werden.

Der Einfluss von Fremdkulturen - Das Phänomen der Indisierung

Viel wurde über die Bedeutung der chinesischen und vor allem der indischen Kultur für den südostasiatischen Raum geschrieben und bis heute beherrscht diese Kontroverse die wissenschaftliche Diskussion. Oberflächlich betrachtet scheint die Khmer-Kultur tatsächlich ein „Seitentrieb“ der indischen Kultur zu sein, ruft man sich jedoch indische Kunst und Architektur ins Gedächtnis, so hält diese Behauptung einem genaueren Vergleich nicht stand: Zu viele Charakteristika der Khmer-Kunst sind in Indien nicht oder nur stark verändert zu finden⁶²³, womit die Abgrenzung des indischen Einflusses gegenüber der indigenen Kultur zur Kernfrage der wissenschaftlichen Bearbeitung wird.

Während Quaritch Wales bereits 1951 vehement auf die Bedeutung des „*local genius*“⁶²⁴, den er in der alt-megalithischen Kultur Südostasiens verankert sieht, hinwies und die Khmer-Kunst als Ergebnis, in deren Sinne umgeformter, indischer Einflüsse sieht, vermerkt Madeleine Giteau noch 1965: „Vergebens sucht man in dieser Kultur nach Spuren von Kulturen, die aus der Zeit vor dem Eindringen der indischen Kultur stammen.“⁶²⁵ Für sie ist die indigene Kultur Indochinas vollständig in der indischen Kultur aufgegangen.

Allerdings vertritt sie eine heute unpopuläre Meinung: Im Allgemeinen setzte sich ab den 60er Jahren des 20. Jh. die Ansicht durch, dass die Kultur Südostasiens nicht als eine, auf einer indigenen Basis beruhende, indische Kultur zu betrachten ist, sondern durch diese lediglich umgeformt und erweitert wurde.

Am deutlichsten drückte es wiederum Wales aus. Er spricht von einem System von Stimulus und Antwort und bezeichnet die Kultur der Khmer als Reaktion auf den Reiz der indischen. Unter Einfluss des *local genius* als aktiver Vermittler und Bewahrer größtenteils unbewusster und damit

⁶²³ Beispielsweise finden sich in Indien keine Pyramidentempel, während sie einen wesentlichen Aspekt der Architektur der Angkor-Periode darstellen.

⁶²⁴ WALES, Horace Geoffrey Quaritch: *The Making of Greater India*. London, 1951. S. 17ff. Trotz zahlreicher, die Evolution der südostasiatischen Kultur betreffenden und weiterverfolgungswürdigen Thesen, sind vor allem die Beispiele Wales mit Vorsicht zu betrachten. So beschreibt er detailliert megalithische, terrassierte Stufenanlagen, ohne sich dabei auf archäologisch fundierte Aussagen zu stützen. Seine Bedeutung liegt in erster Linie in der Initiation der Diskussion um den Einfluss der indigenen Basis auf die Entwicklung der Kultur Südostasiens.

⁶²⁵ GITEAU, Madeleine: *Kunst und Kultur von Angkor*. Fribourg/München, 1965. S. 9.

tief verwurzelter, kultureller Prägungen theologischer und soziopolitischer Art wurden die fremden Einflüsse adaptiert und ihnen Originalität verliehen.⁶²⁶

Dennoch müssen im Zuge dieser Diskussion vorweg die kulturellen Einflüsse Indiens gegenüber den indigenen Traditionen abgegrenzt und ihr Ausmaß festgestellt werden, wobei grundsätzlich für gesamt Südostasien zwischen drei Arten kulturellen Einflusses zu unterscheiden ist: zum Ersten die politisch und wirtschaftlich motivierte Sinisierung der östlichen und südlichen Teile Indochinas, die laut Groslier mit der Romanisierung Europas vergleichbar ist und vor allem militärisch durchgesetzt wurde⁶²⁷ sowie zum Zweiten die Indisierung des gesamten restlichen südostasiatischen Raumes von Myanmar bis Kambodscha und der gesamten indonesischen Inselkette. Im Gegensatz zu China verfolgte Indien zu keiner Zeit politische Ziele, die gesamte Einflussnahme fußte auf friedlichem Handel und religiöser Missionierung.

Ein dritter kultureller Einfluss auf das indochinesische Festland lässt sich schließlich sekundär von Java aus feststellen, allerdings kann dieser nicht auf gleiche Stufe mit jenem aus China oder Indien gestellt werden. Java selbst wurde indisiert und entwickelte auf einer ähnlichen indigenen Basis wie Kambodscha kulturelle Eigenheiten, die jenen der Khmer sehr ähnlich waren, wie beispielsweise die kontinuierliche kultische Bedeutung von Bergen. Die javanischen Einflüsse beruhten daher primär auf geografischer und politischer Nähe und lassen sich in erster Linie stilistisch nachweisen, bedeuteten aber keinen Import ursprünglich fremder Eigenheiten, sondern einen Abgleich analoger kultureller Entwicklungen.

Für die Kultur der Khmer war in erster Linie der Einfluss aus Indien maßgeblich, der sich zumindest ab dem 2. Jh. v. Chr. in Form von Handelsniederlassungen im heutigen Thailand nachweisen lässt⁶²⁸. Mit Beginn der christlichen Zeitrechnung scheint ein gut etablierter, permanenter Handel zwischen Indien und Südostasien existiert zu haben, der durch die Ausnutzung der Monsunwinde gefördert wurde⁶²⁹. Aus dieser naturbedingten Organisation des Handels resultierte ein Verweilen der Händler, um die nächste Regenperiode abzuwarten, wodurch es langsam zu einer Sesshaftwerdung der indischen Reisenden und im Zuge dessen zur Etablierung ihrer importierten Kultur kam.

Mit den Händlern kamen schließlich auch Brahmanen, buddhistische Missionare und Adelige, sodass die Handelskontore zu multikulturellen Zentren wurden⁶³⁰, wobei jedoch angenommen werden muss, dass die indische Kultur weitgehend auf die aristokratische Gesellschaftsschicht beschränkt blieb, während die einheimische Bevölkerung dem Animismus, dem Ahnenkult und ihrer tradi-

⁶²⁶ WALES: *The Making of Greater India*. S. 9ff.

⁶²⁷ GROSLIER: *Hinterindien*. S. 43.

⁶²⁸ „Relations of trade or exchange with Indians date at least a century or two BC., and there is even evidence (from Ban Don Ta Phet in Thailand) suggesting contacts as early as the fourth century BC [...]“ In: MABBETT/CHANDLER: *The Khmers*. S. 61.

⁶²⁹ Ohne Anstrengung und relativ gefahrlos gelangte man von November bis Mai mit Hilfe des Südwest-Monsuns nach Südostasien. Die Rückkehr erfolgte zwischen Mai und November unter Ausnutzung der Nordost-Winde. In: GROSLIER: *Hinterindien*. S. 49; HIGHAM: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*. S. 244.

⁶³⁰ Diese multikulturelle Stimmung erklärt auch die schwere Zuordenbarkeit der religiösen Orientierung der Menschen einzelner Regionen, wie Funans. Es scheint ein Nebeneinander von Buddhismus, Śivaismus, Viṣṇuismus oder dem beliebten Harihāra (eine Kombination von Śiva und Viṣṇu) existiert zu haben.

tionellen Lebensweise verhaftet blieb.

Neben den indischen Religionen mit ihrer Mythologie und ihren epischen Erzählungen, sind insbesondere die Verwendung von Sanskrit zum Verfassen religiöser Texte, die Idee des universalen Königtums sowie die Übernahme naturwissenschaftlicher Erkenntnisse als indisch inspiriert zu bezeichnen.

Das gesamte Ausmaß der Indisierung und zugleich dessen Verschmelzung mit der ursprünglichen Kultur der Region lassen sich deutlich an den Gründungslegenden der Herrscher Funans und Chenlas ablesen. Jede ihrer Varianten beruft sich auf einen indischen Adligen oder Brahmanen, der durch die Hochzeit mit einer einheimischen Prinzessin seine Herrschaft begründete. Der Name des indischen Gründervaters war Kaundinya oder Kambu Svayambhuva⁶³¹, von dessen Namen sich schließlich die Bezeichnung des Landes Kambuja ableitete.

Skizze einer Gesellschaft

Dank der verlässlichen Regelmäßigkeit der Monsune und damit verbunden der Möglichkeit zur Erwirtschaftung ausreichender Nahrungsmitteln konnten sich sowohl am indochinesischen Festland, als auch auf den Inseln des indonesischen Archipels bereits früh zentral organisierte Gesellschaftsformen etablieren, welche durch ähnliche religiöse Vorstellungen verbunden waren. Diese auf die natürliche Umgebung bezogenen Kulte, welche schließlich im Khmerreich durch die Verschmelzung mit dem Hinduismus zum *devarāja*-Kult führten, treten erstaunlich einheitlich auf und belegen trotz ihrer Überlagerung durch unterschiedlichste Einflüsse bis heute ihren gemeinsamen Ursprung, wie beispielsweise Vergleiche indigener Reste in den Kulturen Balis und Kambodschas beweisen.

Grundlage des gesellschaftlichen Wohlstandes und kulturellen Aufschwunges war jedoch der Reisanbau und dessen Sicherstellung mittels Bewässerungstechniken.

Wie bereits erwähnt, war im Siedlungsgebiet Funans die Drainagierung des Bodens unverzichtbare Voraussetzung und damit vorrangigstes Ziel zur Kultivierung des Bodens. Kilometerlange Kanalsysteme durchzogen das gesamte Reich und verbanden die wichtigsten Siedlungen untereinander und mit dem Meer.

Die Technik der Wasserwirtschaft übernahm Chenla von seinen Vorgängern, musste sie jedoch insofern adaptieren, als eine ganzjährige Bewirtschaftung des Bodens im Landesinneren nur durch Bewässerungssysteme möglich ist. Die Sicherstellung der Bewässerung wurde zur Lebensnotwendigkeit und damit Angelegenheit des Herrschers, da nur durch ausreichend Wasser und dadurch Nahrung ihr Machtanspruch aufrechterhalten und ausgedehnt werden konnte. Daraus resultierten Zentralisierungstendenzen und damit die Etablierung einer politischen und wirtschaftlichen Elite, deren primäre Aufgaben in der Bereitstellung technischer Kenntnisse und im Management der menschlichen Ressourcen für den Bau von Bewässerungsanlagen und Tempeln, aber auch für die Landwirtschaft selbst lagen⁶³².

⁶³¹ Die Namensgebungen nach: CHANDLER: *A History of Cambodia*. S. 39. S. 13. Bzw.: BONN, Gisela: *Angkor. Toleranz in Stein*. Köln, 1996. S. 28; ROONEY: *Angkor*. S. 17.

⁶³² Dumarcaý vermutete als Mittel zur Mobilisierung und Motivation der Bevölkerung eine Art „Gegengeschäft“:

Wiederum spiegelt sich die Bedeutung des Wassers für die Gesellschaft und damit Kultur des Landes bereits in den Gründungslegenden Funans und Chenlas, in welchen Kaundinyas Braut eine *nāga*-Prinzessin⁶³³ ist. Der Brautvater, König der *nāgas*, trinkt das die Erde noch bedeckende Wasser und schafft damit als Mitgift für seine Tochter Land: Funan bzw. Kambuja⁶³⁴.

Die soziale Bindung des Khmervolkes erfolgte demnach einerseits als Konsequenz ihrer wirtschaftlichen Abhängigkeit, andererseits durch die Deifizierung des Herrschers als *devarāja*, als „Gott auf Erden“. Seine jeweilige Tempelpyramide repräsentierte das kosmologische Zentrum ihres Weltbildes und zugleich ihres natürlichen Lebensraumes, wodurch sie eine emotionale, religiöse Bindung erzeugte, welche aber durch die Verschmelzung mit politischen Aspekten zugleich die herausragende Rolle des Herrschers unterstrich. Damit erfüllten die Tempelpyramiden der Khmer-Könige zweierlei Funktionen, welche sich aber durchdringen und erst dadurch ihre volle Wirksamkeit entfalteten: Zum Ersten demonstrierten sie als unübersehbares Mahnmal die allgemeine und allgegenwärtige Präsenz und Potenz des Regenten und zum Zweiten markierten sie unmissverständlich das religiöse Zentrum des Volkes. Die Effizienz der Architektur wurde dabei durch die unbewusste Vermittlung traditioneller, indigener Vorstellungen, und hier vor allem des Berges als Sitz des Überirdischen oder der Ahnen, potenziert.

5.1.2.3 Einflussfaktoren der Architektur Angkors

Überblickt man die erhaltene Architektur Kambodschas vor der Aufgabe Angkors, so fallen zum Ersten ihr macht- und sozialpolitischer Aspekt und zum Zweiten die damit untrennbar verbundenen religiösen und mythologischen Bezüge unter der offenkundigen Berücksichtigung landschaftlicher Charakteristika auf. Beide Merkmale lassen sich dabei weder ausschließlich auf indische Vorbilder noch auf indigenen Vorstellungen zurückführen, sondern stellen eine Transformation implantierter Konzepte unter dem Einfluss lokaler Traditionen dar.

Damit führten die kulturellen Einflüsse nicht zu einer Akkulturation der ursprünglichen Bevölkerung, sondern dienten als Katalysatoren einer eigenständigen Entwicklung. Die Indisierung Südostasiens erfolgte stets selektiv und ohne Aufgabe kultureller Eigenständigkeit.

bewässertes Land gegen Arbeitskraft. Er sieht damit einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Dimensionen sakraler Anlagen und der Ausweitung bewirtschaftbarer Flächen durch Errichtung neuer *barrays*. In: DUMARCAÏ, Jacques: *Cambodian Architecture. 8.-13. Jh.* Leiden, 2001. S. 8f.

⁶³³ *nāgas* sind Schlangenwesen und Beherrscher der Gewässer. Ausdruck ihrer konsequenten, elementaren Bedeutung sind die so genannten *nāga*-Balustraden, welche ab dem Pyramidentempel Indravarman I., dem Bakong, einen wesentlichen Bestandteil des architektonischen Repertoires bilden.

⁶³⁴ Die Verbindung von Landschaftung und eines indischen Gründungsvaters lassen die vermuten zu, dass die Technik der Drainagierung bzw. Bewässerung, beispielsweise das Anlegen weitläufiger Kanalsysteme, eine von Indien importierte Technik ist.

5.1.2.3.1 Indigenen Einflussfaktoren

Die politische Fragmentierung der Region

Obwohl sakrale Architektur stets auch Ausdruck des gesellschaftlichen Einflusses ihrer Stifter ist, so ist der politische Charakter der angkorianischen Architektur einzigartig. Sämtliche religiösen Bauwerke der Khmer sind Ausdruck der Macht ihres Herrschers sowie Mittel zur Legitimation dessen Herrschaft und dienen einzig dem Wohl des jeweiligen Königs, der Konsolidierung des Staates sowie der emotionalen und sozialen Bindung des Volkes an diesen. Ausschlaggebend für diese Entwicklung war die politische Fragmentierung der Region, die sich von den frühesten, zentralistisch organisierten Gemeinschaften bis zur Aufgabe Angkors verfolgen lässt und welche in permanenten Erbfolgestreitigkeiten ihren Ausdruck fand. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch unklare Erbfolgeregelungen, da, wie Hall unter Bezugnahme auf Cœdes erwähnt, ein wesentliches Merkmal der vor-indisierten Kultur Südostasiens die gesellschaftliche Bedeutung der weiblichen Verwandtschaft darstellt und sich keine Tradition der Erstgeburt am königlichen Hof feststellen lässt⁶³⁵. Obwohl zahlreiche Herrscher ihre Königswürde direkt an ihre Söhne weitergegeben haben, so fällt doch auf, dass die Familienzugehörigkeit der Regenten zueinander sehr unterschiedlich war und immer wieder Nachfahren der weiblichen Verwandtschaft den Thron bestiegen.

Eine interessante Theorie zur politischen Fragmentierung der Region lieferte Ian Mabbett, die von Charles Higham zusammengefasst und erweitert wurde⁶³⁶. Ihrer Meinung nach basierte die gesellschaftliche Organisation Südostasiens auf dem Prinzip einzelner *maṅḍalas*. Als indischer, politischer Begriff bezeichnet das Konzept von *maṅḍalas* eine Gesellschafts- und Herrschaftsstruktur, die auf Freund- und Feindschaft beruht. Jedes territorial begrenzte Herrschaftsgebiet wird ideell als kreisförmiges Areal gedacht, das umgeben ist von weiteren, unabhängigen Territorien. Benachbarte *maṅḍalas* sind dabei einander stets feindlich gesinnt, wohingegen die Herrscher nicht aneinandergrenzender Einflussbereiche Allianzen bilden. Dieses politische System konzentriert sich jeweils um einen zentralen, königlichen Hof inmitten eines Herrschaftsgebietes, dessen Grenzen ständig in Bewegung sind, was sich wiederum permanent auf den jeweiligen Status umgebender *maṅḍalas* als Freund oder Feind auswirkt⁶³⁷.

Umso wichtiger waren damit die unmissverständliche Postulierung des Machtanspruchs und die Repräsentation der politischen Eigenständigkeit, was durch die Verknüpfung von Religion und Politik erreicht wurde.

Besonders deutlich wird dieses Ansinnen während der Herrschaft Jayavarmans II., dessen rituelle

⁶³⁵ Als Beispiel führt Higham den ererbten Titel des *pon* an. Es handelt sich dabei um die einflussreiche Position eines wirtschaftlichen Führers eines Tempels, der zugleich als Vermittler zwischen Mensch und Gott gilt. Der Titel und Status des *pon* wurde an einen Sohn der Schwester des zu Beerbenden weitergegeben. HIGHAM: *The Civilization of Angkor*. S. 11/50.

⁶³⁶ HIGHAM: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*. S. 237ff.

⁶³⁷ In diesem Sinn sind auch der Aufstieg und Fall Funans und Chenlas sowie dessen Teilung zu verstehen. Einzelne *maṅḍalas* erreichen durch wirtschaftliche oder militärische Vorteile einen Machtzuwachs, der sie auch historisch aus der Masse der Fürstentümer heraushob und sie für Chronisten erwähnenswert machte. Die Teilung Chenlas erfolgte demzufolge aufgrund eines innerpolitischen Machtvakuum, das zu einer Teilung des *maṅḍala*, d. h. zu einer Verselbständigung einzelner Fürstentümer, führte.

Weihe zum *devarāja* und Ernennung zum *cakravartin* die wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit von Java sicherstellen sollten. Die Wiederholung dieser Weihe wurde ab Jayavarman II. unverzichtbarer Bestandteil zur Legitimation des herrschaftlichen Anspruchs der Angkor-Könige und beeinflusste damit wesentlich das royale Bauprogramm sowie die Sprache ihrer Architektur, deren unbewusst wirksame Transportmechanismen von theologischen und kosmologischen Inhalten und Assoziationen stets die Bedeutung und den Stellenwert des Regenten in Politik, Gesellschaft und Religion vermittelten.

Die Bedeutung natürlicher Erhebungen

In engem Zusammenhang mit dem politischen Herrschaftsanspruch und dessen Übersetzung in Architektur stehen die Geografie und Natur Indochinas. Südostasien wird maßgeblich vom SW- bzw. NO-Monsun bestimmt, deren Regen einerseits direkt das Land fruchtbar machen, andererseits indirekt in Form der gewaltigen Überschwemmungen im Zuge des Mekong-Rückstaus wertvollen, nährstoffreichen Schlamm ablagern. Ermöglicht wird diese massive Ausdehnung des Tonle Sap-Sees durch die Flachheit des kambodschanischen Beckens, das nur an wenigen Stellen sanfte Hügel aufweist, deren kultische Bedeutung daher weit zurück reicht.

Im Allgemeinen entspringt die Situierung von Kultplätzen auf Bergen bzw. Erhebungen dem Bedürfnis nach dem Gefühl der Erhabenheit, des Heraushebens aus der Maße des Volkes und der Exklusion des Verehrungsobjektes aus der profanen Welt, also der unbewusst empfundenen Notwendigkeit nach Sakralisierung, wobei die sichtbare Präsenz der Kultstätte von Vorteil ist, da sie dessen Existenz (und damit jene der Ahnen und Götter) permanent vergegenwärtigt.

Handelt es sich um einen Sonnen- bzw. Astralkult, so spielen die bessere Sichtbarkeit zum Zwecke der Beobachtung und die Nähe zum Objekt der Verehrung eine zusätzliche Rolle.

Der Name Funan leitete sich von *bnam* („Berg“) ab, während die früheste überlieferte Titulierung funanesischer Herrscher *kurun bnam* („König des Berges“) lautete⁶³⁸. Die Sanskrit-Übersetzung dieser Titulatur ist *śailarāja*, worauf wiederum der Name der javanischen Dynastie der Shailendras zurückgeht, die Mitte des 8. Jh. von Zentraljava aus das Erbe Funans antraten und die Vorherrschaft Sumatras beendeten⁶³⁹.

Die Bedeutung natürlicher Erhebungen muss also bereits früh religiöse und gesellschaftspolitische Ausmaße angenommen haben (Abb. 274).

⁶³⁸ HALL: *A History of Southeast Asia*. S. 23.

⁶³⁹ Diese etymologische Verbindung veranlasste Cœdes dazu, in der Dynastie der Shailendras, die ab etwa 775 auf Java regieren Nachfahren der funanesischen Herrscher zu sehen und erklärt damit auch ihr Interesse am kambodschanischen Festland in der zweiten Hälfte des 8. Jh. Gleich lautend sieht auch Groslier einen dynastischen Zusammenhang zwischen dem Untergang Funans und dem Aufstieg der indonesischen Reich. In: CœDES: *The Making of South East Asia*. S. 88/96; GROSLIER: *Hinterindien*. S. 96.



Abb. 274: Ansicht Pnom Kulen vom Pre Rup/Ángkor aus

Damit befriedigen natürliche Erhebungen zweierlei Bedürfnisse: Einerseits dienen sie durch ihre vertikale Ausdehnung und ihrer damit verbundenen, eindeutigen Lokalisierbarkeit der Sakralisierung der Kultstätte, andererseits können in Folge dessen und als Konsequenz einer engen Verbindung von Religion und Politik auch gesellschaftliche und soziopolitische Inhalte transportiert werden. Allerdings wird die diesbezügliche, aktive und bewusste Einbeziehung natürlicher Erhebungen

durch deren Dimensionen erheblich erschwert, sodass ihre Symbolik und die damit verbundenen Assoziationen auf analoge, formal gleich lautende Bauformen übertragen werden mussten, um sich von ihrer Naturverbundenheit zu lösen und durch deren Ergänzung mittels weiterer Sinngehalte vielschichtiger und im Zuge der religiösen Weiterentwicklung komplexere Inhalte theologischer, kosmologischer und gesellschaftspolitischer Art transportieren zu können.

Politisch-theologischer Synkretismus

Quaritch Wales bezeichnete den *local genius* als Medium, durch dessen Einwirken die indische Kultur zu dem wurde, was das Wesen der Kultur der Khmer ausmacht. Als wesentlichen Bestandteil dieser „Ur“-Kultur nennt er den Ahnenkult sowie die bevorzugte Verehrung von Erdgottheiten. Wesentliches Charakteristikum des Animismus wiederum ist, dass kein Kultbild als Repräsentant des Göttlichen benötigt wird bzw. dieses in belebten und unbelebten Gegenständen gesehen werden kann.

Dennoch kommt es im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung durch das Bedürfnis nach einem verehrungswürdigen Objekt zu einer Fokussierung auf wenige Gegenstände, in denen sich, nach Auffassung der Bevölkerung, bevorzugt verehrte Geister manifestieren. Das kann beispielsweise ein Stein oder ein Baum sein. In einem nächsten Schritt wird dieser Stein nicht mehr als Aufenthaltsort der Gottheit betrachtet, sondern wird selbst zu einer Gottheit. Damit ist der Schritt getan von einem einfachen Animismus zur Anthropomorphisierung unbelebter Gegenstände.

Um mit der Gottheit in Kontakt zu treten, bedarf es, zumeist aufgrund komplexer Ritualistik, eines Priesters. Stirbt dieser Priester oder Stammesführer, so steigt sein Ansehen, da er durch seine physische Verbindung mit der verehrten Erdgottheit im Zuge seiner Bestattung selbst zu einem Teil der Erdgottheit wird. Hier liegt die Bedeutung des Ahnenkultes im Kontext einer animistisch geprägten Kultur⁶⁴⁰.

Der Kontakt mit dem Śivismus und seiner Verehrung eines archaischen, symbolhaften Kultbildes bedeutete für die indigene Bevölkerung damit nicht die Einführung einer völlig fremden Konzeption,

⁶⁴⁰ Vgl. dazu: WALES: *The Making of Greater India*. S. 58ff.

da die Gestaltlosigkeit des *Śiva-linga* ohne Probleme mit anthropomorphen Steinen gleichgesetzt werden konnte. Nicht zuletzt deshalb wurde der Śivaismus zur bevorzugten hinduistischen Religionsrichtung im Khmer-Reich, insbesondere in Zusammenhang mit dem *devarāja*-Kult.

Die Frage nach der Bedeutung, Herkunft und dem Charakter des *devarāja*-Kultes konnte bis heute nicht befriedigend geklärt werden, da eindeutige Inschriften diesbezüglich fehlen. Die wörtliche Übersetzung des Sanskritbegriffes lautet „Der Gott, der König ist“⁶⁴¹, was zu der Spekulation führte, der Herrscher Angkors sei als Gottkönig betrachtet worden. Diese Meinung gilt heute als überholt. Vielmehr scheint der Khmer-Herrscher als Äquivalent *Maharendras*, der als „König der Götter“ den Himmel beherrscht, auf Erden und damit als untrennbarer Aspekt dessen betrachtet worden zu sein. Nach seinem Tod vereinte sich der irdische „Aspekt“ Śivas wieder mit seinem himmlischen Pendant. Die göttliche Energie oder Persönlichkeit Śivas, die im *linga* enthalten ist, war also auch Teil der Seele des Herrschers, womit die Verehrung des *lingas* einer Verehrung seiner selbst gleichkam.

Unverkennbar ist diese Denkweise eine Reminiszenz an den animistischen Ahnenkult vor-indischer Zeiten, der sich mit dem Śivaismus vermischt und in diesem aufgeht.

Zugleich erklärt diese Betrachtung des Herrschers die große Zahl von Staatstempeln während der Angkor-Periode. Durch die Identifizierung des *lingas* mit dem Herrscher wurde der Tempel für die Verehrung seines Nachfolgers unbenutzbar. Er musste sich einen eigenen Tempel errichten, in dem er selbst als *devarāja* in „seinem“ *linga* verehrt werden konnte.

Die Symbolik dieser Tradition war derart stark, dass selbst ein Wechsel der religiösen Orientierung zum Viṣṇuismus oder zum Buddhismus der Bedeutung des Kultes nichts anhaben konnte. In diesem Fall errichtete man statt des *Śiva-lingas* ein Kultbild Viṣṇus oder Buddhas. So geschehen unter Sūryavarman II. (ein Verehrer Viṣṇus) in Angkor Vat oder unter Jayavarman VII. (Mahayana-Buddhist) im Bayon.

Neben dem *devarāja*-Kult, welcher der Verehrung des Herrschers vorbehalten war, bleibt die Würdigung der Ahnen auch während der Angkor-Periode ein wesentlicher Bestandteil der devotionalen Verehrung. Aufgrund der permanenten politischen Gefahr der Fragmentierung des Reiches kam der Legitimation des Herrschaftsanspruches große Bedeutung zu. Durch die Errichtung von Tempeln zu Ehren der Vorfahren und den Auftrag der andauernden Pflege auch nach dem Tod des Erbauers stellte sich der Herrscher in den Kontext einer legitimierten Herrschaftslinie, die aufgrund unklarer Erbfolgeregelungen umso wichtiger war.

Bemerkenswert ist die religiöse Toleranz, die in Angkor gelebt wurde. Der Grund dafür liegt einerseits in der Tatsache begründet, dass die einfache Bevölkerung bis zur Etablierung des Theravada Buddhismus vermutlich ohnedies dem einfachen Volksglauben verhaftet blieb und zum überwiegenden Teil keine der indischen Glaubensrichtungen annahm, andererseits in dem Übermaß der indigenen Faktoren, die jedem Kult beigegeben wurden. Glaubensgrundlage waren stets der chthonische Ahnenkult und der Animismus. Sie wurden in jeder Religion wieder erkannt und wider-

⁶⁴¹ Übersetzung nach: HIGHAM: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*. S. 321.

spiegelten sich in der Einbeziehung natürlicher Erhebungen bzw. deren Reproduktion in Form von Tempelpyramiden und ihrer Verwendung als letzte Ruhestätten des Herrschers.

5.1.2.3.2 Indische Einflussfaktoren

Die Problematik bei der Beurteilung des Ausmaßes und der Spezifizierung des indischen Einflusses beruht einerseits auf dem Fehlen schriftlicher Aufzeichnungen, andererseits auf dem zeitlich frühen Stattfinden der Akkulturation, sodass uns keine hinduistischen Bauten bekannt sind, die als Vorbilder gedient haben könnten. Dazu trägt auch die verworrene politische Situation des indischen Subkontinentes um die christliche Zeitenwende bei, die geprägt war von der Etablierung des Kushana-Reiches ab dem 1. Jh. n. Chr. und dem anschließenden Aufstieg der Gupta ab der zweiten Hälfte des 4. Jh. n. Chr.

Man vermutet heute die Initiierung der Handelsbeziehungen zwischen Indien und Südostasien im Süden des indischen Subkontinentes sowie eine weitere Forcierung insbesondere vom Reich der Pallavas ausgehend, wobei auch ein Einfluss aus dem nördlichen Reich der Gupta aufgrund stilistischer Ähnlichkeiten immer wieder diskutiert wird.⁶⁴²

Da aus der Frühzeit der Indisierung Südostasiens sowohl deren Architektur, als auch jene Indiens im Dunkeln liegen, muss bei der Beurteilung ihrer Zusammenhänge auf spätere Beispiele unter Berücksichtigung allgemeiner, kultureller Entwicklungstendenzen zurückgegriffen werden. Überblickt man aber die Architektur Kambodschas von Funan bis zum Ende der angkorianischen Periode, so zeigen sich grundlegende Gestaltungsprinzipien, die sich auch in Indien finden, obwohl sie beiderorts zu einer Zeit entstanden sind, in der das Ausmaß der politischen und kulturellen Kontakte bereits rückläufig bzw. erloschen war.

Dazu gehören einerseits das Prinzip der Zentralität mit dessen Einfluss auf die architektonische Gestaltung der Cella und die Konzentrität der Anlagen sowie die kultische Bedeutung des *pradakṣiṇa*-Ritus, andererseits die symbolischen Bezüge der formalen und funktionalen Gestaltung der sakralen Anlage.

Zudem bestand die Möglichkeit, traditionelle Anschauungen mit vergleichbaren, importierten Konzepten zu überlagern, wodurch deren Akzeptanz beschleunigt bzw. erleichtert wurde. Dazu zählen vor allem die Bedeutung von Bergen als Sitz der Götter und Mittelpunkt der Welt sowie das Prinzip deren konzentrischer Allseitigkeit.

Die Quadratur der Cella

Die indische Philosophie fußt auf ihren vier ältesten Schriften, den Veden, deren religiöser Hintergrund ein Feuerkult bildet⁶⁴³. Als Konsequenz dieser kulturellen Wurzeln etablierte sich die kubische Form des hinduistischen Sanktuars, dessen Bezug zum gleich gestalteten, vedischen Feuerbehälter *ukhā* die Kontinuität formaler Assoziationen belegt, indem diese Form, welche ursprünglich mit der Aufbewahrung bzw. dem Transport des heiligen Feuers in Zusammenhang gestanden hatte, auch für ihre transzendierte Form, die göttliche Energie, übernommen wurde und bis heute als ideale Geometrie zur architektonischen Umsetzung des Sanktuars gilt. Damit bestätigt es die Annahme

⁶⁴² Beispielsweise in: WALES: *The Making of Greater India*. S. 24.

⁶⁴³ Vgl. dazu generell das Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagrhas*.

des Kultbildes als Ursprung einer zentrifugal expansiven Energie, welche, analog dem Feuer, durch die als vierseitig geöffnet interpretierte Cella ausstrahlt.

Im Gegensatz zur nordindischen *nāgara*-Architektur, welche die symbolische Quadratur streng auf die Cella beschränkt, übernahmen die *drāviḍischen* Tempel Südindiens die Zentralität des Zentrums, wodurch die gesamte Anlage im Idealfall einen quadratischen Grundriss aufweist und konzentrisch organisiert ist. Erst intern folgt die Anordnung der Räume, Hallen und Galerien aus funktionellen (rituellen und (sozio-)politischen) Gründen dem Prinzip der Axialität.⁶⁴⁴

Zentralität stellt damit einen entscheidenden Faktor indischer Religiosität dar und wird durch die richtungslose Allseitigkeit des Sanktuars sowie in weiterer Folge durch die konzentrische Anordnung ergänzender Tempelbauteile transportiert.

Zugleich resultierte aus der Notwendigkeit eines Einganges zum Zwecke der Nutzbarmachung der Tempel stets auch deren axiale Orientierung. Sie verschmolz in Indien mit der traditionellen solaren Komponente der Religion und führte schließlich zur Dominanz der Ostung. Diese bestimmt auch maßgeblich die Organisation der kambodschanischen Tempel, wo sie als wesentliches Charakteristikum sakraler Stätten geradezu kanonisch eingehalten wurde (mit Ausnahme von Angkor Vat).

Der pradakṣiṇa-Ritus

Einen wesentlichen Bestandteil indischer, religiöser Devotion bildet das Umschreiten des Allerheiligsten, in der Regel im Uhrzeigersinn. Diese körperliche Beteiligung am Gebet lässt sich bereits bei den frühesten Beispielen sakraler Architektur in Indien nachweisen und wirkte sich nachhaltig auf die architektonische Gestaltung indischer Tempelanlagen aus. Sie steht in engem Zusammenhang mit der Vorstellung eines geozentrischen Weltbildes, in dem das Umkreisen der Erde durch die Sonne oder stellare Körper als Kontinuum der Weltordnung gesehen wurde⁶⁴⁵.

Als Konsequenz dieses Ritus bedarf es einer freistehenden Struktur, wodurch ähnliche Gestaltungsprinzipien zum Tragen kommen, wie sie vom Symbolgehalt der Quadratur der Cella ableitbar sind: die Radialsymmetrie des im Grunde allseitigen Sanktuars als Konsequenz ihrer expansiven Richtungslosigkeit sowie die Einbeziehung eines abgegrenzten Bereiches um das Allerheiligste, sodass die zirkulare, devotionale Bewegung des *pradakṣiṇa*-Ritus unmittelbar mit dem Sakralen in Verbindung gesetzt werden konnte und von ihrer profanen Umgebung extrahiert wurde.

Dabei spielte neben der Einbeziehung des Körpers in die persönliche Verehrung der Gottheit auch der dadurch ermöglichte Transport theologischer Inhalte eine Rolle. Die Zirkumambulation ermög-

⁶⁴⁴ Da aber speziell in Südindien traditionellerweise bestehende Tempel ausgebaut und erweitert wurden, stellen diese ein Konglomerat von Bauteilen und -merkmalen unterschiedlichster Epochen dar. Aus diesem Grund sowie als Folge der funktional notwendigen Axialität konnte dieser Idealfall nur abschnittsweise, zum Beispiel in Form der umlaufenden Wandelhallen, oder äußerlich durch eine zusammenfassende Mauer und vierseitig angeordnete *gopuras* realisiert werden. Vgl. dazu den Abschnitt: *Anmerkungen zur Tempelarchitektur Südindiens* im Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagṛhas*.

⁶⁴⁵ Die solaren Bezüge des *pradakṣiṇa*-Ritus belegen frühe sakrale Bauten, wie beispielsweise die Stūpas von Sāñcī, deren Umgang durch vier Eingangssituationen erweitert ist. Sie bilden im Grundriss die Form einer Swastika, einem traditionellen Sonnensymbol.

licht unmittelbar das Erleben der richtungslosen Expansion des *garbhagr̥has* durch dessen allseitige Zuwendung zum Raum und trägt damit in Indien zur Verständlichmachung der gebauten Symbolik bei.

Die sakrale Bedeutung des Berges in Indien

Indische Kosmogonie wird bestimmt durch die Öffnung des Ur-Berges durch Indra, dessen Konsequenz die Erschaffung der Welt und damit auch die Freisetzung der Gestirne ist. Im Zuge der weiteren, philosophischen Spekulation wird die makrokosmische Öffnung des Ur-Berges gleichgesetzt mit der mikrokosmischen Öffnung des Geistes. Das Eintreten in das dunkle, höhlenartige *garbhagr̥ha* erinnert damit an die kosmogonische Öffnung des Ur-Berges, symbolisiert aber zugleich die Erkenntnis der wahren Struktur des Universums, während das Dunkel als Hilfsmittel meditativer Devotion und Medium zur Demonstration göttlicher Gegenwart dient.

Aus diesem Grund behält das Sanktuar indischer Sakralarchitektur stets seinen höhlenartigen Charakter. Der Tempelturm wird zur Hülle, zum Berg, der die Höhle enthält.

Diese sekundäre Bedeutung des Berges als Behältnis seines bedeutsamen Inneren verschmilzt in Indien mit der Betrachtung von Bergen als Wohnsitze von Göttern.

Wie im Kapitel *Die Quadratur des garbhagr̥has* versucht wurde darzustellen, ist der Kern einer hinduistischen, sakralen Anlage sein kubisches Sanktuar. Sämtliche, mitunter ausgedehnte und zu meist axial oder konzentrisch angeordnete Hallen, Korridore und Nebenräume sind funktionale und rituelle Ergänzungen ohne die Cella zu definieren und bilden daher auch keinen unverzichtbaren Bestandteil hinduistischer Tempel. Demzufolge bleibt auch die Betrachtung des Sanktuars als Berg auf seinen turmähnlichen Aufbau beschränkt und wird nur in Ausnahmefällen auf den gesamten Tempel übertragen⁶⁴⁶.

Als Kombination der kosmogonischen Bedeutung des Berges und dessen Betrachtung als Wohnsitz von Gottheiten entwickelte sich das indische Weltbild, wobei sich das brahmanische vom buddhistischen Konzept zwar deutlich in seiner internen Organisation unterscheidet, nicht aber in seinem grundlegenden Aufbau, woraus sich eine starke historische Kontinuität ableiten lässt (vgl. Abb. 82).

Im brahmanischen Weltbild erhebt sich im Zentrum des kreisförmigen Zentralkontinentes Jambudvipa der Welt- und Götterberg Meru, der konzentrisch von sechs Ringkontinenten und sieben dazwischen liegenden Ringozeanen umgeben wird. Hinter dem äußersten Ring begrenzt das Lokaloka-Gebirge als siebtes Massiv das Universum.

Auf dem Gipfel Merus liegt die Stadt Brahmās, umgeben von den Städten der acht Wächter der Himmelsrichtungen.

⁶⁴⁶ Tendenzen zur Weiterentwicklung dieses Konzeptes aus architektonischer Sicht erkennt man in den Tempeln der Candellas von Khajurāho. Hier versuchte man die gesamte sakrale Anlage als gestaffeltes Bergmassiv darzustellen. Diese Tendenz bleibt aber auf die formale Umsetzung beschränkt, es gibt keine ideologische Erweiterung des Konzeptes, was man daran erkennt, dass auch weiterhin einfache Strukturen mit linearen Raumfluchten sowie einfache Schreine ohne *maṇḍapas* errichtet wurden. Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt im Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagr̥has*.

Laut buddhistischer Auffassung bildet ebenfalls Meru das Zentrum des Universums und wird von sieben, höhenmäßig gestaffelten Ringgebirgen umgeben. Hinter dem letzten Gebirge befindet sich das große Weltmeer, in dem nach den vier Himmelsrichtungen vier Kontinente liegen, von denen Jambudvipa im Süden als Wohnort der Menschen gilt⁶⁴⁷. Den Abschluss bildet der Felsenwall *cakravala*.

Der Gipfel Merus wird in Schichten gedacht, die im Zuge philosophischer Spekulationen zu Stationen des buddhistischen Heilsweges uminterpretiert werden. Ihn bewohnen in unterschiedlichen Ebenen die vier Wächter der Haupthimmelsrichtungen, 33 weitere Götter sowie Buddha. Diese Sphären werden überragt von mehreren, weiteren „Himmeln“ unterschiedlicher Seinsqualitäten, von denen der 27. Himmel *nirvana* repräsentiert⁶⁴⁸.

So unterschiedlich die beiden Konzepte auch sind, so weisen sie doch wesentliche Gemeinsamkeiten auf, welche diese Sicht der Welt mehr zu einem indischen, als einem brahmanischen oder buddhistischen werden lässt. Dazu gehören einerseits die zentrale Situierung Merus mit seinen ihn konzentrisch umgebenden Ringgebirgen und Ozeanen, der stufenförmige Aufbau Merus und seiner ihn überragenden Himmeln, die Betonung der Wächter der Himmelsrichtungen sowie die Vertikalität Merus als zentrale Weltachse.

Weitere Charakteristika, die sich auf die architektonische Umsetzung der Meru-Konzeption auswirkten, waren die Annahmen, dass die Spitze Merus aus fünf Gipfeln besteht⁶⁴⁹ sowie, dass sich die Weltachse Meru nicht nur nach oben ausdehnt, sondern auch in der Unterwelt fußt⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen brahmanischem und buddhistischem System. Während ersteres Jambudvipa als zentralen Kontinent, auf dem sich Meru erhebt, sieht, wurde in der buddhistischen Weltanschauung Jambudvipa zum Wohnort der Menschen abseits Merus.

⁶⁴⁸ Die Himmelsphären über Meru (deren Anzahl und Einteilung im Laufe der Zeit und bei unterschiedlichen Sekten variieren kann) werden unterteilt in die sechs Himmel des Gelüstes (*kāma*-Himmel), den sechzehn Himmeln der „Welt der Gestalt“ (*Rūpadhātu*), deren Bewohner, der Macht der Sinne und der Gelüste entrückt, nur mehr reine Form besitzen, und den vier *Arūpa*-Himmeln (Himmel der Gestaltlosigkeit), der von unsichtbaren, auch über die Form hinausgewachsenen Wesen bewohnt wird. Den Abschluss bildet *nirvana* als sieben- und zwanzigster Himmel. In: HEINE-GELDERN, R. von: *Weltbild und Bauform in Südostasien*. In: Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens 4 (1930). S. 65f. Vergleiche dazu auch die Fußnoten des folgenden Abschnittes über den Borobudur auf Java.

Die hier gegebene Beschreibung der kosmologischen Weltgebäude folgt generell im Wesentlichen: HEINE-GELDERN: *Weltbild und Bauform in Südostasien*. S. 29, 65f; FISHER, Robert E.: *Buddhist Art and Architecture*. London, 1993. S. 22.

⁶⁴⁹ „Um den Meru herum lagern nach den 4 Himmelsrichtungen die 4 Stützgebirge *Mandara* (O), *Gandhamādana* (S), *Vipula* (W), *Sūpārśva* (N).“ In: HAUSSIG, H. W.: *Wörterbuch der Mythologie*. Bd. 5: *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*. Stuttgart, 1966. S. 134.

Hierin liegt die Ursache der beliebten Anordnung von vier Nebenschreinen um das zentrale Sanktuar in Quinkunststellung, den so genannten *pañcāyatana*.

⁶⁵⁰ Coëdes erwähnt am Sockel des Bayon die Darstellung eines Fisches und sieht darin eine symbolische Anspielung, die Fundierung des Bauwerkes im Ozean zu sehen. In: CŒDES: *Angkor*. S. 44.

Ähnliches gilt für einen der ältesten erhaltenen Pyramidentempel Angkors, Ak Yum. Er enthält im Inneren der Stufenpyramide eine Kammer, 12,5 m unterhalb des Niveaus des zentralen Heiligtums, die eine Figur Gamhiresvaras, dem Gott der Tiefe, beherbergt. In: HIGHAM: *The Civilization of Angkor*. S. 58.

Demnach finden sich auch in Indien im Kontext der Bedeutung von Bergen jene Faktoren, welche in Südostasien wesentlich die herausragende Rolle natürlicher Erhebungen mit beeinflussten und damit die Akzeptanz der brahmanischen Religionen erleichterten: die Betrachtung von Bergen als transzendierte Aufenthaltsorte des Göttlichen, deren repräsentative Allseitigkeit im Sinne von Allgegenwart sowie der chthonische Aspekt einer Interpretation des Berges als Behältnis von Göttlichem.

Transformation der indischen Einflussfaktoren

Alle drei indischen Einflussfaktoren bilden einen integrativen Bestandteil hinduistischer Sakralarchitektur und können daher unabhängig von der daraus entwickelten Architektur auch als Grundlage für die indisierte Baukunst Südostasiens betrachtet werden, wo diese Elemente mit indigenen Sinngehalten verschmolzen und zu einer eigenständigen Kultur und Architektur führten. Beschleunigt und unterstützt wurde dies durch eine, in ihrer elementaren Symbolik analoge Formensprache und eine ähnliche Interpretation der natürlichen Umwelt.

Eine Ausnahme scheint die Quadratur der Cella darzustellen, welche sich in Indien aus der Geometrie des traditionellen Feuerbehälters entwickelt hat, der indigenen Kultur Südostasiens aber ursprünglich fremd war. Diese übernahmen die quadratische Grundrissform für das sakrale Gebäude und kanonisieren es als nicht hinterfragbares Axiom⁶⁵¹, wobei aber dessen Akzeptanz durch seine Richtungslosigkeit und der daraus resultierenden Möglichkeit zur Demonstration von Allseitigkeit und Allsichtigkeit göttlicher Präsenz gefördert wurde.

