

Die Wandlungen des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual

Hartwig Altenmüller

Abstract

Der Beitrag behandelt die Szenen 8 bis 10 und 11 bis 19 des Mundöffnungsrituals des Neuen Reiches. Die Texte der beiden Ritualabschnitte werden analysiert und kurz besprochen. Im Ergebnis zeigt sich, dass die Dramatischen Texte des Mundöffnungsrituals nicht, wie bisher angenommen wurde, „mythenfrei“ konzipiert sind, sondern eine sakramentale Ausdeutung aus dem Osirismythos enthalten. Es folgt eine Diskussion der Handlungen der aus dem Osirismythos gedeuteten Ritualsequenzen.

1 Einleitung

Das Mundöffnungsritual gehört zu den am besten erforschten Ritualen aus dem alten Ägypten. Es dient der Belebung und Mundöffnung der Statue. Die grundlegende Veröffentlichung stammt von E. Otto¹, wozu ergänzende Bearbeitungen durch H.W. Fischer-Elfert² und J.F. Quack³ hinzu kommen. Im Folgenden sollen Beobachtungen zu Ursprung und Bedeutung des Rituals diskutiert werden. Diese haben sich aus der Beschäftigung mit der Aufzeichnung des Mundöffnungsrituals im Grab der Königin Tausret im Tal der Könige (KV 14) ergeben. Dort liegt eine der am besten erhaltenen Fassungen des Rituals aus dem Ende der 19. Dynastie vor. Sie wird unten in Abb. 1–4 vorgestellt.

1.1 Die Textzeugen

Die meisten Aufzeichnungen des Mundöffnungsrituals stammen aus dem funerären Bereich. Das früheste Exemplar befindet sich im Grab des Wesirs Rehmire (TT 100) in Theben aus der Zeit Thutmosis III./Amenophis II.⁴ Die dort annähernd komplette Fassung unterscheidet sich von anderen Fassungen aus Privatgräbern des frühen Neuen Reich vor allem dadurch, dass sie die zum Mundöffnungsritual rezitierten Ritualtexte in einer Kombination von Bildfassung und Text präsentiert, während die übrigen Aufzeichnungen aus dem frühen Neuen Reich oft nur aus einer Bildfassung ohne Ritualtext bestehen. Ähnliche ausführliche Bild- und Text-Fassungen wie bei Rehmire kommen in den Privatgräbern erst wieder in der Nachamarnazeit vor. Eine fragmentarische Fassung ist aus dem Grab des Neferhotep in Theben (TT 50) vom Ende der 18. Dynastie erhalten⁵, weitere besser erhaltene Versionen aus Theben stammen aus den Gräbern des Djehuti-

¹ E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, Teil I: Text; Teil II: Kommentar, ÄA 3, 1960, im Folgenden abgekürzt Otto, MÖR.

² H.-W. Fischer-Elfert, Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Band 5, 1998.

³ J.F. Quack, Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis, in: K. Ryholt (Hg.), Hieratic Texts from the Collection. The Carlsberg Papyri 7, CNI Publications 30, 2006, 69–150, Taf. 7–19.

⁴ N. de G. Davies, The tomb of Rekh-mi-rē at Thebes, PMMA 11, 1943, Bd. II Taf. 96–107 = Otto, MÖR II, 173 Textzeuge 1.

⁵ R. Hari, La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT 50), 1985, 30f., Taf. 16–19 und 65–67.

mose (TT 32)⁶, des Nebsumenu (TT 183)⁷ und des Bekenchons (TT 35).⁸ Zu diesen Fassungen der Privatgräber⁹ treten mehrere Aufzeichnungen des Rituals in den Königsgräbern hinzu¹⁰ sowie eine Aufzeichnung aus der Kapelle der Amenirdis in Medinet Habu.¹¹ Weitere monumentale Aufzeichnungen sind aus den großen spätzeitlichen Grabpalästen in Theben vor allem aus den Gräbern des Petamenophis (TT 33)¹², des Montemhet (TT 34)¹³ und des Harwa (TT 37)¹⁴ bekannt.