Die unterschiedliche Bedeutung der Ausstrahlung erkennt auch Quaritch Wales, allerdings mit exakt entgegengesetzten Vorzeichen. Während er die Expansion für Indien als unbedeutend gegenüber der zirkularen Bewegung, die sich seiner Meinung nach im *pradakṣiṇa*-Ritus manifestiert, bezeichnet, glaubt er, deren Betonung in der südostasiatischen Kultur als Relikt des altmegalithischen *local genius* wieder zuerkennen. Als Resultat der Diskussion um den Stellenwert der Quadratur des indischen *garbhagr̥has* kann dem jedoch nicht mehr beigegeben werden, da seine evolutionären Wurzeln im Feuerkult und die Unveränderlichkeit seiner Anwendung dessen fundamentale Bedeutung belegen. Im Gegenteil scheint in Indochina das Prinzip der Ausstrahlung unbekannt gewesen und damit übernommen worden zu sein. Es verschmolz mit dem *devarāja*-Kult und dessen Verknüpfung politischer und religiöser Macht und wurde Mittel zur Demonstration der Allgegenwart des Herrschers.

Die Tradition der erhöhten Positionierung sakraler Stätten und die Bedeutung von exponierten Bergen für die Bevölkerung Südostasiens förderten diese Akzeptanz einer zentrifugalen Energie. Die Allsichtigkeit natürlicher Erhebungen als Sitz göttlicher Wesen und unverzichtbarer Bestandteil der

⁶⁵¹ Die Grundrissvielfalt präangkorianischer Architektur belegt meiner Meinung nach, dass die geometrische Form des Quadrates erst mit der endgültigen Etablierung indischer Kultur übernommen wurde. Während im guptazeitlichen Indien, aus der die frühesten erhaltenen strukturellen Bauten des Subkontinentes stammen, die Geometrie des Sanktuars feststand, war dies für das Kambodscha des 5. bis 8. Jahrhunderts noch nicht der Fall. Erst als der kulturelle Impuls durch das Abflauen der Handelsbeziehungen nachließ, scheint es zur Kanonisierung der Grundrissform gekommen zu sein.

volkstümlichen Religiosität war damit kompatibel mit dem indischen Prinzip der expansiven Allseitigkeit.

Die Schwerpunktlegung der indigenen Religiosität auf die Verehrung von Ahnen und chthonischen Gottheiten führte aber zu einer realistischeren Umsetzung der Natur in Architektur als in Indien. Während dort in der Regel lediglich der zentrale Tempelturm als Berg betrachtet wird und man die räumliche Umsetzung der kosmologischen Konzeption mit Meru im Zentrum des Universums nur in Südindien auf die gesamte Tempelanlage auszudehnen versuchte, tendierten die Khmer stets dazu, den Tempel (und die gesamte, umgebende Stadt) als Abbild des Universums darzustellen. Hier liegt auch der Grund für die relative Bedeutungslosigkeit des angkorianischen *prāsāda* im Kontext der Gesamtanlage. Nicht das Zentrum allein repräsentiert und transportiert die sakrale Bedeutung des Tempels, sondern die Anlage als Ganzes. Nur durch seine realistische Umsetzung des theologischen Weltbildes und der damit verbundenen unmissverständlichen Demonstration des Stellenwertes des Sanktuars im Kontext der Anlage kann der Tempel seine primäre Funktion, die Markierung des religiösen und politischen Zentrums des Universums, unbewusst aber unzweifelhaft vermitteln⁶⁵².

5.1.2.3.3 Die Tradition der Achse und die Nebensächlichkeit des *pradakṣiṇa*-Ritus

Die Rolle des transzendenten Feuers in Indien übernimmt in Südostasien der Berg als Sitz chthonischer Gottheiten. Der Dimensionsunterschied der beiden Verehrungsobjekte fördert dabei die Entstehung eines angkorianischen Charakteristikums, das die Tempel Angkors wesentlich von jenen ihrer indischen Bruderkultur unterscheidet: die Bedeutung der Achse.

Während in Indien Axialität auf rein funktionalen Forderungen basiert, aber durch die Einbeziehung der solaren Ostung in einen übergeordneten Kontext gebracht wird, spielt die axiale Organisation bei Angkor-Tempeln eine entscheidende Rolle zur Demonstration ihrer Zentralität.

Die Begründung liegt wieder in der religiösen Bedeutung natürlicher Erhebungen: Da durch die relative Lage des Gläubigen zum Berg stets eine natürliche Richtung vorgegeben wird, ist jede religiöse oder kultische Zuwendung zwangsläufig gerichtet⁶⁵³.

Aufgrund der Dimensionen von Kultbergen kann dabei ein rituelles Umschreiten aber nur mit großem Aufwand oder in bescheidenem Rahmen in unmittelbarer Nähe eines darauf situierten Kult-

⁶⁵² Selbiges lässt sich auch in Südindien beobachten, wo das Sanktuar im Verhältnis zum gesamten Tempel in seinen Dimensionen ebenfalls deutlich reduziert ist. Es scheint sich also tatsächlich ein Zusammenhang feststellen zu lassen zwischen der Interpretation der gesamten sakralen Anlage als Universum und der Größe des Sanktuars, da in diesem Fall nicht letzterem die Vermittlung des theologischen Weltbildes obliegt, sondern dem gesamten Tempel. Es kann damit seiner fundamentalen Bedeutung als Manifestation des Nicht-Darstellbaren, des konzentrierten Göttlichen gerecht werden, wobei seine Bedeutung und Interpretation aber erst durch die Bezugnahme zu seiner Umgebung unmissverständlich möglich wird. Vgl. dazu auch den Abschnitt: *Der M-Typ als Grundlage der südindischen Tempelstädte* im Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagr̥has*.

⁶⁵³ Dies hat sich bis heute in der traditionellen Architektur Balis erhalten, wo die Tempelachsen derart angelegt sind, dass sie axial auf die beiden höchsten Berge der Insel orientiert sind. Gemäß den balinesischen Legenden gelten die Berge als Sitz der Götter, während das Meer als Sitz der Dämonen betrachtet wird.

objektes stattfinden, weshalb der *pradakṣiṇa*-Ritus keine traditionelle Form devotionaler Verehrung sein konnte.

Durch die Reduktion des Maßstabs in Folge der architektonischen Umsetzung von „Bergen“ und die Berührung mit der indischen Kultur wurde die Axialität zur natürlichen Erhebung durch die importierte, solare Ausrichtung gegen Osten ersetzt und diente schließlich in der Khmer-Architektur einerseits der internen Organisation der Anlagen, andererseits der unbewussten Vermittlung ihrer Konzentrität, indem diese entlang der Achsen inszeniert und dadurch erlebbar wurde.

Dies war umso notwendiger, als ein Ausgleich für den niedrigen Stellenwert des *pradakṣiṇa*-Ritus in Kambodscha und dessen Absenz im Kultvollzug⁶⁵⁴ gefunden werden musste, da dadurch auch seine Funktion zur Demonstration und unbewussten Rezeption der Zentralität und Allseitigkeit nicht zum Tragen kam.

Die Architektur Angkors wird damit durch zwei sich überlagernde Faktoren determiniert: einerseits die Zentralität und Konzentrität der Anlage, welche primär aus dem Bauplan des Universums stammen, andererseits die Axialität zum Tempelberg als starkes, indigenes Relikt. Letztere übernimmt (zumeist in Form einer O/W-Achse) als Folge der relativen Bedeutungslosigkeit des *pradakṣiṇa*-Ritus die funktionale Aufgabe, die korrekte Rezeption des Tempel zu gewährleisten und seine theologisch und soziopolitisch bedingte Konzentrität durch die dynamische Wahrnehmung unterschiedlicher Raumqualitäten zu vermitteln. Dies war insbesondere bei Staatstempeln für den *devarāja*-Kult notwendig, da durch die realistische Umsetzung des kosmologischen Weltbildes und der daraus resultierenden Situierung des herrschaftlichen *lingas* auf der Spitze Merus im Zentrum des Universums dessen Bedeutung als politischer und religiöser Mittelpunkt des Reiches vergegenwärtigt und durch die Strahlungskraft der Allseitigkeit seine Macht repräsentiert wurde.

Konzentrität und Axialität definieren damit als wesentliche Gestaltungsprinzipien die Architektur Angkors, wobei beide Aspekte keinen Import indischer Traditionen repräsentieren, sondern sich bereits in ähnlicher Form in der indigenen Kultur Kambodschas finden. Sie verschmolzen lediglich mit der hinduistischen bzw. buddhistischen Theologie und entwickelten eine eigenständigen Kultur und Religion, welche auch einer spezifischen Architektursprache bedurfte. Diese vereint die Prinzipien von Konzentrität und Axialität und beruft sich in ihrer Wirksamkeit auf die Wiedererkennung uralter Traditionen durch die Bevölkerung.

⁶⁵⁴ Dafür sprechen zwei Argumente: Zum einen waren die Tempelanlagen für das einfache Volk nicht zugänglich und zum anderen belegen architektonische Details, wie die Unzugänglichkeit bzw. Unbenutzbarkeit mancher Galerien oder die häufig beengte Zugangsmöglichkeit der inneren Höfe, die Nebensächlichkeit dieser Funktion. Der Ritus des Umschreitens stellte also keinen integrativen Bestandteil angkorianischer Religiosität dar, sondern wurde (wenn überhaupt) als Bestandteil der indischen Kultur übernommen und nur formal weiterentwickelt. Zugleich wäre es aber falsch, die Existenz eine *pradakṣiṇa-patha* gänzlich zu negieren: Bereits der älteste, gut erhaltene und vollständig aus Stein errichtete Pyramidentempel Angkors, der Bakong, weist an den Wänden der fünften Stufe ein umlaufendes, erzählendes Flachrelief auf. Raum für Umgänge wurde also geschaffen und auch benutzt, nicht aber als elementarer Bestandteil des praktizierten Glaubens, sondern als Informationsträger und Mittel zur Huldigung der Gottheit.

5.1.2.3.4 Die Bedeutung des Lichtes in der Architektur Angkors



Abb. 275: Durchblick Banteay Kdei/Angkor

Die Achse repräsentiert demnach in Kambodscha ein elementares Organisationsprinzip sowie ein Mittel zur Sicherstellung der Lesbarkeit von Tempeln und zu deren korrekter Rezeption. Sie dient der Vermittlung der konzentrischen Grundstruktur der Anlage, was primär durch die lineare Anordnung unterschiedlicher Raumqualitäten erreicht wird. Dies bedarf jedoch einer klaren Abgrenzung der unterschiedlichen Raumzonen, was entweder durch Niveausprünge, Wassergräben oder Torbauten oder durch eine Abfolge unterschiedlicher Lichtintensitäten erreicht werden kann. Anders als in Ägypten oder Indien aber, wo – wenn auch in unterschiedlicher Form und Bedeutung – eine lineare, räumliche Verdichtung durch die konsequente Abnahme der Lichtmenge erreicht werden sollte, um schließlich die Präsenz des Sakralen durch die Stofflichkeit der Finsternis im Sanktuar zu demonstrieren, steht bei den Tempeln der Khmer die Vermittlung der

Übereinstimmung des Tempels mit dem kosmischen Bauplan und dessen allseitige Konzentrität im Vordergrund. Sie beruhen daher auf einem System alternierender baulicher Barrieren und Lichtquantitäten als Folge einer konzentrischen Anordnung offener Höfe und geschlossener Innenräume, welche entlang der Achse erlebt werden.

Auf der architektonischen Umsetzung dieses pulsierenden Lichtkonzeptes liegt daher das Hauptaugenmerk des angkorianischen Gestaltungswillens, was zur Entwicklung der mehrfach umlaufenden Galerien mit integrierten Torbauten führte (Abb. 275).

Der Borobudur auf Java

Das Verhältnis der Architektur Javas zur sakralen Baukunst des Khmer-Reiches ist einem anhaltenden Diskurs unterworfen und bis heute ungeklärt. Zweifellos sprechen sowohl stilistische und konzeptionelle, als auch politische Parallelen für eine Verbindung der Kulturen. Dementsprechend lassen sich im Kontext der vorliegenden Untersuchung insbesondere in Bezug auf die Verknüpfung axialer und konzentrischer Raumkonzeptionen und die Ausbildung architektonischer Schwellen mittels unterschiedlicher Lichtintensitäten kombiniert mit der Anlage einer Stufenpyramide markante Ähnlichkeiten feststellen.

Der Borobudur (Abb. 276-279/281-284) befindet sich in Zentral-Java, in der vom Fluss Progo durchflossenen Kedu-Ebene. Er liegt in gleicher Entfernung von den hinduistischen Heiligtümern auf dem Dieng-Plateau und der Prambanan-Ebene. Im Gegensatz zu diesen ist der Borobudur aber ein

Sakralbau des Mahayana-Buddhismus⁶⁵⁵, dem die Dynastie seiner Erbauer, der Shailendras⁶⁵⁶ angehörte. Er besteht aus einem massiven, annähernd 4 m hohen Sockel mit quadratischem Grundriss und axialen Vorsprüngen, der in einer zweiten Bauphase mit einem 7 m breiten Steinring umgeben wurde (Abb. 277). Dieser sollte das Bauwerk vor weiteren Setzungen, die bereits während der Bauzeit auftraten, schützen⁶⁵⁷. Wenn auch die zeitliche Einordnung der zweiten Bauphase unklar ist, so ist die Nachträglichkeit dieser Maßnahme unumstritten, da dadurch großflächige Reliefs auf 160 Tafeln dem Blick entzogen wurden und die Lesbarkeit der Symbolik des Gebäudes erschwert wurde.

⁶⁵⁵ Ausgehend vom frühen Buddhismus, der bereits die Befreiung aus dem Kreis der Wiedergeburten als Ziel definierte, entwickelten der Hinayana- bzw. der Mahayana-Buddhismus unterschiedliche Konzepte und Strategien der Erlösung. Anhänger des orthodoxen Hinayana-Buddhismus (heutige Anhänger ziehen den Namen Theravada, „Buddhismus der Altvorderen“, vor) sehen Buddha als menschliches Wesen, dem viele andere Buddhas vorangingen und verstehen ihn als Sinnquelle für die Ausrichtung des persönlichen Lebens mit dem Ziel, *nirvana* zu erreichen. Da dieser Weg aufgrund seiner beschwernisreichen Länge nicht in einem einzigen Leben durchschritten werden kann, müssen die religiösen Verdienste in mehreren Leben gesammelt werden. Buddha selbst wurde 500-mal wiedergeboren, was in den *Jakata*-Erzählungen festgehalten ist.

Im Gegensatz dazu verbindet der Mahayana-Buddhismus mit Buddha eher eine transzendente Natur: „Fünf kosmische Buddhas sind den Haupthimmelsrichtungen zugeordnet: Wairocana dem Zentrum, Akshobhya dem Osten, Ratnasambhawa dem Süden, Amitabha dem Westen und Amoghasiddhi dem Norden. Ein Buddha hat in der Vorstellung des Mahayana drei Körper: einen „Dharma-Körper“, der transzendent ist, mit der buddhistischen Lehre (*dharma*) übereinstimmt und die letzte und endgültige Wirklichkeit darstellt; einen „Körper der Freude“, wenn ein Buddha königlich gekleidet in seinem Himmel zu den Bodhisattvas [Anm. d. Verf.: Darunter versteht man Wesen, welche die erlösende Erkenntnis erreicht haben, aber den Eintritt ins *nirvana* aufschieben, um anderen zur Erleuchtung zu verhelfen] predigt; einen „Körper der Erscheinung“, wenn sich ein Buddha in einem Mönchsgewand auf der Erde manifestiert und zu den Mönchen predigt. In diesem System wird der historische Buddha als Manifestation auf Erden, als im „Körper der Erscheinung“, des kosmischen Buddha Wairocana aufgefasst. Das endliche Bestreben eines Mahayana-Buddhisten gilt dem Zustand des Buddha, nicht *nirvana* zu erreichen.“ In: KLOCKE, Marijke J.: *Hinduismus und Buddhismus in Indonesien bis 1500*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 172.

Die o. a. kosmischen Buddhas, oder *Dhyāni-Buddhas* greifen nicht in das Weltgeschehen ein. Jedem der Dhyāni-Buddhas wird eine Emanation oder „geistiger Sohn“ zugerechnet, ein Dhyāni-Bodhisattva. Da die Dhyāni-Bodhisattvas das irdische Leben beeinflussen, finden sie in Kult und Gebet große Verehrung. Die Dhyāni-Bodhisattvas sind zu unterscheiden von den menschlichen, der Buddhawürde zustrebenden Bodhisattvas, wie der historische Buddha Shākyamuni vor seiner Erleuchtung. Nach: THEISEN, Heide: *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977. S. 7.

⁶⁵⁶ Wie am südostasiatischen Festland so geht die Wissenschaft auch in der indonesischen Inselwelt von einem Nebeneinander zahlreicher Fürstentümer aus, von denen die Dynastie der Shailendras ab ca. 760 v. Chr. in Zentraljava die politische und wirtschaftliche Vorherrschaft übernahm. In die Zeit zwischen 775 und 800 n. Chr. legt man heute den Baubeginn des Borobudurs, der somit in engem, zeitlichem Verhältnis zur Rückkehr Jayavarmans II. auf das südostasiatische Festland steht, die spätestens um 790 n. Chr. angesetzt wird. In dieser zeitlichen Nähe liegt der Grund für die anhaltenden Kontroverse bezüglich des Ausmaßes des Einflusses des Borobudur auf die frühe Architektur Angkors.

In der ersten Hälfte des 10. Jh. kommt es zu einer Verlegung der Machtzentren von Zentral- nach Ostjava, wodurch auch die Sakralbauten der Region in Vergessenheit gerieten und sich selbst überlassen wurden.

⁶⁵⁷ Vgl. dazu die Argumentation in: LEHNER, Erich: *Wege der architektonischen Evolution. Die Polygenese von Pyramiden und Stufenbauten*. Wien, 1998. S. 317ff.

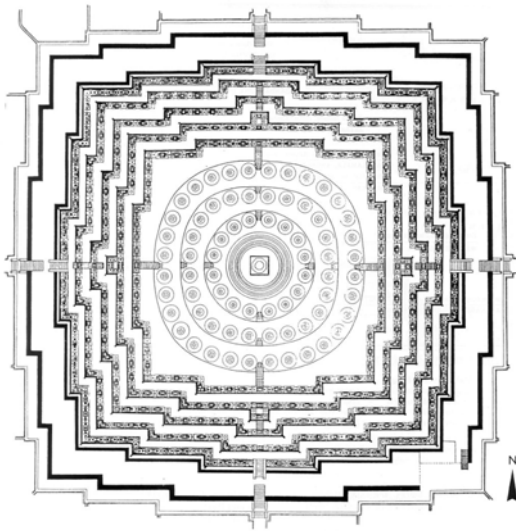


Abb. 276: Grundriss Borobudur/Java

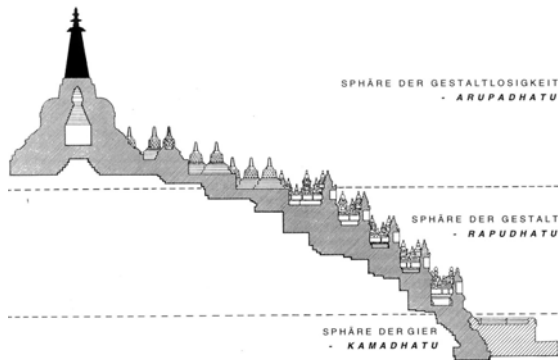


Abb. 277: Schnitt Borobudur/Java

Auf diesem massiven Sockel erheben sich 5 Stufen, von denen jede um 2 m gegenüber der darunter liegenden zurückspringt, jedoch deren Kontur folgt. Dabei übernimmt die fünfte Stufe die Funktion eines terrassenartigen Zwischengeschosses, da sich hier keine Reliefs mehr befinden und die äußere Brüstung niedriger ausgeführt wurde. Die übrigen 4 Etagen bilden jeweils einen engen Umgang, der beiderseits von erzählenden Reliefs begleitet wird.

Auf dem mehrstufigen, quadratischen Unterbau erheben sich drei weitere Stufen mit annähernd rundem Grundriss, von denen jede mit Stūpas versehen ist, deren Zahl gleichmäßig abnimmt. Auf der dritten Stufe befindet sich schließlich ein zentraler Stūpa mit einem Basisdurchmesser von 10 m als Krönung des Bauwerkes.

Zugänglich ist der nach den Haupthimmelsrichtungen orientierte Borobudur über axiale Treppenläufe, deren Gestaltung keine Präferenz einer Himmelsrichtung erkennen lässt. Dennoch definieren die epischen Reliefs die Ostachse als Hauptzugangsrichtung, da die Erzählungen hier ihren Anfang nehmen.

Entsprechend der Komplexität und Einzigartigkeit der architektonischen Formensprache des Borobudurs, die von Erich Lehner in Bezug auf die Entwicklung des Bautypus Stūpa und dessen Verhältnis zu terrassierten Unterbauten, von dem Urmodell des Stūpa Nr. 1 in Sāñcī ausgehend, bauhistorisch positioniert wurde⁶⁵⁸, kann auch keine monokausale Erklärung seines Bauprogramms vorgelegt werden. Vielmehr ist von einer vielschichtigen, theologischen und symbolischen Interpretation des Bauwerks auszugehen, die Grundvoraussetzung zum Verständnis der religiösen Anlage ist. Dazu zählen vor allem die indigene Bedeutung von Bergen⁶⁵⁹, die sich, gleich wie in Kambodscha, mit der indischen Tradition des Weltenberges Meru verbindet, sowie die grundlegende Symbolik des Bautypus Stūpa für den Buddhismus.

⁶⁵⁸ LEHNER: *Wege der architektonischen Evolution*. S. 290ff.

⁶⁵⁹ Analog zum südostasiatischen Festland ist der Berg auch bei zahlreichen Völkern des indonesischen Archipels ein elementarer Bestandteil ihrer Mythologie. Beispielsweise bezeichnet *bukit siguntang* jenen Berg auf Sumatra, der als legendärer Herkunftsort der Vorfahren mehrerer Völker gilt. Ähnliches gilt für Java, Bali, Sulawesi und Timor. In ganz Indonesien werden Berge als heilige Orte betrachtet, und mit der Verehrung der Ahnen in Verbindung gebracht. In: IBBITSON JESSUP, Helen: *Die Rolle der Fürstenthöfe in der Kunst Indonesiens*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 146f.



Abb. 278: Luftbild/Situierung Borobudur/Java

Diese vereint sich am Borobudur mit der komplexen Theologie des Mahayana-Buddhismus, wobei der architektonische Aufbau des Bauwerkes und dessen skulpturale Ausstattung eine perfekte Synthese eingehen, um dem Pilger einerseits seinen „persönlichen“ Ausweg aus dem Geburtenkreislauf aufzuzeigen, andererseits widerspiegeln die drei Teile des Bauwerkes - die Basis, der mittlere Teil mit quadratischen und der obere Teil mit runden Grundrissen - die vertikale Dreiteilung des buddhistischen Weltbildes⁶⁶⁰. Diese besteht aus der Welt der Begierde, *kāmadhātu*, repräsentiert durch den Sockel, der Welt der Namen und Formen, *rūpadhātu*, dargestellt durch die fünf quadratischen Terrassen mit engen Umgängen, und der freien Welt ohne Namen und Formen, durch welche der Mensch ins *nirvana* eingeht, *arūpadhātu* (Abb. 277).

Während der oberste Abschnitt, *arūpadhātu*, frei ist von jeglichen Verzierungen und durch die Möglichkeit des freien Schweifens des Blickes über die umgebende Landschaft diese Freiheit repräsentiert, findet sich am Mittelteil, *rūpadhātu*, kaum eine unverzierte Stelle. Dabei setzen sich die Reliefs aus unterschiedlichen Geschichten zusammensetzen, wie Episoden aus den früheren Leben des historischen Buddhas oder die Geschichte von Sudhānakumara, dem Sohn eines reichen Kaufmanns, der sich auf die Suche nach der höchsten Weisheit machte.

Auf den Reliefs des Sockels wiederum sind Szenen dargestellt, die das Gesetz von Ursache und Wirkung nach der Lehre der *karma*-Theorie illustrieren und die Konsequenzen guter und schlechter Taten aufzeigen⁶⁶¹.

Damit ist der Borobudur mit seinen insgesamt 1300 Reliefpaneelen mit einer Gesamtlänge von rund 2500 m im mittleren Abschnitt und zusätzlichen 160 Tafeln am Sockel des Bauwerkes gleichsam ein Model der buddhistischen Erlösungslehre⁶⁶². „Er gibt das wesentliche davon wieder, um es praktisch nutzbar zu machen.“⁶⁶³ Oder, wie es Heine Geldern ausdrückt, der Borobudur ist ein „Prozessionsweg [...], der den Pilger aus dem Elend des in den Sockelrelief dargestellten Samsāra an dem Erdenwandel des Buddha und dem Wirken früherer Bodhisattvas vorbei zu den

⁶⁶⁰ So beschrieben in einer alt-javanischen Schrift, dem *Sang Hyang Kamahā-yanikan*. In: SOEKMONO, R.: *Borobudur. Ein einzigartiges Kunstwerk*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977. S. 27.

⁶⁶¹ Nach: SOEKMONO: *Borobudur. Ein einzigartiges Kunstwerk*. S. 27.

⁶⁶² Korrekterweise sogar noch länger, da die Reliefs teilweise in Doppelreihen übereinander angeordnet sind.

⁶⁶³ BERNET KEMPERS, A. J.: *Borobudur und Buddhismus*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977. S. 31.

künftigen Buddhas Maitreya und Samantabhadra und schließlich, mit den drei runden Gipfelterrassen, in das bild- und gestaltlose Reich der Arûpa-Himmeln emporführt⁶⁶⁴.

Damit wird klar, wie das Bauwerk genutzt werden sollte: Ziel ist nicht die zeit- und energiesparendste Besteigung des Gebäudes, um schließlich den zentralen Stûpa zu verehren, sondern die langsame und schrittweise, zyklische, fast vorsichtige Annäherung an diesen. Man beginnt den Aufstieg ostseitig, nicht jedoch ohne zuvor das gesamte Bauwerk im Uhrzeigersinn umrundet zu haben, um sich der eigenen Vergänglichkeit und der Auswirkungen guter und böser Taten durch eine eingehende Studie der Sockelreliefs bewusst geworden zu sein. Diese Bewusstseinsbildung ist Voraussetzung zum Verständnis der Darstellungen der restlichen Reliefs, welche wiederum durch ein langsames, aufgrund deren beiderseitigen Anordnung vielleicht mehrmaliges Umschreiten verinnerlicht werden sollen. Erst nachdem man diese belehrenden und vorbildhaften Darstellungen ausgiebig studiert hat, kann man die Freiheit und Bedeutung der runden, oberen Terrassen würdigen und die sakrale Wirkung der, in den Stûpas wahrhaft „haptisch begreifbaren“⁶⁶⁵ Buddhas empfinden.

Damit erfüllt die Architektur des Borobudurs neben seiner vielschichtigen Symbolik auch rein funktionale Bedürfnisse, die sich in der Gestaltung der axialen Treppenaufgänge, den konzentrischen Umgängen und den epischen Reliefs manifestieren. Um ein allzu rasches Voranschreiten von Etage zu Etage zu verhindern, sind die verbindenden Treppen durch eine Kombination mehrerer architektonischer und stilistischer Elemente als Schwellen ausgebildet: Zum Ersten entspricht das Steigungsverhältnis der Treppenläufe eher einer Leiter als einer komfortablen Treppe, wodurch zugleich die vertikale Steigerung des Komplexes unterstrichen wird, und zum Zweiten befinden sich über jedem Aufgang Torbögen, welche die Wirkung einer Eingangssituation erzeugen. Diese *toranas* sind zusätzlich mit apotropäischen Kāla-Masken versehen, um die Eigenständigkeit und Höherwertigkeit der aufeinander folgenden Terrassen zu demonstrieren (Abb. 279). Ihre Funktion entspricht im Wesentlichen jenen Übel abwehrenden Darstellungen, wie sie sowohl an indischen Eingängen zu Cellae oder *maṇḍapas* zu finden sind, als auch in der Architektur der Khmer Verwendung fanden (Abb. 280).

In Folge des Torbogens sind die Schwellenbereiche durch unterschiedliche Lichtintensitäten gekennzeichnet, welche zusätzlich deren Interpretation als Portal unterstreichen und damit zur Trennung der einzelnen Terrassen beitragen. Sie dienen primär dem unbewussten „Bremsen“ der Bewegung des Menschen entlang der Achsen und erzwingen damit bzw. ermahnen an rituelle Verpflichtungen: der meditativen Betrachtung der entlang der engen Umgänge mit ihren unüberblickbaren Brüstungen positionierten Reliefs (Abb. 281/282).

⁶⁶⁴ HEINE-GELDERN, R. von: *Weltbild und Bauform in Südostasien*. In: Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens 4 (1930). S. 74.

⁶⁶⁵ LEHNER: *Wege der architektonischen Evolution*. S. 324.



Abb. 279: Ansicht Aufgang Borobudur/Java



Abb. 280: Kāla-Maske Bakong/Rolous



Abb. 281: Einblick Galerie Borobudur/Java



Abb. 282: Einblick Galerie Borobudur/Java

Die Addition der architektonischen Gestaltungsmittel - unterschiedliche Niveaus, Torbögen mit ihrer Erzeugung dunklerer Zwischenzonen, apotropäische Skulptierung - bewirkt damit die funktionale und symbolische Trennung der Etagen, ohne jedoch die Gesamtkonzeption des Bauwerkes und dessen Wahrnehmung als Einheit zu gefährden. Die axialen Aufgänge mit ihrer rhythmischen Anordnung der Torbögen und ihrer Eingliederung in die Brüstungen der einzelnen Ebenen verbinden und trennen zugleich.

Im Gegensatz dazu ist an den oberen Terrassen diese Trennung nur mehr rudimentär durch die Niveausprünge wahrnehmbar. Hier überwiegen die Weite der umgebenden Landschaft, die Einfachheit der beinahe transzendental wirkenden, meditativ multiplizierten Stūpas mit ihren eingeschlossenen Buddhas und die Dominanz des zentralen Stūpas (Abb. 283/284).



Abb. 283: oberste Terrassen Borobudur/Java

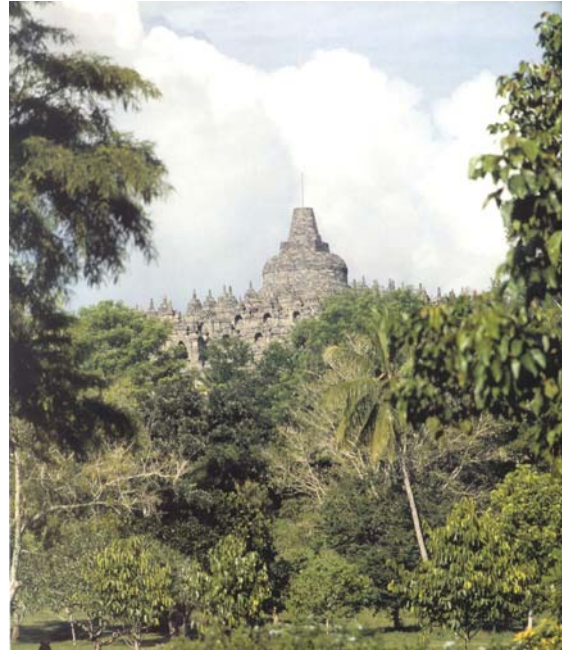


Abb. 284: Ansicht Borobudur/Java

Die Gleichwertigkeit von Mauer, Stufe und Galerie

Wie aus der Betrachtung des Borobudur hervorgeht, vereint dieser unterschiedliche Architekturmerkmale, welche in Summe die einzelnen Etagen voneinander trennen und die Bewegung des Menschen auf dem Weg zum zentralen Heiligtum, das im Falle des Borobudurs ausschließlich symbolische Bedeutung hat, bremsen. Im Grunde hätte jede der baulichen Maßnahmen (Niveausprung, Brüstung oder Mauer, Torbogen, apotropäische Gestaltung) für sich allein dieselbe Funktion erfüllt: die Trennung der einzelnen Zonen. Die additive, architektonische Anwendung gleich lautender Botschaften verstärkt deren Wirkung lediglich.

Als Konsequenz einer derart multiplikativen Formensprache kann es in Folge entweder zu einer Vereinfachung der architektonischen Umsetzung kommen, indem stilistische Merkmale oder funktionale Aufgaben des einen Bauteiles auf einen anderen übertragen werden, oder zu einer Verselbständigung der einzelnen Architekturmerkmale durch Übertragung zusätzlicher Symbolgehalte oder Funktionen.

Für ersteren Fall gibt Erich Lehner ein Beispiel aus der buddhistischen Architekturtradition, wo es zu einer Verbindung des Stüpaunterbaues (*medhi*) mit dem umgebenden Zaun (*vedikā*) kommt. Als Konsequenz wird das sockelartige *medhi* äußerlich mit einer Gliederung aus Pilastern oder Säulen mit Ädikulae versehen, die das Vorbild der Steinumzäunung noch deutlich erkennen lassen⁶⁶⁶. Beide Bauteile erfüllten die Funktion, den sakralen Bereich von seiner profanen Umwelt zu trennen, wurden aber zu einer singulären architektonischen Form verschmolzen.

Den gegenteiligen Weg geht die Architektur Angkors. Hier kommt es zu einer Verselbständigung der einzelnen Bauteile. Während Stufe und Mauer bzw. Brüstung am Borobudur noch eine archi-

⁶⁶⁶ LEHNER: *Wege der architektonischen Evolution*. S. 307.

tektonische Einheit bilden, zeigt sich im Khmer-Reich die Tendenz, einerseits die Stufen der Pyramiden freizustellen, d. h. den Niveausprung als Kante sichtbar zu machen, andererseits die Umfassungsmauern durch ihre Verschmelzung mit Langsälen zu gebäudeartigen Bauteilen werden zu lassen. Ihren raumlosen Ursprung verraten sie dennoch, indem sie häufig nicht bzw. nur schwer zugänglich sind⁶⁶⁷. Erst im Laufe der Entwicklung kommt es bei pyramidalen Strukturen durch die Multiplikation der Galerien wieder zu einer architektonischen Verschmelzung mit den Niveausprüngen, indem sie an deren Kanten situiert werden.

Anders verhält es sich bei Tempeln ohne Stufenunterbau. Hier übernehmen die Galerien und Umfassungsmauern allein die Funktion der konzentrischen Fassung des Bauwerkes und transportieren damit entlang der Achse unbewusst die Konzentrität der Anlage.

Sowohl am Borobudur, als auch in der Architektur Angkors sind damit die Elemente Stufe, Umfassungsmauer oder Zaun, Galerie und Torbogen mit seinem dunklen Inneren im Grunde gleichwertig und austauschbar. In jedem Fall erfüllen sie die Funktion von architektonischen Schwellen, um durch ihre unbewusste Rezeption den Aufbau der Anlage zu vermitteln und damit die Interpretation des Sanktuars als Zentrum des Universums zu ermöglichen.

Zusätzlich zu dieser allgemeinen Forderung nach einer Integration des Tempels in das kosmologische Weltbild markieren die pyramidalen Staatstempel des *devarāja*-Kultes als monumentale Repräsentanten der Staatsgewalt die jeweilige politische Mitte des Khmer-Reiches und damit die Allgegenwart und Macht des Herrschers.

5.1.2.4 Die Architektur Angkors

5.1.2.4.1 Einteilung der sakralen Architektur Angkors

Wie schwer die Einteilung der Architektur Angkors fällt, lässt sich daran ermessen, wie wenig darüber in der Fachliteratur geschrieben wird. In der Regel beschränkt sich die Beschreibung der Bauwerke auf ihre chronologische, stilistische und religiöse Einordnung und versucht die auftretenden Merkmale auf diese Kriterien hin zu untersuchen.

So unterscheidet Henri Stierlin zwischen Flach- und Hochtempeln und bezeichnet Flachtempel als horizontale Umsetzung der „Tempelberge“⁶⁶⁸. Er beschränkt sich damit auf eine Einteilung, die sich lediglich an der vertikalen Ausdehnung des jeweiligen Bauwerkes orientiert. Diese, vorerst rein optische Unterscheidung ist aber nicht geeignet für eine umfassende Beurteilung der Sakralbauten, da dabei wesentliche Charakteristika, wie deren soziopolitische Funktion, außer Acht gelassen werden.

George Coëdes versuchte eine Einteilung der Tempel entsprechend ihrer Funktion und unterschied zwischen Tempel für Lebende, (den König im Kontext des *devarāja*-Kultes) und für Tote im Sinne

⁶⁶⁷ Aus diesem Grund kann ihre primäre Funktion nicht jene eines *pradakṣiṇa-patha* gewesen sein, wie dies häufig angenommen wurde.

⁶⁶⁸ STIERLING, Henri: *Angkor. Weltkulturen und Baukunst*. (Weltkulturen der Baukunst). München, 1970. S. 88ff/90.

einer Ahnenverehrung⁶⁶⁹, während schließlich Jan Mabbett und David Chandler architektonische und religiöse Unterscheidungsmerkmale vereinen: „Here, there were two basic patterns. One was that of a group of tower sanctuaries standing together, dedicated to a group of deities [...] and at the same time to human ancestors or predecessors on the throne. The other pattern was that of the central sanctuary, raised on a pyramid and in later developments surrounded by increasingly elaborate complexes of walls, galleries and subordinate tower shrines; it was dedicated to a patron god, usually Śiva in the form of a lingā [...] set in the sanctum sanctorum at the top. Those kings who had the time and resources constructed such monuments as symbolic centres of the kingdom, with the capital city rearranged about them, and after their deaths their relics were installed in stone receptacles beneath the icons of their patron deities.“⁶⁷⁰

Mabbett und Chandler sprechen mit dieser kurzen Erklärung sämtliche maßgeblichen Faktoren der angkorianischen Architektur an: Zum Ersten wird deutlich, dass zwischen Tempeln für den Staatskult und solchen zur Verehrung von Ahnen unterschieden werden muss, zum Zweiten unterstreichen sie die Verwendung unterschiedlicher Raumordnungskonzepte (einerseits Pyramidentempeln, andererseits eine Gruppe einzelner Schreine), zum Dritten erwähnen sie, dass in keinem Fall die direkte Verehrung einer Person nachweisbar ist, sondern dass stets die verehrte Person, Herrscher oder Vorfahre, als Aspekte einer Gottheit verehrt wird und zum Vierten unterstreichen sie die politische und sepulkrale Bedeutung der Tempelpyramiden als Zentrum des Reiches und Begräbnisstätte des Königs.

Besonders augenscheinlich ist dies am Bayon, errichtet von Jayavarman VII. als dessen *devarāja*-Tempel. Seine Gesichtertürme demonstrieren am anschaulichsten die Allseitigkeit des Tempels und dessen Interpretation als Zentrum radialsymmetrisch expansiver, politischer und religiöser Macht. Insofern muss der pointierten und umfassenden Definition der Architektur Angkors durch Mabbett und Chandler lediglich zwei weitere Aspekte hinzugefügt werden: die herausragende Bedeutung von Konzentrität und Axialität sowie die elementare Rolle des Letzteren zur Vermittlung der Zentralität.

5.1.2.4.2 Die Architektur vor der Besiedelung Angkors

Ebenso wenig wie über die Kultur Funans ist auch über dessen Architektur bekannt. Zwar konnte man in Oc Eo, der Hafenstadt des Reiches, Steinfundamente sicherstellen, welche auf die Existenz einer sakralen Architektur schließen lassen, jedoch konnte kein Bauwerk tatsächlich archäologisch erfasst werden. Da aber die technischen Fertigkeiten der funanesischen Bevölkerung, die aus ihrer Fähigkeit zur Anlage hydrologischer Systeme geschlossen werden kann, auch auf die Fähigkeit sakrale Bauwerke zu errichten schließen lassen, muss davon ausgegangen werden, dass sämtliche Gebäude Funans einschließlich der Sakralbauten aus vergänglichen Materialien errichtet wurden und wir daher heute die frühe Entwicklung der südostasiatischen Architektur nicht mehr nachvollziehen werden können bzw. aus den späteren Bauwerken Chenlas auf frühere Bauten Rückschlüsse gezogen werden müssen.

⁶⁶⁹ CÉDES: *Angkor*. S. 23.

⁶⁷⁰ MABBETT/CHANDLER: *The Khmers*. S. 188.

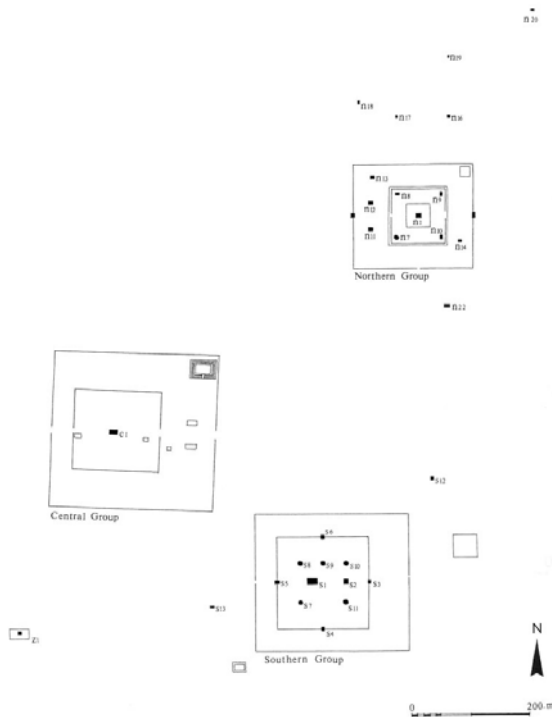


Abb. 285: Lageplan Isanapura (Sambor Prei Kuk)

Die frühesten erhaltenen Sakralbauten stammen demnach erst aus Isanapura, der Hauptstadt von Isanavarman (616-635 n. Chr.) rund 140 km südöstlich von Angkor, heute bekannt unter dem Namen Sambor Prei Kuk. Es handelt sich dabei um drei Gruppen von Heiligtümern, der Süd-, Nord- und Zentralgruppe, von denen insbesondere die erstgenannten beiden Gruppen von Bedeutung sind, da sie wesentliche Merkmale der späteren Architektur Angkor vorwegnehmen (Abb. 285).

Die Südgruppe besteht aus zwei Umfassungsmauern, von denen die innere gegenüber der äußeren nach Westen verschoben ist, sodass ein erweiterter Vorplatz zwischen den beiden Umfassungen entsteht, der noch Reste eines Zugangsgebäudes aufweist. Im Zentrum der Anlage befindet sich ein 22,5 m hohes, rechteckiges Heiligtum, dessen Äußeres durch Pilaster gegliedert ist und jeweils in der Mitte der Seitenflächen vertiefte Nischen besitzt, während der Zugang zur Cella im Osten liegt. Das zentrale Heiligtum ist umgeben von sechs Nebengebäuden unterschiedlicher Grundrissform und Orientierung, die asymmetrisch zur O/W-Achse angeordnet sind.

Die nördliche Gruppe zeigt einen ähnlichen Aufbau, ist jedoch klarer formuliert. Im Zentrum der Anlage befindet sich eine Terrasse, auf der sich ein vierseitig geöffnetes Heiligtum befindet. In den vier Ecken der Plattform fand man Reste von Schreinen, welche die ursprüngliche Konzeption eines *pañcāyatana* belegen. Zusätzliche Gebäude unterschiedlicher Art befinden sich innerhalb beider Umfassungsmauern, von denen jenes in der südwestlichen Ecke oktogonal ist.

Die südliche Gruppe zeigt einen ähnlichen Aufbau, ist jedoch klarer formuliert. Im Zentrum der Anlage befindet sich eine Terrasse, auf der sich ein vierseitig geöffnetes Heiligtum befindet. In den vier Ecken der Plattform fand man Reste von Schreinen, welche die ursprüngliche Konzeption eines *pañcāyatana* belegen. Zusätzliche Gebäude unterschiedlicher Art befinden sich innerhalb beider Umfassungsmauern, von denen jenes in der südwestlichen Ecke oktogonal ist.



Abb. 286: Ansicht W Tempel 17/Sambor Prei Kuk

Eines der interessantesten Gebäude liegt nahe der nördlichen Umfassungsmauer und wurde mit der Bezeichnung „Nr. 17“ versehen (Abb. 286). Es handelt sich um ein kubisches Gebäude, bestehend aus pfeilerartig verstärkten Ecken und massiver Steinplattenfüllung. Es besitzt eine umlaufende Basis- und Kapitellzone sowie eine auskragende, flache Decke. Dumarcaý vermutet darin Anklänge früher Pallava-Architektur⁶⁷¹, allerdings erscheint aus formalen Gründen auch

⁶⁷¹ DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. S. 42.

ein Vergleich mit dem gleichnamigen Tempel von Sāñcī oder dem Kañkāli-Devi-Tempel von Tigawā zulässig, welche, wenn auch in vereinfachter Form, ähnliche Volumsproportionen und Wandgliederungen aufweisen⁶⁷² (vgl. dazu Abb. 86-90 im Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers: Die Quadratur des garbhagr̥has*).

Der Tempel Nr. 17 in Sambor Prei Kuk ist nicht der einzige, der mit indischen Vorbildern verglichen wurde. Generell scheint diese Epoche von einer Formensuche geprägt gewesen zu sein, die sich auch an andern Orten wieder findet.

Auf Phnom Kulen, der später Ort der Weihe Jayavarmans II. zum *cakravartin* wurde, findet sich das Heiligtum Rong Cen. Es besitzt eine Basis von rund 100 m Seitenlänge und besteht aus einer Erdböschung auf einem natürlichen Felsvorsprung, die im Nordosten durch eine Lateritmauer abgestützt wird. Dumarcaý vermutet darin die Überreste einer frühen Stufenpyramide und vergleicht diese mit der ältesten bekannten Struktur dieser Art: Prāsāda Ak Yum, welcher bei der Errichtung des westlichen *baray* verschüttet wurde und möglicherweise Zentrum einer Residenz Jayavarmans II., Amaradrenpura, gewesen sein könnte⁶⁷³.

In Summe zeugen die Bauten von Sambor Prei Kuk, jene auf dem Phnom Kulen sowie die weniger gut erhaltenen Gebäudereste von Angkor Borei und Vat P'hu noch von Unsicherheit im Umgang mit neuen Formen und Grundrisslösungen, aber auch von einer Bezugnahme auf indische Vorbilder. Dennoch weisen die erhaltenen Bauten dieser Stätten wesentliche bauliche Gemeinsamkeiten auf. Dazu zählen die Situierung der Heiligtümer in einem mehrfach abgegrenzten Bezirk, wobei die Umfassungsmauern nicht konzentrisch sind, sondern eine axiale Orientierung gegen Osten aufweisen sowie bei manchen Anlagen die Anordnung ihrer Heiligtümer im Quinkunx. Die nördliche Gruppe von Sambor Prei Kuk sowie Rong Cen verweisen zudem durch ihre Anlage sowie die Situierung ihrer Heiligtümer auf einer Plattform bereits auf zukünftige Vertikalisierungstendenzen.

Damit finden sich im Grunde bereits hier die wesentlichen architektonischen Merkmale der Angkorzeit: die mehrfache Anordnung konzentrischer Umfassungen und die dominante O/W-Achse, entlang derer die Zentralität der Anlage vermittelt wird.

5.1.2.4.3 Die Architektur Angkors

Prāsāda Ak Yum

Als ältestes Bauwerk Kambodschas, das eindeutig der zentralistischen Raumordnung entspricht und diese axial erlebbar macht, ist der Tempel Ak Yum zu nennen.

Prāsāda Ak Yum besteht aus einer quadratischen, dreistufigen Pyramide mit 100 m Seitenlänge, die vierseitig Treppenläufe aufweist. Während die unterste Ebene aus Erde aufgeschüttet ist, be-

⁶⁷² Die Nachahmung indischer, insbesondere nach-guptazeitlicher Vorbilder wird auch von Groslier bestätigt. Zugleich finden sich in der prä-angkorianischen Architektur auch Einflüsse des Cham-Reiches sowie aus Java. In: GROSLIER: *Hinterindien*. S. 81; DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. S. 45.

⁶⁷³ DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. S. 46.

stehen die zweite und dritte Stufe aus Ziegeln. Auf der obersten Ebene befand sich ein geostetes Heiligtum, dessen drei übrige Seiten später mit zusätzlichen Portalen versehen wurden, um dessen Allseitigkeit deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Auf der zweiten Stufe umgeben vier Ziegeltürme das zentrale Sanktuar in Quinkunxstellung⁶⁷⁴, die sich nach Osten bzw. zur Ostachse öffnen⁶⁷⁵. Der Tempel befindet sich in einem umgrenzten Areal von rund 2 km Seitenlänge. Seine Datierung ist unklar, allerdings gilt eine Erbauung während der Regierungszeit Jayavarmans II. als wahrscheinlich.

Mit Ak Yum besitzen wir das älteste erhaltene und eindeutig als Stufenpyramide erkennbare Bauwerk Kambodschas, das bereits alle wesentlichen Merkmale der späteren Monumentalanlagen aufweist: der mehrstufige Aufbau als Umsetzung des ringförmigen Universums, die Quinkunxstellung der zentralen Heiligtümer, die vierseitige Orientierung des Sanktuars als Markierung des politischen und religiösen Mittelpunkts des Reiches sowie die Situierung der Tempelpyramide innerhalb eines großflächigen, mehrfach abgegrenzten Bezirks, welcher dessen Konzentrität fortführt und im Kontrast zur Axialität der Ostung steht.

⁶⁷⁴ FREEMAN, Michael: *Ancient Angkor*. London, 1999. S. 189. Im Gegensatz dazu erwähnt Jean Laur die Nachträglichkeit der N-, S- und W-seitigen Eingänge zum *garbhagṛha* nicht. In: LAUR, Jean: *Angkor. An Illustrated Guide to the Monuments*. Flammarion, 2002. S. 128-130.

⁶⁷⁵ Entsprechend der Publikation eines Grundrisses von Laur in: LAUR: *Angkor*. 129. Der Grundriss in dieser Publikation weist zudem weitere Abweichungen gegenüber anderen Beschreibung auf. Dazu zählt die Situierung der Nebenschreine auf der ersten Ebene, die Erweiterung der Anlage mittels die N-, W- und S-Achse flankierenden Nebenschreinen, wobei jene im Süden zudem mit dem Stiegenlauf der zweiten Stufe verbunden sind, und die detaillierte Gestaltung der ersten Stufe mit axialen Vorsprüngen und Markierungen der Ecken. Aufgrund der frühen Entstehung des Tempels erscheint dieser Grundriss zu weit entwickelt. Die axiale Verbreiterung der Terrassen erinnert an den Tempel Ta Keo, während die Verbindung der Nebenschreine mit den Stiegenläufen der nächsten Terrasse ebenfalls eher eine spätere Entwicklung repräsentiert. Leider äußert sich Laur nicht über eine Möglichkeit mehrerer Bauphasen, während der über mehrere Jahrhunderte hinweg dauernden Nutzung.

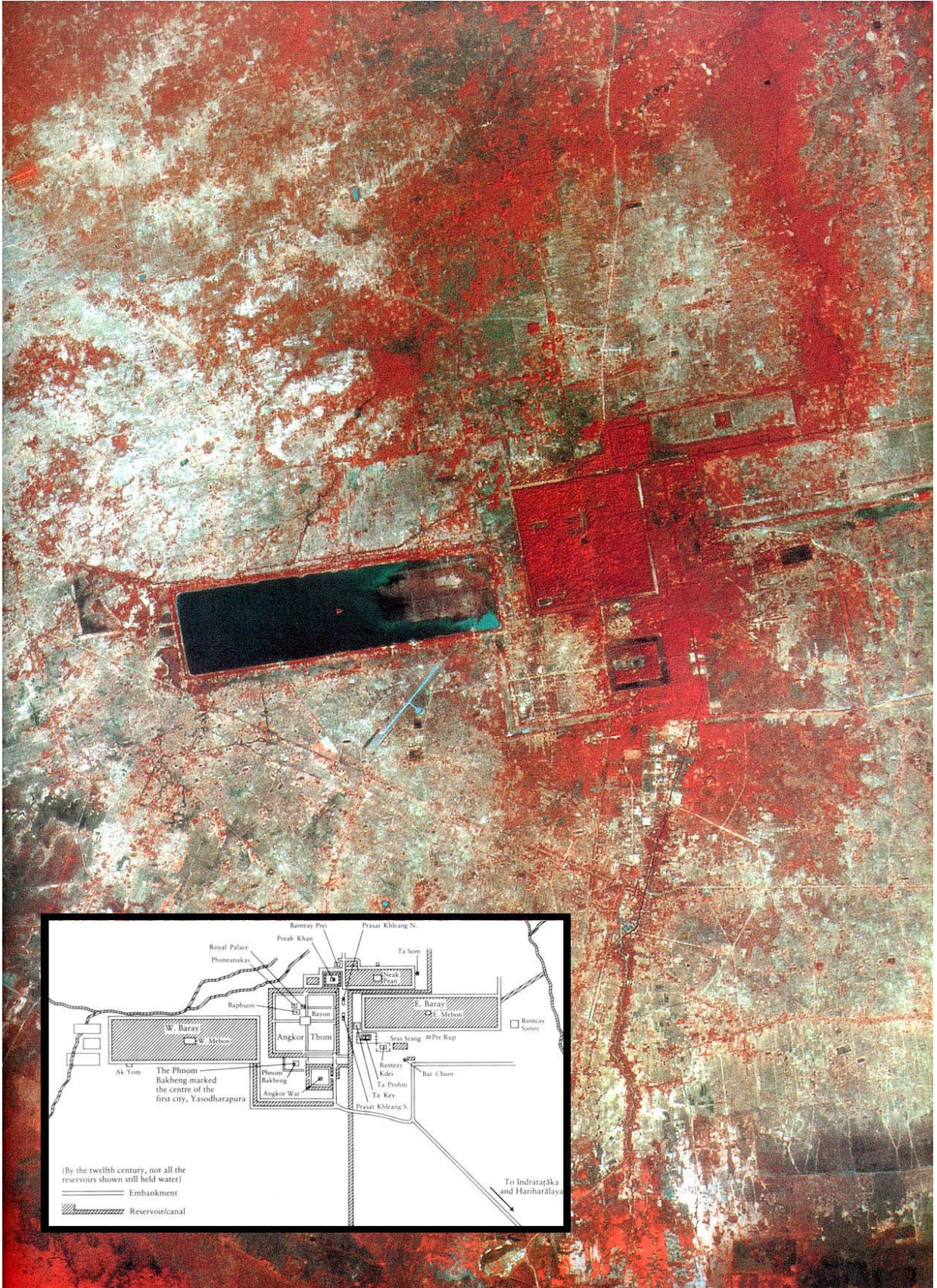


Abb. 287: Satellitenaufnahme/Lageplan Angkor

Bakong und Phnom Bakeng

Als erster voll entwickelter Pyramidentempel Angkors gilt schließlich der Staats- und damit *deva-rāja*-Tempel Indravarman I., auch wenn er sich noch nicht auf dem Areal des zukünftigen Yaśodharapurās (Angkor) befindet, sondern in Hariharalaya, der Hauptstadt Jayavarmans II. und seiner unmittelbaren Nachfolger.

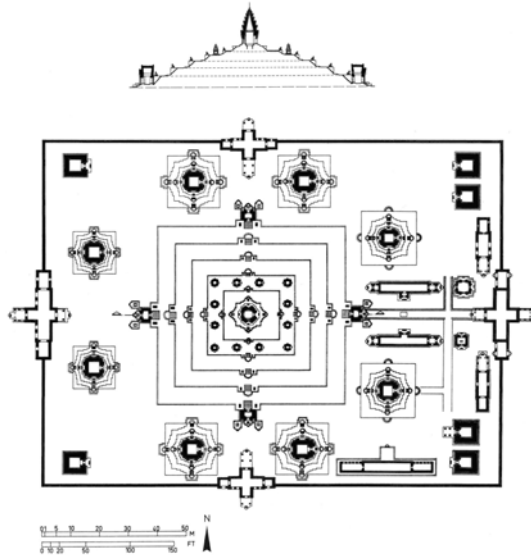


Abb. 288: Grundriss/Schnitt Bakong/Rolous



Abb. 289: Luftbild NO Bakong/Rolous

Der Bakong (Abb. 287-294), geweiht 881 n. Chr., ist exakt geostet und besitzt vier Umfassungen, bestehend aus zwei Wassergräben und drei Lateritmauern, die mittels Dammstraßen überbrückt bzw. mit *gopuras* durchbrochen sind. Im Zentrum der Anlage steht die annähernd quadratische, fünfstufige Sandsteinpyramide, auf deren Spitze ein singulärer *prāsāda* situiert ist, wobei allerdings das heutige Sanktuar eine Ergänzung des 12. Jh. darstellt. Auf der vierten Stufe ist das Heiligtum von zwölf Miniatur-*prāsādas* umgeben, während auf den übrigen drei Ebenen jeweils vollplastische Elefanten die Ecken betonen.

Die einzelnen Ebenen der Pyramide sind gegeneinander jeweils leicht, die gesamte Pyramide gegenüber ihrer ersten Umfassungswand deutlich nach Westen verschoben, sodass ostseitig ein erweiterter Platz entsteht. Die N- und S-seitigen Zugänge in den Umfassungen reagieren auf diese Achsverschiebung, wodurch sie sich nicht im Mittelpunkt der Mauern befinden, das Achsenkreuz der Treppenläufe aber, von den Scheintüren des Heiligtums ausgehend, in die Umgebung weiterführen.

Umgeben ist die Pyramide von acht geosteten Ziegelheiligtümern, die den acht Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther, Sonne, Mond, Opfernder) geweiht sind, in denen sich Śiva offenbart, sowie zahlreichen Nebengebäuden im Bereich der ostseitigen Platzerweiterung. Unter diesen Gebäuden finden sich auch mehrere lang gestreckte Gebäude, die einerseits die O/W-Achse flankieren, andererseits rechtwinkelig zu ihr stehen. Sie gelten als Ausgangspunkt für die Entwicklung der komplexen, umlaufenden Galerien (Abb. 293), welche schließlich zur axialen Inszenierung der Konzentrität mittel unterschiedlicher Lichtintensitäten beitragen werden.

Bemerkenswert am Bakong ist die Anordnung von Ädikulae mit Satteldach und verzierten Giebeldreiecken am Fuß der Treppen zur Pyramide (Abb. 290-292). Sie kommen nur bei diesem

Komplex sowie in ähnlicher Form beim Östlichen Mebon und beim Pre Rup (vgl. Abb. 302/303) vor und erinnern an die Torbögen an den Treppenabsätzen der einzelnen Terrassen am Borobudur.

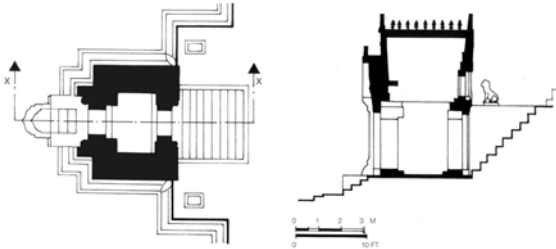


Abb. 290: Grundriss/Schnitt Adikulae Bakong/Rolous



Abb. 292: Ansicht Dach Adikulae Bakong/Rolous



Abb. 291: Ansicht Adikulae Bakong/Rolous

Desweiteren bedeckten ursprünglich großflächige Reliefs die Wände der obersten Stufe, von denen heute nur mehr wenig erhalten ist. Die Anordnung erzählender Reliefs war also keine Erfindung der Architekten späterer Bauten, wie Angkor Vat, sondern stellte einen elementaren Bestandteil pyramidaler Tempel dar, der sich durchaus mit den informativen Darstellungen des Borobudurs vergleichen lässt, allerdings nicht für das Volk gedacht war, sondern primär sakralen Zwecken diente bzw. nur einer klerikalen Elite zugänglich war⁶⁷⁶.

Betrachtet man den Grundriss des Bakongs, so scheint dieser auf den ersten Blick durch die Quadratur der Pyramide und die umgebenden Nebenschreine zentralisiert, was aber durch die verdichtete, ostseitige Bebauung relativiert wird, welche die O/W-Achse flankiert und damit wesentlich zu deren Aufwertung beiträgt.

Tatsächlich dominiert diese, bis heute weit über die vierte Umfassung hinaus verlängerte Zugangs-

⁶⁷⁶ Dumarçay geht sogar so weit, einen Vorgängerbau de heutigen Bakong anzunehmen, der bereits im letzten Viertel des 8. oder Anfang des 9. Jh. entstanden sein soll und dessen Grundriss weitgehend jenem des Borobudurs folgte. Leider geht er nicht näher darauf ein, allerdings ist seine Hypothese ein Indiz für die zunehmende Akzeptanz der Annahme eine Verbindung der Architekturen Angkors und Javas. In: DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. S. 49f.

achse die Gesamtstruktur der Anlage und wirkt damit der Konzentrität der richtungslos wirkenden Pyramide entgegenwirkt (Abb. 293), wodurch sie als repräsentativer und monumentaler Endpunkt einer axialen Bewegung definiert und empfunden wird (Abb. 294).



Abb. 293: O-Achse gegen O Bakong/Rolous



Abb. 294: O-Achse gegen W Bakong/Rolous

Der fünfstufige Aufbau der Pyramide manifestiert die innersten Ringebirge um Meru, präsent durch den zentralen *prāsāda*, wobei das kosmologische Konzept des konzentrischen Weltgebäudes durch die ergänzenden Umfassungen und die Wassergräben komplettiert wird.

Die Vermittlung der Konzentrität erfolgt damit nur ansatzweise (durch das Passieren der *gopuras* in den geradlinigen Umfassungs-

mauern und das Überqueren der Wassergräben) dynamisch durch die Bewegung entlang der dominanten Hauptachse auf das Heiligtum zu, sondern noch primär visuell durch die Zentralität der freistehenden Stufenpyramide selbst. Sie allein vermittelt trotz der zahlenmäßig vollständigen Umsetzung des kosmologischen Konzeptes den politischen und religiösen Mittelpunkt des Reiches. Ihr übergeordneter Stellenwert innerhalb der Umfassungsmauern musste demnach auch noch durch zusätzliche Maßnahmen unterstrichen werden, was der eigentliche Grund für die Errichtung der Ädikulae an den Stufenabsätzen gewesen zu sein scheint. Sie repräsentieren als klare Zäsur aufgrund der Dunkelheit in ihrem Inneren die qualitative Höherwertigkeit der Pyramide und tragen damit wesentlich zu deren Sakralisierung bei.

Ähnlich verhält es sich beim Bakeng (Abb. 295-299), errichtet um 900 n. Chr. als Staatstempel Yasovarmans I. Dieser wurde auf einer natürlichen Erhebung errichtet, die zugleich Zentrum der Hauptstadt Yasodharapura war. Aufgrund der gegebenen Situation konnten auf dem Hügel selbst nicht mehrere Umfassungen angelegt und damit der gesamte Aufbau des Kosmos nachgebildet werden, dafür wurde die Stadt selbst in die Konzeption miteinbezogen. Sie bestand aus einem Quadrat von 4 km Seitenlänge, das mittels Wassergräben von der Umgebung abgegrenzt war und welche den abschließenden, großen Ozean der Kosmologie symbolisierte (vgl. Lageplan Abb. 287).

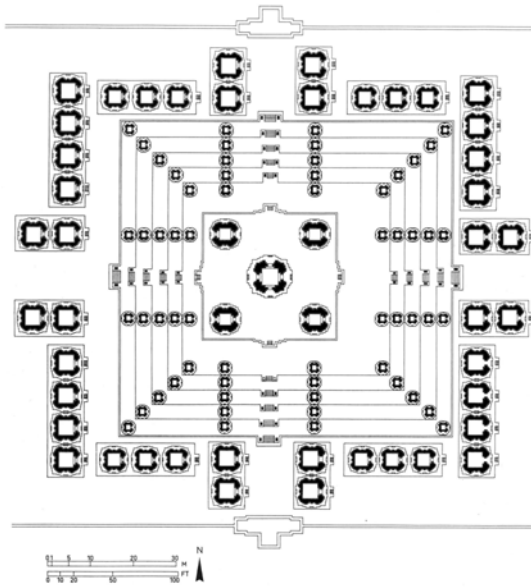


Abb. 295: Grundriss Bakeng/Angkor



Abb. 296: Luftbild von W Bakeng/Angkor

Der Aufbau der Tempelpyramide entspricht im Wesentlichen jenem des Bakongs, weist aber zukunftsweisende Erweiterungen bzw. Änderungen auf. Dazu zählen unter anderem das Wegfallen der Ädikulae an den Treppensansätzen, die Umsetzung eines *pañcāyatana* auf der Spitze der Pyramide sowie die Vervielfältigung der Nebenschreine auf deren fünf Terrassen und an ihrem Fuß.

Auffallend am Bakeng ist die Diskrepanz zwischen dem Versuch, die vierseitige Orientierung der Pyramide detailgetreuer zu realisieren und der Ostung des Bauwerkes. Während nämlich das zentrale Heiligtum tatsächlich nach allen vier Seiten geöffnet ist und die vier Schreine in Quinkunxstellung zumindest auf zwei Seiten echte Durchgänge besitzen, weisen sämtliche Nebenschreine auf den übrigen Terrassen (60 Stück) und am Fuß der Pyramide (44 Stück) ausschließlich Türen im Osten auf, wodurch viele von ihnen gegen eine Wand bzw. ins Leere führen⁶⁷⁷ (Abb. 297).

Dieser Ostung entspricht auch die beträchtliche Westverschiebung der obersten Ebene, dem Sockel der fünf *prāsādas*, wodurch es zu einer Verschiebung der N/S-Achse und damit der Nebenschreine auf den Stufenabsätzen kommt, während das gesamte Ensemble durch die gegenläufige Ostverschiebung der Pyramide gegenüber den umgebenden *prāsādas* an ihrem Fuß insgesamt quadratisch bleibt. Die erste Umfassung hingegen ist wiederum deutlich gestreckt und markiert ähnlich dem Bakong durch flankierende Nebengebäude die Hauptzugangsrichtung.

Dadurch wird die Zentralisierung der Anlage, welche zusätzlich durch die Quadratur der umgebenden Stadtstruktur unterstrichen und durch die erhöhte Situierung der Pyramide auf einer natürlichen Erhebung auch erlebbar wird, geschwächt, insbesondere auch dadurch, dass die *gopuras* der südlichen bzw. nördlichen Mauer kaum Platz lassen, den Hof zu betreten, sondern unmittel-

bar zu den Terrassen führen. Die Ostung der Pyramide ist somit ein zentraler Aspekt der Inszenierung des Tempels, der die axialen Zugänge und die vierseitige Orientierung des Heiligtums in Einklang bringt.

⁶⁷⁷ Von besonderer Bedeutung sind für den Phnom Bakeng seine Zahlensymbolik sowie seine astrologischen Bezüge, sodass er häufig als steinerner Kalender oder Uhr bezeichnet wurde. So korrespondiert beispielsweise die Zahl 108 der Nebenschreine - das zentrale Heiligtum ausgenommen - mit dem Produkt der Anzahl der Mondphasen (4) und der Anzahl der Mondaufgänge je Zyklus (27). Nähert man sich der Pyramide axial, so sieht man von den 60 Tempeln der 5 Ebenen lediglich 33. 33 Götter bewohnen Meru, während wiederum die Zahl 60 mit dem Zyklus des Jupiters in Zusammenhang gebracht wird. In: GROSLIER: *Hinterindien*. S. 112.

bar auf die Pyramide zuführen⁶⁷⁸. Dadurch konnten allerdings auch die Ädikulae am Sockel der Pyramide entfallen, da aufgrund deren unmittelbaren, axialen Bezugnahme auf die Pyramide und die Verdoppelung der Nebenschreine parallel zu den Achsen ohnedies eine Portalsituation entstand und die Sakralisierung der Anlage zusätzlich durch ihre Situierung und die damit unbewusst assoziierten Bezüge zur traditionellen Platzierung sakraler Stätten auf Bergen sichergestellt war.



Abb. 297: Ansicht Terrasse Bakeng/Angkor



Abb. 298: Ansicht Eckschrein Bakeng/Angkor

Durch diese Situierung repräsentiert der Bakeng die Verschmelzung einer architektonischen Umsetzung der kosmologischen Konzeption mit der fast als archaisch zu bezeichnenden Bedeutung natürlicher Erhebungen und manifestiert damit deutlicher als der Bakong die Prinzipien der Allseitigkeit bzw. Allsichtigkeit und Zentralität. Er markiert unmissverständlich seine politische und sakrale Bedeutung als Mittelpunkt des Khmerreiches und vermittelt dadurch unbewusst den gesellschaftlichen Rang des deifizierten Herrschers (verehrt in seiner Kultstätte am Berg).

Dennoch bleibt die Vermittlung der Konzentrität trotz der Stufen noch primär auf eine optische Wahrnehmung beschränkt. Die Axialität der Anlage ist zwar deutlich der Organisation des Grundrisses verpflichtet (Abb. 299) und der Zentralität der Anlage untergeordnet, dient aber noch nicht der unbewussten, dynamischen Rezeption der Konzentrität, wie dies für die späteren

⁶⁷⁸ Damit wechseln sich quadratische und rechteckige Umfassungen als Umsetzung des kosmologischen Konzeptes ab. Die Architektur der Khmer liefert dadurch den Beweis, dass eine Kombination von Konzentrität und Axialität für sie keine Schwächung des übergeordneten, zentralistischen Gesamtkonzeptes bedeutete, sondern als selbstverständlicher Aspekt in die Planung miteinbezogen wurde.

Tempeln mit ihren pulsierenden Lichtintensitäten kennzeichnend sein wird.



Abb. 299: O-Achse gegen O Bakeng/Angkor

Die architektonische Umsetzung der ringförmigen Struktur des Kosmos erfolgt sowohl am Bakong als auch am Bakeng noch ausschließlich durch die Elemente Stufe und Mauer⁶⁷⁹. Lediglich die *gopuras* und die *Ädikulae* verweisen bereits auf eine Einbeziehung von Licht zur Inszenierung der Konzentrität, wobei ihre Existenz hier noch eindeutig in der Sakralisierung und Abgrenzung der Anlage gegenüber seiner Umgebung begründet liegt.

Vom Östlichen Mebon zum Baphuon

Aus der Gegenüberstellung der Tempel Bakong und Bakeng erkennt man deutlich die Gleichberechtigung von Stufen und Mauern als umlaufende Zäsuren und deren Funktion zur architektonischen Umsetzung kosmologischer Konzepte.

Unterstrichen wird dies durch die siebenstufige Pyramide Jayavarmans IV., Prāsāda Thom in Koh Ker, welche aufgrund ihrer Situierung im Kontext eines weitläufigen Ensembles und als Folge von Monumentalisierungstendenzen selbst bereits 7-stufig ausgeführt wurde, während eine das gesamte Ensemble zusammenfassende Mauer das achte und letzte Ringgebirge manifestiert (Abb. 300/301).

⁶⁷⁹ Von Bedeutung war die zahlenmäßige Einhaltung der Bauteile: Betrachtet man den Bakong, so stellen die fünf Niveausprünge der Pyramide zusammen mit der ersten und zweiten Mauer die sieben Ringgebirge um Meru dar. Auf die zweite Mauer folgt ein Wassergraben als Materialisation des Urozeans, der wiederum umgeben ist vom abschließenden Ringgebirge, der dritten Umfassung. Die vierte und letzte Einfassung ist schließlich keine Mauer mehr, sondern lediglich ein breiter Wassergraben, als Symbol der unüberbrückbaren Weite, die das Universum umschließt. Gleiches gilt für den Bakeng. Er besitzt ebenfalls acht Umfassungen, wovon fünf durch die Stufen der Pyramide sowie drei durch Mauern gebildet werden. Interessanterweise deutet das darauf hin, dass die Höhendifferenz der „natürlichen Stufe“, dem Hügel selbst, nicht mitgerechnet wurde.

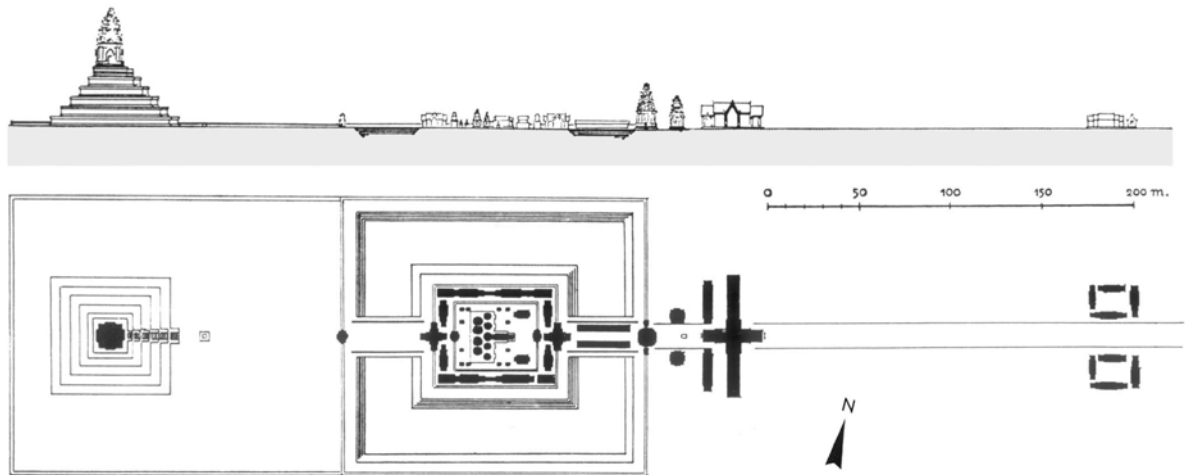


Abb. 300: Grundriss/Schnitt Prāsāda Thom/Koh Ker

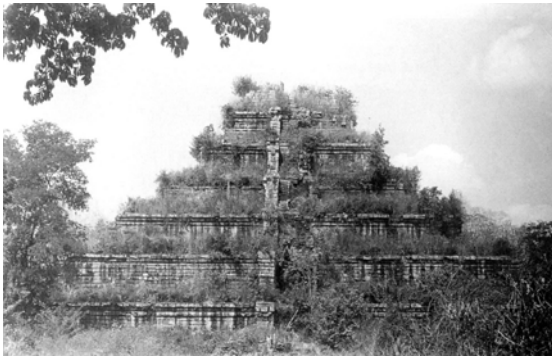


Abb. 301: Ansicht O Prāsāda Thom/Koh Ker

Zugleich kündigt sich am Ahnentempel von Koh Ker bereits die Entwicklung der lang gestreckten Säle zu umlaufenden Galerien an. Ihr Stellenwert liegt in der Beibringung eines zusätzlichen Erlebniswertes in der Spürbarmachung der Konzentrität der Anlage durch Weiterführung der Körperlichkeit der *gopuras* und ihres Innenraumes in Form umlaufender Raumfluchten. Die punktuellen, axialen Schwelle in Form wahrnehmbarer Lichtintensitätsschwankungen, wie sie bereits die Torbögen des Borobudurs oder

die *gopuras* bzw. Ädikulae des Bakongs und des Bakengs repräsentieren, werden damit auch zu konzentrischen Schwellen.

Parallel dazu kommt es im Zuge zunehmender Komplexität sakraler Anlagen zur Kombination, ihrem Symbolgehalt nach gleichwertiger Architekturelemente, wie die Anordnung von Mauern und Galerien an der Kante von Stufen⁶⁸⁰.

Diese Neuerungen versuchte man in Angkor erstmals am Östlichen Mebon in einem Bauwerk zu vereinen (Abb. 302/303). Da es sich dabei nicht um einen *devarāja*-Tempel handelt und er demzufolge nicht als Zentrum des Universums interpretiert wurde, folgt die Anlage auch nicht dem strengen Aufbau gemäß der kosmologischen Konzeption. So besteht die dreistufige Anlage lediglich aus einer zentralen Plattform mit fünf Schreinen in Quinkunxstellung, die sich in einem mehrfach umfassten Bereich befinden. Zukunftsweisend ist insbesondere die alternierende Anordnung von Mauern mit *gopuras*, Niveausprüngen und der noch nicht vollständig entwickelten Galerie. Diese besteht noch aus freistehenden, aber linear angeordneten Langsälen, die sich entweder in Richtung der Achsen oder zur zentralen Pyramide öffnen. Ihre Funktion ist unklar, allerdings darf man darin

⁶⁸⁰ Auch diese Errungenschaft ist keine Neuerung der Khmer. Wieder beweist der Borobudur seine Vorreiterrolle, da hier komplexe Kombinationen von Stufen, Mauern und Torbögen vorkommen.

eine Multiplikation und Weiterentwicklung der ursprünglich ostseitig angeordneten und die O/W-Achse flankierenden Gebäude des Bakongs vermuten.

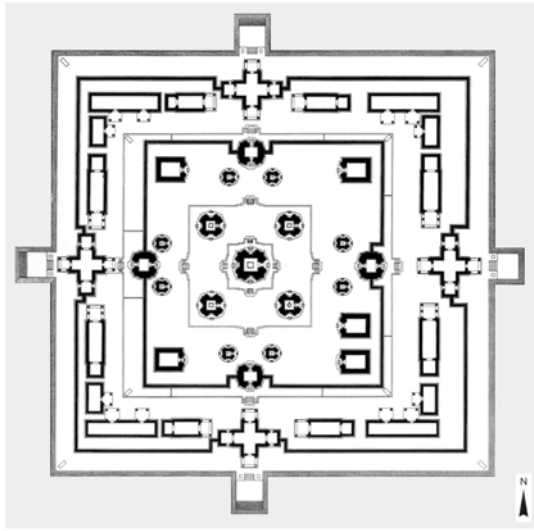


Abb. 302: Grundriss Östlicher Mebon/Angkor

Zukunftsweisend ist die Anordnung von Umfassungsmauern mit *gopuras* oder Ädikulae und Langsälen auf den Stufen und nicht mehr ausschließlich abseits der Pyramide, wie noch bei den Vorgängerbauten, wodurch die dunkleren Innenräume der Torbauten auf die räumlichen Barrieren der Stufenabsätze bezogen werden, mit den Langsälen versuchen, eine umlaufende Einheit zu bilden und damit unmittelbar zur Markierung der Schwelle beitragen. Erstmals trägt auch in Angkor (wie schon am Borobudur) die im Bezug zur Umwelt relative Dunkelheit eines „Innenraumes“ zur Spürbarmachung und Markierung einer räumlichen Schwelle bei.



Abb. 303: Luftbild von S Östlicher Mebon/Angkor

Der Östliche Mebon repräsentiert dadurch eine logische Weiterentwicklung bekannter Motive durch deren Kombination und Multiplikation, wirkt aber aufgrund der mitunter unklaren Situierung und Bezugnahme der einzelnen Umfassungen zueinander noch unharmonisch. Dazu zählen das Abrücken der Umfassungsmauern von den Kanten der Stufen, die Anordnung einer zusätzlichen Mauer hinter den allseitigen Langsälen, was belegt dass diese noch nicht als eigenständige Schwelle akzeptiert wurden, sondern erst durch ihre Vereinigung mit einer geschlossenen Wand als solche interpretiert werden konnten, sowie die räumliche Enge im Bereich der äußeren *gopuras*.

Eine teilweise Harmonisierung der einzelnen Möglichkeiten zur Demonstration der ringförmigen Umfassungen gelingt schließlich am Pre Rup (Abb. 304-307). Dabei handelt es sich um eine zentrale, fünfstufige Pyramide mit zwei Umfassungsmauern.

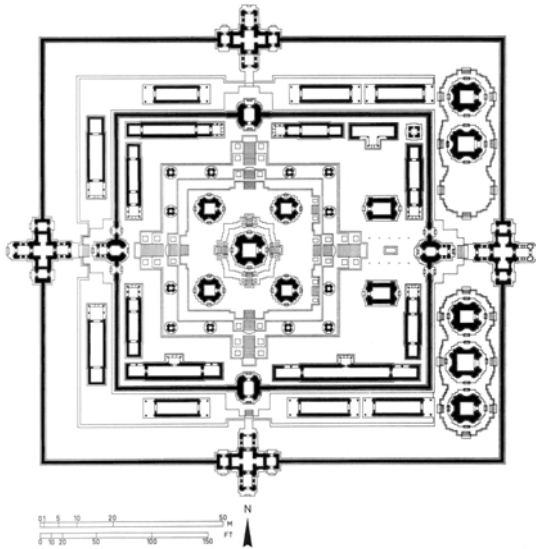


Abb. 304: Grundriss Pre Rup/Angkor



Abb. 305: Luftbild von NO Pre Rup/Angkor

Innerhalb der ersten Umfassung, welche man durch einen kreuzförmigen, mehrräumigen *gopura* überwindet, befinden sich nord-, west- und südseitig Reihen langer Säle auf einer gemeinsamen, niedrigen Terrasse sowie ostseitig sechs Ziegelheiligtümer, die unvollendet blieben. Weiter gelangt man durch eine zweite Umfassungsmauer ohne Torbau, dafür aber mit quadratischen Ädikulae, welche an jene des Bakongs erinnern und direkt an der Kante einer niedrigen Stufe positioniert ist. Damit gingen erstmals die Elemente Stufe, Mauer und dunkler Innenraum eine Symbiose ein.

Unmittelbar und allseitig vor dieser Mauer situiert, aber wie beim östlichen Mebon noch keine zusammenhängende Galerie bildend, befinden sich die Langsäle. Sie umzingeln, gemeinsam mit weiteren Nebengebäuden, welche sich aufgrund der W-Verschiebung des zentralen Baukörpers vorwiegend im Osten konzentrieren, die dominante, fünfstufige Pyramide, dessen klare Zweiteilung auffällt: Drei Stufen bilden den gemeinsamen Unterbau, auf welchem sich vier Heiligtümer in Quinkunxstellung befinden, während der zentrale *prāsāda* auf zwei weiteren

Terrassierungen platziert wurde. Die Anordnung der Treppenläufe zu den einzelnen Stufenabsätzen ist dabei derart kompakt, dass deren Zugänglichkeit kaum möglich ist, daher nicht gewünscht gewesen sein kann und folglich die einzelnen Ebenen auch nicht als *pradakṣiṇa-patha* genutzt wurden (Abb. 306)⁶⁸¹.

Aufgrund ihrer zeitgleichen Errichtung bezeugen der Pre Rup und der Östliche Mebon einen analogen Umgang mit neuen Formen sowie eine unverkennbare Tendenz zur Formensuche. Während die vierseitige Anordnung der Langsäle sowie die alternierende und kombinatorische Verwendung von Niveausprüngen, Umfassungsmauern mit integrierten, dunklen Innenräumen und „unvollständiger“ Galerien bereits auf deren harmonische Verschmelzung bei zukünftigen Bauten

⁶⁸¹ Ähnliches zeigte sich bereits beim Bakeng und bleibt auch bestimmend für die Architektur Angkors, wo die Stufenaufgänge generell extrem steil sind und kaum einen Absatz auf den einzelnen Pyramidenabsätzen aufweisen.

verweist, belegen die Anordnung kleiner Nebenschreine auf der untersten Stufe der Pyramide und die Platzierung von sechs Ziegelheiligtümern im Ostteil der Anlage noch eine enge Verbindung zum Bakeng.



Abb. 306: Ansicht Osttreppe Pre Rup/Angkor



Abb. 307: Ansicht S Pre Rup/Angkor

Zudem bleibt die axiale Organisation des Grundrisses vor allem am Pre Rup durch die massiven, ostseitigen Ziegelheiligtümer noch deutlich spürbar, wenn auch die Süd-, Nord- und Westansichten zunehmend zentralisiert erscheinen und den Eindruck einer allseitigen Zuwendung zum Raum vermitteln, als Konsequenz derer die Bedeutung des Tempels als universales Zentrum und Mittel zur Demonstration herrschaftlicher Macht unterstrichen wird (Abb. 307).

Als konsequente Weiterentwicklung des Pre Rup entstand im letzten Jahrzehnt des 10. Jh. n. Chr. der unvollendet gebliebene Staatstempel Ta Keo (Abb. 308-310)⁶⁸². Dabei handelt es sich um eine fünfstufige Pyramide, deren sechste und siebte Umfassung aus einer Kombination von Niveausprüngen und Mauern gebildet werden.

Auf den ersten Blick fällt die ruhige und harmonische Gesamtkonzeption auf, welche durch die einheitliche Zusammenfassung von Stufen, Umfassungsmauern und Langsälen erreicht wird. Erstmals sind die allseitig angeordneten Langsäle mit ihrer zusätzlichen Rückwand verschmolzen und bilden eine umlaufende, mittels Fenster nach innen orientierte Galerie, deren Ecken jeweils durch kleine Aufbauten akzentuiert sind (Abb. 310) und welche unmittelbar an einer Kante situiert ist⁶⁸³.

⁶⁸² Der Tempel Ta Keo ist von besonderem Interesse für die Forschung, da er unvollständig in jenen Stadium belassen wurde, bevor mit den Dekorationsarbeiten begonnen wird. Damit lassen sich an ihm besonders gut der konstruktive Aufbau sowie die Technik der Steinverarbeitung studieren.

⁶⁸³ Auffallend ist, dass die Galerie des Ta Keos gänzlich unzugänglich ist, was wiederum gegen dessen Nutzung als *pradakṣiṇa-patha* spricht. Das wirft folgende interessante Frage auf: Wenn die Galerien aus dem Zusammenschluss der Langsäle entwickelt wurden, jetzt aber nicht zugänglich sind, worin lag die Funktion der Langsäle? Dass sie zweifellos ursprünglich nicht nur symbolischen Zwecken dienten, kann einerseits daraus geschlossen werden, dass sie bereits fixer Bestandteil der frühesten, erhaltenen Bauten waren, andererseits, auch

Zusammen bilden sie die innere Umfassung, während die äußere durch eine umlaufende Mauer mit integrierten *gopuras* gebildet wird und ebenfalls mit einem niedrigen Stufenabsatz kombiniert ist.

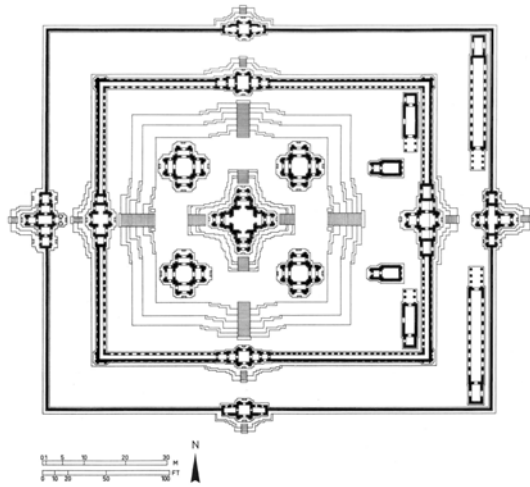


Abb. 308: Grundriss Ta Keo/Angkor



Abb. 309: Luftbild von O Ta Keo/Angkor



Abb. 310: Einblick Galerie Ta Keo/Angkor

Von weiterem Interesse ist die Gestaltung der zentralen Pyramide, deren zweiteiliger Aufbau jenem des Pre Rup entspricht, noch deutlicher aber den Ursprung der einzelnen Ebenen als selbständige Stufen verneint. Die Treppenläufe führen beinahe absatzlos über drei bzw. zwei Niveausprünge und reduzieren damit die Ebenen zu mehrstufigen Sockeln. Als Konsequenz daraus wird die Darstellung der fünf innersten Abgrenzungen der 7-fachen Konzentrität der Gesamtanlage endgültig auf eine primär optische Wahrnehmung reduziert, während die erste und zweite Umfassung erstmals durch die Kombination räumlicher (Niveausprünge, Mauern) und architektonischer (Innenräume) Schwellen gebildet werden. Die Inszenierung unterschiedlicher Lichtverhältnisse, wie dies bisher nur in Form des Durchschreitens der *gopuras* und *Ädikulae* realisiert wurde, wird nun durch die umlaufende Anordnung dunklerer Innenräume allseitig erweitert.

beim Ta Keo nicht auf sie verzichtet wurde. So befinden sich sowohl innerhalb der ersten, als auch der zweiten Umfassung Langsäle parallel zur östlichen Außenwand, die sich jeweils zur O/W-Achse öffnen und aus einem rechteckigen Innenraum mit angeschlossenem, kleinerem Raum und vorgelagertem Vestibül bestehen. Nebengebäude dieser Art finden sich bis zum Ende der Angkorzeit.

Trotz der schlichten Harmonie des Gesamtgrundrisses und der klaren Formulierung seiner Struktur bleibt dennoch auch am Ta Keo die Dualität von Axialität und Zentralität bzw. Konzentrität erkennbar, wobei seine O/W-Achse mittels einer stegartigen Konstruktion ostseitig verlängert wurde. Eine solche Konstruktion bildet schließlich einen wesentlichen Bestandteil des chronologisch und bauhistorisch nachfolgenden Tempels: des Baphuons (Abb. 311/312).

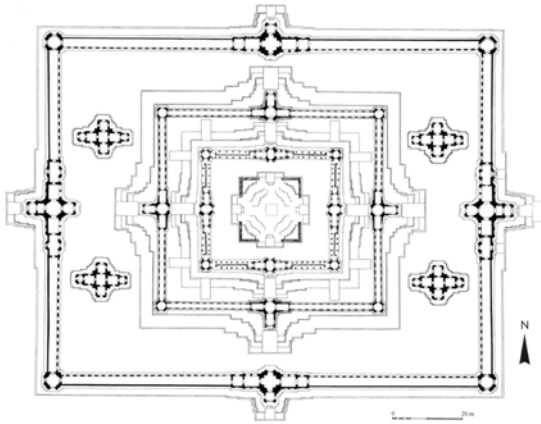


Abb. 311: Grundriss Baphuon/Angkor



Abb. 312: Ansicht O Baphuon/Angkor

Errichtet um die Mitte des 11. Jh. n. Chr. unter Udayadityavarman II. als dessen Staatstempel ist der Baphuon der letzte Pyramidentempel, der dem *devarāja*-Kult in Form eines Śiva-Kultes diente. Entgegen seiner Vorgängerbauten wurde er in den Kontext bestehender baulicher Strukturen eingebettet, weshalb er auch den abschließenden Wassergraben als letzte Umfassung vermissen lässt und stattdessen lediglich eine weitere Mauer mit integriertem *gopura* sowie eine brückenartige Stegkonstruktion aufweist, welche dessen Existenz zumindest formal suggerieren sollte (vgl. Lageplan Abb. 287).

Folgt man dem überhöhten Zugangssteg, so gelangt man nach etwas zwei Drittel des Weges zu einem weiteren Torbau, dessen Funktion mit den seitlich dazu situierten Wasserbecken in Zusammenhang steht. Er sollte das Vorschreiten auf die zentrale Pyramide zu bremsen und zur rituellen Reinigung mahnen, womit er dieselbe Funktion erfüllt, wie die Torbögen des Borobudurs.

Abgeschlossen wird dieser symbolische Wassergraben durch eine äußere Galerie, deren Gestaltung jener des Ta Keo folgt. Sie fasst einen Innenhof, in dem sich die Bibliotheken befinden. Diese waren ursprünglich sowohl mit den Seitenportalen des *gopuras* als auch mit der erhöhten Hautzugangsachse verbunden. Eine analoge Anordnung findet sich auch an der Westseite des Hofes (beide im Grundriss nicht dargestellt).