Von besonderer Bedeutung sind ohne Zweifel die Aufzeichnungen des Rituals in den Königsgräbern des Neuen Reiches, die seit Sethos I. vorliegen. An die früheste Niederschrift aus dem Grab Sethos I. im Tal der Könige von Theben (KV 17)¹⁵ schließen ähnliche Aufzeichnungen in anderen Königsgräbern des Neuen Reiches an, die aber meist nur fragmentarisch erhalten sind. Dazu gehören die Texte des Mundöffnungsrituals in den Gräbern von Ramses II. (KV 5), Merenptah (KV 8), Tausret (KV 14) und Ramses III. (KV 11). Nur die Fassungen aus den Gräbern von Sethos I. und Tausret sind einigermäßen gut erhalten.¹⁶

Neben den monumentalen Text-Bild-Fassungen stehen mehrere Papyrushandschriften, teilweise mit Verzicht auf die Vignetten. Auszüge des Rituals sind auch auf Ostraka erhalten,¹⁷ wobei bemerkenswert ist, dass mehrere thebanische Ostraka eine Gliederung in „Kapitel“ vornehmen. Die jüngste Aufzeichnung in hieratischer Schrift stammt aus dem 1./2. Jh. n. Chr. aus Tebtynis.¹⁸

Abbildungen des Mundöffnungsrituals finden sich auch im Totenbuch des Neuen Reiches und der Spätzeit, Sie stehen in Verbindung mit der Vignette zu Kap 1 des Totenbuchs. Ein oft reproduziertes Beispiel enthält das Totenbuch des Hunefer aus der Zeit Sethos I.¹⁹ Die dort verzeichnete Vignette berücksichtigt alle wesentlichen Elemente des Mundöffnungsrituals, und zwar das Grab, die Grabstele, den Balsamierer mit der Maske des Anubis, die Mumie und die Klagefrauen sowie die Priester, die die Mundöffnung vornehmen. Zu ihnen gehört auch der Sem-Priester, der vor

⁶ Z.I. Fábíán, Preparation for the Cult of Djehutymes: the Opening of the Mouth Ritual, in: L. Kákósy/T.A. Bács/Z. Bartos/Z.I. Fábíán/E. Gaál, The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32), Text and Plates, *Studia Aegyptiaca Series Maior I*, 2004, 89–129, Taf. 36–37, 80–84.

⁷ J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 2001, 408–417 = Otto, MÖR II, 180 Textzeuge 62.

⁸ E. Hofmann, Bilder im Wandel. Die Kunst der Ramessidischen Privatgräber, Theben XVII, 2004, Taf. 27 Abb. 76 = E. Otto, MÖR II, 180 Textzeuge 60.

⁹ Eine ausführliche Liste der im Detail unterschiedlich ausgeführten Exemplare geben E. Otto, MÖR II, 173–183 und P. Barthelmeß, Der Übergang ins Jenseits, SAGA 2, 1992, 93–114.

¹⁰ G. Roulin, in: Ph. Brissaud/Ch. Zivie-Coche (Hg.), Tanis. Travaux récents sur le Tell Sâh e-Hagar, Mission française des fouilles de Tanis, 1998, 206 f. + 208–210.

¹¹ M.F. Ayad, in: JARCE 41, 2004, 113–133 = Otto, MÖR II, 173 Textzeuge 5.

¹² J. Dümichen, Der Grabpalast des Patuamenap in der thebanischen Nekropolis, 1884–1894, Bd. I, Taf. 6; II, Taf. 1–13 = Otto, MÖR II, 173 Textzeuge 6.

¹³ Freundliche Mitteilung von L. Gestermann.

¹⁴ F. Tiradritti, Three Years of Research in the Tomb of Harwa, in: EA 13, 1998, 3 = Otto, MÖR II, 181 Textzeuge 79.