Im Diagonalschnittpunkt des rechteckigen Hofes erhebt sich schließlich die zentrale, annähernd quadratische Pyramide, von deren Stufen jeweils jede zweite mit weiteren Galerien samt *gopuras* und Ecktürmen kombiniert ist. Allerdings sind diese unterschiedlich gestaltet: Während sich die äußerste Galerie über Fenster mit Steingittern noch ausschließlich nach innen öffnet, ist die zweite bereits deutlich weniger introvertiert gestaltet, da sie sich gleichermaßen nach beiden Seiten öffnet. Die innerste und oberste Galerie schließlich besteht nur noch aus zwei parallelen, in Pfeilern aufgelösten Mauern, welche längsseitig, mittig durch Stützmauern statisch gesichert werden. Den Mittelpunkt der Anlage bildet ein zentraler, vierseitig geöffneter *prāsāda* mit axial vorgelagerten Vestibülen.

Unterstrichen wird diese zunehmende Leichtigkeit und Durchlässigkeit der Umfassungen durch die *gopuras*, deren räumliche Komplexität in Richtung des Zentrums abnimmt.

Eine Erklärung für diese kontinuierliche, formale Auflösung der Umfassungen findet sich in der Kosmologie selbst, da die zunehmende Luftigkeit der baulichen Struktur jene von Berggipfeln widerspiegeln sollte, während die äußeren „Ringgebirge“ der Abgrenzung des Universums gegenüber dem formlosen Urozean dienen. Damit tragen die Galerien wesentlich zur Umsetzung des symbolischen Sinngehaltes der Anlage bei, dominieren aber in Kombination mit der Höhenentwicklung der Pyramide zugleich visuell auch das räumliche Bauprogramm. Durch die umlaufenden, schwellenartigen Dunkelzonen als Fortsetzung der *gopuras* wird die vertikale Steigerung der Raumzonen rhythmisiert und die Rezeption der daraus resultierenden, unterschiedlichen Raumqualitäten erleichtert. Durch das rhythmische Wechselspiel von Innen- und Außenräumen, von hellen und dunkleren Bereichen, in Kombination mit der kontinuierlicher Auflösung der Galerien und der zunehmenden Intimisierung der stetig enger werdenden Höfe wird die Symbolik der Anlage als realistische Umsetzung des kosmologischen Weltbildes und Aufenthaltsort der Götter vermittelt, ihre daraus sowie aus der Identifikation des *lingas* mit dem König resultierende Bedeutung als politisches und religiöses Zentrum des Reiches demonstriert und damit ihre Sakralisierung unbewusst gewährleistet.

Der Baphuon bildet den vorläufigen Endpunkt einer Entwicklung deren Hauptaugenmerk auf der Verbindung von Axialität und Konzentrität und auf deren Erlebbarkeit entlang der dominanten O/W-Achse lag. Dabei erfüllt dieser mehr denn jeder seiner Vorgängerbauten die Forderung nach einem radialsymmetrischen Bauwerk als politisches und religiöses Zentrum, dessen vertikal zunehmende Sakralität nicht nur mittels Überhöhung durch Terrassierungen und Abgrenzung durch Mauern, sondern auch durch unbewusst emotionalisierende Raumeindrücke vermittelt wird.

Die Stärkung der Zentralität erfolgt dabei primär durch die deutlichere Vermittlung der Konzentrität, was zum einen in der einheitlichen und formal rhythmisierten Formulierung der Umfassungen in Form von Galerien, zum anderen durch die Abwertung der eindeutigen Ostung erreicht wird. Diese ist zwar durch die Zugangsachse weiterhin dominant und trägt zur Monumentalisierung der Anlage bei, wird aber sowohl durch die analoge Gestaltung des Westzuganges gegenüber seinem östlichen Pendant und die Multiplikation der Treppenaufgänge als axial verlängerte Galeriefluchten geschwächt.

Leider ist der Baphuon heute in einem Ausmaß zerstört, der das Nachempfinden dieses Wechselspiels von dunklen Schwellenbereichen und hellen, aber zunehmend enger werdenden, Innenhöfen nicht mehr erlaubt. Im Gegensatz dazu konnte Angkor Vat, als besterhaltenstes Beispiel der sakralen Architektur der Khmer einen realistischen Eindruck der ursprünglichen Raum- und Lichtkonzeption bewahren.

Angkor Vat

Angkor Vat⁶⁸⁴ (Abb. 313-326) wurde in Folge seiner Dimensionen, seines strengen inneren Aufbaues, der Perfektion und des Ausmaßes seiner Ausstattung und nicht zuletzt aufgrund seines guten Erhaltungszustandes zum Inbegriff klassischer Khmer-Architektur und dient bis heute als Identifikationsmerkmal des kambodschanischen Volkes⁶⁸⁵.

Grundsätzlich ist das Verdienst Angkor Vats die klare Formulierung, Harmonisierung und Zusammenfassung bereits entwickelter architektonischer Formen, die durch seine Strenge unterstrichen werden, aber auch die Weiterentwicklung und Neuinterpretation des Prinzips der Verschmelzung von Axialität und Konzentrität.

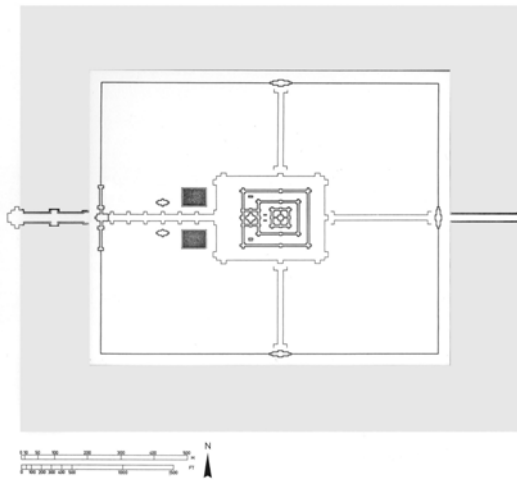


Abb. 313: Gesamtgrundriss Angkor Vat/Angkor

Insbesondere der Baphuon weist dabei, mit Ausnahme des so genannten „Kreuzganges“, bereits sämtliche architektonischen Merkmale auf, wie sie kennzeichnend für Angkor Vat sind, wobei vor allem die vertikale Rhythmisierung des Baukörpers mittels dreier umlaufender Galerien sowie deren Akzentuierung durch Eckpavillons und die Vervielfachung der Zugangsachsen zu erwähnen sind. Dazu kommen Neuerungen, wie die Erweiterung der stegartigen Verbindungsgänge zwischen dritter und zweiter Galerie⁶⁸⁶ zu kreuzgangähnlichen Raumstrukturen mit Innenhöfen, die Nutzung der Eckpavillons als Heiligtümer ab der zweiten Galerien, die Verlängerung der Achsen *jeder* Galerie durch Anordnen von Treppenläufen sowie die Vergrößerung der *gopura*-Innenräume, was schließlich zu deren Umgestaltung zu Pfeilerhallen führte.

Auffälligste Abweichung gegenüber seinen Vorgängerbauten ist die Orientierung Angkor Vats gegen Westen, wofür unterschiedliche Ursachen ausschlaggebend waren (vgl. Lageplan Abb. 287): Zum einen wird in der Literatur dafür das Patrozinium Viṣṇu verantwortlich gemacht, zum zweiten die Nutzung der Anlage als Totentempel Sūryavarmans II. und zum dritten dessen Bezug zur Stadt. Das Patrozinium Viṣṇu sowie die Nutzung des Tempels als Totentempel des Herrschers stehen dabei in unmittelbarem Zusammenhang, da einerseits der Westen Viṣṇu zugeordnet ist, andererseits dort das Reich der Toten lokalisiert wird. Dabei darf aber der Funktion als Grabtempel nicht zu viel Bedeutung beigemessen werden, da sämtliche Pyramidentempel im Kontext des *deva-rāja*-Kultes zumindest ideell als Grabstätten dienten, wo sich der Herrscher posthum mit seinem göttlichen Pendant vereinte.

⁶⁸⁴ Aufgrund der Prominenz Angkor Vats und der damit verbundenen Häufigkeit seiner Erwähnungen wird an dieser Stelle auf eine Beschreibung der Anlage mit dem Hinweis auf das Literaturverzeichnis verzichtet.

⁶⁸⁵ Die Türme von Angkor Vat sind Bestandteil der Nationalflagge des heutigen Kambodschas.

⁶⁸⁶ Die Zählung der Galerien und Umfassungen beginnt entsprechend ihrer Wertigkeit stets innen.

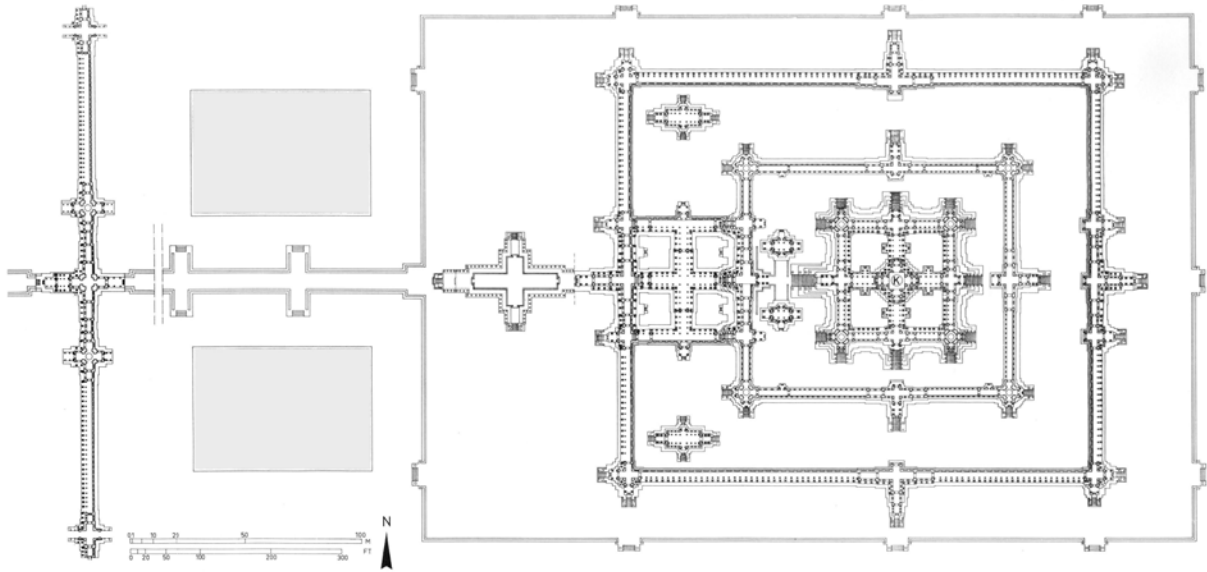


Abb. 314: Grundriss Angkor Vat/Angkor



Abb. 315: Luftbild von SW Angkor Vat/Angkor



Abb. 316: Luftbild von NW Angkor Vat/Angkor

Anders verhält es sich mit der Situierung der Anlage in Bezug zur Stadt. Wenn auch Angkor Thom in seiner jetzigen Form erst unter Jayavarman VII. ausgebaut und erweitert wurde, so belegt die hohe Anzahl älterer Tempel und Anlagen, insbesondere des Baphuons, die Lokalisierung des alten Stadtzentrums im Bereich um diesen. Von dort führte bereits damals eine Straße vorbei am Bakeng in Richtung Tonle Sap See, auf welche die Hauptachse Angkor Vats orthogonal bezogen ist. Daraus resultierte die Annahme, bei Angkor Vat handle es sich lediglich um eine Tempelanlage und nicht um das sakrale Zentrum einer Stadtanlage. Damit würde eine alte, indische Städtebau-Regel zum Tragen kommen, der zu Folge ein Tempel stets der Stadt zugewandt sein soll. Gisela Bonn sieht in der Situierung Angkor Vats sogar eine tendenzielle Loslösung sakraler Anlagen von ihrer traditionellen Platzierung im geometrischen Zentrum der Stadt⁶⁸⁷, was allerdings durch die Errichtung des Bayons durch Jayavarman VII. über ein halbes Jahrhundert später widerlegt wird und zudem gänzlich der symbolischen Interpretation der *devarāja*-Tempel widersprechen würde, deren primäre

⁶⁸⁷ BONN: *Angkor*. S. 75.

Aufgabe in der Markierung und Nachbildung des geozentrischen Weltbildes beruht.

Zudem sind selbst die Großtempel Jayavarmans VII. (Ta Prohm und Preah Khan), welche zeitgleich mit seiner Stadtanlage und dem Bayon entstanden und mit diesem symbolisch in Zusammenhang stehen, nicht Angkor Thom zugewandt, wonach Angkor Vat den einzigen Tempel Kambodschas repräsentieren würde, auf welchen die indische Städtebau-Regelung angewandt worden wäre.



Abb. 317: Einblick 3. Galerie Angkor Vat/Angkor

Im Gegensatz dazu existiert die konträre Meinung, die Weitläufigkeit des Geländes zwischen dem Wassergraben und der dritten Galerie des Tempels lasse, zusammen mit der regelmäßigen Anordnung von Abgängen von der axialen und erhöhten Zugangsachse auf das Niveau dieses Geländes, den Schluss zu, es handle sich bei Angkor Vat selbst um eine Stadtanlage, deren Situierung derart gewählt wurde, dass sie den südöstlichen Quadranten Yaśodharapurā einnahm⁶⁸⁸.

Gemeinsam mit dem Patrozinium Viṣṇus ist dieser Theorie der Vorzug zu geben, da Angkor Vat dadurch, mit Ausnahme seiner Westung, sämtlichen Grundprinzipien traditioneller kambodschanischer Architektur entspricht.

In engem Zusammenhang mit der Frage, ob Angkor Vat auch als profane Stadtanlage gesehen werden muss, steht zudem die Gestaltung der äußeren Galerie (Abb. 317). Diese öffnet

sich, anders als beim Baphuon, nach außen und ist umlaufend mit aufwendigen Reliefs geschmückt, die von Stierlin mit dem europäischen Begriff der „Armenbibel“ kategorisiert⁶⁸⁹ werden. Er geht damit von der Annahme aus, dass Angkor Vat zumindest bis zur ersten Galerie auch vom einfachen Volk betreten werden durfte und die Bedeutung des Tempels sowie der Transport seiner sakralen und politischen Inhalte auch durch die Darstellungen vermittelt wurde. Das Zugeständnis dieser Funktion erinnert wiederum an den Borobudur oder den Bakong, wo epische Reliefs bereits auftraten. Im Gegensatz zum Borobudur waren die Bilder des Bakongs aber dem Volk nicht zugänglich, was für eine rein kultische oder dekorative Funktion spricht und nicht für eine sozial- oder machtpolitische Aufgabe.

Aufgrund der Komposition der großflächigen, epischen Reliefs kam Dumarcaý zudem zu der Annahme, dass diese weniger ein „Lesen“ im Zuge einer Bewegung entlang der Reliefs vermuten lassen, sondern eher für eine statische Betrachtung von einem geeigneten Punkt aus konzipiert sind. Als Beispiel nennt er die Darstellung des „Quirlens des Milchmeeres“, die vom Mittelpunkt aus nach beiden Seiten organisiert ist⁶⁹⁰.

⁶⁸⁸ STIERLIN. *Angkor*. S. 146.

⁶⁸⁹ STIERLIN. *Angkor*. S. 148.

⁶⁹⁰ DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. S. 86.

Trotz allem aber wird die äußerste Galerie zur Grenze zwischen Volk und Priesterschaft bzw. Herrscher, zwischen Heiligem und Profanen, was wiederum ihre Orientierung nach außen erklärt, wohingegen sie das Innere massiv abschirmt.



Abb. 318: Luftbild Kreuzgang Angkor Vat/Angkor

Folgt man der Hauptachse, so gelangt man nach Überwindung der äußersten Galerie in den so genannten „Kreuzgang“, der die *gopuras* der zweiten und dritten Galerie miteinander verbindet. Dabei handelt es sich um eine lineare und unmittelbare, dreiachsige Verbindung der jeweiligen Portalbauten, die mittig durch einen Querschlag zusammengefasst wird. Dadurch entsteht ein kreuzförmiges System offener Arkadengänge, welche vier vertiefte Innenhöfe umgeben (Abb. 318). Dieser „Kreuzgang“ deutet

sich bereits am Baphuon an, wo sich ost- und westseitig stegartige Verbindungswege finden, welche die drei Eingänge des *gopuras* der äußersten Galerie mit den Bibliotheken und in Folge mit der Hauptachse verbinden. In Angkor Vat wurden diese Stege zu einem eigenen Bauteil zusammengefasst, der aus mehrschiffigen Arkaden besteht und gegenüber dem dritten Innenhof massiv abgeschlossen ist, sodass die Bibliotheken wiederum nur über das Niveau des Hofes zugänglich sind.

Eine vereinfachte Variante befindet sich im zweiten Innenhof. Hier führt ein stegartiger Weg von der zweiten Galerie zur Treppe des Zentralkörpers, der auch die zwei Bibliotheken dieses Hofes miteinbezieht (Abb. 322).

Der Kreuzgang selbst vermittelt trotz seiner im Grundriss klar ablesbaren, axialen Wegführung und des verbindenden Querschiffes, welches einen markanten Mittelpunkt definiert, aufgrund seiner dichten Pfeilerstellung und zahlreichen Höhensprünge den Eindruck eines verwirrenden Labyrinths (Abb. 319). Dabei scheint seine Raumwirkung darauf abzuzielen, den Menschen zum Verweilen zu zwingen. Dem entsprechend wurden Theorien geäußerte, die von einer Funktion der vier quadratischen Innenhöfe als Wasserbecken für rituelle Reinigungen sprechen, wie beispielsweise von Ronney⁶⁹¹ oder Stierlin⁶⁹² vertreten.

Diese Feststellung Dumarcays bezüglich der Organisation der Reliefs wirft zugleich wieder die elementare Frage nach der Bedeutung der Galerien als *pradakṣiṇa-patha* auf. Wie bereits mehrfach erwähnt, scheint dieser Ritus trotz der engen Verwandtschaft zur indischen Religion und Kultur in Kambodscha keine Rolle im Kult gespielt zu haben. Diese Annahme bestätigt sich aufgrund mehrerer Details auch bei der Betrachtung Angkor Vats. Zum einen ist die Gestaltung der Galerien so, dass nur die oberste Galerie beim Umschreiten des Heiligtums eine Sichtverbindung zu diesem zulässt (die äußerste Galerie ist nach außen gerichtet, die zweite gangartig und dunkel gestaltet), zum anderen fungieren die Eckpavillons der zweiten und ersten Galerie selbst als Heiligtümer, wodurch eine einfache Durchgangsfunktion nur schwer denkbar ist. Selbst die Höfe, die bei indischen Vorbildern dem Ritus des *pradakṣiṇa* dienen, sind hier nur schwer oder über Umwege zugänglich, wie beispielsweise der enge Hof innerhalb der zweiten Umfassungsgalerie. Dieser wäre nur entweder durch die räumlich angeschlossenen Bibliotheken oder über die seitlichen Zugänge des *gopura* möglich.

⁶⁹¹ Rooney bezeichnet die Innenhöfe als Bassins. In: ROONEY: *Angkor*. S. 134.

⁶⁹² STIERLIN: *Angkor*. S. 149.

Eine andere Vermutung äußerte Eleonore Mannikka⁶⁹³. Sie glaubt, das Zentrum des Kreuzganges hätte eine Brahmā-Statue beherbergt und als selbständiges Heiligtum gedient. Dagegen spricht aber dessen Lage im Schnittpunkt der Hauptachsen - sowohl des Bauteils selbst, als auch der gesamten Anlage - wodurch das Zentrum deutlich als Durchgangsraum definiert ist und daher als „Heiligtum“ ungeeignet gewesen wäre.



Abb. 319: Einblick „Kreuzgang“
Angkor Vat/Angkor



Abb. 320: Aufgang „Kreuzgang“
in 2. Galerie Angkor Vat/Angkor



Abb. 321: Einblick 2. Galerie
Angkor Vat/Angkor

Von besonderem Interesse bei der Betrachtung von Angkor Vat ist dessen Licht- und Blickführung beim Durchschreiten der Anlage. Hat man den äußersten, abschließenden Wassergraben überquert, gelangt man in einen *gopura*, der fassadenartig verbreitert ist und sich dadurch nahtlos in die äußerste Umfassung einfügt. Er markiert durch seine Portalfunktion den Übergang zum Tempelareal und leitet axial auf eine stegartig überhöhte Straße, welche unmittelbar auf das sakrale Zentrum der Anlage zuführt. Dieses wird durch einen mehrschichtigen Torbau betreten, von dem aus man auch zur dritten Galerie gelangt. Diese öffnet sich zweischiffig nach außen und ist umlaufend mit den bereits beschriebenen, epischen Reliefs dekoriert, wobei der Blick aufgrund der Öffnung der Eckpavillons entlang derer ins Unendliche abschweift.

Von den drei Durchgängen des *gopuras* der dritten Galerie gelang man direkt in den Kreuzgang, dessen Lichtsituation an jene eines intimen, schattigen Innenhofes erinnert und damit als privater Außenraum wahrgenommen wird, während der Zugang zum Hof selbst nur durch unscheinbare Ausgänge möglich ist.

Aus dem Zwielicht des Kreuzgangs führen steile, gedeckte und damit finstere Treppenaufgänge in den *gopura* der zweiten Umfassung (Abb. 320), dessen Inneres lediglich über die zweite Galerie Licht erhält. Im Gegensatz zur dritten, offen gestalteten Galerie wirkt diese dunkel und gangartig und ist nach außen geschlossen, während sie nach innen Fenster mit eng gestellten Balustern aufweist und dadurch nur eine beschränkte Sichtverbindung zum zweiten Innenhof zulässt (Abb. 321). Sie lässt, im Gegensatz zur äußersten Galerie, noch ihren Ursprung in den aneinander gereihten

⁶⁹³ MANNIKKA, Eleonore: *Angkor Wat. Time, Space, and Kingship*. Honolulu, 1996. S. 206.

Langsälen erkennen, da die Raumfluchten mittels Türen und Schwellen unterbrochen werden.



Abb. 322: Verbindungssteg 2. Hof Angkor Vat/
Angkor

Der zentrale Durchgang des *gopura* der zweiten Umfassung ist schließlich im zweiten Innenhof durch einen erhöhten Steg verlängert, der unmittelbar zur steil aufragenden Pyramide führt (Abb. 322). Durch die Enge des Hofes und die flankierenden Bibliotheken erweckt der zweite Innenhof vordergründig nicht den Eindruck eines offenen Geländes, sondern eines privaten Innenhofes, womit er in starkem Kontrast steht zu dem heute begrünten, dritten Hof und besonders der Weitläufigkeit des Areals außerhalb der dritten Galerie (vgl. Abb. 323-325).

Über eine steile Stiege mit bis zu 70° Neigung, gelangt man letztendlich auf die zentrale Pyramide und dort unmittelbar in den *gopura* der ersten Umfassung. Wenn schon der zweite Innenhof Privatheit vermittelt hat, so gleicht die Architektur auf dem zentralen Massiv einem intimen, luftigen Wohnraum mit Arkaden, Galerien, Treppen und Innenräumen (Abb. 326), womit die oberste Ebene unmittelbar mit dem

Aufenthaltort von Göttern auf Bergen assoziiert und damit seiner Funktion zur Demonstration göttlicher Präsenz gerecht wird.

Der kreuzförmige Grundriss der obersten Ebene, welcher die fünf *prāsādas* in Quinkunxstellung zusammenfasst, erinnert dabei an den Kreuzgang, wobei das Zentrum hier aber eindeutig keine Durchgangsfunktion übernimmt, sondern durch seine gestaffelten Vestibüle deutlich seine Solitärstellung und damit Hochwertigkeit demonstriert.



Abb. 323: Bereich außerhalb Angkor Vat/Angkor



Abb. 324: 3. Hof Angkor Vat/Angkor



Abb. 325: 2. Hof Angkor Vat/Angkor



Abb. 326: 1. Hof Angkor Vat/Angkor

Die Leichtigkeit der Raumwirkung und die vierseitige Gleichwertigkeit der baulichen Struktur auf der obersten Ebene wurden ursprünglich durch die vierseitige Öffnung des Sanktuars unterstrichen. Erst im Zuge der Vereinnahmung des Heiligtums durch den Buddhismus wurde die allgemeine Orientierung gegen Westen auch beim *garbhagr̥ha* realisiert.

Durch diese Beschreibung erkennt man bereits deutlich, dass den Innenräumen bei Angkor Vat eine wesentliche Rolle zur Definition der Raumqualität und der Emotionalisierung des Raumerlebnisses sowie zur Vermittlung ihrer komplexen Symbolik zukommt, was sich primär in der Unterbrechung der Sichtverbindungen ausdrückt.

Damit setzt sich endgültig eine Werteverstärkung durch, in Folge derer die Zentralität der sakralen Anlage nicht mehr durch die allzeitige Sichtbarkeit des Allerheiligsten und dessen gestuften Aufbau vermittelt wird, sondern durch konzentrisch angeordnete Innenräume, welche sich mit offenen Höfen abwechseln und über mehrschichtige, dunkle Torbauten betreten werden.

Während die Galerien bisher nur kurzfristig die Sichtverbindung zum Sanktuar unterbrachen, wird diese Unterbrechung in Angkor Vat bei einer Bewegung entlang der Hauptachse konsequent bis zur Spitze beibehalten, da durch die Überdachung des Kreuzganges und dessen linearer Wegführung als Verbindung der *gopuras* zwischen dritter und zweiter Umfassung das Heiligtum unsichtbar bleibt. Ähnliches gilt für den Bereich zwischen zweiter und erster Umfassung, der derart eng ist, dass die Spitze des steil aufragenden Zentralmassivs nur in dessen äußersten Ecken sichtbar ist.

Die Behinderung der unmittelbaren Sichtverbindung zum zentralen Heiligtum schwächt die „Sogwirkung“ des zentralen Sanktuars, während die Zentralität der Anlage hier durch ihre Konzentrität und deren unbewusste Rezeption in Folge pulsierender Lichtintensitäten primär entlang der Hauptachse vermittelt wird⁶⁹⁴. Dabei müssen diese Schwellen in den äußeren Bereichen deutlicher

⁶⁹⁴ Akzeptiert man die Höfe auch als Orte zur Abhaltung des *pradakṣiṇa*-Ritus (zumindest für eine privilegierte Gesellschaftsschicht im Umfeld des Herrschers) so übernimmt auch dieser die Aufgabe, die Konzentrität der Anlage zu vermitteln. Den Schwellen kommt dabei, ähnlich jenen des Borobudurs, zusätzlich die Funktion zu,

ausgeprägt sein, weshalb die *gopuras* hier auch mehrschichtige Vestibüle aufweisen, während mit zunehmender Enge und damit Intimität der Höfe auch die Torbauten in ihrer Raumstruktur einfacher werden und schließlich nur mehr als Pfeilervorbau erkennbar sind.

Angkor Vat ist damit stärker als jeder andere Pyramidentempel Angkors geprägt durch die axiale Inszenierung der Zentralität. Durch die konzentrische Anordnung von Bauteilen und deren dynamischer Rezeption in Verbindung mit der Unterbindung einer kontinuierlichen Sichtverbindung zum Sanktuar wird der mehrschichtige Aufbau des Tempels gemäß seiner kosmologischen Interpretation vermittelt und seine Bedeutung als universeller, politischer und sakraler Mittelpunkt des Reiches demonstriert.

Während daher die Evolution vom Bakong zum Baphuon von einer zunehmenden Zentralisierungstendenz geprägt ist, repräsentiert die Komposition der konsequent aufeinander bezogenen Bauteile Angkor Vats wieder eine Aufwertung der Axialität, da diese für eine korrekte Rezeption und Interpretation der Anlage maßgeblich ist.

Bayon

Obwohl der Bayon (Abb. 327-331) im Zuge seiner zahlreichen, kurz aufeinander folgenden Bauphasen einen schwer lesbaren Grundriss hat, so versinnbildlicht er durch seine felsartige Erscheinung, seine labyrinthartigen Innenräume und durch seine auffallende Fassadengestaltung am deutlichsten von allen angkorianischen Pyramidentempeln das Prinzip des Tempel-„Berges“ und die Idee des politisch und religiös motivierten, rotierenden Zentrums (Abb. 328-331).

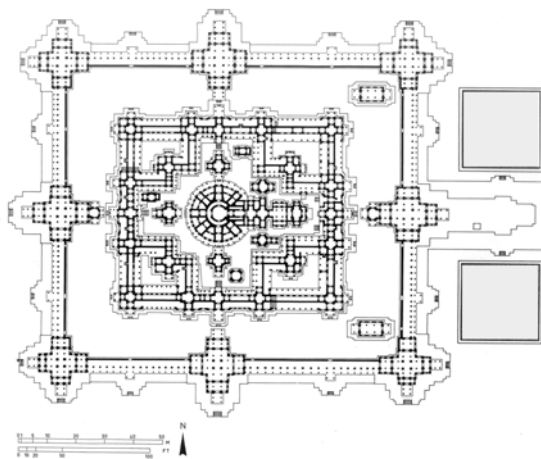


Abb. 327: Grundriss Bayon/Angkor

Dementsprechend sind als wesentlichste Gestaltungselemente des Bayon seine naturalistische Umsetzung als Berg sowie die Betonung seiner Allseitigkeit zu bezeichnen. Während letzteres bei früheren Bauwerken primär durch die Demonstration ihres mehrschichtigen, konzentrischen Aufbaues sowie ihrer Vertikalisierung als Folge ihrer kosmologischen Bezüge erreicht wurde, verwenden die Architekten des Bayons das plakativere Mittel der Gesichtertürme. Jeder Turm, ob *gopura*, Eckturm oder *prāsāda*, ist vierseitig mit riesigen Gesichtern versehen, welche durch ihre Identifikation einerseits mit dem Herrscher selbst, andererseits mit dem Bodhisattva Lokeshvara deren allgegenwärtige

die axiale Bewegung in Richtung des Sanktuars zu bremsen bzw. abzulenken. Die Konzentrität der Anlage wird in beiden Fällen unmissverständlich vermittelt, dem „Pulsieren“ der Lichtintensitäten aber, das durch die zeitliche Streckung des Durchschreitens der *gopuras* deutlich abgeschwächt wird, kommt eine zusätzliche Bedeutung zukommt: Es dienen nicht nur der Abgrenzung konzentrischer Bauteile und deren Spürbarmachung, sondern erfüllen zusätzlich rituell-funktionale Aufgaben.

Präsenz und damit ihre religiöse und politische Macht verdeutlichen. Das Sprichwort „Gott (und/oder der Herrscher) sieht und hört alles“ wird hier ohne Umweg über Symbolik direkt architektonisch materialisiert.



Abb. 328: „Gesichtertürme“ Bayon/Angkor



Abb. 329: Einblick 2. Hof Bayon/Angkor

In diesem Zusammenhang weist der Bayon mehrere Neuerungen auf. Zum Ersten erfolgt eine formale Angleichung der Ecktürme der Galerien an die *gopuras*, wodurch diese zu kompakten Gebäuden mit kreuzförmigem Grundriss werden, zum Zweiten wird die Konzentrität der Galerien in so fern aufgegeben, als die zweite und dritte Umfassung abschnittsweise nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind, zum Dritten verzichtet man auf großflächige Innenhöfe, welche dadurch stellenweise nur mehr als schachtartige Lichthöfe bezeichnet werden können, zum Vierten weist der Grundriss des Sanktuars acht Kapellen in den Haupt- und Nebenhimmelsrichtungen auf, welche untereinander zu einer polygonalen Struktur verbunden sind, und zum Fünften ist die Ostung des Sanktuars durch mehrere Vorräume mit kreuzförmigem und *maṇḍapa*-artigem Grundriss deutlich hervorgehoben. Während der Grund für die polygonale Form des *prāsādas* und die Anordnung der Vorräume im buddhistischen Patrozinium gesucht werden (der Bayon ist der einzige buddhistische *devarāja*-Tempel), erklärt man sich die Abstinenz der Innenhöfe und Vereinheitlichung der Galerien mit den zahlreichen Planänderungen während der Bauzeit.

In Hinblick auf die Organisation der Abfolge von Innen- und Außenräumen ist, verglichen mit Angkor Vat, kaum mehr eine Konzeption nachvollziehbar. Während die Spürbarmachung der konzentrischen Umfassungen durch pulsierendes Hell-Dunkel aufgrund der baulichen Verbindung der Galerien untereinander und der Enge bzw. Abstinenz der dazwischen liegenden Innenhöfe verloren ging, ist eine axiale Raumordnung durch das Fehlen einer markanten Hauptachse größtenteils unterbunden und wird nur auf der zentralen Plattform durch die, das *garbhagrha* ergänzenden Vorhallen deutlich. Der östliche Zugang unterscheidet sich lediglich durch seine erweiternde Terrasse und die flankierende Anordnung der Bibliotheken in der nordost- bzw. südostseitigen Ecke des dritten Hofes. Erkannte man bei Angkor Vat im Vergleich zum Baphuon

wieder die Aufwertung der Axialität als Konsequenz ihrer Funktion zur Inszenierung der Konzentrität gegenüber der unmittelbaren Demonstration der Zentralität durch Stufen, Mauern und umlaufende Galerien, so ist der Bayon mehr den je zentralistisch angelegt und weist aufgrund seines verwirrenden Aufbaus kein nachvollziehbares Raumordnungs- und Lichtkonzept auf.



Abb. 330: Ansicht oberste Terrasse Bayon/Angkor

Einzig die Freiheit und Luftigkeit der zentralen Ebene, auf der sich der Gläubige von Gesichtertürmen, Brüstungen und Schluchten umgeben findet, lässt eine beabsichtigte Raum- oder besser gesagt Umgebungsgestaltung erahnen (Abb. 330), die primär dessen Interpretation als Berg und Wohnort der Götter sowie der Vermittlung deren Präsenz und Allgegenwart verpflichtet zu sein scheint. Gerade aber durch diese bemerkenswert archaische, manieristische und plakative Gestaltung und als Konsequenz seiner Positionierung im Zentrum der Stadt Jayavarmans VII., Angkor Thom, kommt der Bayon als letztes monumentales, sakrales Bauwerk Angkors, das dem *devarāja*-Kult diente, dem Gestaltungswillen der Architekten nach einer Replik eines natürlichen Berges am nächsten und vermittelt unmittelbar und kaum mehr unbewusst, sondern vielmehr eindringlich und fast aggressiv die Prinzipien von Allseitigkeit und politischer sowie sakraler Gegenwart und Machtentfaltung (Abb. 331).



Abb. 331: Teilansicht Bayon/Angkor

5.1.2.5 Axial inszenierte Konzentrität - Zusammenfassung

Die Gesellschaft und Kultur SO-Asiens ist überdurchschnittlich durch ihre natürliche Umgebung geprägt. Dies drückt sich einerseits in dem hohen Stellenwert der Wasserwirtschaft zur Kultivierung des Landes und den damit verbundenen politischen Zentralisierungstendenzen aus, andererseits beeinflusste die sakrale Bewertung natürlicher Erhebungen und Berge die indigenen, primär auf der Verehrung anthropomorphisierter Erdgottheiten und Ahnen basierenden Glaubensvorstellungen. Diese verschmolzen mit der brahmanisch-buddhistischen Theologie Indiens und ihrer Betonung der Allseitigkeit als Folge ihrer Verwurzelung im Feuerkult, wobei diese symbiotische Verbindung durch die dortige kosmologische Bedeutung von Bergen und die formlose Manifestation Śivas als *linga* erleichtert wurde. Daraus entwickelte sich eine komplexe Religion, in der sich sowohl die Eigenarten des traditionellen, chthonisch-naturalistischer Glaubens, als auch die spekulativen Interpretationen des indischen Weltbildes wieder finden.

Einen besonderen Stellenwert nahmen dabei Berge ein. Ihre Allsichtigkeit war mit der Allseitigkeit des indischen *garbhagrhas* kompatibel und führte zu einer streng zentralisierten Sakralarchitektur als statische Replik des Universums, deren interne Organisation aber aufgrund der traditionellen Adorationsrichtung zum Berg axial geprägt ist und mit der solar bedingten Ostung Indiens korreliert. Als Folge dessen repräsentiert die Hauptachse das übergeordnete Ordnungsprinzip der architektonischen Gestaltung, dient aber zugleich der Vermittlung ihres internen Aufbaues und der damit transportierten Inhalte.

Diese resultieren primär aus der demonstrativen Markierung des gesellschaftlichen, politischen und religiösen Mittelpunktes des Reiches sowie der Identifikation des Tempels als Berg und damit Aufenthaltsort der Götter und bestehen aus der Manifestation herrschaftlicher und religiöser Autorität, der Demonstration politischer und göttlicher Allgegenwart und der Legitimation der Königsherrschaft durch dessen Identifikation mit der im Tempel verehrten Gottheit im Zuge des *devarāja*-Kultes.

Damit wird die sozio- und machtpolitisch, kosmologisch und theologisch bedingte Zentralität der Anlagen durch die Einbeziehung der indigenen Tradition von Axialität vermittelt. Entlang der Hauptachse wird durch die konzentrische Anordnung von Bauteilen der ringförmige Aufbau des Universums erlebbar.

Während zu Beginn des Khmerreiches dies primär durch die visuelle Wahrnehmung der gestuften Struktur der Pyramide erfolgte und eine dynamische Rezeption auf das Durchschreiten der *gopuras* sowie das Erklimmen der Pyramide beschränkt blieb, versuchte man im Zuge der architektonischen Evolution, das Erleben der Konzentrität entlang der Achse zu differenzieren und zu emotionalisieren. Dies erfolgte einerseits durch die kombinatorische Anwendung von Stufen, Mauern und schließlich Galerien, aber vor allem durch die umlaufenden, geschlossenen Innenräume mit ihren zum Teil mehrschichtigen Portalbauten selbst. Ihr Verdienst ist die Beibringung eines zusätzlichen Elementes zur Determinierung der Tempel als konzentrisch organisierte Anlagen: das Licht. Durch die Galerien wurde die schwellenartige Wirkung des dunklen *gopura*-Inneren im Kontext einer hypäthralen Anlage umlaufend erlebbar. Das Pulsieren unterschiedlicher Lichtintensitäten vermittelt unbewusst Konzentrität und trägt damit, in Verbindung mit einer zunehmenden Intimisierung der Außenräume als Folge der Interpretation des Tempels als Wohnort der Gottheit, zur Sakralisierung,

Emotionalisierung und inhaltlichen Verständlichkeit der sakralen Stätte bei.

Insofern ist die Ansicht Grosliers, die Architektur Angkors sei durch „Ideenarmut in der Plananlage“ gekennzeichnet und die „einfache Gliederung der Anlagen“ beruhe auf dem „Prinzip von symmetrischer Vervielfältigung und Übereinanderschichtung“⁶⁹⁵, zurückzuweisen. Vielmehr ist die Sakralarchitektur der Khmer, unabhängig von der Qualität steinmetzmäßiger Bearbeitungen, aufgrund ihrer symbiotischen Verbindung von Axialität und Zentralität sowie deren dynamische Vermittlung durch die konzentrische Anordnung reeller, baulicher und unbewusst empfundener Schwellen zumindest gleichberechtigt neben europäische, indische oder ägyptische Architektur zu stellen, deren Raumschöpfungen allgemein bewundert werden.

⁶⁹⁵ GROSLIER, Bernard-Philippe: *Angkor. Eine versunkene Kultur im indochinesischen Dschungel*. Köln, 1958. S. 53f.

5.2 Statische Rezeption

Mehr noch als jene sakralen Architekturtypen, welche durch die aktive Bewegung des Menschen dynamisch erlebbar, primär durch die Lokalisierung des Zuganges bestimmt werden und darin ihre Axialität begründen, sind Gebäude, deren Raumempfinden ursächlich mit dem Lichteinfall in Zusammenhang stehen, abhängig von der Orientierung zur Lichtquelle, in der Regel zur Sonne. Der Weg wird zu einer Lichteinfallsschneise und ist damit diesem zugeordnet, womit dessen ursprüngliche Funktion als Zugang sekundär wird und nicht mehr der Bewegung des Menschen dient. Diese ist hier trotz der Dynamik des Ereignisses nicht von Bedeutung, sondern seine passive, statische Anwesenheit als stiller Beobachter.

Dieses Beiwohnen wird durch die mystifizierte Stimmung und die Assoziation des Lichtes als Medium zur göttlichen Manifestation und zum Transport dessen Leben spendender Energien als Privileg empfunden und bleibt auf ehrfürchtige Bewunderung beschränkt. Nicht die Qualität der Innenräume und deren Bezüge zueinander mit dem Sanktuar als Kulminationspunkt, sondern die Vermittlung der göttlichen Präsenz und der symbolische Brückenschlag zur verehrten Gottheit stehen im Vordergrund.

Dabei sind in der Regel zwei Prinzipien zu unterscheiden: Zum Ersten kann die Präsenz der Gottheit bzw. die Interpretation des Raumes als Ort göttlicher Manifestation durch dessen Mystifizierung im Vordergrund stehen, wie beispielsweise durch die Entmaterialisierung der Wände in der Architektur der Hoysala in Indien, wobei das Erleben jahreszeitenunabhängig ist, zum Zweiten ermöglicht die Provokation außergewöhnlicher Lichterscheinungen, die sich auf spezielle, zumeist im Jahreslauf bedeutsame Sonnenstände wie den Solstitien oder Äquinoktien beziehen, auch die Suggestion einer speziellen Funktion des Lichtstrahles. Hier steht vor allem der energetische Transport vitaler Energie im Vordergrund: Durch gezieltes Bestrahlen wird sichtbar „göttliche Lebensenergie“ übertragen, wodurch die Aufgabe dieser Gestaltungsvariante in der Darstellung und unbewussten Vermittlung regenerativer Vorgänge liegt, während entmaterialisierte Wände oder statische Irrationalitäten vorwiegend die Funktion erfüllen, die Inhomogenität des Raumes erleb- und sichtbar zu machen, also den sakrale Innenraum gegenüber seiner profanen Außenwelt abzugrenzen und damit zu sakralisieren.

Sämtliche bisher behandelten sakralen Architekturtypen stellen entweder aufgrund ihrer komplexen Verknüpfungen von Kosmogonie, Mythologie, Politik, Gesellschaft und Theologie kulturspezifische Formen dar, wie beispielsweise die Axialtempel Ägyptens, oder aber entsprechen durch ihre zusätzlichen funktionalen Aufgaben, wie der Beherrschung des Feuers oder der Bezugnahme auf die Sonne, allgemeingültigen Gestaltungsprinzipien (hypäthrale Bereiche, Allseitigkeit, Orientierung). Im Gegensatz dazu bezieht sich passives, statische Erleben von Lichteinfall einerseits auf spezifische Aspekte des Kultes, andererseits ist es nur in einzelnen Innenräumen, selten aber in Raumfolgen, erlebbar, wodurch diese Art der Gestaltung sakraler Architektur auch nur schwer als eigener Typus zu erfassen ist. Sie bedingt keine speziellen Raumkonfigurationen, sieht man von der Not-

wendigkeit axialer Orientierung und der Schaffung einer kontrastierenden Umgebung zur Sichtbarmachung des Lichtes ab. Vielmehr durchdringt und ergänzt sie die Gestaltung von Innenräumen, trägt vor allem zur Wirksamkeit des sakralen Gebäudes bei und ist mit einer spezifischen Aufgabe (Revitalisierung, Regeneration) verbunden. Aus diesem Grund kann in den folgenden Kapiteln auch keine Kultur punktuell herausgegriffen werden, an Hand derer die Prinzipien erläutert werden könnten, sondern es sollen einzelne Beispiele unterschiedlicher Kulturen und Funktionen betrachtet werden, um den Gestaltungswillen der Architekten und die spezielle Wirkweise dieser Art Gestaltens mit Licht zu dokumentieren.

5.2.1 Lichtstrahlen: Energetische Fokussierung

Im Vergleich zur naturhaften Zuwendung zur Sonne, für welche primär eine optische Sichtverbindung notwendig ist, setzt die unmittelbare, bewusste und sichtbare Einbeziehung von Sonne und Licht als Gestaltungsmittel ein hohes Maß an naturwissenschaftlichem Verständnis und eine komplexe Theologie voraus, um eine gewünschte Lichtstimmung zu provozieren und schließlich zu interpretieren. Dabei reicht nicht nur eine exakte Orientierung in Richtung einer Himmelsrichtung, sondern der Tempel bzw. das Grab muss auf den Stand der Sonne an einem speziellen Tag, zu einer bestimmten Stunde ausgerichtet sein. Zusätzlich beeinflussen Faktoren, wie die geografische Lage des Bauwerkes oder dessen Situierung im Gelände, die Wechselwirkung zwischen Zeitpunkt und Ort. Eine axiale Organisation des Grundrisses ist unerlässlich, der zudem nicht durch Einbauten entlang der Lichteinfallslinie blockiert werden darf.

Erstaunlich ist dabei, dass die in der Regel vermiedene Öffnung des geistigen Zentrums der sakralen oder sepulkralen Stätte Voraussetzung für die Wirksamkeit der Gestaltung ist. Diese Diskrepanz zwischen ansonsten beinahe eifersüchtiger Abschirmung des Kultbildes zum Zwecke ihrer Sakralisierung und dessen Sichtbarkeit kann mit Hilfe unterschiedlicher Maßnahmen umgangen werden: Zum Ersten muss das Licht nicht durch geöffnete Türen einfallen, sondern kann auch durch unscheinbare, kleine Öffnungen (zumeist oberhalb des Einganges) treten und zum Zweiten steht der Grad der gewünschten Abschirmung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Funktion und dem Patrozinium des Tempels, da emotional derart hochwirksame Zur-Schau-Stellungen, wie die punktuelle Fokussierung von Lichtstrahlen beispielsweise auf Kultbilder, unmittelbar auch politische, soziale und gesellschaftliche Inhalte transportieren.

Drittens trifft man in der Sakralarchitektur häufig auf das Phänomen einer ideellen Gestaltung. Das heißt, man begnügte sich mit der Idee bzw. Möglichkeit des gewünschten Phänomens, auch wenn dieses nicht oder nur wenigen beizuwohnen gestattet war oder durch die klimatischen Verhältnisse seiner Umgebung erschwert wurde (zum Beispiel durch eine häufige starke Bewölkung des Himmels)⁶⁹⁶.

Die zu erfüllende Funktion dient schließlich letztendlich nicht primär dem passiven Beobachter, sondern den Göttern, den Verstorbenen oder dem Herrscher.

Von besonderer Bedeutung beim Gestalten mit gebündeltem Licht ist das Ziel des fokussierenden „Spots“. Es kann sich entweder um ein Kultbild handeln – ein Götter- und Herrscherbild – oder um eine Grablegestätte. In beiden Fällen aber stehen die Prinzipien von Regeneration und Schöpfungskraft im Vordergrund.

Potenziert wird diese sakrale und/oder sepulkrale Informationsvermittlung durch die Verbindung der Lichterscheinung mit jahreszeitlich bedeutsamen Daten, wobei besonders die Solstitien oder Äquinoktien zu nennen sind, da sie stets für Wendepunkte im Jahreskreis stehen: Das Winter-solstitium markiert das Ende der abnehmenden Tageslängen und damit den Beginn, die „Neuge-

⁶⁹⁶ Ein Beispiel solcher „ideellen“ Architektur repräsentieren die Scheintüren Ägyptens, durch welche die *ka*-Seele des Verstorbenen aus seinem Grab treten konnte, um die Opfergaben in Empfang zu nehmen.

burt“ des Jahres, während dessen sommerliches Pendant die maximale Potenz der Sonne repräsentiert und damit am meisten Lebenskraft vermittelt.

Die Äquinoktien hingegen symbolisieren das Gleichgewicht der Kräfte, wobei im Frühling die Freude über das Siegen des Tages über die Nacht, im Herbst, bedingt durch den endgültigen Beginn der dunklen Jahreszeit, die Hoffnung auf ein baldiges Wintersolstitium überwiegt.

Ein weiteres auffallendes Merkmal ist die bevorzugte Verbindung von Lichtstrahlen als Gestaltungselement und dem höhlenartigen Charakter der sakralen oder sepulkralen Stätte, wenn es sich nicht ohnedies um eine natürliche oder künstliche Höhle handelt. Der Grund hierfür liegt in der komplementären Wirkung des chthonischen Innenraumes gegenüber dem überirdisch-transzendentalen „Licht des Himmels“, dessen Wirkung durch die dunkle Umgebung einerseits erst ermöglicht, andererseits dadurch potenziert wird. Nicht nur in Indien bedeutet das Eintreten in die Dunkelheit im übertragenen Sinne auch das Finden von Licht als Synonym für Göttlichkeit⁶⁹⁷. Im Dunkeln verschmilzt der Mensch mit der Struktur des Raumes, Sinne werden geschärft, Emotionen freigelegt, das Numinose empfunden. In dieser Situation wirkt der einfallende Lichtstrahl dreifach: Er erhellt den Raum, materialisiert unmittelbar durch sich selbst das „gefundene Licht“ und trifft das Kultbild, womit dessen (und jene der Gottheit) in der Finsternis unbewusst empfundene Präsenz und Existenz bestätigt wird.

5.2.1.1 Der Tempel: Abu Simbel/Ägypten

Aussehen und Funktion

Rund 280 km südlich von Assuan befinden sich am Westufer des aufgestauten Nasser-Staudammes zwei Felsentempel Ramses II. (19. Dynastie). Der kleinere der beiden ist, Dedikationsinschriften zufolge, der Gemahlin Ramses II., Nefertari, als Inkarnation der Göttin Hathor von Ibschek geweiht und trägt den romantischen Namen „Nefertari, um derentwillen Re erstrahlt“⁶⁹⁸. Er besteht aus einer als Pylonfront zu denkenden und unmittelbar aus dem Fels gehauenen Fassade mit monumentalen, 10 m hohen Figuren des Königs und der Königin und einer dahinter liegenden, dreischiffigen Pfeilerhalle mit Hathorkapitellen, auf welche ein schmaler Querraum mit Seitenkapellen und das kleine, annähernd quadratische Sanktuar folgen.

Wesentlicher und bedeutend größer als der Tempel zu Ehren Nefertari-Hathors aber ist dessen Pendant für den Herrscher selbst, das von vier 22 m hohen Königskolossen, Abbildern Ramses II., dominiert wird (vgl. Abb. 34/35 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*). Die Herrscherdarstellungen tragen das Königskopftuch (*nemset*), die Doppelkrone von Ober-

⁶⁹⁷ An dieser Stelle sei wieder an die Bedeutung des hinduistischen *garbhagr̥has* verwiesen, dessen chthonische Gestaltung als Synonym des Mutterschosses bis heute das „Finden des Lichtes“, hier allerdings im transzendenten Sinne, widerspiegelt. Der Grund dieses zeitlosen Gestaltungsprinzips von himmlischem Licht und irdischer Dunkelheit liegt in deren Kontrastreichtum, durch welchen sich besonders eindringlich theologische Inhalte mit intensiven Emotionen verbinden und darstellen lassen. Vgl. dazu das Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagr̥has*.

⁶⁹⁸ Zitiert in: LÄ Bd. I; S. 26.

und Unterägypten (*pschent*) mit der Uräusschlange und am Kinn den Osirisbart, womit sie eindeutig als Darstellungen des Pharaos gekennzeichnet sind. Gesteigert wird die Monumentalität der sitzenden Kolossalfiguren durch die zu ihren Füßen positionierten und immer noch überlebensgroßen Standbilder der königlichen Familie. Ihre Anwesenheit verweist auf den Geburtsmythos und die Bedeutung des sakralen Königtums mit dem Herrscher als irdische Inkarnation des Horus⁶⁹⁹.

Den Hintergrund der Standbilder bildet die in Anlehnung an die klassischen ägyptischen Pylone trapezoid angelegte Fassade von 32 m Höhe und etwa 38 m Breite an der Basis. Sie wird durch Rundstäbe flankiert und am oberen Rand durch zwei Reihen von Hieroglyphen und einer Hohlkehle abgeschlossen. Darüber befindet sich ein Fries mit ursprünglich 22 Pavianen, die Morgensonne anbetend, welche bereits zusammen mit dem zentralen, sich unmittelbar über dem Eingang befindlichen Hochrelief des falckenköpfigen Re-Harachte mit Sonnenscheibe auf die übergeordnete Bedeutung der Sonne für den Tempel hinweisen.

Diese Vermutung wird schließlich durch die Existenz eines nördlich der Hauptachse situierten Sonnenheiligtums bestätigt. Es vereint in sich jene Kultstätte, welche traditionellerweise zwischen den Pylontürmen errichtet wurde, mit dem ebenerdigen Sonnenschatten⁷⁰⁰ und ist von einer schmalen, über die gesamte Breite der Fassade geführten Terrasse aus zugänglich (vgl. Abb. 36/37 im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*). Im gegenüber komplettiert eine Kapelle zu Ehren des Gottes Thot, dem Mondgott⁷⁰¹, die Symmetrie der Anlage. Allerdings ist diese nicht von der Terrasse aus zugänglich, wodurch ihre Selbständigkeit demonstriert wird.

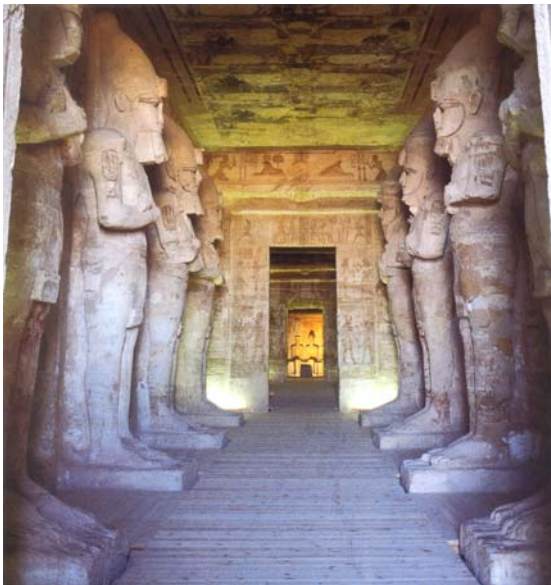


Abb. 332: Einblick Pfeilerhalle Tempel Ramses II./ Abu Simbel

Der Bereich vor dem Tempel wurde durch eine Lehmziegelmauer mit nord- und südseitig integriertem Pylon als Temenos definiert, der aber, heutigen Erkenntnissen zufolge, frei von Bauten und mit Lehmziegeln gepflastert war.

Das Umgeben des Tempelhauses mit einem abgegrenzten Tempelbezirk erinnert an die Götter- und Totentempel, wie sie ab dem Neuen Reich errichtet wurden. Diese Analogie erkennt man auch in der Gesamtkonzeption des großen Tempels von Abu Simbel, wobei neben der bereits erwähnten Anlehnung an die Pylonform bei der Gestaltung der Fassade, speziell die Raumfolge im Inneren davon zeugt. Betritt man den Tempel, so findet man sich in einem axial orientierten

⁶⁹⁹ Siehe dazu weiterführend: SCHOLZ, Piotr O.: *Abu Simbel. In Stein verewigte Herrschaftsidee*. Köln, 1994. S. 23ff/103f. Sowie die Fußnoten im Abschnitt: *Götter- oder Totentempel. Versuch einer Abgrenzung* im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

⁷⁰⁰ Eine genauere Beschreibung sowie die Darstellung seiner Bedeutung siehe im Abschnitt *Die „Re-Schatten“ des Neuen Reiches* im Kapitel: *Architektur der Sonne. Die Sonnenheiligtümer Ägyptens*.

⁷⁰¹ Thot wurde ab der 18. Dynastie als Sohn Res verehrt. Ihm unterstanden unter anderem die Bereiche Sterne, Schriftkunst, Fremdländer, Magie und Wissenschaft, weshalb er auch den Titel eines „Stellvertreters des Re“ oder eines „Boten des Re am Himmel“ trug. In: SCHOLZ: *Abu Simbel*. S. 96.

tierten Innenraum, der auf den ersten Blick als dreischiffige Pfeilerhalle erscheint, wieder (Abb. 332). Die Wahl der Osirispfeiler, links (im Süden) mit der Weißen Krone Oberägyptens, rechts jedoch (gegen Norden) mit der Doppelkrone der beiden Länder dargestellt, sowie das Dekorationsprogramm, welches vorwiegend den militärischen Ruhm Ramses II. wiedergibt⁷⁰², weisen den 17,7 m langen, 16,43 m breiten und 10 m hohen Saal als überdeckten Tempelhof aus, wie er traditionell den ersten Abschnitt eines Axialtempels bildet⁷⁰³.

Von der Pfeilerhalle aus erreicht man eine Anzahl von längs orientierten Räumen, deren Achsen annähernd rechtwinkelig zur Hauptachse des Tempels verlaufen und zum Teil bereits der ursprünglichen Konzeption angehören, zum Teil aber spätere Ergänzungen darstellen.

Auf die große Pfeilerhalle folgt das 7,5 x 9,5 m große Hypostyl mit Pfeilerquadrat, welches den Hypostylen der strukturellen Tempeln entspricht, was durch die liturgischen Darstellungen bestätigt wird, die sich vorwiegend mit der Deifikation und Erneuerung des Königs, vor allem im Zuge des Sedfestes, beschäftigen, während Kriegsdarstellungen, wie sie den Pfeilersaal dominieren, fehlen.



Abb. 333: Kultbilder im Tempel Ramses II./Abu Simbel

Drei Durchgänge führen schließlich vom Hypostyl in ein schmales, querrechteckiges Vestibül. Während die Szenen im Hypostyl noch die Akzeptanz Ramses II. durch die Götter und dessen Aufnahme in deren Mitte thematisieren, überwiegen im Vestibül Darstellungen von Dankopfern des Herrschers an die Götter, wodurch dieses als Opfertischsaal interpretiert werden kann. Traditionell folgt auf diesen das Barkensanktuar mit Kultbildkammer. Sie wurden im Falle des Großen Tempels von Abu Simbel zu einem 2,5 x 5 m großen Raum zusammenge-

zogen, worauf sowohl ein Altarsockel als Basis einer Götterbarke (vermutlich jene des Amuns) als auch die vier Kultbilder am westlichen Ende des Raumes hinweisen.

Diese vier Statuen, 65 m tief im Berginneren, stellen von links nach rechts (von Süd nach Nord) Ptah (von Memphis), Amun-Re (von Karnak), Ramses II. und Re-Harachte (von Heliopolis) dar, also die so genannte Reichstriade der Ramessiden mit dem König als gleichberechtigten Gott unter ihnen⁷⁰⁴ (Abb. 333).

In seiner Gesamtkonzeption folgt damit der Große Tempel von Abu Simbel, abgesehen spezieller Charakteristika, wie sie durch die Negativarchitektur bedingt sind, den Prinzipien kontemporärer

⁷⁰² Die Beschreibung folgt im Wesentlichen: SCHOLZ: *Abu Simbel*. S. 93. Hier findet sich auch eine genaue Beschreibung des Dekorationsprogramms. S. 117ff.

⁷⁰³ Vgl. dazu die Beschreibung des Totentempels Ramses III. in Medinet Habu und den dort beschriebenen Zusammenhang zwischen Dekorationsprogramm und Raumfunktion im Abschnitt: *Räume und Raumfunktionen des NR am Beispiel des Tempels Ramses III. in Medinet Habu* im Kapitel: *Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens*.

⁷⁰⁴ LÄ Bd. I; S. 26.

struktureller Bauten, woraus zu schließen wäre, dass auch die Funktion des Tempels und der Kultablauf entweder der Verehrung der dargestellten Gottheiten oder der Sicherstellung des postmortalen Lebens des Pharaos entsprechen. Tatsächlich ist dies auch der Fall, allerdings mit einer auffallenden Betonung der Deifikation Ramses II. und dessen Gleichstellung mit den drei großen Reichsgöttern sowie der regenerativen Aspekte des Herrschertums⁷⁰⁵.

Unterstrichen wird die Vordergründigkeit und Dominanz der Prinzipien von Regeneration und Deifikation für den Tempel durch das so genannte „Sonnenwunder von Abu Simbel“.

„Das Sonnenwunder von Abu Simbel“

„Wenn die Sonne im Osten über den Hügeln auftaucht, trifft ihr erster Strahl horizontal auf den Eingang, durchdringt wie ein Pfeil die Finsternis im Tempelinneren, erreicht schließlich das Allerheiligste und fällt wie eine Flamme auf den Altar zu Füßen der Götter.“⁷⁰⁶

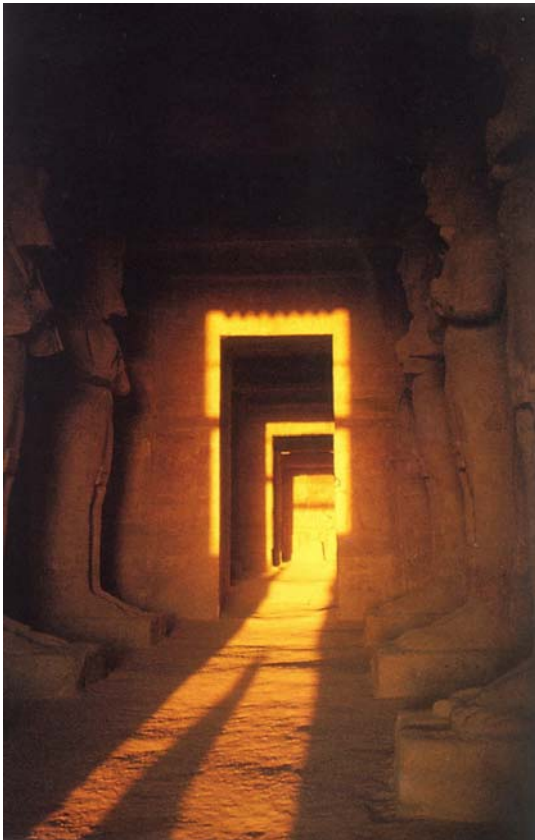


Abb. 334: Lichteinfall Tempel Ramses II./Abu Simbel

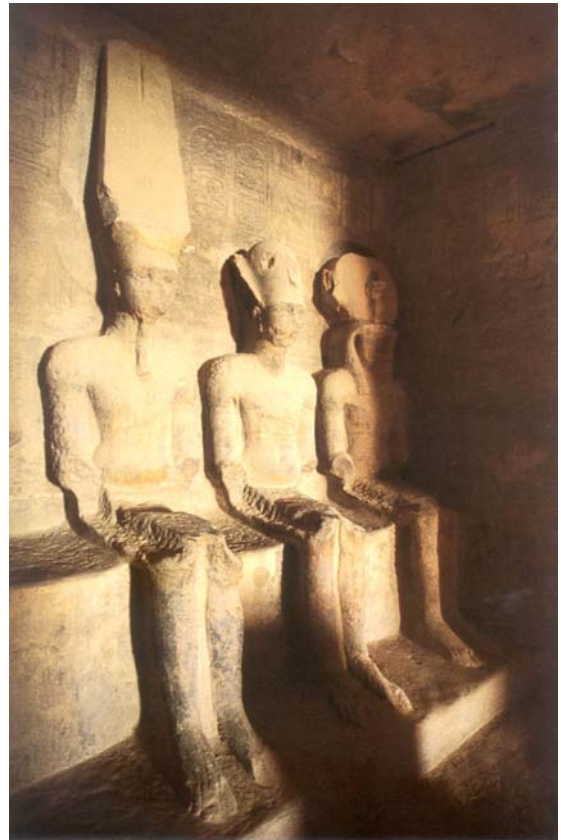


Abb. 335: Lichteinfall Sanktuar Tempel Ramses II./Abu Simbel

⁷⁰⁵ Das kann vor allem aus der herausragenden Bedeutung des Sedfestes für den Tempel geschlossen werden. In diesem in regelmäßigen Abständen zelebrierten Ritual zur symbolischen Erneuerung des alternden Königs und dessen Energien sieht Scholz sogar den Grund seiner Errichtung, wohingegen sich im Allgemeinen in der Fachliteratur vorsichtigere Formulierungen bezüglich der Funktion des Tempels als Ort der Vergöttlichung und Erneuerung finden. In: SCHOLZ: *Abu Simbel*. S. 81 (Hier findet zudem eine kurze Skizzierung des Sedfestes).

⁷⁰⁶ EDWARDS, Amalia zitiert in: SCHOLZ: *Abu Simbel*. S. 144.

Zweimal jährlich, um den 20. Februar und den 20. Oktober (d. h. etwa ein Monat vor bzw. nach den Äquinoktien), ist der Stand der Sonne bei ihrem Aufgang in Bezug zur Tempelachse derart, dass die Sonnenstrahlen bis ins Sanktuar einfallen können, um die Kultbilder zu treffen, wobei der memphitische Schöpfergott Ptah als Gott der Finsternis stets im Dunkeln bleibt bzw. nur an der Schulter vom Lichtstrahl gestreift wird⁷⁰⁷ (Abb. 333/335).

Während zumeist nur von diesen punktuellen Belichtungstagen gesprochen wird, müsste eigentlich korrekterweise von einer Zeitspanne die Rede sein. Genauer gesagt trifft nämlich die Sonne das Innerste des Tempels von 10. Jänner bis 30. März bzw. von 10. September bis 30. November, wobei das tatsächliche „Sonnenwunder“ darin besteht, dass die Strahlen der Sonne im Februar zuerst die Statue Amuns treffen, um anschließend über jene Ramses II. zu Re-Harachte zu wandern, während im Oktober die scheinbare Bewegung in umgekehrter Richtung erfolgt⁷⁰⁸ (Abb. 334/335).

Warum die Wahl auf diese Daten gefallen ist, kann heute nicht mehr zweifelsfrei nachvollzogen werden. Während zum einen die nahen Äquinoktien als Grund angegeben werden⁷⁰⁹, sprechen andere Wissenschaftler von einer speziellen Bedeutung der Tage im Leben Ramses II. So soll der 21.2. der Geburtstag, der 21.10. das Krönungsdatum des Königs sein, was allerdings bislang nur Spekulation blieb⁷¹⁰.

Im Grunde ist das Datum auch weniger von Bedeutung als das Geschehen selbst, wobei die Symbolik und die „Funktion“ dieser Gestik unbestritten sind: Einerseits sollte durch die Bestrahlung mit dem Licht der Sonne dessen Lebensenergie übertragen werden, wie dies auch in den Re-Schatten und Pylonheiligtümern der Tempel durch ihre hypäthrale Gestaltung speziell zu Neujahr zelebriert wurde, andererseits wird durch die Wanderung der Sonne, jeweils von einer Gottheit zum Pharao, deren Energie/Göttlichkeit auf den Herrscher übertragen, wodurch dieser ihnen ebenbürtig wird, was wiederum in der vollständigen Ausleuchtung der Trinität ausgedrückt wird. Diesen Aspekt greift auch das gesamte Bildprogramm der Anlage auf und bestätigt damit direkt die Funktion des Tempels als Ort der königlichen Deifikation.

Dabei ist nicht die Idee der Vergöttlichung und Regeneration das Neue an der Gestaltung des Großen Tempels von Abu Simbel, da diese grundsätzlich als elementare Funktion ägyptischer Anlagen betrachtet werden kann, sondern die bildhafte und damit einprägsame und unmissverständliche Demonstration dessen. Die bewusste Sichtbarmachung der göttlichen Energie in Form eines Lichtstrahles von der Sonne ausgehend lässt die Bewegung des Menschen entlang der Achse zweitrangig werden. Nicht das Durchschreiten der sakralen Stätte durch den Menschen steht im Vordergrund, sondern dessen passive Anwesenheit als privilegierter Zeuge eines mystischen Geschehens, dass durch die aktive Bewegung des Lichtes entlang der Hauptachse des Tempels

⁷⁰⁷ Casa Editrice Bonechi (Hg.): *Abu Simbel*. (Führer, deutsche Ausgabe). Florenz, 1997. S. 25.

⁷⁰⁸ DESROCHES NOBLECOURT, Christiane: *Ramses. Sonne Ägyptens*. Paris, 1996. S. 260.

⁷⁰⁹ Beispielsweise von: SCHULZ, Regine und SOUROUZIAN, Hourig: *Die Tempel – Königliche Götter und göttliche Könige*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias: *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 215/Abb. 128; LÄ Bd. I; S. 26/Bd. IV: S. 608.

⁷¹⁰ Beispielsweise in: TONDOK, Wil und Sigrid: *Ägypten individuell*. München, 1999. S. 405.

provoziert wird.⁷¹¹ Wie auch bei den Axialtempeln des Neuen Reiches und der Spätzeit wird diese damit zu einer „Lichtschiene“, welche durch ihre Linearität den zeitlichen Ablauf von Geschehnissen repräsentiert und in Abu Simbel sogar realistisch ermöglicht. Dadurch kann nicht nur die *Tatsache* der Regeneration und Deifikation im Sanktuar als Folge der unbewussten Rezeption theologischer Inhalte vermittelt, sondern der *Vorgang* selbst dargestellt werden.

Wie einprägsam diese plakative Demonstration aufgrund der archetypischen Wirksamkeit des Sonnenlichtes ist, erkennt man bis heute alljährlich an der Unzahl staunender Touristen, welche an diesem Ereignis teilzunehmen versuchen. Sie sind „stille“ Beobachter eines gelungenen Versuchs, die Harmonie von Mensch und Kosmos durch die Verbindung solarer und chthonischer Kräfte mittels der Sonne sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Bis heute empfinden die Menschen ihr sichtbares Licht als Lebensprinzip schlechthin und assoziieren damit unbewusst die Übertragung vitaler Energien, was zugleich als Privileg empfunden wird, weil es die gesellschaftliche Extraktion des „Bestrahlten“ bewirkt und damit zu dessen Vergöttlichung beiträgt⁷¹².

5.2.1.2 Die Grabstätte: Newgrange/Irland

Aussehen und Funktion

Rund 50 km nordwestlich von Dublin im County Meath/Irland befindet sich eines der größten und am besten erhaltenen, megalithischen Hügelgräber Europas: Newgrange oder, wie es ursprünglich genannt wurde, *An Brug*, das Haus. Ursprünglich zwischen Mitte des 3. Jahrtausends bis etwa 1800 v. Chr. datiert⁷¹³, deuten moderne Untersuchungen von Kohlestücken, die sich als Brandreste von

⁷¹¹ Mehr noch als bei anderen Tempeln stellt sich bei Abu Simbel die Frage nach der Öffnung der axialen Türen. Die Anlehnung der Grundrisskonzeption des Großen Tempels weist ihn als vollwertigen Tempel aus, bei welchen die Türen mit Sicherheit geschlossen blieben bzw. nie zugleich geöffnet wurden. Sollte es sich hier anders verhalten, um die Anstrengungen einer bewussten Orientierung sichtbar zu machen, oder handelt es sich um eine zufällige Erscheinung, wie sie jeder ostorientierte Tempel aufweisen würde, mit einer lediglich ideellen Beleuchtung der Kultbilder? Sollte ein Wissen um die Möglichkeit ausreichen? Meiner Meinung nach spricht vor allem die Anordnung der übrigen Bauteile gegen dieses „hypothetische“ Lichterlebnis. In diesem Falle hätte ein Pylon durchaus axial orientiert werden können und das Pylonheiligtum hätte nicht diese integrative Verschränkung mit dem Re-Schatten eingehen müssen.

Zugleich bestätigt die grundsätzliche Wahl einer herkömmlichen Grundrisskonzeption indirekt die Vermutung, dass auch die Achsen struktureller Tempel nicht primär einer Nutzung durch den Menschen dienten, sondern als Zeitschiene interpretiert werden müssen, welche eine symbolische Brücke zwischen dem Pylon als architektonische Umsetzung des Horizontes und damit Ort des „ersten“ Sonnenaufganges und dem Sanktuar als manifestierter Urhügel der Kosmogonie. In Abu Simbel wird diese Achse durch das Licht materialisiert.

⁷¹² In einer einzigartigen Rettungsaktion wurden zwischen 1964-68 die beiden Tempel von Abu Simbel unter Zusammenarbeit ägyptischer, deutscher, französischer, italienischer und schwedischer Firmen und der Leitung der UNESCO vor den steigenden Fluten des Nasser-Staudammes bewahrt, der die Tempel ansonsten überflutet hätte. Sie wurden 65 m höher innerhalb künstlicher Stahlbetonkuppeln wiedererrichtet, sodass heute ihr Transport nur mehr an wenigen Stellen ersichtlich ist. Vgl. dazu: SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny (Hg.): *Temples and Tombs of Ancient Nubia*. UNESCO. London, 1987.

⁷¹³ HERMANN, Max-Otto: *Handbuch Tempel-, Kult- und Ruinenstätten der Welt. Archäologische Stätten*,

mindestens fünf Bestattungen in den Grabkammern erhalten haben, jedoch bereits auf eine Errichtungszeit um 3100 ± 100 v. Chr. hin⁷¹⁴, zumindest aber um 2500 v. Chr.⁷¹⁵, womit es annähernd 1500 Jahre älter ist als die Tempel von Abu Simbel.

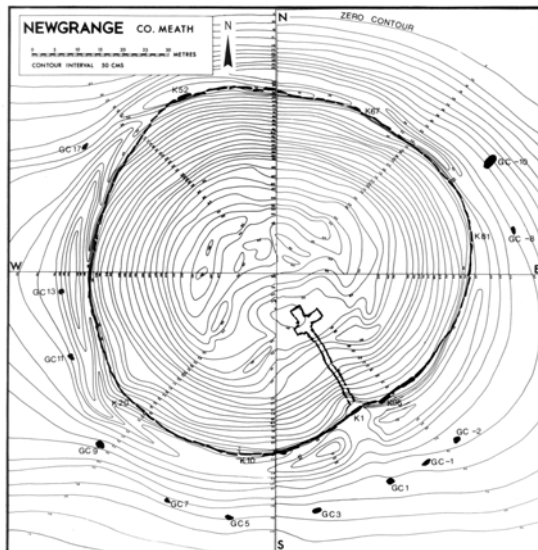


Abb. 336: Grundriss Newgrange/Irland

Bei der Anlage von Newgrange handelt es sich um ein annähernd rundes Kuppel- oder Ganggrab über einer natürlichen Anhöhe mit einem Außendurchmesser zwischen 78,6 m (entlang der NW/SO-Achse) und 85,3 m (in NO/SW-Richtung) und einer Höhe von 13,4 m, wobei die Kappe des kugelsegmentförmigen Hügels mit einem Durchmesser von 32 m abgeflacht ist⁷¹⁶ (Abb. 336-339). Sein Fundament besteht aus vom Wasser natürlich geschliffenen Findlingssteinen, wohingegen der Oberbau selbst aus losen Steinen aufgeschüttet ist. Um dessen Abrutschen zu verhindern, umgibt ein Kranz stehender Steinplatten den Hügelfuß, der im Eingangsbereich leicht eingezogen wurde. Oberhalb dessen stabilisierte ein Trockenmauerwerk den Hügel, das etwa 30 m zu beiden Seiten des Einganges aus weiß glitzernden Quarzsteinen besteht.

Einer Vermutung Daniel Glyns zufolge wurde das Grab von einem Menhir am Scheitelpunkt gekrönt⁷¹⁷.

Den eingefassten Hügel umgaben schließlich noch 35 bis 38 weitere Menhire, von denen heute nur noch 12 erhalten sind und deren Funktion bisher unklar blieb (Abb. 339). Auffallend ist, dass sie den Grabhügel nicht konzentrisch umgeben, sondern vor dem Eingang mehr Raum lassen, was auf eine mögliche Funktion als Abgrenzung eines Temenos hinweisen könnte. Ihre Aufrichtung erfolgte zeitgleich, wenn nicht bereits vor der Errichtung des Tumulus selbst.

Südostseitig befindet sich der Eingang zum Inneren des Grabhügels, der ursprünglich einerseits von einem massiven Verschlussstein blockiert war und vor dem sich andererseits ein vollständig mit eingravierten Spiralen bedeckter, liegender und ebenfalls mächtiger Stein befindet, der als Schwelle gedeutet wird (Abb. 340).

Das Innere selbst bildet ein 18,95 m langer und 0,90 m breiter, heute leicht geschwungenen Gang, der beiderseits durch 1,50 – 2,40 m hohe Orthostaten gebildet wird und mit flachen Steinplatten gedeckt ist, wobei die lichte Höhe des Ganges zwischen 1,50 m im Eingangsbereich und 2,30 m schwankt⁷¹⁸ (vgl. Abb. 337/338/341).

Heiligtümer, Antike Ortsnamen, Nekropolen. Wiesbaden, 1997. S. 72.

⁷¹⁴ SIMON, K. H.: *Newgrange, ein 5000 Jahre altes Observatorium.* In: *Naturwissenschaftliche Rundschau.* Heft 28, 28. Jahrgang. Stuttgart, 1975. S. 299.

⁷¹⁵ O' KELLY, Michael J.: *Newgrange. Archaeology, art and legend.* London, 1982. S. 22f/Appendix H/S. 230f.

⁷¹⁶ Die Maß- und Zahlenangaben nach: O' KELLY: *Newgrange.* S. 13-15, 21.

⁷¹⁷ GLYN, Daniel: *Newgrange and the Bend of the Boyne.* London, 1964. S. 49.

⁷¹⁸ Die hier angeführten Maßangaben nach: GLYN: *Newgrange.* S. 29.

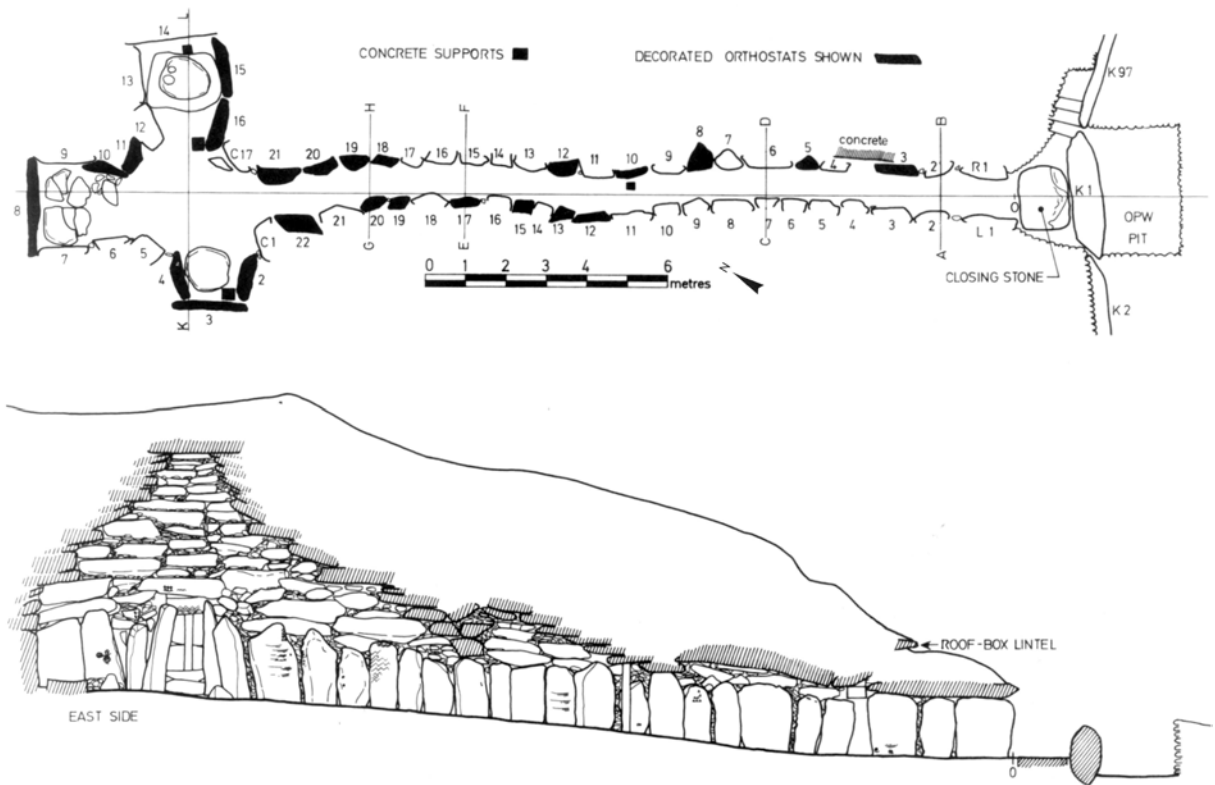


Abb. 337: Grundriss/Längsschnitt gegen O Newgrange/Irland

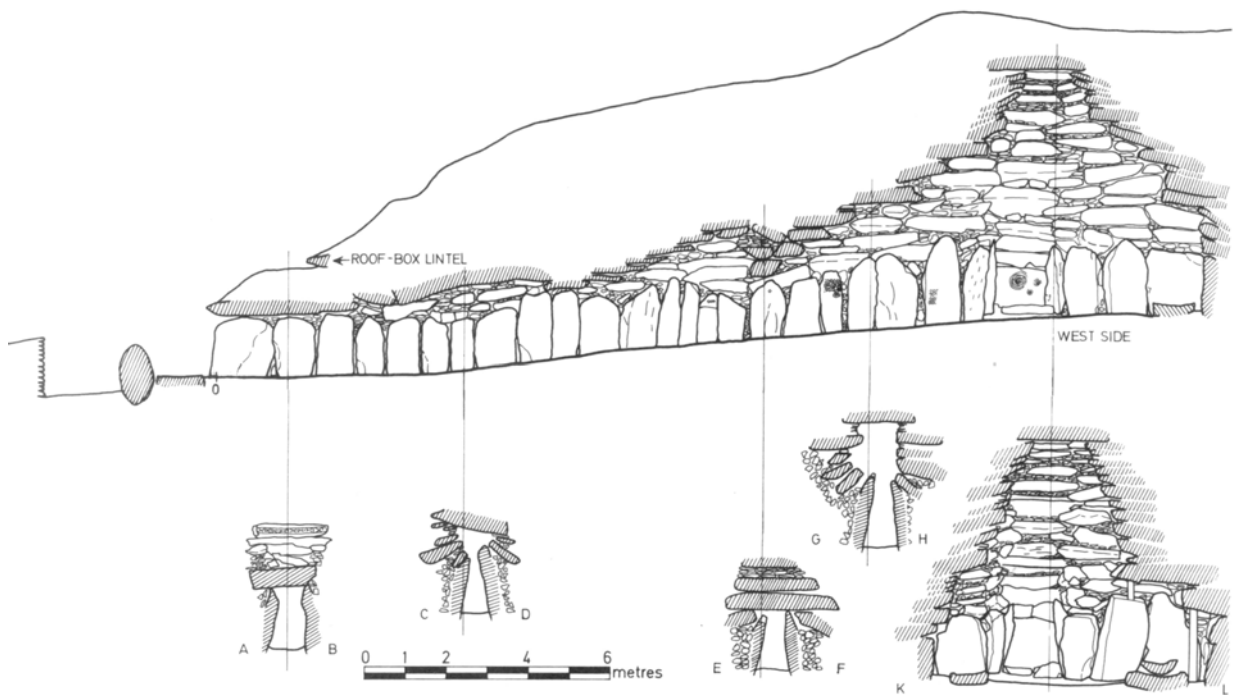


Abb. 338: Längsschnitt gegen W/Querschnitt Newgrange/Irland

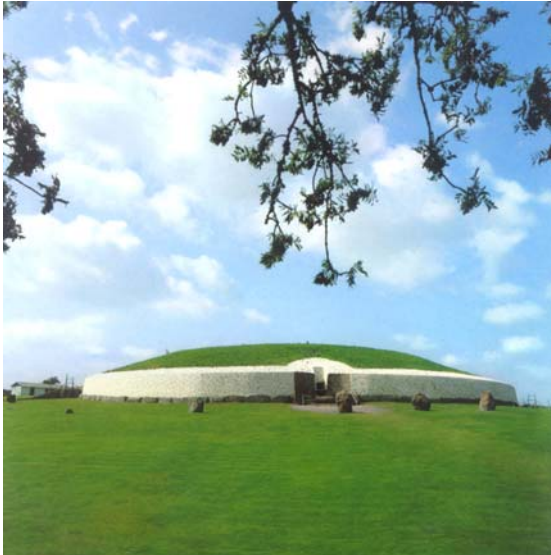


Abb. 339: Ansicht SO Newgrange/Irland



Abb. 340: Schwellenstein Newgrange/Irland



Abb. 341: Einblick Gang Newgrange/Irland

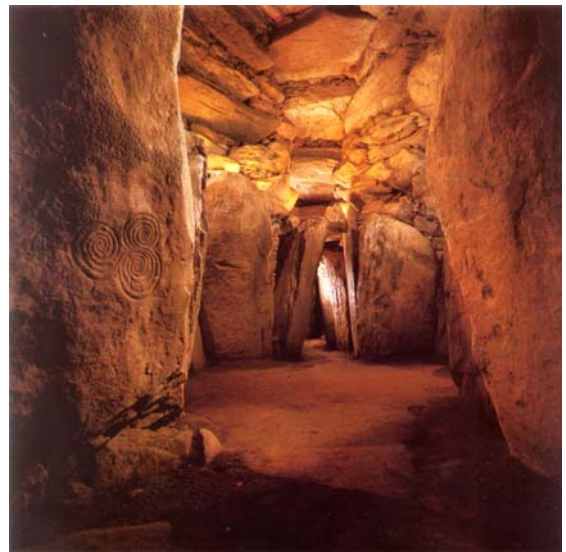


Abb. 342: Einblick Grabkammer Newgrange/Irland

Das Ende des Ganges mündet in eine zentrale Kammer (Abb. 342), der kleeblattförmig drei Seitennischen angefügt sind, wobei die Ausmaße vom Ende des Ganges bis zur äußersten Wand der N/W-seitigen Nische 5,25 m, von der N/O- zur S/W-Seite hingegen 6,55 m betragen.

Während der zentrale, etwa 3 m im Durchmesser messende Raum durch ein Kraggewölbe bis zu 6 m hoch ist, sind die seitlichen Kammern mit Steinplatten flach gedeckt. Diese bilden zugleich die untersten Schichten des zentralen Kraggewölbes.

In den Seitenkammern fanden sich flache Steinbecken mit ovalem Umriss, 1,10 x 0,90 m groß und 0,15 x 0,23 m tief. Ihre genaue Funktion ist unklar⁷¹⁹.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Eingang (Abb. 343-345). Er wird auf jeder Seite von drei,

⁷¹⁹ WÖLFEL, Josef Dominik: *Die Religionen des vorindogermanischen Europa* (Nachdruck). Hallein, 1980. S. 182.

rund 2 m langen Steinplatten gebildet, welche in die sorgfältig ausgeführte Trockenmauer eingelassen und mit flachen Steinplatten überdeckt sind. Über der Deckplatte aber 2,50 m zurückversetzt befindet sich eine weitere, 0,40 – 0,55 m hohe, durch das anschließende Gewölbe des Ganges aber auf 0,20 m reduzierte und 1 m breite Öffnung. Sie wird heute allgemein als „roof box“ bezeichnet.

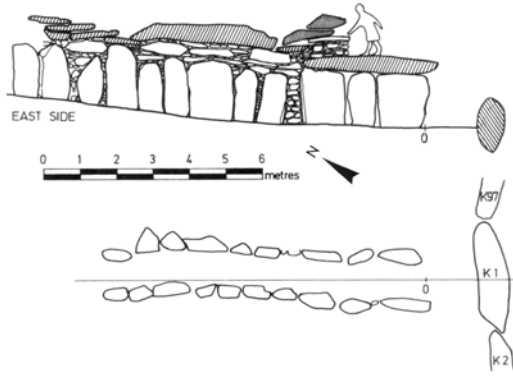


Abb. 343: Grundriss/Schnitt „roof-box“ Newgrange/Irland

Es ist dieser schmale Schlitz, welcher das „Mysterium von Newgrange“ ermöglicht: Durch diesen Spalt dringt am Tag der Wintersonnenwende, dem 21. Dezember, etwa vier Minuten nach Sonnenaufgang für 17 Minuten ein Lichtstrahl bis in das Innerste des Hügelgrabes ein und trifft am hintersten Ende der nordwestlichen Kammer einen, mit drei Spiralen verzierten Stein⁷²⁰ (Abb. 345/346). Die Ausgräber von Newgrange, welche dieses Ereignis erstmals 1969 beobachten konnten, schilderten dies wie folgt:

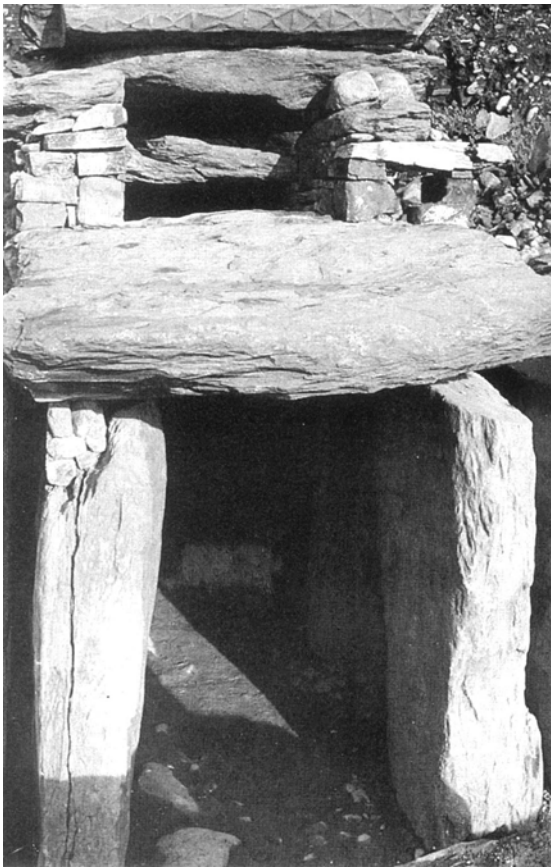


Abb. 344: Ansicht „roof-box“ Newgrange/Irland

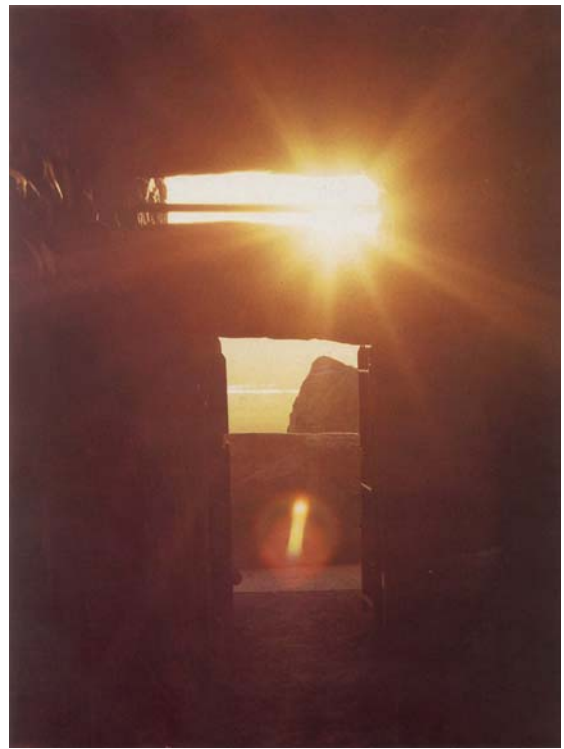


Abb. 345: Lichteinfall „roof-box“ Newgrange/Irland

⁷²⁰ Genauer gesagt ist diese Lichterscheinung im Zeitraum von etwa einer Woche vor bis einer Woche nach dem 21. Dezember zu beobachten. In: O'KELLY: *Newgrange*. S. 124.