¹⁵ E. Hornung, The Tomb of Pharaoh Seti I. photographed by Harry Burton (The Metropolitan Museum of Art) with a contribution of Marsha Hill, 1991, 160–190, Abb. 96–126 = Otto, MÖR II, 173, Textzeuge 2.

¹⁶ Siehe die Abb. 1–4 unten auf S. 29–32; E. Lefébure, Les hypogées royaux de Thèbes, Seconde Division, Notices des Hypogées, 1, 1889, 141–145, Taf. 66 = Otto, MÖR II, 174 Textzeuge 3.

¹⁷ Otto, MÖR II, 181 Textzeugen 76 und 77, weitere Ostraka bei Fischer-Elfert, Vision, 76–77. Auch in Abydos wurden Ostraka des MÖR gefunden wie A. Effland dankenswerterweise mitteilt.

¹⁸ Quack, Fragmente, 69–150.

¹⁹ E. Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, 1886, Bd. I, Taf. 2.

dem Opfertisch eine Räucherung und Libation für die Mumie durchführt. Das für die Mundöffnung benötigte Instrumentarium ist in einem Register unter der Mundöffnungsszene abgebildet.²⁰

Szenen des Mundöffnungsrituals sind auch in anderen Zusammenhängen tradiert.²¹ Dazu gehört die Mundöffnung an Barken, Gebäuden und Balsamierungsmaterialien.²² Eine selbständige Aufzeichnung des Mundöffnungsrituals ist auf Fragmenten aus einem Tempel Nektanebos II. in Saqqara erhalten.²³

1.2 Die Textkonstituierung

Die Standardedition stammt von E. Otto.²⁴ Das von ihm gesammelte Material berücksichtigt einen Grundbestand von 75 Szenen, womit aber nicht alle Texte des Mundöffnungsrituals erfasst sind. Denn unter Berücksichtigung von individuellen Erweiterungen und Einschüben weist das komplette Ritual mehr als 100 Einzelszenen auf. Allerdings enthält kein einziges Exemplar alle Szenen.²⁵ Einen repräsentativen Durchschnitt weist die Aufzeichnung aus dem Grab des Rehmire (TT 100) aus der Zeit Thutmosis III./Amenophis II. auf. Durch den Vergleich mit dieser ältesten Niederschrift lassen sich in den Vergleichsexemplaren Auslassungen oder Erweiterungen feststellen, dies betrifft vor allem die Szenen in den hinteren Abschnitten des Rituals.²⁶ Die Existenz von Dubletten, die auch bei Rehmire auftreten (z.B. bei den Szenen 28-47)²⁷, darf als Hinweis darauf gedeutet werden, dass am Ritual ständig gearbeitet wurde.²⁸

Nach einer eingehenden Analyse der Texte des Mundöffnungsrituals gelangt E. Otto zu dem Ergebnis, dass das Mundöffnungsritual trotz eines insgesamt zielgerichteten Verlaufs Handlungselemente aus anderen Ritualen aufgenommen hat. Als mögliche Quellen identifizierte er die folgenden Rituale:²⁹

Das Statuenritual

Das Opferritual

Das Balsamierungsritual

Das Bestattungsritual

Das Schlachtritual

Das Tempelritual.

Die von E. Otto vorgelegte Entstehungsgeschichte des Rituals ist bisher kaum in Frage gestellt worden. Die umfassendste Kritik stammt von J.F. Quack, der die von E. Otto vermutete Heterogenität des Rituals und die damit zusammenhängende Annahme von einer Übernahme von Ritualsegmenten aus anderen Ritualen für problematisch hält.³⁰ Nach J.F. Quack sei kaum vorstellbar,

²⁰ N. Strudwick, True „Ritual Objects“ in Egyptian Private Tombs?, in: B. Backes/M. Müller-Roth/S. Stöhr (Hg.), Ausgestattet mit den Schriften des Thot (Festschrift I. Munro), SAT 14, 2009, 213–238.