„At exactly 8.54 hours GMT the top edge of the ball of the sun appeared above the local horizon and at 8.58 hours, the first pencil of direct sunlight shone through the roof-box and along the passage to reach across the tomb chamber floor as far as the front edge of the basin stone in the end recess. As the thin line of light widened to a 17 cm-band and swung across the chamber floor, the tomb was dramatically illuminated and various details of the side and end recesses could be clearly seen in the light reflected from the floor. At 9.09 hours, the 17 cm-band of light began to narrow again and at exactly 9.15 hours, the direct beam was cut off from the tomb. For 17 minutes, therefore, at sunrise on the shortest day of the year, direct sunlight can enter Newgrange, not through the doorway, but through the specially contrived slit which lies under the roof-box at the outer end of the passage roof.“⁷²¹

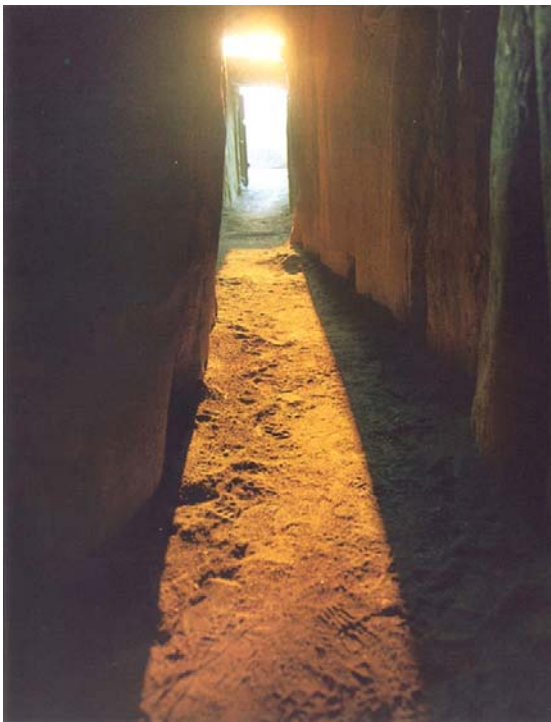


Abb. 346: Lichteinfall Gang Newgrange/Irland

Damit stellt sich jedoch die Frage nach der Interpretation des Kuppel- oder Ganggrabes, dessen primäre Bedeutung, wie der Name *An Brug* schon sagt, in seiner Funktion als Haus für die Toten⁷²² liegt. Seine formale Gestaltung ist dabei jener natürlicher Höhlen nachempfunden, wobei man im Allgemeinen heute annimmt, dass Ganggräber eine jüngere Entwicklung der älteren Dolmen oder Steintische repräsentieren, welche einerseits durch die technische Errungenschaft der Steinspaltung ermöglicht, andererseits durch das sich entwickelnde, kultische Bedürfnis einer Versorgung der Toten notwendig wurde, was sich vor allem in der Anlage von Vorplätzen als Opfer- und Kultstätten⁷²³ sowie den so genannten Seelenlöchern niederschlägt. Diese stellen einfache, zumeist runde Bohrungen in massiven Verschlusssteinen dar, deren Durchmesser das Eindringen eines Menschen ermög-

lichte. Lange Zeit wurden sie als Ausgangsöffnungen für die Seelen der Verstorbenen interpretiert, was allerdings von Dominik Josef Wölfel primär ob ihrer Größe bestritten wird. Vielmehr sieht er darin eine praktische Möglichkeit für einen andauernden oder periodisch wiederholten Totenkult⁷²⁴.

Diese Annahme scheint jedoch nicht für die Öffnung über dem Eingang zum Ganggrab von Newgrange zu gelten, da der Spalt mit 20 cm Höhe zu schmal für das Eindringen eines Menschen

⁷²¹ Zitiert in: O'KELLY: *Newgrange*. S. 123f.

⁷²² Dies bestätigen auch die archäologischen Funde, wobei das Fehlen von aussagekräftigen Grabbeigaben aufgrund der andauernden Grabräuberei seit der Wiederentdeckung des Grabes 1699 keine gesicherten Aussagen über den gesellschaftlichen Rang der Verstorbenen oder einen andauernden Totenkult zulässt

⁷²³ Die so genannten *Horned Cairns* Großbritanniens repräsentieren beispielsweise solche Kult- und Opferstätten.

⁷²⁴ WÖLFEL: *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*. S. 196.

gewesen wäre und sich zudem keinerlei Anzeichen oder Überreste von Kulthandlungen finden ließen⁷²⁵.

Dennoch vermittelt die „roof box“ am deutlichsten den elementaren Grund der Errichtung von Newgrange. Sie ermöglicht das Eindringen des Sonnenlichtes exakt an jenem Tag des Jahres, welcher den Sieg der Sonne über die Mächte der Finsternis repräsentiert. Von diesem Tag an, dem 21. Dezember, nehmen die Dauer ihrer täglichen Präsenz und damit verbunden ihre Kraft kontinuierlich zu. Die Legung einer eindrucksvoll inszenierten Lichterscheinung auf exakt diesen Tag transportiert daher unmissverständlich dessen Funktion zur Revitalisierung der Verstorbenen. Sie sollten an der wachsenden und wieder erstarkenden Kraft der Sonne teilhaben.

Newgrange materialisiert damit durch das sichtbare Eindringen der sakralisierten Sonne in das chthonische Grab und die daraus sowie aus dem Zeitpunkt dieses Geschehens resultierenden, unbewussten Assoziationen die Hoffnung auf Wiederbelebung, auf ein Überwinden des Todes.

Revitalisierung und Licht

„Auferstehung“, entweder im Sinne einer tatsächlichen, leiblichen Wiederbelebung des Leichnams bzw. der Seele oder einer metaphysischen Transzendierung des Verstorbenen und Einswerdung mit einem höheren Wesen, ist das Schlüsselwort zum Verständnis des solaren Aspektes wie er uns in Newgrange bis heute nachvollziehbar erhalten blieb.

Dabei begründen mehrere Faktoren die enge Verbindung zwischen Toten- und Sonnenkult: Zum Ersten die offensichtliche, natürliche Bedeutung der Sonne als Lebensspender, vor allem von Licht und Wärme, zum Zweiten die Gleichsetzung von Sonne und Licht bzw. die Betrachtung des Lichtes als Manifestationsmöglichkeit des im Grunde unsichtbaren Göttlichen, drittens die Bedeutung des zyklischen Sonnenlaufes und damit bestimmter Wendepunkte im Jahreslauf als universelle Darstellung zu- und abnehmender Energie und Beweis eines möglichen Wiedererstarkens, viertens die damit korrespondierende Häufung einer Orientierung von Gräbern zu diesen Wendepunkten und fünftens die symbolische Verbindung chthonischer und überirdischer Aspekte durch das Grab und die Sonne.

Zum ersten Punkt ist wenig zu sagen, da er kulturunabhängig und jederzeit vor allem in Regionen mit jahreszeitlichen Temperatur- und damit Vegetationsschwankungen nachvollziehbar ist, obwohl wir den weitreichenden Einfluss der Sonne, vor allem auf die menschliche Psyche und das feinstoffliche Gleichgewicht des Körpers erst langsam wieder erkennen.

Anders verhält es sich mit der Beziehung zwischen Sonne und Licht, da dies eine kulturelle Evolution reflektiert. Ursprünglich als untrennbarer Bestandteil des Himmelsgestirns betrachtet, wird das Licht zunehmend entweder verselbständigt⁷²⁶ oder zum Mittel der Manifestation des Göttlichen bzw. dessen Kräfte. Dabei verhindert zum einen die blendende Helligkeit des Sonnenballs dessen Sichtbar- und Erkennbarkeit, zum anderen werden das Licht und vor allem der Lichtstrahl zu einem Transportmedium von Leben spendender Energie und zum sichtbaren Ausdruck der Existenz des Göttlichen.

⁷²⁵ O'KELLY: *Newgrange*. S. 123.

⁷²⁶ Vgl. dazu auch den Abschnitt: *Sonne-Feuer-Licht und das Dualitätsprinzip*. Im Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagrhas*. Sowie: *Theologische Grundlagen*.

Die Einbeziehung von Licht in die gebaute Umwelt bedarf jedoch einer überlegten Orientierung. Dies betrifft aus praktischen Gründen profane Bauten, aus ideellen, symbolischen und theologischen Gründen aber sepulkrale und sakrale Stätten. Gerade hier kommt es zu einer Verschränkung der aufgrund der gewünschten Einbeziehung der Sonne in die Gestaltung des Bauwerkes gerichteten Anlage und der symbolischen Bedeutung der jeweiligen Himmelsrichtung, wobei gerade für den Totenkult der Sonnenaufgang am Tag der Wintersonnenwende als doppelt verheißungsvoll galt: „Mit ihm erneuern sich Tag und Jahr zugleich. Das Tages- und Jahreslicht beginnt wieder zu wachsen und verheißen zweifach die Auferstehung des Lebens.“⁷²⁷

Damit erklärt sich auch die Mächtigkeit ihrer sepulkralen Symbolik: Durch die sichtbare Einbeziehung des Lichtes als manifestierte, göttliche Energie in die Grabarchitektur wird dessen revitalisierende Wirkung nicht nur symbolisch dargestellt, sondern tatsächlich vermittelt und bewusst erlebbar. Verstärkt wird diese Wirkung zusätzlich durch die elementare Erdgebundenheit des Grabes, sodass das Eindringen des Lichtstrahles in die Grabkammer und zum Verstorbenen, der häufig sogar in embryonaler Stellung bestattet wurde, zu dessen „Wiedergeburt“ führt.

Exakt in diesem Sinne ist die Anlage von Newgrange zu verstehen: Am Tag der Wintersonnenwende dringt das Licht der neu erstarkenden, neu geborenen Sonne bis ins Innere des Grabes ein und verleiht den Toten gleichsam ihre wieder belebende Energie. In der Sprache der Symbolik ausgedrückt: Die Sonne nimmt die Toten auf ihrem Weg zu ihrer sommerlichen Kraft mit.

Architektonisch manifestiert sich dieser Gestaltungswille in einer exakten Orientierung des Grabes, dem Erfordernis einer maximalen Genauigkeit beim Bauen sowie der „roof-box“ selbst. Diese liegt aufgrund des stetig ansteigenden Fußbodenniveaus des Ganges nur 15 cm über der zentralen Kammer und diente primär als Öffnung, durch welche das Licht eintreten konnte. Dies war umso notwendiger, als aufgrund der elementaren Funktion der Anlage als Grab dieses verschlossen gehalten werden musste und nicht dem Aufenthalt der Lebenden diente.

Damit war aber auch das Ereignis selbst nicht erlebbar, sondern fand eindeutig für die Verstorbenen statt, insbesondere auch deswegen, weil keine archäologischen Überreste von Opferhandlungen im Eingangsbereich sichergestellt werden konnten. Aber auch wenn diese, wie von O´Kelly angedacht⁷²⁸, über dem Eingang vor der *roof-box* stattgefunden hätten, so ließe sich diese Tatsache nahtlos in die Philosophie der Anlage integrieren, da vor der Öffnung niedergelegte Opfertgaben durch den einfallenden Lichtstrahl ideell zu den Verstorbenen transportiert worden wären.

Obwohl diese Lichterscheinung daher vermutlich von außen nur erahnt werden konnte bzw. den Menschen lediglich durch die Kenntnis ihrer Existenz präsent war, wurde die Wirksamkeit dieses Phänomens nicht geschmälert. Es vermittelt dennoch den Transport von vitaler Energie und damit unbewusst die Wiederbelebung der Toten⁷²⁹.

⁷²⁷ VOLLMER, Dieter: *Der Sonnenspiegel. Das Tagesgestirn im Widerschein menschlichen Erlebens, Erkennens und Bekennens. – Ein Beitrag zur Ganzheit von Forschen und Verehren*. Rotenburg/Wümme, 1983. S. 263.

⁷²⁸ O´KELLY: *Newgrange*. S. 123.

⁷²⁹ Dennoch kann man hier nicht von „ideeller“ Architektur sprechen, da schließlich die Erscheinung, wenn auch nicht sichtbar, so doch existierte. Würde es sich um „ideelle“ Architektur handeln, wäre die „roof-box“ beispielsweise verschlossen und nur als formale Reminiszenz an eine ursprünglich real bestehende Öffnung vorhanden.

5.2.1.3 Abu Simbel – Newgrange: Ein Vergleich

Der menschliche Geist „weist immer und überall, zu allen Zeiten, dieselbe innere Struktur auf. Immer reagiert die Menschenseele in derselben Weise auf dieselben Reize“⁷³⁰.

Oskar Rühle bezieht diese Worte auf das archetypische Verhältnis des Menschen zu den Gestirnen, speziell aber zur Sonne. Die Erkenntnis ihrer Lebensnotwendigkeit stellt keine kulturelle Errungenschaft dar, sondern ist im Unterbewusstsein verankert. Dementsprechend wird auch allen, mit der Sonne in Zusammenhang stehenden Erscheinungen, gerade aber dem Licht, besondere Aufmerksamkeit zuteil, weil es sich, im Gegensatz zur Strahlungswärme, zumindest ansatzweise und bei bestimmten Umgebungssituationen plastisch darstellen lässt und zudem durch den Wechsel von Tag und Nacht unmittelbar erlebt und abgegrenzt werden kann. Anders aber als die Sonne, welche trotz ihrer täglichen und jährlichen Bewegung eher statisch erscheint, symbolisiert das Licht den dynamischen, aktiven Aspekt des vergöttlichten Gestirns und wird damit auch zum Transportmedium dessen transirdischer Energie. Dabei kann das Licht aufgrund seiner physikalischen Eigenschaften nicht unmittelbar optisch wahrgenommen werden, sondern wird erst durch Reflexion oder Streuung sichtbar. Besonders deutlich wird dies, wenn sich Lichtstrahlen entweder durch feinste Staubpartikeln in der Luft materialisieren oder fokussiert auf Stellen treffen, welche sich dadurch aufgrund ihrer Helligkeit deutlich von der Umgebung abgrenzen und eine axiale Verbindung zwischen Lichtquelle und bestrahltem Objekt aufbauen.

In Verbindung mit dem aktiven Aspekt als Transportmittel manifestiert sich dadurch entweder der Vorgang des Transportes selbst oder die Übertragung, die Übergabe, der speziellen, solaren (göttlichen) Eigenschaften, was durch die archetypische, tief empfundene Emotionalität des Lichtphänomens und seine ausschließlich passive Rezeption potenziert wird.

Beide Beispiele, Abu Simbel und Newgrange, verdeutlichen dieses Prinzip: Während aber in dem ägyptischen Beispiel die Übertragung göttlicher Energie und damit die Deifizierung Ramses II. sowie die Erneuerung seines Herrschaftsanspruches im Vordergrund stehen, wodurch zugleich auch seine postmortale Fortexistenz gesichert werden sollte, manifestieren die megalithische Anlage Irlands ausschließlich den Wunsch, an den regenerativen Eigenschaften der Sonne zu partizipieren. Dabei ist bei beiden Interpretationen die Verbindung des Ereignisses mit einem speziellen Tag im Jahreslauf aufgrund der jahreszeitlichen Bewegung der Sonne unerlässlich und kann, wie bei Newgrange, durch die eigenständige Symbolik des Tages zusätzliche Inhalte transportieren bzw. die Wirkung erst ermöglichen oder verständlich machen. Die Gründe der Wahl des Zeitpunktes für das Ereignis sind uns für Abu Simbel nicht bekannt, für Newgrange aber aufgrund der Eindeutigkeit ihrer Symbolik fassbar. Da aber für die Provokation einer solchen Erscheinung eine Entscheidung bezüglich des Zeitpunktes und damit der Orientierung zwangsläufig vorausgehen muss, sind auch für den Tempel Ramses II. Überlegungen diesbezüglich anzunehmen.

Wie elementar und unmittelbar wirksam diese unbewusst provozierten und statisch wahrgenommenen Empfindungen sind, lässt sich alljährlich sowohl in Ägypten als auch in Irland nachvollziehen, wenn zahlreiche Menschen dem Ereignis beizuwohnen versuchen und dieses trotz der Unpersönlichkeit, des Jahrmarkttrubels und vor allem ihrer zeitlichen und kulturellen Distanz zu den Erbauern und ihren Motivationen tief ergriffen in besonderer Erinnerung behalten.

⁷³⁰ RÜHLE, Oskar: *Sonne und Mond im primitiven Mythos*. Tübingen, 1925. S. 3.

5.2.2 Lichtvolumen: Entmaterialisierung und Irrationalität

Im Gegensatz zu Lichtstrahlen, welche durch ihre unmittelbare Bezugnahme auf die Sonne eindeutig orientierte Innenräume bedingen und die Aufgabe erfüllen, die aktive Übertragung von Energie zu materialisieren, um dadurch unbewusst die Deifizierung bzw. Regeneration und Revitalisierung des bestrahlten Objekts oder Menschen zu vermitteln, schaffen Lichtvolumina primär ungewöhnliche Raumeindrücke, welche durch ihre differenzierten emotionalen Bezüge die sakrale Grundstimmung des Raumes erzeugen und ihn damit von seiner profanen Umgebung separieren. Diese werden dadurch zu transzendenten Bereichen innerhalb der phänomenalen Welt, in denen die Existenz und Präsenz des Sakralen empfunden werden kann und eine direkte Kontaktaufnahme zu diesem möglich wird.

Um diese unbewusste Abgrenzung zu erreichen, bediente und bedient man sich bis heute vor allem Phänomene, welche den Gesetzen der natürlichen Welt zu widersprechen scheinen, wie solche, welche die irrationale und scheinbar allen Gesetzen der Statik widersprechende Schwerelosigkeit tragender Bauteile wie Kuppeln oder Wänden demonstrieren oder die Entmaterialisierung massiver Außenwände bewirken. In beiden Fällen kommt dabei dem Licht als ohnedies bereits selbständig sakralisiertes Element eine entscheidende Rolle zu, da zur Erzeugung dieser Erscheinungen den Architekten eine Eigenschaft menschlichen Sehen zu Hilfe kommt, aufgrund derer es diesem schwer fällt, die Grenzen enger, klar umrissener aber heller Öffnungen wahrzunehmen, sodass die Lichtquelle wesentlich größer erscheint, als sie tatsächlich ist. Ein bewusster Einsatz dieses Effektes kann eine annähernd homogene, lichte Wandebene und damit ein Lichtvolumen (im Sinne eines mystifizierten Innenraumes) erzeugen, ohne dazu einer vollflächigen Öffnung zu bedürfen und damit die Extraktion des sakralen Raumes gegenüber seiner profanen Umwelt zu gefährden.

Als Riss, welcher die beiden Räume unterschiedlicher Qualitäten und Seinssphären trennt, fungiert dabei die Schwelle, das Portal. Sie separiert und markiert den Beginn jenes Raumes, in dem sich der Gläubige als privilegiert empfindet, da er dadurch in die Welt des Überirdischen eindringen darf.

In dieser Aufgabe des bewusst gestalteten und passiv wahrgenommenen Sakralraumes und seiner elementaren, aber einfachen Wirkweise liegen einerseits der Grund für die kulturelle und rituelle Unzuordenbarkeit dieser Art des Gestaltens mit Licht, sodass sie sich global in vielen Weltreligionen finden lässt, andererseits seine gestalterische, architektonische Vielfalt. Diese reicht von den regelmäßig, aber kleinflächig durchbrochenen Steinpaneelen indischer Tempel, über die Lichtkränze byzantinischer Kuppelkirchen bis zu den aufwendigen Glasfenstern christlicher Kirchen und Moscheen.

Alle diese Räume haben aber eines gemeinsam: Sie sind dem Volk zugänglich und dienen primär als Versammlungsräume der Glaubensgemeinschaft. In ihnen nähert sich der Gläubige seiner Gottheit und tritt mit ihr in Kontakt. Das trifft sowohl für das hinduistische oder jainistische *mandapa* zu, das *haram* in Moscheen, den Innenraum einer byzantinischen, griechisch-orthodoxen

oder katholischen Kirche und den buddhistischen *vihara*⁷³¹.

Aufgrund der theologischen Allgemeingültigkeit dieses Gestaltungsprinzips und dessen globalen und historisch kontinuierlichen Auftretens sollen nachstehend einige Beispiele exemplarisch angeführt werden, um die Variantenvielfalt dieses elementaren Raumeindrucks und seine Funktionsweise zu dokumentieren, ohne aber dabei auf theologische oder religionsphilosophische Hintergründe einzugehen.

5.2.2.1 Die Entmaterialisierung der Wände. Die Tempel der Hoysala/Indien

Ab dem 11. Jh. n. Chr. etablierte sich am südlichen Dekan des indischen Subkontinentes die Dynastie der Hoysala, welche bei ihrer Architektur, sowohl von südlichen als auch von nördlichen Traditionen beeinflusst und daher zumeist dem Mischstil (*vesara*) zugerechnet, großen Wert auf die Gestaltung des Innenraumes legte. Dabei kam es aufgrund der numerischen Vermehrung der Cella zu einer Vielfalt an Grundrissvarianten, welche aber primär auf der traditionellen, elementaren Raumfolge (quadratisches Sanktuar – ebenfalls quadratisches Vestibül mit projiziertem *śikhara*-Vorbau – *maṇḍapa* – pavillonartiger, häufig quadratischer Eingang⁷³²) beruhen. Das *maṇḍapa* diente dabei dem Aufenthalt der Gläubigen, um bei der Abhaltung von Zeremonien im *garbhagr̥ha* teilzunehmen, aber auch um eigenständig mit ihrer Gottheit zu kommunizieren (exemplarisch der Keśhava-Tempel von Somnāthpur, Abb. 347/348).

Es repräsentiert dabei einen seitlich offenen aber überdachten Pavillon als Schutz der Zelebrenten, weshalb seine Außenwände primär aus einer hohen Sitzbank und Säulen bestehen, welche das Dach tragen. Da die Hoysalas aber den gesamten Tempel und damit auch das volkstümlich-funktionelle *maṇḍapa* in ihre Interpretation des sakralen Gebäudes als Nachahmung des himmlischen Aufenthaltsortes der Götter miteinzubeziehen versuchten⁷³³, schien ihnen deren offene Gestaltung unangemessen und sie schlossen dieses, häufig auch nachträglich (beispielsweise am Cennakeśvara-Tempel in Belūr) durch Steinpaneele, den so genannten *jālakas*, um eine mystische Stimmung im Inneren zu generieren, einen sanfteren, kontinuierlichen Übergang vom harten Licht außen zur fensterlosen Cella innen zu erzeugen und damit die kontinuierlich zunehmende, sakrale Höherwertigkeit der aufeinander folgenden Raumsequenzen (Temenos – *maṇḍapa* – *garbhagr̥ha*) zu demonstrieren.

Diese *jālakas* bestanden aus perforierten Steinplatten, welche in der Regel abstrakte, geometrische, manchmal aber auch vegetabil gestaltete Öffnungen aufweisen und Licht ins Innere des Tempels lassen, zugleich aber Wind und Regen abhalten⁷³⁴ (Abb. 349-352).

⁷³¹ Dabei ist aber anzumerken, dass das Erreichen eines transzendenten Raumeindrucks nicht nur auf Räume beschränkt bleibt, welche dem gemeinen Volk zugänglich waren, sondern auch der Gestaltung privater oder klösterlicher Sakralräume diene. Seine Aufgabe lag darin primär in der Vermittlung des Sakralen, unabhängig davon, ob für Laien, Priester oder politische Oberhäupter.

⁷³² Eine detaillierte Klassifizierung und Beschreibung der Hoysala-Architektur findet sich in: SETTAR, S.: *The Hoysala Temples*. 2 Bd. o.O., 1991/1992. Oder: FOEKEMA, Gerard: *Hoysala Architecture. Medieval temples of southern Karnataka built during the Hoysala rule*. 2 Bd. New Delhi, 1994.

⁷³³ SETTAR: *The Hoysala Temples*. S. 179.

⁷³⁴ SETTAR: *The Hoysala Temples*. S. 225. Ähnliche, wenn auch wesentliche einfachere Steingitter dieser Art

Im Inneren scheinen diese Durchbrüche die Wand durch das eindringende Sonnenlicht aufzulösen, was durch die Situierung der tragenden Säulen jeweils in Bezug zu den Innensäulen unterstützt wird, da sie dadurch in den Hintergrund treten (Abb. 351).

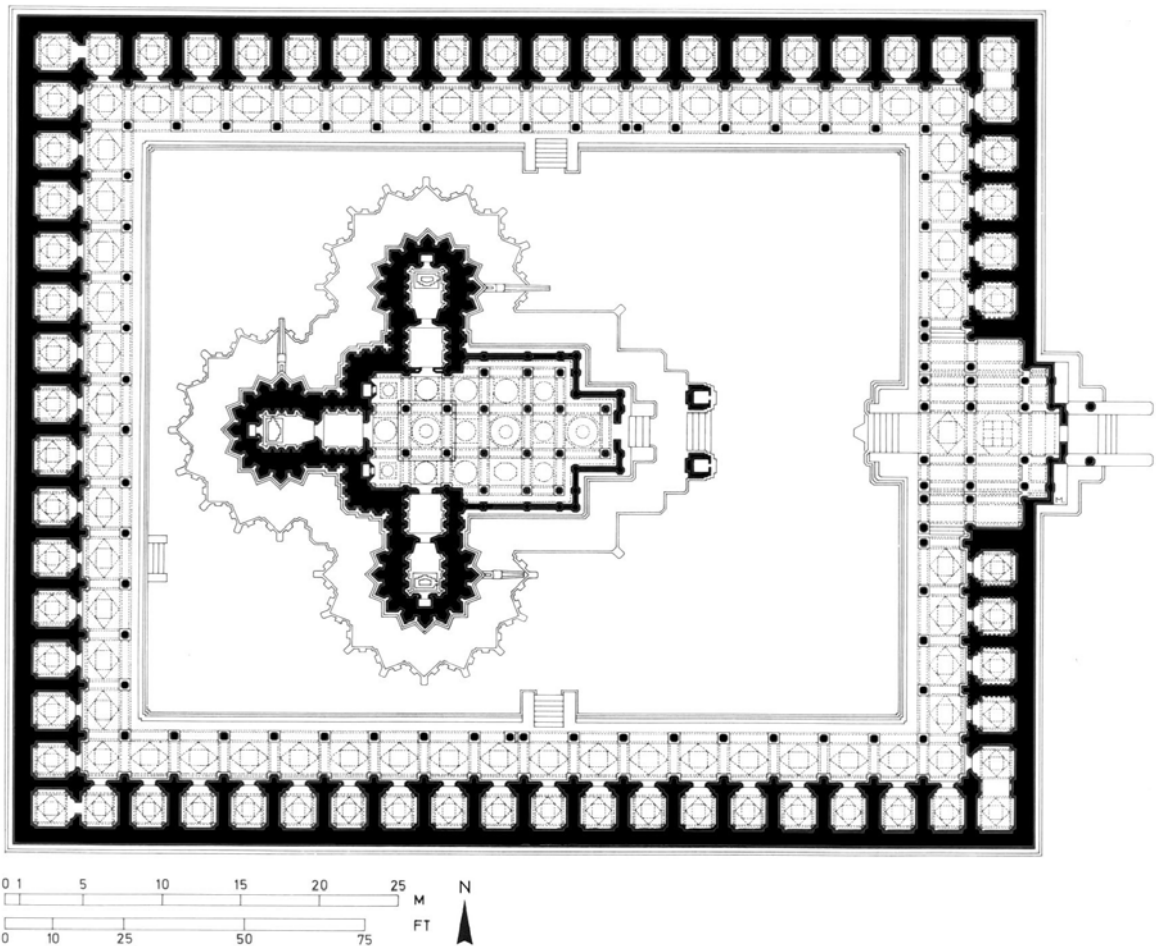
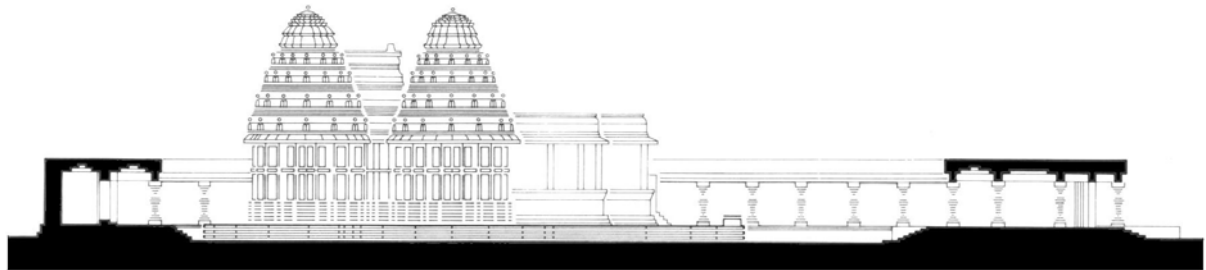


Abb. 347: Grundriss/Schnitt Keshava-Tempel/Somnāthpur

finden sich bereits bei den frühen Tempeln in Aihole, beispielsweise beim Lāḍ Khān-Tempel. Vgl. dazu die Abbildungen im Abschnitt: *Die Architektur um Aihole* im Kapitel: *Architektur des transzendenten Feuers. Die Quadratur des garbhagr̥has.*



Abb. 348: Ansicht SO Keshava-Tempel/
Somnāthpur

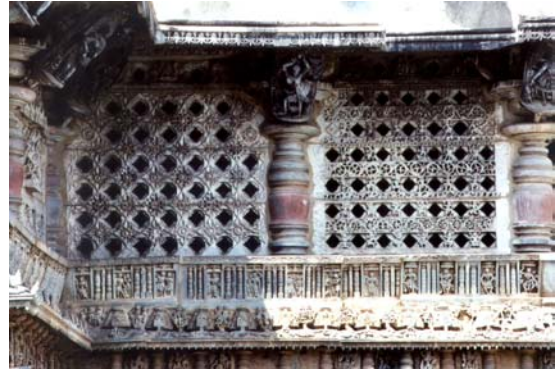


Abb. 349: Detail *jālaka* Cennakeśvara-Tempel/
Belūr



Abb. 350: Einblick *maṇḍapa* Cennakeśvara-
Tempel/Belūr



Abb. 351: Einblick *maṇḍapa* Hoysaleśvara-Tempel/
Halebid



Abb. 352: Ansicht *maṇḍapa* SO Hoysaleśvara-
Tempel/Halebid

Am Äußeren des Tempels ist diese Wirkung naturgemäß nicht ablesbar. Hier erscheint der „Fenstervorhang“ als regelmäßige Wandgestaltung, lässt aber durch seine ausschließliche Platzierung im vorderen Bereich des Tempels, also dem *maṇḍapa*, nicht aber an den Wänden des *garbhagr̥has* und des Vestibüls die Andersartigkeit dieser Raumzone erahnen und trägt damit zur unbewussten Rezeption des Versammlungsraumes als pavillonartige Struktur bei (Abb. 351/352).

Die perforierten Steinpaneele der Hoysaleśvara-Tempel erfüllen damit durch ihre transluzente Gestaltung zweierlei Funktionen: Zum einen vermitteln sie unbewusst den traditionellen, strukturellen Aufbau des Tempels und demonstrieren damit die dominante Rolle des dunkeln, fensterlosen Sanktuars und die ursprüngliche Interpretation des *maṇḍapa* als Außenraum, zum anderen aber tragen sie durch die Entmaterialisierung der Wände zur Mystifizierung des Innenraumes und in Folge dessen zu seiner Sakralisierung bei, womit den Gläubigen die Nähe des Göttlichen im *garbhagr̥ha*

bewusst und ihre geistige Vertiefung erleichtert wird.⁷³⁵



Abb. 353 ad FN 735: Einblick Kathedrale von Troyes/Frankreich

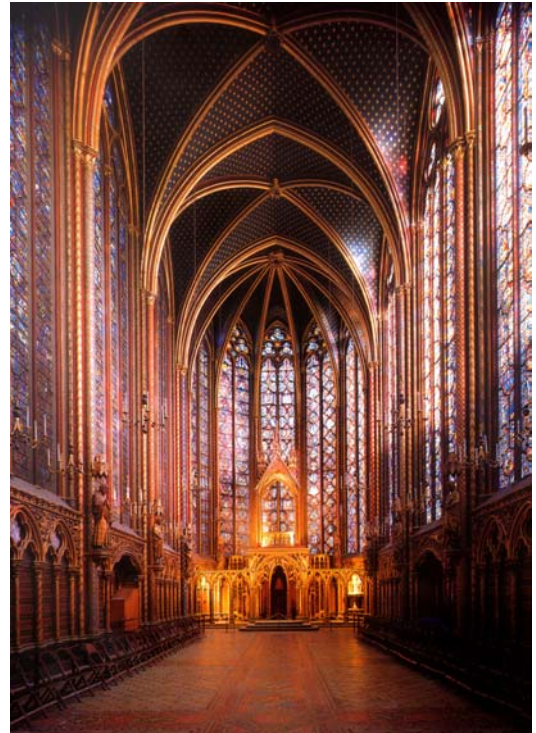


Abb. 354 ad FN 735: Einblick Sainte Chapelle in Paris/Frankreich

⁷³⁵ Ihre expressivste Steigerung erfährt das Prinzip der Entmaterialisierung von Außenwänden durch den Einsatz von Licht in der europäischen Gotik, welche durch den Versuch geprägt ist, die Raumgrenzen durch einen mehrschichtigen Aufbau der Wände aufzulösen. Diese werden durch die Extraktion der statischen Konstruktion im Zuge ihrer Verlegung nach außen zu netzartigen Strukturen, welche folienartig mit einem dunklen oder hellen Hintergrund hinterlegt werden. Dieses Konzept des „diaphanen Wandaufbaues“ im Sinne einer „optischen Relation zwischen der körperplastisch geformten Wand und den dahinter liegenden Raumteilen“ (JANTZEN: *Kunst der Gotik*. S. 71f) bestimmt das Wesen und damit die Wirkweise des Kathedralenraumes. Diese sollte in Kombination mit der dominanten Vertikalen jeglichen Eindruck von Schwere eliminieren, um damit das Gebäude zu entkörperlichen und als Folge davon zu sakralisieren.

Der Grund dafür lag primär in der Assoziation des natürlichen Lichtes mit dem geistigen Licht der Metaphysik. Da das Licht als vollkommen betrachtet wurde, war es auch dazu geeignet, als Medium zur Offenbarung des Göttlichen zu dienen. Der sakrale Innenraum der Gotik versucht daher, durch einen bewusste Einsatz von Licht sowohl die Epiphanie Gottes selbst zu vermitteln als auch einen würdigen Rahmen dafür zu schaffen. Indem die Architektur mittels seiner Gestaltung als Lichtvolumen gewissermaßen in einen anderen Aggregatzustand versetzt wurde, gelang unbewusst die Demonstration der Existenz Gottes und die Vermittlung seiner Offenbarung im Licht (Abb. 353/354).

Die spezielle Wandgestaltung der Gotik repräsentiert damit besser als alle anderen möglichen Beispiele das Prinzip des Lichtvolumens und sollte daher an dieser Stelle zumindest angesprochen und durch Abbildungen berücksichtigt werden, auch wenn der eigentliche Schwerpunkt dieser Arbeit bei außereuropäischen Kulturen liegt. Zugleich belegt aber dieses europäische Beispiel die Allgemeingültigkeit des Gestaltungsprinzips „Lichtvolumen“ und seine kulturunabhängige Wirkweise, welche primär in der Provokation archetypischer Assoziation beruht. Für die Entwicklung und Deutung der komplexen, mittelalterlichen Lichtsymbolik sowie der gotischen Architektur im Allgemeinen sei auf die umfangreiche Fachliteratur verwiesen, aber in Bezug zum „diaphanen Wandprinzip“ speziell: JANTZEN, Hans: *Kunst der Gotik*. Hamburg, 1957.

5.2.2.2 Die Irrationalität statischer Schwerelosigkeit

Wesentlich zur Entmaterialisierung und Transzendierung des Innenraumes trägt die Negation elementarer, statischer Prinzipien bei. Dabei kommt vor allem der Aufhebung der abschließenden Decke eine bedeutende Rolle zu, da das sakrale Gebäude stets als Ort des Kontaktes zum Göttlichen gedeutet wird und damit in der Regel mit himmlischen Sphären in Verbindung steht, also ideell als nach oben offen gedacht wird. Ein erster Schritt in Richtung einer Auflösung der drückenden Schwere der Decke repräsentiert die Entwicklung des Gewölbes, welche Hand in Hand geht mit der Steigerung der Dimensionen des Innenraumes. Kuppeln distanzieren die Decke vom Boden, wirken daher an sich bereits wesentlich leichter als horizontale Decken und symbolisieren zudem zugleich das Himmelsgewölbe. Kann dieses durch den gezielten Einsatz von Licht zusätzlich optisch von seiner statischen Erdverbundenheit gelöst werden, erreicht man dadurch die architektonische Verbindung des sakralen Innenraumes mit dem Himmel, dem göttlichen Aufenthaltsort, und zugleich seine symbolische Öffnung zu diesem.

Dabei lässt sich beobachten, dass der Versuch, die statische Funktion der Decke zu negieren und diese durch den Einsatz von Licht zu entmaterialisieren, offensichtlich zwar eng mit der Entwicklung der Kuppel und deren Einsatz verbunden ist, das Licht aber nicht zwangsweise durch die Kuppel selbst geführt werden muss. Vielmehr lassen sich zwei Gestaltungsvarianten darlegen, wie die Lichtführung bei Kuppeln zur optischen Entkräftung ihrer Statik und damit zu deren Interpretation als Himmel und Definition des sakralen Raumes eingesetzt werden kann: zum Ersten, indem die Kuppelschale selbst durchbrochen und zum Zweiten, indem der Kuppelansatz aufgelöst und damit dem massiven Dach scheinbar seine direkte Verbindung zur Wand entzogen wird.

Die durchbrochene Kuppel

Als Beispiel einer durchbrochenen Kuppelschale soll hier die Moschee von Tlemcen in Algerien, gegründet 1082 und vollendet 1136 n. Chr., dienen (Abb. 355). Es handelt sich dabei um eine relativ kleine Kuppel vor dem *mihrab* aus durchbrochenem Stuck mit Pflanzenmotiven zwischen Ziegelsteinrippen. Diese sich mehrfach überschneidenden, schlanken Rippen ruhen auf einer Reihe von Vielpassbögen am Fuß des Kuppelansatzes. In den Ecken zwischen diesen befinden sich Dreipassbögen. Sie verbergen Trompen mit kleinen Stalaktitengewölben, welche vom quadratischen Grundriss des vor-*mihrab*-Bereiches zum polygonalen Ansatz der Kuppel überleiten⁷³⁶.

Um den notwendigen Witterungsschutz der filigranen Ornamentik und des Innenraumes zu gewährleisten, schützt eine äußere Kuppel mit Fenstern die Konstruktion⁷³⁷.

Durch die Feingliedrigkeit des zarten Stuckdekors wird die Flächigkeit des Gewölbes völlig aufgelöst. Übrig bleiben ausschließlich die zahlreichen gekreuzten Rippen, welche aber aufgrund ihrer geringen Abmessungen den Eindruck einer luftigen, netzartigen Struktur hervorrufen, über

⁷³⁶ KUBISCH, Natascha: *Almorawiden und Almohaden. Architektur*. In: HATTSTEIN, Markus und DELIUS, Peter (Hg.): *Islam. Kunst und Architektur*. Köln, 2000. S. 255.

⁷³⁷ FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio: *Spanien und Nordafrika*. In: FRISHMAN, Martin und KHAN, Hasan-Uddin (Hg.): *Die Moscheen der Welt*. Köln, 2002. S. 106f.



Abb. 355: Kuppel Moschee von Tlemcen/Algerien

die sich der, noch wesentlich feinere, spinnennetzartige Stuck legt. Die Kuppel begrenzt damit ob ihrer Feinheit und ihres vegetabilen Dekors nicht den Raum, sondern hebt den Bereich vor dem *mihrab* gegenüber dem Gebetssaal hervor, indem es eine helle Raumzone vor diesem schafft. Da im Islam das maßgebliche Kultobjekt weit entfernt ist, repräsentiert und markiert die Gebetsnische ihre Existenz. Umso bedeutsamer ist die Fokussierung auf dieses, was durch die Aufhellung ihrer unmittelbaren Vorzone und deren optischer und assoziativer Verbindung zum Himmel bewirkt bzw. unterstrichen wird.

Die „schwebende“ Kuppel

Anders verhält es sich bei „schwebenden“ Kuppeln. Die weisen keine Durchbrüche in dieser selbst auf, statt dessen wurde bei ihrer Errichtung und Gestaltung der Versuch unternommen, sie über einem Lichtkranz zu situieren, um sie optisch von der die Last abtragenden Wand zu trennen und dadurch zu entmaterialisieren und den Raum zu mystifizieren.

Dieser Lichtkranz kann entweder durch die Positionierung von Fenstern direkt am Kuppelansatz realisiert werden, wie beispielsweise bei der Hagia Sofia in Istanbul, oder durch eine komplexe Raumstaffelung, wobei ein zusätzliches, deutlich helleres Obergeschoss als lichte Zone fungiert, durch welche die Kuppel von ihren tragenden Säulen, Pfeilern und Wände optisch getrennt wird, wie zum Beispiel im Adinatha-Tempel von Ranakpur in Indien.

Die Hagia Sofia in Istanbul, errichtet unter Kaiser Justinian 532-537 n. Chr., gilt sowohl historisch als auch architektonisch als einer der bedeutendsten Sakralbauten der Welt. Ihre Bedeutung liegt neben ihrer strategischen Situierung im Schnittpunkt christlicher und muslimischer Kultur vor allem in ihren gewaltigen Ausmaßen und ihrem wegweisenden Aufbau, aber auch in der Gestaltung des Innenraumes. Obwohl durch mehrere Erdbeben mehrfach massiv zerstört und statisch verstärkt wiederaufgebaut sowie durch religionsbedingte Adaptierungen bei ihrer Umwandlung in eine Moschee 1453 n. Chr. verändert, konnte die Hagia Sofia die ursprüngliche Erscheinung ihres zentralen Innenraumes bewahren. Dieser wird dominiert durch die 55,60 m hohe und rund 31,36 m im Durchmesser messende, zentrale Kuppel, welche auf vier großen Bögen ruht. Sie leiten den Großteil des Gewölbeschubes in vier massive Eckpfeiler ab. Die restliche Last wird durch die gestaffelten, apsidialen Erweiterungen des nördlichen und südlichen Bogens übertragen. Dieser

stützenfreie, längsorientierte Innenraum ist in das Korsett eines rechteckigen Grundrisses integriert, der westseitig durch einen doppelten Narthex ergänzt wurde (Abb. 356-358) ⁷³⁸.

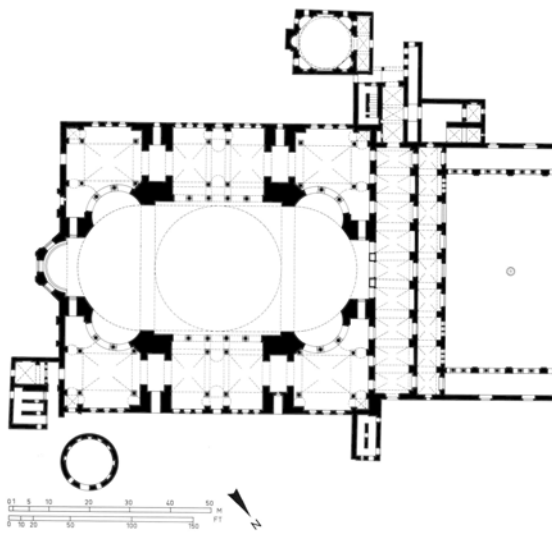


Abb. 356: Grundriss Hagia Sophia/Istanbul



Abb. 357: Ansicht W Hagia Sophia/Istanbul



Abb. 359: Einblick Kuppel Hagia Sophia/Istanbul



Abb. 358: Einblick Hagia Sophia/Istanbul

Die Pendentivkuppel selbst ist aus Ziegeln gemauert und am Kuppelansatz durch 40 Rundbogenfenster durchbrochen. Sie erzeugen die Loslösung der Kuppelfläche von den Wänden (Abb. 358/359) und damit ihre Interpretation als Ort der himmlischen Verbindung zu Gott. Dieser war demzufolge ursprünglich auch in Form einer Mosaikdarstellung (Jesus Christus als Pantokrator) im Scheitelpunkt präsent, wurde aber in Folge der muslimischen Okkupierung durch eine Kalligraphie ersetzt. Sie gibt unter anderem folgenden Ausschnitt aus der Sure 24 wieder: „Allah ist das Licht von Himmel

⁷³⁸ Die Beschreibung folgt im Wesentlichen: TÜRKÖĞLU, Sabahattin: *Hagia Sophia*. Istanbul, 1987. S. 23.

Für eine vertiefende Interpretation byzantinischer Sakralarchitektur muss auch hier an die weiterführende Literatur verwiesen werden.

und Erde...⁷³⁹. Damit erfolgte die passive und unbewusste Rezeption des Kuppelraumes als transzendierter, zum Himmel orientierter, sakraler Innenraum durch den Einsatz von Licht, wobei aber sowohl ikonografisch als auch kalligrafisch die Bedeutung der Kuppel als „Ort des Lichtes“ unterstrichen wurde.

Anders verhält es sich bei den Kragkuppeln des jainistischen, 1493 n. Chr. erbauten Ādinātha-Tempels von Rāṇakpur/Indien (Abb. 360-362). Sie basieren auf achteckigen Grundrissen und werden durch ein komplexes System von Pfeilern, Säulen und Architraven getragen. Die Kuppelräume wechseln sich mit offenen Innenhöfen und flach gedeckten Zwischenzonen ab, wodurch das Gebäude in Summe den Eindruck eines weitläufigen Labyrinthes erzeugt. Nicht die punktuelle Akzentuierung eines besonders betonenswerten Raumabschnittes steht daher im Vordergrund, sondern die möglichst einheitliche Gesamtmystifizierung eines scheinbar unüberschaubaren Innenraumes als sakralisierte Umgebung des zentralen, körperhaften Sanktuars.



Abb. 360: Einblick *maṇḍapa* Ādinātha-Tempel/
Rāṇakpur



Abb. 361: Einblick Kuppel Ādinātha-Tempel/
Rāṇakpur



Abb. 362: Ansicht Galerie Ādinātha-Tempel/
Rāṇakpur

Um die Luftigkeit der Kuppel zu erzeugen, wurden die Kuppelräume zweigeschossig ausgeführt, während die flach gedeckten Zwischenbereiche eingeschossig bleiben. Das Obergeschoss des Kuppelraumes besteht aus begehbaren Galerien, deren Brüstung schräg in den Luftraum ragt und vor den tragenden Säulen situiert ist. Dadurch treten diese in den Hintergrund, sodass vom Erdgeschoss aus nur die Auflagerkonsolen der Architrave sichtbar bleiben. Diese Galerie besitzt im Gegensatz zum Untergeschoss keinen umlaufenden Kapellenkranz, sondern öffnet sich großzügig nach außen, wodurch sie als Folge des eindringenden, direkten Sonnenlichtes deutlich heller als der, an sich bereits lichte Innenraum

⁷³⁹ „Lichtvers“ der Sure 24, 35/Koran. Zitiert in: GLADISS, Almut von: *Das Osmanische Reich. Architektur*. In: HATTSTEIN, Markus und DELIUS, Peter (Hg.): *Islam. Kunst und Architektur*. Köln, 2000. S. 554.

des unteren Niveaus sind. Unterstrichen wird der luftige Gesamteindruck weiters einerseits durch die ausschließliche Verwendung von weißem Marmor, andererseits durch das überreiche und filigrane, figuralen, floralen und geometrischen Dekor.

Ähnlich der Hagia Sofia aber mit gänzlich unterschiedlichen Mitteln wird damit die Kuppel ihrer erdverbundenen Schwere entbunden. Sie öffnet dadurch in Verbindung mit der zweigeschossigen Ausführung der Kuppelräume den sakralen Innenraum gen Himmel und trägt damit unbewusst zu dessen Identifikation als Ort zur Demonstration göttlicher Existenz bei, dessen Präsenz im zentralen *garbhagṛha* durch das Kultbild manifestiert und durch dessen Dunkelheit transportiert wird. In ihrer Anzahl multipliziert repräsentieren sie eine differenzierte, homogene Umgebungsarchitektur, durch welche die Bedeutung des geschlossenen, körperhaften Sanktuars umso besser vermittelt werden konnte.

5.2.2.3 Räumliche Qualitätsdifferenzen – Zusammenfassung

Die Abgrenzung qualitativ höherwertiger Innenräume gegenüber ihrer profanen Umwelt und die Erzeugung emotionalisierender Räume sind die Hauptanliegen bei der Gestaltung von Versammlungsräumen in Sakralbauten. Im Gegensatz zum Sanktuar selbst, wo die Demonstration der göttlichen Existenz und dessen Epiphanie im Vordergrund stehen, soll hier die persönliche sakrale Stimmung gesteigert werden, um den Gläubigen auf das Eintreten in das Sanktuar vorzubereiten und um einen würdigen Rahmen für religiöse Zeremonien zu gewährleisten. Dies erreicht man durch die Spürbarmachung einer Transzendenz, welche mittels nicht alltäglicher Raumeindrücke, provoziert durch die Negation statisch elementarer Prinzipien oder der Entmaterialisierung massiver Bauteile, erreicht wird.

Theologisch und funktional können dabei unterschiedliche Assoziationen provoziert werden, wie die Determinierung des Versammlungsraumes als Außenraum oder die Identifizierung des Gewölbes mit dem Himmel. In allen Fällen aber stehen die unbewusste Sakralisierung des Raums sowie die Demonstration seiner qualitativen Höherwertigkeit gegenüber der profanen Umgebung als Folge einer statischen Rezeption ihres Lichtkonzeptes im Vordergrund.

ZUSAMMENFASSUNG

GRUNDLAGEN

Die Grundlage solarer Verehrung liegt in der existenziellen Bedeutung der Sonne und ihrer Eigenschaften (Licht und Wärme) als unverzichtbare Voraussetzung jeglichen Lebens. Sie gilt als schöpferisch und Leben spendend und wurde folglich bereits früh sakralisiert, wobei neben ihrer allgemeinen Existenz vor allem ihr zyklisches Verhalten maßgeblich war, da sich darin der Lauf der Welt und damit des Universums widerspiegelt.

Diese archetypische Beziehung des Menschen zur Sonne begründet schließlich auch ihre sakrale Wirksamkeit. Durch die assoziative Bezugnahme auf das solare und sakralisierte Himmelsgestirn wird die qualitative Höherwertigkeit der sakralen Stätte unbewusst aber unmittelbar demonstriert und sie aus der reellen Welt der Menschen extrahiert.

Ähnliches gilt für das Licht, welches aufgrund seiner Untrennbarkeit von der Sonne zwar nur schwerlich eigenständig sakralisiert werden kann, aber als Medium zu dessen Manifestation und als Transportmittel ihrer vitalisierenden Energien dient und damit ebenso unmissverständlich Göttlichkeit demonstriert.

Durch eine formale, architektonische Bezugnahme auf die Sonne oder ihr Substitut sowie die bewusste Einbeziehung von Licht in ihre Gestaltung des Gebäudes konnten damit sakrale Inhalte vermittelt werden, welchen durch die Vereinigung politischer und theologischer Autorität noch zusätzliche Informationsgehalte beigegeben wurden. Sakrale Architektur dient damit nie ausschließlich der „Beherbergung des Kultbildes“ und der Sicherstellung ritueller Notwendigkeiten, sondern ermöglicht durch die Symbiose kulturspezifischer Faktoren und Schwerpunktlegungen mit archetypischen und generell unbewussten Wirkmechanismen vielschichtige Assoziationen und Bezüge, womit sowohl die Vermittlung theologischer, kosmogonischer und generell universeller Inhalte als auch solche politischer und gesellschaftlicher Natur möglich waren.

Die Verständlichkeit und unmittelbare Wirksamkeit des sakralen Gebäudes hängt damit maßgeblich von der unbewussten Rezeption ihrer Gestaltungsprinzipien ab, wobei der Sonne, dem Feuer und dem Licht sowie dessen dualistischem Komplementär, der Finsternis, besondere Bedeutung zukommt.

ARCHITEKTUR DER SONNE.

DIE SONNENHEILIGTÜMER ÄGYPTENS

Die *Architektur der Sonne* ist geprägt von der physischen Präsenz des naturhaften Kultobjektes und dessen allgemeiner Gegenwart, wodurch auf die Sakralisierung der solaren Kultstätte besonderes Augenmerk zu legen ist. Diese Forderung beeinflusste unter Einbeziehung der elementaren Bedeutung ihres zyklischen Verhaltens als Manifestation regenerativer, vitalisierender Prozesse im Gegensatz zur Linearität der Zeit als Strom zeitlich hintereinander ablaufender Vorgänge maß-

geblich die Gestaltung der Sonnenheiligtümer in Ägypten.

Diese - jener der 5. Dynastie ebenso, wie die *schut-Re* des Neuen Reiches und selbst die Aton-Tempel Echnatons – stehen demnach stets in engem Zusammenhang mit dem Wunsch, der Linearität und Endlichkeit des Lebens durch Partizipation an der alltäglich und jährlich erlebbaren Zyklizität des Sonnenlaufs und der damit vermittelten Fähigkeit zur Regeneration und Erneuerung zu entfliehen.

Die primäre Aufgabe der Sonnenheiligtümer liegt daher in der Bewusstmachung dieser regenerativen, vitalisierenden solaren Kräfte, was durch eine unmittelbare architektonische Bezugnahme auf das Kultobjekt in Form hypäthraler, durch Umfassungsmauern abgeschirmter und damit sakralisierter Kultstätten erreicht wird. Sie teilen damit unbewusst ihre Funktion mit und ermöglichen dadurch ihre theologische und politische Interpretation als Orte der Erneuerung.

ARCHITEKTUR DES FEUERS.

VORISLAMISCHE ARCHITEKTUR DES IRANS

Durch die mangelnde Möglichkeit einer aktiven Einbeziehung des Kultobjektes in den täglichen Ritus und begünstigt durch dessen analoge Eigenschaften kam es aber im Zuge kultureller Evolution zu einer Substitution der Sonne durch das Feuer. Als Konsequenz daraus und der damit verbundenen permanenten Lokalisierbarkeit des Kultobjektes entwickelte sich die *Architektur des Feuers*. Diese ist geprägt von dessen allseitiger Gleichwertigkeit und seiner Interpretation als Ursprung expansiver Sakralität, was sich architektonisch in zentralisierten, quadratischen Grundrissen und einer bevorzugten Situierung in exponierter Lage manifestiert, kultisch und rituell jedoch in einer Abwertung der axialen Orientierung zur Sonne zum Ausdruck kommt. Damit ist das Feuer prädestiniert dafür, neben der religiösen auch die politische Autorität und Allgegenwart des Herrschers bzw. des Stifter der sakralen Stätte zu vermitteln.

Die sasanidischen *Čahār Tāqs* repräsentieren diese Bestrebungen eindrucksvoll: Ihre weithin sichtbare Situierung auf Hügeln oder an Abhängen demonstriert gemeinsam mit der Zentralität des quadratischen Grundrisses und der baldachinartigen, äußeren Form die immanente Präsenz des Feuers und zugleich jene des Herrschers, welcher durch den Kult unmittelbar mit diesem assoziiert wird. Das Prinzip der radialen Ausstrahlung und die sicht- bzw. spürbare Exposition des Feuers vermitteln damit unbewusst zugleich die sakrale Bedeutung des Kultobjektes und die politische Potenz des Regenten, der damit seinen Herrschaftsanspruch manifestiert und legitimiert.

ARCHITEKTUR DES TRANSZENDIERTEN FEUERS.

DIE QUADRATUR DES GARBHAGRHAS

Einen weiteren Schritt religiöser Evolution und zugleich architektonischer Gestaltung repräsentieren die Sanktuare hinduistischer Heiligtümer, welche als Folge der Abwertung der physischen Gestalt des Feuers und als Konsequenz der Aufwertung des Innenraumes als Ort meditativer Gottesnähe der *Architektur des Feuers* einen zusätzlichen Aspekt hinzufügen.

Dabei bleibt aber ihr religiöser Ursprung im Feuerkult unzweifelhaft erhalten, da äußerlich die

formale Gestaltung des Sanktuars an die traditionelle Form des vedischen Feuerbehälters *ukhā* anknüpft und damit dessen Funktion als Behältnis des Sakralen, nunmehr des transzendenten Feuers in Form göttlicher Energie, unmittelbar vermittelt. Dementsprechend bleiben auch die elementaren Gestaltungsprämissen des Feuerkultes erhalten und werden auf das „neue“ Kultbild übertragen. Als monumentale Umsetzung der *ukhā* wird das Sanktuar konsequent ideell durch Scheintüren und Nischen vierseitig geöffnet und die expansive Allseitigkeit und damit Allgegenwart des Göttlichen durch Vorsprünge demonstriert.

Im Gegensatz aber zum Iran, wo aufgrund der physischen Präsenz des Kultobjektes dem Inneren der sakralen Stätte primär die Aufgaben zukommen, dieses zu beherbergen, zu schützen und zu präsentieren, kann das *garbhagr̥ha* hinduistischer Tempel zusätzliche Funktionen übernehmen. Durch die Stofflichkeit der Dunkelheit im Inneren, welche die Parusie des immanent präsenten Göttlichen mittels Emotionalisierung unbewusst vermittelt und damit zusätzliche philosophisch-theologische Inhalte transportiert, kann der Innenraum in das individuelle religiöse Erleben des Gläubigen miteinbezogen werden. Demnach erfüllt das Sanktuar theologisch gesehen zweierlei Aufgaben, welche sich auch in seiner architektonischen Gestaltung widerspiegeln: Äußerlich bestimmt die Symbolik der expandierenden Allseitigkeit die Gestaltung, während im Inneren persönliche Emotionen sowie die meditative Konzentration auf das Göttliche und sich selbst im Vordergrund stehen. Oder, mit anderen Worten: Das Äußere der *Architektur des transzendenten Feuers* trägt die Botschaft des Tempels durch seine formale Gestaltung unbewusst aber unmittelbar nach außen, während das Innere der persönlichen Erfahrung von Gottesnähe und dem Finden des Selbst dient.

ARCHITEKTUR DES LICHTES

Im Gegensatz zur Architektur der Sonne, des Feuers und des transzendenten Feuers, welche eine lineare kulturelle und theologisch-philosophische Entwicklung widerspiegeln und repräsentieren, können die *Architektur des Lichtes* und ihre elementaren Gestaltungsprinzipien nicht anhand einer singulären, exemplarischen Darstellung charakterisiert werden, da der bewusste Einsatz von Licht in der Gestaltung sakraler Innenräume aufgrund seiner vielschichtigen Einsatzmöglichkeiten und elementaren Wirkweise global und Kulturen übergreifend zu finden ist.

Wesentlich bei der Charakterisierung einer *Architektur des Lichtes* ist die Art und Weise seiner Wahrnehmung, wobei unterschieden werden muss zwischen einer dynamischen Rezeption als Folge einer aktiven Bewegung des Rezipienten und einer statischen Rezeption des Lichteinfalls.

Dynamische Rezeption

Sakrale Architektur, welche auf einer dynamischen Rezeption des Lichtes beruht, wird ausschließlich durch die Bezugnahme einzelner Räume aufeinander bestimmt, wodurch die korrekte Wahrnehmung des sakralen Gebäudes und seiner geistigen Inhalte von der aktiven Teilnahme des Rezipienten in Form von Bewegung abhängig ist. Nur durch das Erleben differenzierter Raumqualitäten mittels unterschiedlicher Lichtintensitäten kann die spezifische Botschaft der sakralen Stätte vermittelt werden. Dabei ist zwischen einer linearen räumlichen Verdichtung und dem Alternieren komplementärer Lichtdichten zu unterscheiden.

Lineare räumliche Verdichtung. Die Axialtempel Ägyptens

Während die hypäthralen Sonnenheiligtümer Ägyptens den Wunsch manifestieren, an der Regenerationsfähigkeit der Sonne zu partizipieren, so beweisen die Axialtempel den Realitätsbezug der Ägypter. Erst durch die Existenz und das Bewusstsein um die Linearität von Zeitabläufen erhält die potentielle Chance zur Regeneration ihre Bedeutung, erst das Wissen um ein Ende ermöglicht auch einen Anfang. Linearität und Zyklizität schließen sich daher nicht aus, vielmehr bedeutet Letzteres für die Ägypter ein Alternieren linearer, zum Teil umgekehrter bzw. umkehrbarer Zeitabläufe. Diese Dualität setzen die Axialtempel Ägyptens architektonisch um, indem sie die dominante Gebäudeachse als „Zeitschiene“ interpretieren. Sie verbindet damit aufgrund der Interpretation des Sanktuars als Urhügel der Kosmogonie den Ort der Schöpfung mit der räumlich lokalisierbaren Stelle des „ersten“ Sonnenaufganges (täglich und kosmogonisch gesehen) und dessen zeitlichem Aspekt als Beginn des täglichen Sonnenlaufes, repräsentiert durch den Pylon und seine Deutung als Horizont. Damit demonstrieren sie die Einheit von Zyklizität und Linearität und ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander im Sinne einer dualistischen Weltanschauung.

Für die Architektur bedeutet das eine lineare Organisation des sakralen Gebäudes entlang einer klar definierten, ausgeprägten Achse. Dem Nähern an die Gottheit und dem „Zurückreisen“ zum Ort der beginnenden Schöpfung entspricht eine „Näherung“ der gebauten Umgebung, eine lineare Verdichtung der räumlichen Struktur mit dem Sanktuar als Endpunkt der Achse, Kulminationspunkt sakraler Dichte und damit Wohn- und Aufenthaltsort des Göttliche. Die Rezeption der abnehmenden Lichtintensität unterstreicht dies zusätzlich und gipfelt im dunklen Allerheiligsten, wo durch die Stofflichkeit der Finsternis ähnlich wie in Indien die Parusie des permanent präsenten Göttlichen vermittelt wird.

Innerlich wird die Einordnung des Tempels in ein übergeordnetes Weltbild damit durch die formale Gestaltung der Bauglieder und die Bezugnahme der Räume aufeinander sowie die damit verbundenen Assoziationen an den Verlauf des Schöpfungsprozesses gewährleistet, während dies äußerlich die assoziative Deutung des Pylons als *achet* und seine plakative Orientierung zum Nil als Synonym für Ostung gewährleisten.

Damit transportieren die ägyptischen Axialtempel vielschichtige Inhalte. Sie dienen zum Ersten als reelle Umsetzung der zeitlichen und räumlichen Aspekte kosmogonischen Geschehens, zum Zweiten manifestieren (und garantieren) sie das Funktionieren des Universums, indem sie dieses selbst widerspiegeln und damit mit ihm in Einklang stehen, und zum Dritten dienen sie als Orte zur Beherbergung des Göttlichen innerhalb der Welt der Menschen, worin ihre Monumentalität und Abgeschlossenheit begründet liegt, da dadurch die Sakralität des Tempelinneren sichergestellt und die gesellschaftspolitische Dominanz des Herrschers und obersten Priesters vermittelt werden können.

Axiale Inszenierung von Konzentrität. Die Tempel Angkors

Anders als bei den Axialtempeln in Ägypten, wo durch die lineare Anordnung von zunehmend „dichteren“ Räumen eine kontinuierliche Steigerung der Sakralität erreicht wird und primär

symbolische Inhalte transportiert werden, repräsentieren die Pyramidentempel der Khmerkönige in Kambodscha eine Symbiose der indigenen chthonischen Traditionen mit der importierten indischen Kultur, woraus eine komplexe Architektur entstand, in der theologische, kosmologische und sozio-politische Aspekte verschmelzen. Dabei war insbesondere die Allseitigkeit des hinduistischen *garbhagrhas* mit der Allsichtigkeit natürlicher Erhebungen kompatibel: Diese wurden als Sitz von Göttern und Ahnen interpretiert, wodurch ihnen in der Kultur Südostasiens eine herausragende Bedeutung zukam. In der Richtungsgebundenheit der Adoration in Bezug auf diese Erhebungen liegt schließlich auch die Dominanz und Konsequenz der axialen Organisation kambodschanischer Architektur begründet, wobei die Idee des expansiven, durch seine kosmologische Deutung religiösen und politischen Zentrums mit der Axialität der Gesamtstruktur verschmolz.

Demzufolge sind auch beide Raumordnungsprinzipien in der Architektur der Khmer gleichbedeutend für die korrekte Rezeption seiner Inhalte. Nur durch eine dynamische Rezeption pulsierender Lichtintensitäten als Folge einer alternierenden Anordnung dunkler Innen- und heller Außenräume entlang der Achse können der konzentrische und damit zentralisierte Aufbau des Tempels spür- und erlebbar gemacht und seine Interpretation als Manifestation des Universums sowie demonstrativer und absoluter (religiöser und politischer) Mittelpunkt des Reiches vermittelt werden.

Statische Rezeption

Im Gegensatz zu jenen Formen einer *Architektur des Lichtes*, welche auf der dynamischen Wahrnehmung unterschiedlicher Raumqualitäten basieren, betont eine statische Rezeption des Lichtes primär dessen Funktion als Transportmedium regenerativer und vitalisierender solarer Energien oder dient der Mystifizierung des sakralen Innenraumes, wobei der Mensch in allen Fällen privilegierter, aber passiver Beobachter bleibt. Nicht die Bewegung des Rezipienten, sondern jene des Lichtes bestimmt die Gestaltung dieser Form sakraler Architektur.

Lichtstrahlen: Energetische Fokussierung

Grundlage dieser Form architektonischer Gestaltung sakraler Stätten ist die plakative Demonstration des Transferierens göttlicher Vitalität durch die Sichtbarmachung des Sonnenlichtes und dem damit verbundenen Aufbau einer direkten axialen Verbindung zur sakralisierten Lichtquelle. Dies setzt jedoch eine strenge Orientierung des Tempels oder der Grabstätte voraus, wodurch aber in Folge der Bezugnahme an speziellen Tagen, beispielsweise dem Wintersolstitium, zusätzlich die Bedeutung des Phänomens unterstrichen und demonstriert, aber auch erst ermöglicht werden kann.

Gebäude dieser Variante des Gestaltens mit Licht stehen in engem Zusammenhang mit der Regenerationsfähigkeit der Natur und der Sonne, an welcher der Herrscher oder Verstorbene durch die sichtbare Übertragung vitalisierender Lebensenergie zu partizipieren versucht. Demnach besteht ihre funktionale Aufgabe primär in der Deifikation des vom Licht getroffenen Bildes bzw. der damit assoziierten Person (zum Beispiel beim Tempel Ramses II./Abu Simbel) oder der Überwindung des

Todes im Sinne einer Auferstehung bzw. Verschmelzung mit der Sonne (beispielsweise Newgrange/Irland).

Lichtvolumen: Entmaterialisierung und Irrationalität

Ähnlich dem Gestalten mit sichtbaren Lichtstrahlen erfüllen „Lichtvolumen“ eine funktionale Aufgabe. Im Gegensatz dazu steht jedoch nicht die Provokation einer singulären Erscheinung im Vordergrund, sondern die allgemeine Sakralisierung eines Innenraumes und damit dessen Exklusion aus seiner profanen Umgebung sowie das Empfinden göttlicher Nähe. Dies wird primär durch die „Andersartigkeit“ der räumlichen Atmosphäre im Inneren erreicht, wobei unterschiedliche Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Gemeinsam ist jedoch all diesen Gestaltungsvarianten ihre „Nutzung“ scheinbar irrationaler und mystifizierender Raumeindrücke, was entweder durch die Entmaterialisierung der Wände (Tempel der Hoysalāṣ/Indien, europäische Gotik) oder der scheinbaren Aufhebung statischer Gesetze (beispielsweise durchbrochene und „schwebende“ Kuppeln) erreicht wird.

CONCLUSIO

Damit ist den in der Einleitung gestellten Fragen eindeutig zuzustimmen: Sakralbauten dienen nur vordergründig der Beherrschung des Göttlichen, ihre primären Aufgaben liegen jedoch in der Demonstration theologischer (sakraler und/oder sepulkraler), soziopolitischer und kosmogonischer Inhalte, wobei aber aufgrund deren Komplexität und Vielschichtigkeit die Wirksamkeit der sakralen Stätte wesentlich von deren „korrekter“ Wahrnehmung abhängt.

Sonne, Feuer und Licht stellen dabei ideale Medien dar, da sie aufgrund ihrer Unverzichtbarkeit für das Leben zum einen selbst sakralisiert wurden, zum anderen durch die Bezugnahme auf diese bzw. ihre Einbeziehung bei der Gestaltung archetypische Assoziationen geweckt werden, deren Emotionalität unmittelbar wirksam ist und von jedem unbewusst empfunden wird sowie unabhängig ist von den zusätzlich vermittelten Inhalten. Erst durch das Hinzufügen tradierter und kulturspezifischer Faktoren wie der Geografie des Landes oder der Bezugnahme auf traditionelle, formale Gestaltungsmöglichkeiten werden diese transportiert.

Sakrale Architektur ist demnach als komplexes Konstrukt zu sehen, deren vermittelte Inhalte vielschichtig und kulturabhängig sind. Dennoch aber müssen diese unmissverständlich transportiert werden, um die Wirksamkeit der sakralen Stätte zu gewährleisten. Dies erreicht man vor allem durch den Einsatz unbewusst wirksamer Mechanismen, vor allem Emotionalisierung (Angst, Bewunderung, Demut, etc.), als Folge der Provokation elementarer, archetypischer Assoziationen sowie durch die Anwendung allgemein verständlicher Formen und Bezugnahmen.

LITERATURVERZEICHNIS

In der nachstehenden Literaturliste konnte aufgrund des Umfanges der Literatur zu den entsprechenden Themen nur jene aufgenommen werden, welche im Text verwendet wurde. Für weiterführende und spezielle Literatur sei an dieser Stelle an die zum Teil umfangreichen Literaturverzeichnisse der einzelnen Publikationen verwiesen.

ADIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Glückstadt, Hamburg, New York
AfO	Archiv für Orientforschung
AI	Athar-e Iran
AMI	Archäologische Mitteilungen aus dem Iran
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (Kairo)
ASIAR	Archaeological survey of India - annual report
BSOAS	Bulletin of the School of oriental and African Studies
EFEQ	École Française d'Extrême Orient
GM	Göttinger Miszellen, Göttingen
HÄB	Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, Hildesheim
Ir Ant	Iranica Antiqua
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JISOA	Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta
JNES	Journal of Near Eastern Studies
LÄ	Lexikon der Ägyptologie
MÄS	Münchener Ägyptologische Studien
MDAIK	Mitteilungen des deutschen archäologischen Institutes - Abteilung Kairo
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orientalischen Gesellschaft
OAM	Oriental Art Magazine
RÄRG	Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1953
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDMG	Deutsche Morgenländische Gesellschaft

ALLGEMEINES / VERSCHIEDENE KULTUREN

ANDRAE, Walter: *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*. Studien zur Bauforschung. Berlin, 1930.

BINDING, Günther: *Hochgotik. Die Zeit der großen Kathedralen*. (Taschen Weltarchitektur). Köln, 1999.

BOLLNOW, Otto Friedrich: *Mensch und Raum*. Stuttgart, 1963.

CORTI, Walter Robert: *Die Sonne*. München, 1962.

DANIEL, Glyn: *New Grange and the Bend of the Doonee*. 1964.

- DAVIES, John Gordon: *Temples, Churches and Mosques. A Guide to the Appreciation of Religious Architecture*. Oxford, 1982.
- DÖBLER, Hannsferdinand: *Kultur und Sittengeschichte der Welt*. Bd.: *Magie-Mythos-Religion*. Gütersloh, Berlin, München, Wien, 1972.
- DUNDE, Siegfried Rudolf (Hg.): *Wörterbuch der Religionssoziologie*. Gütersloh, 1994.
- EHRENREICH, Paul: *Die Sonne im Mythos*. Leipzig, 1915.
- ENGLER, Rudolf: *Die Sonne als Symbol*. Zürich, 1962.
- ELIADE, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg, 1957.
- FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio: *Spanien und Nordafrika*. In: FRISHMAN, Martin und KHAN, Hasan-Uddin (Hg.): *Die Moscheen der Welt*. Köln, 2002. S. 106f.
- FRANKFORT, H.: *The Art And Architecture of the Ancient Orient*. (Pelican History of Arts). Harmondsworth, 1996.
- FROBENIUS, Leo: *Das Zeitalter des Sonnengottes*. O. O., 1904.
- GIEDION, Siegfried: *Ewige Gegenwart. Der Beginn der Architektur*. Washington, 1964.
- GIEDION, Siegfried: *Architektur und das Phänomen des Wandels: Die drei Raumkonzeptionen in der Architektur*. Tübingen, 1969.
- GLADISS, Almut von: *Das Osmanische Reich. Architektur*. In: HATTSTEIN, Markus und DELIUS, Peter (Hg.): *Islam. Kunst und Architektur*. Köln, 2000. S. 544ff.
- HEILER, Friedrich: *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen*. Basel, 1950.
- HERODOT: *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe. Stuttgart, 1971.
- HROUDA, Barthel: *Mesopotamien. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris*. München, 2000.
- INDERST, E. H.: *Das stolze Sonnenhaus von Irland*. In: *Der Sonntag*, Nr. 36,4. IX (1977).
- JANTZEN, Hans: *Kunst der Gotik*. Hamburg, 1957.
- JUNG, C. G.: *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*. Düsseldorf, 1995.
- KAPPEL, Andrea: *Die Theologie der Tempel*. Diplomarbeit. Graz, 2002.
- KOEPEL, Hans: *Bildwörterbuch der Architektur*, 2. Auflage. Stuttgart, 1985.
- KUBISCH, Natascha: *Almorawiden und Almohaden. Architektur*. In: HATTSTEIN, Markus und DELIUS, Peter (Hg.): *Islam. Kunst und Architektur*. Köln, 2000. S. 254ff.
- LEHNER, Erich: *Wege der architektonischen Evolution. Die Polygenese von Pyramiden und Stufenbauten*. Wien, 1998.
- MARTINY, Günter: *Die Kultrichtung in Mesopotamien*. In: Koldewey-Gesellschaft (Hg.): *Studien zur Bauforschung*. Heft III. Berlin, 1932.
- MARTINY, Günter: *Die Gegensätze im Babylonischen und assyrischen Tempelbau*. Leipzig, 1936.
- MELLINK, Machteld J. und FILIP, Jan: *Frühe Stufen der Kunst*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 13). Frankfurt/Main, 1974.
- MIRSKY, Jeannette: *Gott hat viele Wohnungen*. Düsseldorf/Wien, 1966.
- O'KELLY, Michael J.: *Newgrange. Archaeology, Art and Legend*. London, 1982.

- o. A.: *Byzanz* (Monumente großer Kulturen). Luxemburg, 1979.
- RÜHLE, Oskar: *Sonne und Mond im primitiven Mythos*. Tübingen, 1935.
- SCHNEIDER, Hermann: *Die jungsteinzeitliche Sonnenreligion im ältesten Babylonien und Ägypten*. In: Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft. Leipzig, 1923.
- SCHREIBMAYER, Peter: *Elementare Architektur. Eine Untersuchung zur näheren Bestimmung nonformaler Architektur sowie ihrer Entstehungskriterien*. Dissertation. Graz, 1979.
- SIMON, K. H.: *Newgrange- ein 5000 Jahre altes Observatorium*. In: Naturwissenschaftliche Rundschau. Heft 8 - 28. Jahrgang. Stuttgart, 1975. S. 299.
- SINGH, Madanjeet (Hg.): *Die Sonne: das Gestirn in der Kulturgeschichte*. Thübingen, 1994.
- STIERLIN, Henri: *Türkei. Von den Seldschuken zu den Osmanen*. (Taschen Weltarchitektur). Köln, 1998.
- STIERLIN, Henri: *Enzyklopädie der Weltarchitektur*. Freiburg, 1977.
- TEICHMANN, Frank: *Der Mensch und sein Tempel*. Ägypten. Stuttgart, 1978.
- TÜRKOĞLU, Sabahattin: *Hagia Sophia*. Istanbul, 1987.
- TWORUSCHKA Monika und Uwe: *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*. München 1996.
- WÖLFEL, Dominik Josef: *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*. Hallein, 1980.

ÄGYPTEN

- Antikendienst der Arabischen Republik Ägypten (Hg.): *Das Archäologische Museum in Kairo*. Offizieller Katalog. Mainz, 1986.
- ARNOLD, Dieter: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. 2. Auflage, Zürich, 1994.
- ARNOLD, Dieter: *Der Tempel Mentuhoteps. Bd I.-III.* (Bd. I.= Architektur und Deutung). Kairo, 1974.
- ARNOLD, Dieter: *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*. Zürich, 1992.
- ARNOLD, Dieter: *Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdom*. In: SHAFER, Byron E. (Hg.): *Temples of Ancient Egypt*. Cornell, 1997. S. 31ff.
- ARNOLD, Dieter: *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des neuen Reiches*. In: MÄS 2. Berlin, 1962.
- ARNOLD, Dieter: *Rituale und Pyramidentempel*. In: MDAIK 33 (1977). S. 1ff.
- ARNOLD, Dieter: *Vom Pyramidenbezirk zum „Haus für Millionen Jahre“*. In: MDAIK 34, 1978. S. 1ff.
- ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 2000.
- ASSMANN, Jan: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München, 1991.
- ASSMANN, Jan: *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*. In: ADIK 7 (1970).
- BADAWY, Alexander: *The symbolism of the temples of Amarna*. In: ZÄS 87 (1962). S. 79ff.

- BADAWY, Alexander: *A History of Egyptian Architecture*. 3 Bde. Berkley/Los Angeles, 1954, 1966, 1968.
- BAINES, John: *Temple Symbolism*. In: Royal Anthropological Institute News, 1976. S. 10ff.
- BELL, Lanny: *The New Kingdom „Divine“ Tempel: The Example of Luxor*. In: SHAFER, Byron E. (Hg.): *Temples of Ancient Egypt*. Cornell, 1997. S.127ff.
- BONNET, Hans (Hg.): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (RÄRG)*. Berlin, 1952.
- BORCHARDT, Ludwig: *Ägyptische Tempel mit Umgang*. In: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Heft 2. Kairo, 1938.
- BORCHARDT, Ludwig: *Der Bau*. In: BISSING, Friedrich Wilhelm von: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. Bd. 1. Berlin, 1905.
- BRUNNER, Hellmut: *Die Sonnenbahn im ägyptischen Tempel*. in: Archäologie und Altes Testament (Festschrift für Kurt Gallig). S. 27ff.
- BRUNNER, Hellmut: *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*. Mainz/Rhein, 1977.
- BURKARD, Günter: *Vorstellungen vom Kosmos – Die Weltgebäude*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. 444ff.
- Casa Editrice Bonechi (Hg.): *Abu Simbel*. (Führer, deutsche Ausgabe). Florenz, 1997.
- CENIVAL, Jean-Louis de: *Ägypten. Das Zeitalter der Pharaonen*. (Architektur der Welt). Freiburg, 1964.
- CLARKE, Somers und ENGELBACH, R.: *Ancient Egyptian Construction And Architecture*. New York, 1990. (Reprint of: MILFORD, Humphrey: *Ancient Egyptian Masonry: The Building Craft*. London, 1930.)
- DAVIES, Nina de Garis: *The Rock Tombs of El Amarna*. I-III. 3. Bd.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane: *Ramses. Sonne Ägyptens*. Paris, 1996.
- DONDELINGER, Edmund: *Der Obelisk, ein Steinmal ägyptischer Weltanschauung*. Graz, 1977.
- EGGEBRECHT, Arne (Hg.): *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1987.
- GEORGE, B.: *Zur altägyptischen Vorstellung vom Schatten als Seele*. Bonn, 1970.
- GÖRG, Manfred: *Götter und Gottheiten*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997.
- GRAEFE, E.: *Der Sonnenaufgang zwischen den Pylontürmen*. In: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983), S. 55ff.
- HABACHI, Labib: *Die unsterblichen Obelisken Ägyptens*. Mainz, 1982.
- HAENY, Gerhard: *New Kingdom „Mortuary Temples“ And „Mansions of Millions of Years“*. In: SHAFER, Byron E. (Hg.): *Temples of Ancient Egypt*. Cornell, 1997. S. 86ff.
- HAENY, Gerhard: *Zur Funktion der „Häuser für Millionen Jahre“*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB. Hildesheim, 1994. S. 101ff.
- HART, Georg: *Ägyptische Mythen*. Austin, 1990.
- HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hg.): *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden, 1972.
- HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hg.): *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*. 2. Auflage. Wiesbaden, 1970.

- HELCK, Wolfgang: Textpassage *Heliopolis. Ramessidische Inschriften aus Karnak*. In: ZÄS 82 (1957). S. 109ff, Artikel S. 98ff.
- HÖLSCHER, U.: *Excavations of Medinet Habu*. In: Communications of Oriental Institute of University of Chicago. 5 Bd. Chicago, 1934/1936/1941/o. J./1954.
- HORNUNG, Erik: *"Das Buch der Anbetung des Re im Westen" (Sonnenlitanei)*. In: Aegyptiaca Helvetia 3 (1976).
- HORNUNG, Erik: *Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Ägyptens*. In: Studium Generale 18 (1965); S. 73ff.
- HORNUNG, Erik: *Verfall und Regeneration der Schöpfung*. In: ERANOS 46 (1977). S. 411ff.
- HORNUNG, Erik: *Geist der Pharaonenzeit*. Basel, 1992.
- HORNUNG, Erik: *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. Zürich/München 1991.
- HORNUNG, Erik: *Der Eine und die Vielen. Ägyptischen Gottesvorstellungen*. Darmstadt, 1971.
- HORNUNG, Erik: *Echnaton. Die Religion des Lichtes*. Zürich, 1995.
- HORNUNG, Erik: *Altägyptische Jenseitsbücher: Ein einführender Überblick*. Darmstadt, 1997.
- HORNUNG, Erik: *Die Entdeckung des Unbewussten in Altägypten*. In: Gorgo 9 (1985), S. 57ff.
- JÁNOSI, Peter: *Die Entwicklung und Deutung des Totenopferraumes in den Pyramidentempeln des AR*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB. Hildesheim, 1994. S. 101ff.
- JEFFREYS, David: *The Topography of Heliopolis and Memphis: Some cognitive aspects*. In: GUKSCH, Heike und POLZ, Daniel (Hg.): *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens*. (Rainer Stadelmann gewidmet). Mainz-am-Rhein, 1998. S. 63ff.
- KAISER, Werner: *Zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie*. In: MDAIK 14 (1956). S. 104ff.
- KAISER, Werner: *Zu den königlichen Talbezirken der 1. und 2. Dynastie in Abydos und zur Baugeschichte des Djoser-Grabmals*. In: MDAIK 25 (1969). S. 1ff.
- KAISER, Werner und DREYER, Günter: *Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof*. 2. Vorbericht. In: MDAIK 38 (1982). S. 211ff.
- KAPPEL, Andrea: *Die Theologie der Tempel*. Diplomarbeit. Graz, 2002.
- KEES, Hermann: *Benben*. In: BONNET, Hans (Hg.): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952.
- KEES, Hermann: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*.
- KEMP, Barry: *Outlying temples at Amarna*. In: Amarna Reports VI. Kapitel 15, London 1995. S. 411ff.
- KOCH, Klaus: *Geschichte der ägyptischen Religion*. Stuttgart, 1993.
- KURTH, Dieter: *Weltordnung in Stein. Die späten Tempel*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 297ff.
- LLOYD, Seton und MÜLLER, Hans Wolfgang: *Ägypten und Vorderasien*. (Weltgeschichte der Architektur). Stuttgart, 1987.
- LUFT, Ulrich: *Eine andere Welt – Religiöse Vorstellungen*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 416ff.

- MARTIN, Karl: *Ein Garantsymbol des Lebens. Untersuchung zu Ursprung und Geschichte der ägyptischen Obelisken bis zum Ende des Neuen Reiches*. In: HÄB 3, (1977).
- MURSI, Muhamamad: *Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches*. München, 1971.
- NAVILLE, Edouard: *The Temple of Deir el-Bahari*. 6 Bd. London, 1894.
- QUIRKE, Stephen: *Altägyptische Religion*. Stuttgart, 1996.
- QUIRKE, Stephen: *The Cult of Ra. Sunworship in Ancient Egypt*. London, 2001.
- RAUE, Richard: *Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*. (Deutsches archäologisches Institut Kairo, Ägyptologische Reihe, Bd. 16). Berlin, 1999.
- RAUE, W. und SHAKER, M.: *Recent excavations at Heliopolis*. In: *Orientalia* 65 (1996). S. 136ff.
- REDFORD, D.: *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton, 1984.
- REYMOND, E. A. E.: *The mythical Origin of the Egyptian temple*. Manchester, 1969.
- RICKE, Herbert: *Der ‚Hohe Sand‘ in Heliopolis*. In: ZÄS 71 (1935). S. 107ff.
- RICKE, Herbert: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. 2 Bd. In: *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde*. Heft 7/8. Kairo, 1965-1969.
- RICKE, Herbert: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches I*. In: *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde*, Heft 4. Zürich, 1944
- RICKE, Herbert: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II* In: *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde*, Heft 5. Kairo, 1950.
- RICKE, Herbert und SCHOTT, Siegfried: *Der Harmachistempel des Chefren in Gizeh*. In: *Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 10, Wiesbaden, 1970.
- ROCHHOLZ, Matthias: *Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk – Zur Deutung der Grabanlagen der Könige der 5. und 6. Dynastie*. In: GUNDLACH, Rolf und ROCHHOLZ, Matthias (Hg.): *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*. HÄB. Hildesheim, 1994. S. 255ff.
- el SADDIK, Wafaa: *Das Begräbnis*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 470ff.
- SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny (Hg.): *Tempels And Tombs of Ancient Nubia*. UNESCO. London, 1987.
- SCHÄFER, Heinrich: *Altägyptische Bilder der auf- und untergehenden Sonne*. In: ZÄS 71 (1935). S. 15ff.
- SCHNEIDER, Thomas: *Das sakrale Königtum*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 322ff.
- SCHOLZ, P. O.: *Abu Simbel*. Köln, 1994.
- SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997.
- SCHÜSSLER, Karlheinz: *Kleine Geschichte der ägyptischen Kunst*. Köln, 1988.
- SEIDLMAYER, Stephan: *Die Entstehung des Staates bis zur 2. Dynastie*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 25ff.
- SEIPEL, Wilfried (Hg.): *Gott - Mensch - Pharao. Viertausend Jahre Menschenbild in der Skulptur des alten Ägypten*. Ausstellungskatalog. Wien, 1992.
- SHAFER, Byron (Hg.): *Temples of Ancient Egypt*. London, 1991.
- SHAH, Ian und NICHOLSON, Paul (Hg.): *Reclams Lexikon des alten Ägypten*. Stuttgart, 1998.

- SMITH: *Art and Architecture of Egypt*. (Pelican History of Art). New Haven, 1998.
- SILITTO, Alberto: *Ägypten. Land der Pharaonen*. Italien, 1994.
- SOUROUZIAN, Hourig: *Die Tempel der Ramessidenzeit*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 205ff.
- SOUROUZIAN, Hourig: *Die Bauten der Ramessidenzeit*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 213ff.
- SPIEGELBERG, W.: *Textpassage Varia 5. Die Auffassung des Tempels als Himmel*. In: ZÄS 53, 1917; S. 98ff.
- STADELMANN, Rainer: *Die ägyptischen Pyramiden. Vom Ziegelbau zum Weltwunder*. Darmstadt, 1985
- STADELMANN, Rainer: *Königsgräber der Pyramidenzeit*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 46ff.
- STADELMANN, Rainer: *Das vermeintliche Sonnenheiligtum im Norden des Djoserbezirkes*. In: ASAE 69 (1983). S. 373ff.
- STADELMANN, Rainer: *šwt-R`w als Kultstätte des Sonnengottes im Neuen Reich*. In: MDAIK 25 (1969). S. 159ff.
- STADELMANN, Rainer: *Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben*. In: MDAIK 35 (1979). S. 303ff.
- STADELMANN, Rainer: *Tempel und Tempelnamen in Theben-Ost und -West*. In: MDAIK 34 (1978). S. 171ff.
- STIERLIN, Henri: *Enzyklopädie der Weltarchitektur*. Freiburg, 1977.
- UPHILL, E.: *The Per-Aten at Amarna*. In: JNES 29 (1970). S. 151ff.
- VANDERSLEYEN, Claude: *Das Alte Ägypten*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 15). Frankfurt/Main-Berlin-Wien, 1975.
- WILDUNG, Dietrich: *Ägypten. Von der prähistorischen Zeit bis zu den Römern*. (Taschen Weltarchitektur). Köln, 1997.
- WILDUNG, Dietrich: *Ni-user-re, Sonnenkönig, Sonnengott*. München, 1984.
- WILKINSON, Richard H.: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London, 2000.
- WILLEITNER, Joachim: *Königs- und Götterfest*. In: SCHULZ, Regine und SEIDEL, Matthias (Hg.): *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln, 1997. S. 450ff.
- WILSON, John A.: *Ägypten*. In: MANN, Golo und HEUSS, Alfred (Hg.): *Propyläen Weltgeschichte*. Bd. 1. Berlin, Frankfurt/Main, 1991. S. 323ff.
- WINTER, E.: *Zur Deutung der Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie*. In: WZKM 54 (1957). S. 222ff.

ANGKOR

- AUBOYER, J. / BEURDELEY, Michel / BOISSELIER, Jean / MASSONAUD, Chantal / ROUSSET, Huguette: *Handbuch der Formen- und Stilkunde. Asien*. Wiesbaden, 1988.
- AUBOYER, Jeannine: *Die Kunst der Khmer*. In: AUBOYER, Jeannine und HÄRTEL, Herbert: *Indien und Südostasien*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 16). Berlin, 1971. S. 107ff.
- AUDRIC, John: *Angkor and the Khmer Empire*. London, 1962.

- BERNET-KEMPERS, A. J.: *Borobudur und Buddhismus*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977.
- BONN, Gisela: *Angkor. Toleranz in Stein*. Köln, 1996.
- CHANDLER, David: *A History of Cambodia*. Colorado, 1996.
- CÉDES, George: *The Making of South East Asia*. Berkeley/Los Angeles, 1966.
- CÉDES, George: *Angkor: An Introduction*. New York/Hong Kong, 1963.
- DIEULEFIS, P.: *Ruins of Angkor*. Bangkok, 2001.
- DUMARCAY, Jacques: *Cambodian Architecture. 8.-13. Jh.* Leiden, 2001.
- DUMARCAY, Jacques: *Histoire Architecturale du Borobudur*. Publications de l'École Française d'Études Extrême-Orient. Mémoires Archéologiques XII. Paris, 1977.
- DUMARCAY, Jacques: *Borobudur*. Oxford, 1989.
- DUMARCAY, Jacques: *Le Bayon*. Publications de l'École Française d'Études Extrême-Orient. Mémoires Archéologiques III. Paris, 1973.
- EFEU (Hg.): *Les Temple d'Angkor Vat*. Mémoires Archéologiques, 4. Bd. Paris, 1929.
- FALSER, Michael: *Der Tempelkomplex von Preah Ko in Rolous bei Angkor, Kambodscha*. Diplomarbeit. März, 2002.
- FINOT, Louis, GOLOUBEV, Victor und CÉDES, George: *Le temple d'Angkor Vat*. 5 Bd. In: EFEU Nr. 2. Paris, 1929-1932.
- FORMAN, Bedrich: *Borobudur. Das buddhistische Heiligtum, Abbild der geistigen Welt*. Hanau/M., 1980.
- FRÉDÉRIC, Louis: *Südostasien. Tempel und Skulpturen*. Essen, 1964.
- FREEMAN, Michael: *Angkor: The hidden glories*. Boston, 1990.
- FREEMAN, Michael: *Ancient Angkor*. London, 1999.
- GIRARD-GESLAN, Maud u. a.: *Südostasien. Kunst und Kultur*. Basel, Freiburg, Wien, 1995.
- GITEAU, Madeleine: *Kunst und Kultur von Angkor*. Fribourg/München, 1965.
- GITEAU, Madeleine: *The Angkor Guide*. www.theangkorguide.com, am 01.07.2003
- GROSLIER, Bernard-Philippe: *Hinterindien*. (Kunst der Welt). Baden-Baden, 1. Auflage 1960, 2. Auflage 1962.
- GROSLIER, Bernard-Philippe: *Angkor. Eine versunkene Kultur im indochinesischen Dschungel*. Köln, 1958.
- HALL, Daniel Georg Edward: *A History of Southeast Asia*. London, 1964.
- HAUSSIG, H. W.: *Wörterbuch der Mythologie*. Bd. 5: *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*. Stuttgart, 1966.
- HEINE-GELDERN, R. von: *Weltbild und Bauform in Südostasien*. In: Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens 4 (1930). S. 28ff
- HIGHAM, Charles: *The Archaeology of Mainland Southeast Asia: from 10,000 B.C. to the fall of Angkor*. Cambridge, 1989.
- HIGHAM, Charles: *The Civilization of Angkor*. Berkeley/Los Angeles, 2001.

- HUERLIMANN, Martin: *Ceylon und Indochina, Burma, Siam, Kambodscha, (etc.) Baukunst, Landschaft und Volksleben*. Berlin/Wien, 1929.
- IBBITSON JESSUP, Helen: *Die Rolle der Fürstenhöfe in der Kunst Indonesiens*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 146ff.
- JACQUES, Claude: *Angkor*. Köln, 1999.
- KLOKKE, Marijke J.: *Von Tarumanagara bis Majapahit – Die Geschichte Alt-Javas*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 77ff.
- KLOKKE, Marijke J.: *Hinduismus und Buddhismus in Indonesien bis 1500*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 168ff.
- KULKE, Hermann: *Srivijaya - Ein Großreich oder die Hanse des Ostens*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S.46.
- LAUR, Jean: *Angkor*. Paris, 2002.
- MABBETT, Ian und CHANDLER, David: *The Khmers*. Cambridge, USA, 1995.
- MacCURRY, Steve: *Sanctuary. The Temples of Angkor*. London, 2002.
- MANNIKKA, Eleanor: *Angkor Wat: time, space and kingship*. Honolulu, 1996 oder 2000.
- MARSCHALL, Wolfgang: *Die javanische Frühgeschichte im südostasiatischen Rahmen*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 28ff.
- MARSCHALL, Wolfgang: *Die frühen Kunsttraditionen und ihr Nachwirken*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 188ff.
- MAZZEO, Donatella: *Angkor*. Wiesbaden, 1974.
- MOUHOT, M. Henri: *Travels in the Central Parts of Indo-China (Siam), Cambodia, and Laos, During the Years 1858, 1859, and 1860*. 2 Bd. London, 1864 (Reprints: Singapore, 1989; Bangkok, 1986).
- NAFILYAN, Guy: *Angkor Vat* (Graphische Beschreibung des Tempels). In: EFEO, (1969).
- OEY, Eric (Hg.): *Java*. Berkley-Singapore, 1991.
- PARMENTIER, H.: *L`art khmer classique, Monuments du quadrant nord-est*. Paris, 1939. EFEO (1948).
- PARMENTIER, H.: *Angkor*. Phnom Penh, 1955.
- PICHARD, Pierre: *Pimay. Etude Architecturale du Temple*. Publications de l`École Française d`Extrême-Orient. Memoires Archéologiques X. Paris, 1976.
- RATHENBERG: *Kambodscha mit Angkor Wat, Birma, Laos*. Deutschland, o. J.
- RAWSON, Philip: *The Art of Southeast Asia, Cambodia Vietnam Thailand Laos Burma Java Bali*. London, 1967 (Reprint: Bangkok, 1990).
- ROONEY, Dawn F.: *Angkor. An Introduction to the Temples*. Hongkong, 2001.
- RYBAKOVA, Nina: *Kunst Kampuchas: Architektur u. Plastik*. Leipzig, 1985.
- SEDYAWATI, Edi: *„Fremdes“ und „Eigenes“ in Kunst und Kultur Indonesiens*. In: EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 193ff.

SIRIBHADRA, Smitthi und MOORE, Elizabeth: *Palaces of the Gods. Khmer Art & Architecture in Thailand*. Bangkok, 1992. Oder: London, 1997.

SOEDIMAN: *Glimpses of the Borobudur*. Yagyakarta, 1974.

SOEKMONO, R.: *Borobudur, ein einzigartiges Kunstwerk*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977. S. 24.

SOEKMONO, R.: *Die Architektur der klassischen Zeit*. EGGBRECHT, Arne und Eva (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Ausstellungskatalog. Hildesheim, 1995. S. 205ff.

STIERLING, Henri: *Angkor. Weltkulturen und Baukunst*. (Architektur der Welt). München, 1970.

SULEIMAN, Satyavati: *Der kosmische Berg und seine Erbauer*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977. S. 15ff.

THEISEN, Heide: *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java*. In: THEISEN, Heide (Hg.): *Borobudur. Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh.* Ausstellungskatalog. Wien, 1977. S. 3ff.

WALES, Horace Geoffrey Quaritch: *The Making of Greater India*. London, 1951.

INDIEN

ACHARYA, P. K.: Manasara series. London
Bd. I: *A Dictionary of Hindu Architecture*. 1927.
Bd. VI: *Hindu Architecture in India and abroad*. 1946.
Bd. VII: *Encyclopaedia of Hindu Architecture*. O. J.

APTE, R. N.: *Some Points Connected with the Constructive Geometry of the Vedic Altars*. In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 7 (1926): S. 1ff.

APTE, R. N.: *Vedic Rituals*. 1937.

APTE, Śivaram Shankar: *Vedic Astronomy and Mythology*. Bharat, o. J.

AUBOYER, Jeannine und HÄRTEL, Herbert: *Indien und Südostasien*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 16). Frankfurt/Main-Berlin-Wien, 1975.

AUBOYER, Jeannine: *Daily Life in Ancient India*. New Delhi, 1994

AUBOYER, Jeannine: *Sri Ranganathaswami. A Temple of Vishnu in Srirangam (Tamilnadu, India)*. A Srirangam Temple Publication. 4. Ausgabe. Trichy, 2000.

BALARAM IYER, T. G. S.: *History & Description of Sri Meenakshi Temple*. 13. Ausgabe, Madurai, 2001.

BÄUMER, Bettina: *From Guhā to Ākāśa: The Mystical Cave in the Vedic and Saiva Traditions*. In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern*. New Delhi. 1996. S. 105ff.

BAILEY, H. W.: *Veda and Iranian*. In: *Golden Jubilee Volume* (1982).

BODEWITZ, H. W.: *Light, Soul and Vision in the Vedas*. Poona, 1991.

BONER, A.: *The Symbolic Aspect of the Form*. JISOA 17 (1949).

BOSCH, F. D. K.: *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*. o. O., 1960.

BOSE, N. H.: *Canons of Orissan Architecture*. Kalkutta, 1932.

BOSE, N. H.: *A Temple under Construction*. JISOA 13 (1945).

BROWN, Percy: *Indian Architecture. Buddhist and Hindu Period*. 6. Auflage. Bombay, 1971.

- BUSSAGLI, Mario: *Indien, Indonesien, Indochina*. (Weltgeschichte der Architektur) Stuttgart, 1985.
- CHANDRA, Lokesh: *Life, Space and Structure*. In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern*. New Delhi. 1996. S. 211ff.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *Symbolism of Indian Architecture*. Introduction by: CHANDRA, Pramod. In: The Historical Research Documentation Programme. Jaipur, 1983.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *Selected Papers*. New Jersey, 1977.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *The Sun Kiss*. In: JAOS 60 (1940).
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*. Stuttgart, 1965.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *Essays in Early Indian Architecture*. (Hg. und Vorwort: MEISTER, Michael W.). Bombay, 1992.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *A New Approach to the Vedas*. o.O., o. J.
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *Symbolism of the Dome*. In: Indian Historical Quarterly 14 (1938).
- COOMARASWAMY, Ananda K.: *The Darker Side of Dawn*. In: Smithsonian Miscellaneous Collection. Washington, 1936. S. 1ff.
- COUSENS, H.: *The Ancient Temples of Aihole and Pattadakal*. ASIAR (1907-08).
- DEHEJIA, Vidya: *Early Buddhist Rock Temples. A Chronological Study*. London, 1972.
- DERRETT, John Duncan M.: *The Hoysalas. A Medieval Indian Royal Family*. London, 1957.
- DESAI, Madhuri: *The Gupta Temple at Deogarh*. Bombay, 1958.
- DEVA, Krishna: *Temples of India*. New Delhi, 1995.
- DEVA, Krishna: *Khajurāho*. Bd. I+II. Archaeological Survey of India. New Delhi, 1990.
- DHAMA: *A Guide to Khajurāho*. O. O., o. J.
- DONALDSON, Thomas E.: *Hindu Temple Art of Orissa I+II*. Leiden, 1985.
- ECK, Dianna: *Benares, City of Light*. London, 1982.
- FISCHER, Eberhard u. a. (Hg.): *Orissa*. Zürich, 1980.
- FISCHER, Klaus: *Architektur des indischen Subkontinents*. Darmstadt, 1987.
- FISCHER, Klaus: *Schöpfungen indischer Kunst. Von den frühesten Bauten und Bildern bis zum mittelalterlichen Tempel*. Köln, 1952.
- FOCKEMA, Gerald: *Hoysala Architecture. Medieval Temples of southern Karnataka built during the Hoysala rule*. 2. Bd. New Delhi, 1994.
- FRANZ, Heinrich Gerhard: *Das alte Indien. Geschichte und Kultur des indischen Subkontinents*. München, 1990.
- FRANZ, Heinrich Gerhard: *Der Indische Terrassentempel*. In: CHANDRA, Pramod: *Studies in Indian Temple Architecture*. 1967. S. 166ff.
- GANGOLY, Mano Mohan: *Orissa and her Remains*. Calcutta, 1912.
- GLASENAPP, Helmuth von: *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart, 1949.
- GOSH, A. (Hg.): *An Encyclopaedia of Indian Archaeology*. New Delhi, 1989.
- GUPTA, R. Sen: *The Art and Architecture of Aihole*. Bombay, 1967.

- GUTSCHOW, N. / PIPER, J.: *Indien. Von den Klöstern des Himalaya zu den Tempelstädten Südindiens. Bauform und Stadtgestalt einer beständigen Tradition.* Köln, 1978.
- HARDY, Adam: *Indian Temple Architecture. Form and Transform.* New Delhi, 1995.
- HARDY, Adam: *Time in Indian Temple Architecture.* In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Time. Ancient and Modern.* New Delhi. 1996. S. 354ff.
- HARLE, James Coffin: *The Art And Architecture of the Indian Subcontinent.* (Pelican History of Art). New Haven/London, 1994.
- HARLE, James Coffin: *Temple Gateways in South India.* Oxford, 1. Auflage 1963, 2. Auflage 1995.
- HEESTERMANN, Johannes Cornelius: *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual.* London/Chicago, 1993.
- HEESTERMANN, Johannes Cornelius: *The Ritual of Setting up the sacrificial fires.* O. O., 1989.
- KRAMRISCH, Stella: *The Hindu-Tempel.* 2. Bd. Calcutta, 1946.
- KRAMRISCH, Stella: *The Temple as Purusa.* In: CHANDRA, Pramod (Hg.): *Studies in Indian Temple Architecture. Papers presented at a Seminar held in Varanasi, 1967.* American Institute of Indian Studies. 1975. S. 40ff.
- KRAMRISCH, Stella: *Space in Indian Cosmogony and in Architecture.* In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern.* New Delhi. 1996. S. 101ff.
- KRAMRISCH, Stella: *Exploring India's Sacred Art. Selected Writings of Stella Kramrisch.* Herausgegeben von STOLER MILLER, Barbara. Philadelphia. 1983.
- KUIPER, Franciscus Bernardus Jacobus: *Ancient Indian Cosmogony.* New Delhi, 1983.
- MAJUMDAR, A. K.: *Indien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit.* In: MANN, Golo und HEUSS, Alfred (Hg.): *Propyläen Weltgeschichte.* Bd. 6. Berlin, Frankfurt/Main, 1991. S. 113ff.
- MALVILLE, J. McKim: *Astrophysics, Cosmogony, and the Interior Space of Indian Myth and Temples.* In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern.* New Delhi. 1996. S. 123ff.
- MEISTER, Michael W. (Hg.): *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture.* New Delhi, 1983ff.
North India: Period of Early Maturity. c. A. D. 700-900. 2 Bd. (Text/Tafeln)
North India: Foundations of North Indian Style. C. 250 B. C.-A. D. 1100. 2 Bd. (Text/Tafeln)
South India: Upper Drāviḍadēśa. Early Phase, A. D. 550-1075. 2 Bd. (Text/Tafeln)
South India: Lower Drāviḍadēśa. 200 B. C.-A. D. 1324. 2 Bd. (Text/Tafeln)
- MEISTER, Michael W.: *The Hindu Temple: Axis of Access.* In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern.* New Delhi. 1996. S. 269ff.
- MEISTER, Michael W.: *Mandala and Practice in Nagara Architecture in North India.* In: JAOS 99.2 (1979). S. 204ff.
- MEISTER, Michael W.: *Ritual and Real Time. De- and Re-constructing the Indian Temple.* In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Time. Ancient and Modern.* New Delhi. 1996. S. 373ff.
- MICHELL, George: *Der Hindu-Tempel. Bauformen und Bedeutung.* Köln, 1979.
- MICHELL, George: *Monuments of India.* Vol. I.: *Buddhist, Jain, Hindu.* London, 1989.
- MICHELL, George: *The New Cambridge History of India. Art & Architecture of South India.* Cambridge, 1995.
- MICHELL, George: *Early Western Chalukyan Temples.* 2. Bd. London, 1975.
- MILLER, Jeanine: *The Vision of Cosmic Order in the Vedas.* London, 1985.

- MITRA, Debala: *Bhubaneswar*. New Delhi, 1958.
- MOELLER, Volker: *Indische Architektur*. In: AUBOYER, Jeannine und HÄRTEL, Herbert: *Indien und Südostasien*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 16). Berlin, 1971. S. 197ff.
- NEFF, M.: *The Origins of the Indian Cave Temples*. In: OAM (1958). S. 4.
- PETECH, Luciano: *Indien bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*. In: MANN, Golo und HEUSS, Alfred (Hg.): *Propyläen Weltgeschichte*. Bd. 2. Berlin, Frankfurt/Main, 1991. 351ff.
- PIPER, Jan: *Ritual Space in India*. London, 1980.
- RAU, P. R. Ramachandra: *Bhubaneswar*. Hyderabad, 1980.
- ROWLAND, Benjamin: *The Pelican History of Art - The Art and Architecture of India*. Band: *Buddhismus, Hindu, Jain*. Melbourne - London - Baltimore 1953
- SARASWATI, Baidyanath: *Ritual Space (Tribal-Nontribal Context)*. In: VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Space. Ancient and Modern*. New Delhi. 1996. S. 355ff.
- SETTAR, S.: *The Hoysala Temples*. 2 Bd. Inst. of Indian Art History Karnataka University, 1991/1992.
- SHAH, Umakant P.: *Beginnings of the Superstructure of Indian Temples*. In: CHANDRA, Pramod (Hg.): *Studies in Indian Temple Architecture. Papers presented at a Seminar held in Varanasi, 1967*. American Institute of Indian Studies. 1975. S. 80ff.
- SIVAPRIYANANDA, Swami: *Astrology and Religion in Indian Art*. o. O., 1990.
- SMITH, David: *Aspects of the Symbolism of Fire*. In: WERNER, Karel (Hg.): *Symbols in Art and Religion. The Indian and the Comparative Perspective*. London, 1990. S. 129ff.
- STIERLIN, Henri: *Hinduistisches Indien. Tempel und Heiligtümer von Khajurāho bis Madurai*. (Taschen Weltarchitektur). Köln, 1998.
- STUTLEY, Margaret und STUTLEY, James: *A Dictionary of Hinduism: It's Mythology, Folklore and Development. 1500 B.C.-1500 A.D.* London, 1977.
- TADGELL, Christopher: *The History of Architecture in India. From the Dawn of Civilization to the End of the Raj*. London, 1990.
- TRIVEDI, R., D.: *Temples of the Pratihara Period in Central India*. Archaeological Survey of India. New Delhi, 1990.
- VATS, M. S.: *The Gupta Temple at Deogarh*. New Delhi, 1952. oder MASI 70 (1952).
- VATSYAYAN, Kapila (Hg.): *Concepts of Time*. New Delhi. 1996.
- VOLWAHSEN, Andreas: *INDIEN. Bauten der Hindus, Buddhisten und Jains*. München, 1968.
- VOLWAHSEN, Andreas: *Cosmic Architecture in India. The Astronomical Monuments of Maharaja Jai Singh II*. München, 2001.
- YADAVA, Babu Ram: *Vedic Cosmogony*. Aligarh, 1987.
- ZIMMER, Heinrich: *Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur*. Bd. 1: *Mythen und Symbole*. o. O., 1951

IRAN

- AKTSELI, Dimitri: *Altäre in der archaischen und klassischen Kunst*. o. O., 1996.

- ALTHEIM, Franz: *Das alte Iran*. In: MANN, Golo und HEUSS, Alfred (Hg.): *Propyläen Weltgeschichte*. Bd. 2. Berlin, Frankfurt/Main, 1991. S. 135ff.
- Bibliography of pre-Islamic Persia. 550 v. Chr.–651 n. Chr. London, 1975.
- BOYCE, Mary: *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London/Boston, 1979.
- BOYCE, Mary: *Zoroastrism*.
 Bd. 1: *The Early Period*. Leiden, o.J.
 Bd. 2: *Under the Achaemenians*. Leiden/Köln, 1975/1982
 Bd. 3: *Zoroastrism under Macedonian and Roman Rule*. Leiden, 1991.
- BOYCE, Mary: *On the sacred Fires of Zoroastrians*, In: BSOAS XXXI (1968). S. 52-68.
- BOYCE, Mary: *The pious foundations of the Zoroastrians*. In: BSOAS XXXI (1968). S. 270-289.
- BOYCE, Mary: *A History of Zoroastrianism*. Leiden, 1989.
- BOYCE, Mary: *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*. In: JAOS 95/3 (1975). S. 454ff.
- BRENTJES, Burchard: *Das alte Persien*. Wien/Leipzig, 1978.
- CULICAN, William: *The Medes and Persians*. London, 1965.
- CURTIS, John: *Early Mesopotamia and Iran*. London, 1993.
- CURTIS, John: *Later Mesopotamia and Iran*. London, 1995.
- CURTIS, John: *Mesopotamia and Iran in the Persian period*. London, 1997.
- CURTIS, Vesta Sarkhosh (Hg.): *The Art and Archaeology of Ancient Persia*. London, 1998.
- DIEZ, Ernst: *Iranische Kunst*. Wien, 1944.
- DIEZ, Ernst: *Churasanische Baudenkmäler*. Bd. 1. Wien, 1918.
- DOWNEY, S. B.: *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander Through The Parthians*. Princeton, 1988.
- ERDMANN, Kurt: *Das iranische Feuerheiligtum*. Leipzig, 1941.
- ERDMANN, Kurt: *Die iranischen Kunst zur Zeit der Sasaniden*. Berlin, 1951.
- ERDMANN, Kurt: *Feuerglaube und Feuerkult im alten Persien*. In: Atlantis XVII (1945). S. 302ff.
- ERDMANN, Kurt: *Die Altäre von Naqsh i Rostam*. In: MDOG, Nr. 81 (1949). S. 6ff.
- FERRIER, R.W. (Hg.): *The Art of Persia*. New Haven, 1989.
- FRANKFORT, H.: *The Art And Architecture of the Ancient Orient*. (Pelican History of Arts). Harmondsworth, 1996.
- FRANCOVICH, Géza de: *Problems of Achaemenid Architecture*. In: East and West 16 (1966). S. 201ff.
- GALLAS, Klaus: *Iran. Kultstätten Persiens zwischen Wüsten, Steppen und Bergen*. Köln, 1978.
- GALLING, K.: *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*. Berlin, 1925.
- GHIRSHMAN, Roman: *Protoiraner, Meder, Achämeniden*. (Universum der Kunst – Bd. 5). München, 1964.
- GHIRSHMAN, Roman: *Iran – Parther und Sasaniden*. (Universum der Kunst – Bd. 3). München, 1962.

- GHIRSHMAN, Roman: *Iran. From the earliest times to the Islamic conquest*. o. O., 1961.
- GODARD, André: *Les monuments du fer*. In : AI III (1938). S. 7ff.
- GODARD, André: *Additions, les monuments du feu*. In : AI IV (1949). S. 364ff.
- GODARD, André: *L'art de l'Iran*. Paris, 1962.
- GOLDMAN, Bernhard: *Persian Fire Temples or Tombs?* In: JNES 24 (1965). S. 305ff.
- GROPP, Gerd: *Die Funktion des Feuertempels der Zoroastrier*. In: AMI NF 2 (1969). S. 147ff.
- GULLINI, Giorgio: *Architettura iranica dagli Achemenidi ai Sasanidi il Palazzo di Kuh-i Kwagia (Sistan)*. Turin, 1964.
Rezension in: East and West 16 (1966); S. 143ff.
- HERZFELD, Ernst: *Iranische Denkmäler*. o. O., 1932.
- HERZFELD, Ernst: *Archaeological history of Iran*. London, 1935.
- HINZ, Walter: *Altpersische Feuerheiligtümer*. In: Geistige Arbeit, 9. Jg., Nr. 2. Berlin, 1942. S. 1f.
- HROUDA, Barthel: *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasiens*. München, 1991.
- HUFF, D.: *Architecture III. Sasanian*. In: Enzyclopaedia Iranica II.
- KLEISS, W.: *Terrassenanlagen in der iranischen Architektur*. In: Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 30 (1998). S. 227ff.
- KRAMERS, Jan Henrik: *Die Feuertempel in Fars in islamischer Zeit*. In: ZDMG 91 (1938). S. 10ff.
- KRAMERS, Jan Henrik: *Fire-Worship*. In: Analecta orientalia. Posthumous Writings and selected minor Works 1. Leiden, 1954. S. 342ff.
- MATHESON, Sylvia Anne: *Persia. An archaeological guide*. London, 1972.
- NAUMANN, Rudolf: *Sasanidische Feueraltäre*. In: Ir Ant VII (1967). S. 72ff.
- NYBERG, H. S.: *Die Religion des alten Iran*. Berlin. 1938.
- OELMANN, F.: *Persische Tempel*. In: Archaeologischer Anzeiger III/IV (1921). Sp. 274ff.
- ORTHMANN, Winfried: *Der Alte Orient*. (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 14). Berlin. S. 363ff.
- POPE, Arthur Upham: *Persian Architecture. The triumph of Form and Colour*. New York, 1965.
- REUTHER, O.: *Parthian Architecture*. In: POPE, Arthur Upham: *A Survey of Persian Art*. Bd. I. Oxford, 1938. S. 411ff.
- REUTHER, O.: *Sasanian Architecture*. In: POPE, Arthur Upham: *A Survey of Persian Art*. Bd. I. Oxford, 1938. S. 493ff.
- ROTH, Helmut (Hg.): *Kunst der Völkerwanderungszeit* (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 4). Frankfurt/Main – Berlin – Wien, 1979.
- SARRE, Friedrich: *Iranische Felsreliefs und Altertümer*. Berlin ,o. J.
- SARRE, Friedrich und HERZFELD, Ernst: *Iranische Felsreliefs*. Berlin, 1910.
- SCHIPPMMANN, Klaus: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. In: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 31. Berlin/New York, 1971.
- SCHIPPMMANN, Klaus: *Die Entwicklung des iranischen Feuerheiligums*. In: XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Vorträge Teil 3, ZDMG Supplementa I (1969). S. 1021ff.

- SCHIPPMANN, Klaus: *Archäologische Untersuchungen in Aserbaidschan im Jahre 1964*. In: *Ir Ant VII* (1967). S. 77ff.
- SCHIPPMANN, Klaus: *Hinweise und Anmerkungen zu einigen sasanidischen Monumenten*. In: *Iran VII* (1969). S. 157ff.
- SCHMIDT, Erich: *Flights over ancient cities of Iran*. Chicago, 1940.
- SEIPEL, Wilfried (Hg.): *7000 Jahre Persische Kunst. Meisterwerke aus dem iranischen Nationalmuseum in Teheran*. Ausstellungskatalog. Wien, 2000.
- SIROUX, Maxime: in *Syria 44* (1967). S. 53ff.
- VANDEN BERGHE, Louis: *Archéologie de l' Iran ancien*. Leiden, 1959.
- VANDEN BERGHE, Louis: *Le Chahan Taqs du Rusht-i Kuh, Luristan*. In : *Ir Ant XII* (1977). S. 175ff.
- VANDEN BERGHE, Louis: *Neuentdeckte archäologische Denkmäler in Süd-Iran*. In: *ZDMG III* (1961). S. 410ff.
- WACHTSMUTH, Friedrich: *Rezension: K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum*. In: *AfO XVI* (1952). S. 99ff.
- WACHTSMUTH, Friedrich: *Achaemenid Architecture. Principal Monuments*. In: POPE, Arthur Upham (Hg.): *A Survey of Persian Art*. 3. Ausgabe, Bd. 1, 1977.
- WIKANDER, Stig: *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Skifter Utgivna Av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet I Lund. Lund, 1946.
- YARSHATER, E.: *The Cambridge History of Iran*. Cambridge, 1983.
- YARSHATER, E. (Hg.) – dt. Namensform, eig.: JAR-SATIR, Ihsan: *ENCYCLOPAEDIA IRANICA*. ab 1985.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Alle nachstehend nicht angeführten Abbildungen sind eigene Aufnahmen des Autors.

GRUNDLAGEN

Abb. 1: SINGH: *Die Sonne: das Gestirn in der Kulturgeschichte*. S: 135/Abb. 238

Abb. 2: MELLINK/FILIP: *Frühe Stufen der Kunst*. Abb. 327

ARCHITEKTUR DER SONNE

Abb. 4: KOCH: *Geschichte der ägyptischen Religion*. S. 201

Abb. 5: SCHULZ: *Die Anlagen der 18. Dynastie*. S. 201/Abb. 101

Abb. 6: BURKARD: *Vorstellungen vom Kosmos*. S. 448/Abb. 43

Abb. 7: Antikendienst der Arabischen Republik Ägypten: *Das Archäologische Museum in Kairo*. Obj. 159

Abb. 8: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 16

Abb. 9: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 37

Abb. 10: WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 120

Abb. 11: WILKINSON: *The Complete Temples of Ancient Egypt*. S. 112

Abb. 12: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 205

Abb. 13: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 165/Abb. 52

Abb. 14: RICKE/SCHOTT: *Der Harmachistempel des Chefren in Gizeh*. S. 19

Abb. 15: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 200

Abb. 16: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Plan 1

Abb. 17: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. Plan 3

Abb. 18: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. S. 33

Abb. 19: RICKE: *Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf*. S. 10

Abb. 20: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 179/Abb. 56

Abb. 21: STADELMANN: *Königsgräber der Pyramidenzeit*. S. 71/Abb. 53

Abb. 22: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. Tafel 47

Abb. 23: BISSING: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. S. 49/Abb. 42

Abb. 24: BISSING: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. S. 33/Abb. 20

Abb. 25: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 176

Abb. 26: STIERLIN: *Enzyklopädie der Weltarchitektur*. S. 31

Abb. 27: HÖLSCHER: *Excavations of Medinet Habu*. Bd. 1/Fig. 8

Abb. 28: WILDUNG: *Ägypten. Von der prähistorischen Zeit bis zu den Römern*. S. 145

Abb. 29: CENIVAL: *Ägypten. Das Zeitalter der Pharaonen*. S. 84

Abb. 30: NAVILLE: *The Temple of Deir el-Bahari*. Bd. VI/Tafel 174

Abb. 31: NAVILLE: *The Temple of Deir el-Bahari*. Bd. I/Tafel 1

Abb. 32: NAVILLE: *The Temple of Deir el-Bahari*. Bd. VI/Tafel 169

- Abb. 34: CENIVAL: *Ägypten. Das Zeitalter der Pharaonen*. S. 103
 Abb. 35: Casa Editrice Bonechi: *Abu Simbel*. S. 1
 Abb. 36: private Aufnahme Michy Müller
 Abb. 37: private Aufnahme Michy Müller
 Abb. 38: WILDUNG: *Ägypten. Von der prähistorischen Zeit bis zu den Römern*. S. 122
 Abb. 39: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 178
 Abb. 40: WILDUNG: *Ägypten. Von der prähistorischen Zeit bis zu den Römern*. S. 123
 Abb. 41: SCHULZ: *Die Anlagen der 18. Dynastie*. S. 200/Abb. 97
 Abb. 42: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 180

ARCHITEKTUR DES FEUERS

- Abb. 43: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 1b
 Abb. 44: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 2b
 Abb. 45: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 15/Abb. 1
 Abb. 46: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 52/Abb. 6
 Abb. 47: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 53/Abb. 7
 Abb. 48: SEIPEL: *Jahre Persische Kunst*. S. 62
 Abb. 49: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 267/38
 Abb. 50: SEIPEL: *Jahre Persische Kunst*. S. 190
 Abb. 51: GIRSHMAN: *Iran – Parther und Sasaniden*. S. 154
 Abb. 52: SEIPEL: *Jahre Persische Kunst*. S. 189
 Abb. 53: SEIPEL: *Jahre Persische Kunst*. S. 189
 Abb. 54: SEIPEL: *Jahre Persische Kunst*. S. 194
 Abb. 55: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. S. 207/Abb. 27
 Abb. 56: SEIPEL: *Jahre Persische Kunst*. S. 35
 Abb. 57: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 2a
 Abb. 58: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 145/Abb. 20
 Abb. 59: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 5b
 Abb. 60: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 105/Abb. 14
 Abb. 61: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 51/Abb. 8
 Abb. 62: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 7b
 Abb. 63: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 330/Abb. 43
 Abb. 64: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 326/Abb. 41
 Abb. 65: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 500/Abb. 84
 Abb. 66: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 500/Abb. 85
 Abb. 67: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 7a
 Abb. 68: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. S. 53/Abb. 10
 Abb. 69: VANDEN BERGHE: *Ir Ant XII/Tafel 2b*
 Abb. 70: VANDEN BERGHE: *Ir Ant XII/Tafel 2a*
 Abb. 71: VANDEN BERGHE: *Ir Ant XII/Fig 3*
 Abb. 72: VANDEN BERGHE: *Ir Ant XII/Tafel 6b*
 Abb. 73: VANDEN BERGHE: *Ir Ant XII/Tafel 6a*

- Abb. 74: VANDEN BERGHE: *Ir Ant XII/*Fig. 6
 Abb. 75: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 63/Abb. 9
 Abb. 76: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 66/Abb. 10
 Abb. 77: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 68/Abb. 11
 Abb. 78: SCHIPPMANN: *Die iranischen Feuerheiligtümer*. S. 59/Abb. 8
 Abb. 79: ERDMANN: *Das iranische Feuerheiligtum*. Tafel 5a

ARCHITEKTUR DES TRANSZENDIERTEN FEUERS

- Abb. 80: VOLWAHSEN: *INDIEN. Bauten der Hindus, Buddhisten und Jains*. S. 44
 Abb. 81: KRAMRISCH: *The Hindu Temple*. S. 32
 Abb. 82: FISCHER: *Architektur des indischen Subkontinents*. S. 12/15
 Abb. 83: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Tafeln. Abb. 2
 Abb. 84: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Tafeln. Abb. 3
 Abb. 85: FISCHER: *Schöpfungen indischer Kunst*. Abb. 24
 Abb. 86: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S 27/Fig. 14a-b
 Abb. 88: TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 46/Abb. 51
 Abb. 89: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S 34/Fig. 16a-b
 Abb. 90: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Tafeln. Abb. 38
 Abb. 91: TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 46/Abb. 52
 Abb. 92: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S 38/Fig. 17
 Abb. 93: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Tafeln. Abb. 53
 Abb. 94: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Tafeln. Abb. 54
 Abb. 95: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 361
 Abb. 96: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 361
 Abb. 97: DESAI: *The Gupta Temple at Deogarh*. Cover
 Abb. 98: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 49
 Abb. 99: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 371
 Abb. 100: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 371
 Abb. 101: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 46
 Abb. 103: GUPTÉ: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 13
 Abb. 104: GUPTÉ: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 13
 Abb. 105: GUPTÉ: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 16
 Abb. 108: MEISTER: *Encyclopaedia. Upper Drāviḍadēśa. Early Phase*. Text. S. 45/Fig. 27
 Abb. 110: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 68
 Abb. 111: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 69
 Abb. 113: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 368
 Abb. 115: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S. 303/Fig. 120a-c
 Abb. 116: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S. 289/Fig. 112a-c
 Abb. 117: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S. 304/Fig. 121a-c
 Abb. 118: GUPTÉ: *The Art and Architecture of Aihole*. S. 31
 Abb. 119: MEISTER: *Encyclopaedia. Upper Drāviḍadēśa. Early Phase*. Tafeln. Abb. 50
 Abb. 120: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S. 295/Fig. 116a-c

- Abb. 125: MEISTER: *Encyclopaedia. Upper Drāviḍadēśa. Early Phase*. Text. S. 32/Fig. 20
- Abb. 128: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 33
- Abb. 129: RAO: *Bhubaneswar*. Abb. 17
- Abb. 130: RAO: *Bhubaneswar*. Abb. 22
- Abb. 131: RAO: *Bhubaneswar*. Abb. 28
- Abb. 132: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Text. S. 257/Fig. 101a-c
- Abb. 136: MEISTER: *Encyclopaedia. Foundations of North Indian Style*. Tafeln. Abb. 526
- Abb. 137: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 89
- Abb. 138: MEISTER: *Encyclopaedia. Period of Early Maturity*. Tafeln. Abb. 890
- Abb. 139: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 299
- Abb. 145: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 320
- Abb. 150: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 312
- Abb. 152: RAO: *Bhubaneswar*. Abb. 41
- Abb. 153: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 378
- Abb. 154: MITRA: *Bhubaneswar*. Tafel XVIIIb
- Abb. 157: DONALDSON: *Hindu Temple Art of Orissa*. Bd. 1. S. 605
- Abb. 159: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 388
- Abb. 162: MEISTER: *Encyclopaedia. Upper Drāviḍadēśa. Early Phase*. Text. S. 242/Fig. 104
- Abb. 163: TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 98/Abb. 109
- Abb. 164: MEISTER: *Encyclopaedia. Lower Drāviḍadēśa*. Text. S. 236/Fig. 103
- Abb. 166: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 95
- Abb. 169: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 130
- Abb. 170: MEISTER: *Encyclopaedia. Period of Early Maturity*. Tafeln. Abb. 193
- Abb. 175: DEVA: *Temples of Khajurāho*. Bd. 2/Planteil
- Abb. 181: DEVA: *Temples of Khajurāho*. Bd. 2/Planteil
- Abb. 184: DEVA: *Temples of Khajurāho*. Bd. 2/Planteil
- Abb. 188: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 137
- Abb. 189: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 137
- Abb. 190: DEVA: *Temples of Khajurāho*. Bd. 2/Planteil
- Abb. 201: FISCHER: *Architektur des indischen Subkontinents*. S. 31/Abb. 33
- Abb. 202: FRANZ: *Das alte Indien*. S. 385
- Abb. 206: MICHELL: *Monuments of India*. Vol. I. S. 436
- Abb. 210: TADGELL: *The History of Architecture in India*. S. 80/Abb. 93a
- Abb. 217: MICHELL: *Monuments of India*. Vol. I. S. 478
- Abb. 218: MICHELL: *Monuments of India*. Vol. I. S. 450
- Abb. 219: MICHELL: *Monuments of India*. Vol. I. S. 465
- Abb. 222: MICHELL: *Monuments of India*. Vol. I. S. 485
- Abb. 224: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 204

ARCHITEKTUR DES LICHTES

- Abb. 225: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 288f
- Abb. 226: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 10/Abb. 2

- Abb. 227: WILDUNG: *Ägypten*. S. 28
- Abb. 228: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 25/Abb. 7. Und: ders.: *Königsgräber der Pyramidenzeit*. S. 31/Abb. 42
- Abb. 229: SEIDLMEYER: *Die Entstehung des Staates bis zur 2. Dynastie*. S.31/Abb. 41
- Abb. 230: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 38/Abb. 12
- Abb. 231: STADELMANN: *Königsgräber der Pyramidenzeit*. S.46/Abb. 8
- Abb. 232: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 167/Abb. 53
- Abb. 233: WILDUNG: *Ägypten*. S. 60
- Abb. 234: ARNOLD: *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. S. 160
- Abb. 236: ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdom*. S. 77
- Abb. 237: SILIOTI: *Ägypten. Land der Pharaonen*. S. 227f
- Abb. 238: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. S. 74
- Abb. 241: WILDUNG: *Ägypten*. S. 140
- Abb. 244: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 100
- Abb. 246: KURTH: *Weltordnung in Stein. Die späten Tempel*. S. 298/Abb. 8
- Abb. 247: WILDUNG: *Ägypten*. S. 196
- Abb. 248: WILDUNG: *Ägypten*. S. 197
- Abb. 249: WILDUNG: *Ägypten*. S. 194
- Abb. 250: WILDUNG: *Ägypten*. S. 200
- Abb. 251: WILKINSON: *The Complete Temples of Egypt*. S. 69
- Abb. 252: WILDUNG: *Ägypten*. S. 203
- Abb. 253: KAISER: *Zu den königlichen Talbezirken der 1. und 2. Dynastie*. S. 9
- Abb. 254: WILDUNG: *Ägypten*. S. 27
- Abb. 255: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. S. 37
- Abb. 256: ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdom*. S. 46
- Abb. 257: ARNOLD: *Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdom*. S. 49
- Abb. 258: RICKE: *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches II*. S. 45/49/80/81.
Und: STADELMANN: *Die ägyptischen Pyramiden*. S. 167/Abb. 53
- Abb. 259: CENIVAL: *Ägypten. Das Zeitalter der Pharaonen*. S. 178
- Abb. 260: VANDERSLEYEN: *Das alte Ägypten*. S. 156/Fig. 28
- Abb. 261: WILDUNG: *Ägypten*. S. 82
- Abb. 262: VANDERSLEYEN: *Das alte Ägypten*. S. 160/Fig. 34
- Abb. 263: CENIVAL: *Ägypten. Das Zeitalter der Pharaonen*. S. 98
- Abb. 264: SOUROUZIAN: *Die Tempel der Ramessidenzeit*. S. 208/Abb. 115
- Abb. 266: SOUROUZIAN: *Die Tempel der Pamessidenzeit*. S. 209/Abb. 116
- Abb. 267: ARNOLD: *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des NR*. Tafel XII
- Abb. 268: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 31
- Abb. 269: ARNOLD: *Die Tempel Ägyptens*. S. 15
- Abb. 270: SCHULZ: *Die Anlagen der 18. Dynastie*. S. 157/Abb. 18
- Abb. 273: WILDUNG: *Ägypten*. S. 201
- Abb. 276: SOEKMOMO: *Die Architektur der klassischen Zeit*. S. 217/Abb. 176
- Abb. 277: SOEKMOMO: *Die Architektur der klassischen Zeit*. S. 219/Abb. 178

- Abb. 278: FORMAN: *Borobudur*. Abb. 6
- Abb. 279: FORMAN: *Borobudur*. Abb. 112
- Abb. 281: LEHNER: *Wege der architektonischen Evolution*. S. 330/Abb. 244
- Abb. 282: FORMAN: *Borobudur*. Abb. 109
- Abb. 283: LEHNER: *Wege der architektonischen Evolution*. S. 330/Abb. 245
- Abb. 284: SOEKMONO: *Die Architektur der klassischen Zeit*. S. 212/Abb. 170
- Abb. 285: DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. Fig. 34
- Abb. 286: DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. Abb. 12
- Abb. 287: JACQUES: *Angkor*. S. 6/7. Und: MABRBETT/CHANDLER: *The Khmers*. S. 104/Karte 8
- Abb. 288: STIERLIN: *Angkor*. S. 41
- Abb. 289: JACQUES: *Angkor*. S. 49
- Abb. 290: LAUR: *Angkor*. S. 308
- Abb. 295: STIERLIN: *Angkor*. S. 42
- Abb. 296: JACQUES: *Angkor*. S. 61
- Abb. 300: STIERLIN: *Angkor*. S. 138
- Abb. 301: DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. Abb. 22
- Abb. 302: STIERLIN: *Angkor*. S. 62
- Abb. 303: FREEMAN: *Ancient Angkor*. S. 161
- Abb. 304: STIERLIN: *Angkor*. S. 79
- Abb. 305: JACQUES: *Angkor*. S. 77
- Abb. 306: JACQUES: *Angkor*. S. 78
- Abb. 308: STIERLIN: *Angkor*. S. 80
- Abb. 309: JACQUES: *Angkor*. S. 83
- Abb. 311: DUMARCAY: *Cambodian Architecture*. Fig. 71
- Abb. 312: LAUR: *Angkor*. S. 170
- Abb. 313: STIERLIN: *Angkor*. S. 100
- Abb. 314: STIERLIN: *Angkor*. S. 97/98
- Abb. 315: FREEMAN: *Ancient Angkor*. S. 162
- Abb. 316: FREEMAN: *Ancient Angkor*. S. 163
- Abb. 317: LAUR: *Angkor*. S. 64
- Abb. 318: JACQUES: *Angkor*. S. 117
- Abb. 322: BONN: *Angkor. Toleranz in Stein*. S. 72
- Abb. 327: STIERLIN: *Angkor*. S. 152
- Abb. 331: McCURRY: *Sanctuary. The Temples of Angkor*. S. 15
-
- Abb. 332: SOUROUZIAN: *Die Bauten der Ramessidenzeit*. S. 215/Abb. 130
- Abb. 333: SOUROUZIAN: *Die Bauten der Ramessidenzeit*. S. 215/Abb. 128
- Abb. 334: SÄVE-SÖDERBERGH: *Tempels And Tombs of Ancient Nubia*. Tafel X
- Abb. 335: WILDUNG: *Ägypten*. S. 150
- Abb. 336: O´KELLY: *Newgrange*. S. 15/Fig. 3
- Abb. 337: O´KELLY: *Newgrange*. S. 22/Fig. 4
- Abb. 338: O´KELLY: *Newgrange*. S. 94/Fig. 17
- Abb. 339: O´KELLY: *Newgrange*. Tafel VII

- Abb. 340: O´KELLY: *Newgrange*. Tafel IV
Abb. 341: O´KELLY: *Newgrange*. S. 52/Abb. 11
Abb. 342: O´KELLY: *Newgrange*. Tafel XII
Abb. 343: O´KELLY: *Newgrange*. S. 97/Fig. 19
Abb. 344: O´KELLY: *Newgrange*. S. 130/Abb. 40
Abb. 345: O´KELLY: *Newgrange*. Tafel VIII
Abb. 346: SINGH: *Die Sonne*. S. 40/Abb. 58
- Abb. 347: STIERLIN: *Enzyklopädie*. S. 270
Abb. 353: BINDING: *Hochgotik*. S. 185
Abb. 354: BINDING: *Hochgotik*. S. 175
Abb. 355: KUBISCH: *Almorawiden und Almohaden. Architektur* S. 255
Abb. 356: STIERLIN: *Enzyklopädie*. S. 110
Abb. 357: GLADISS: *Das Osmanische Reich. Architektur*. S. 547
Abb. 358: o. A.: *Byzanz*. S. 72
Abb. 359: GLADISS: *Das Osmanische Reich. Architektur*. S. 554
Abb. 360: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 159
Abb. 361: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 158
Abb. 362: STIERLIN: *Hinduistisches Indien*. S. 158

LEBENS LAUF

DI Josef Peter Schuller
Drischützgasse 9/1, 1110 Wien

Persönliche Informationen

- Geburtsdatum: 09.01.1974
- Nationalität: Österreich
- Geburtsort: Bad Ischl/Österreich

Ausbildung

- 1984 - 1992: Naturwissenschaftliches BRG Bad Ischl
- 1992 - 1999: Architekturstudium Technische Universität Wien
- Seit 1999: Dissertation bei Ao. Univ. Prof. Dr. Erich Lehner; Institut für Kunstgeschichte, Bauforschung und Denkmalpflege/TU Wien
- Zahlreiche mehrwöchige Reisen ins außereuropäische Ausland zur Vertiefung bzw. Bearbeitung des Dissertationsthemas
- Teilnahme an Praxis bezogenen Seminaren zum Thema Bauen im ÖIAV (Österr. Ingenieur- und Architektenverein) und an der ARS (Akademie für Recht und Steuer)
- Feb. 2001 - Jän. 2002: Zivildienst beim Verein für Integrationshilfe, Blutgasse 1, 1010 Wien

Berufserfahrung

- 1993 - 1996: Temporäre Mitarbeit in verschiedenen Architekturbüros und Baufirmen in Salzburg und Bad Ischl
- 1997: Freiberufliche Mitarbeit am Bundesdenkmalamt/Abt. Denkmallisten
- Seit 1998: Mitarbeit im Architekturbüro Arch. DI. Gerhard Moßburger ZTG
- 2000 und 2003: Zusätzlich Bearbeitung eigener Entwurfsprojekte

Wien, im Okt. 2005