²¹ Eine Aufstellung findet sich bei Quack, Fragmente, 69–70 mit Anm. 2.

²² Vgl. dazu R. Finnestaed, The Meaning and Purpose of Opening the Mouth in Mortuary Contexts, in: Numen 25, 1978, 118–119.

²³ G.T. Martin, The Tomb of Hetepka and Other Reliefs and Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis North Saqqâra. 1964–1973, TE 4, 1979, 93–95, 370–379; Quack, Fragmente, 69 Anm. 2.

²⁴ S. Anm.2.

²⁵ Zum Problem vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 409; Quack, Fragmente, 129–136.

²⁶ Vgl. die Verlaufsskizze von Otto, MÖR II, 189–190.

²⁷ Otto, MÖR II, 88–89.

²⁸ Zu den Dubletten vgl. Helck, in: MDAIK 22, 1967, 276–28.

²⁹ Otto, MÖR II, 2

³⁰ Quack, Fragmente, 136–137.

dass ein Rumpfritual in Form eines Statuenrituals durch Aufnahme von Elementen aus anderen Ritualen nach und nach zum späteren Mundöffnungsritual erweitert worden sei. Daher vermutet er, dass das Mundöffnungsritual von Anfang aus einer größeren Sequenz von Handlungen bestand, die in ihrer Gesamtheit für den Kult der Statue notwendig war. Zu diesen Handlungen zählt J.F. Quack die Opferhandlungen vor der Statue und Handlungen, die mit der Einführung der Statue in einen Schrein zu tun haben. Eine Außenseiterposition haben für ihn die Szenen der Schlachtung, deren Sonderrolle bereits E. Otto herausgestellt hat und für das auch andere Verwendungsformen nachgewiesen werden können.³¹

1.3 Die Aufzeichnung des Mundöffnungsrituals im Grab der Königin Tausret (KV 14) (Abb. 1–4)

Für eine Neuuntersuchung des Mundöffnungsrituals bietet sich die gut erhaltene Aufzeichnung des Mundöffnungsrituals im Grab der Königin Tausret in Theben-West (KV 14) an, obwohl diese nur die ersten 26 Szenen des Rituals enthält. Das Ritual steht, wie in den übrigen Königsgräbern von Theben, an den Wänden des 4. und 5. Korridors, d.h. am Beginn des sog. „unteren Grabbereichs“, der den direkten Zugang zur königlichen Sarkophaghalle bildet.³² Die Aufzeichnung verteilt sich bei Tausret auf die Wände des 4. und 5. Korridors des Grabes in der Weise, dass die Szenen 1–12 im vierten und die Szene 13–26 im fünften Korridor des Grabes angebracht sind. Eine Eigenart besteht darin, dass die Szenensequenzen im 4. und 5. Korridor jeweils auf der Südwand beginnen und am Ende des Korridors nach dem Prinzip des „ramessidischen Streifenstils“ in der gleichen Schriftrichtung auf die Nordwand springen, so dass im 4. Korridor die Szenen 1–6 auf der linken und die Szenen 7–12 auf der rechten Wand aufgezeichnet sind, im 5. Korridor folgen desgleichen die Szenen 13–21 auf der linken und die Szenen 22–26 auf der rechten Wand in der gleichen Schriftrichtung aufeinander folgen.³³

Eine ähnliche Szenenanordnung in einem Rundum liegt im Grab Sethos I. (KV 17) vor, wo die Anordnung der Szenen sich von der bei Tausret dadurch unterscheidet, dass die Szenensequenzen hintereinander über zwei Korridore geführt sind und die Bilder der linken Wand in das Grab hinein und die der rechten Wand aus dem Grab heraus führen, wobei bei der Anordnung darauf geachtet wurde, dass die Statue stets aus dem Grab heraus blickt.

Eine weitere Auffälligkeit der Tausret-Niederschrift besteht darin, dass durch senkrechte Trennzeilen, die bei den Szenen 1, 8, 11 und 19 des Mundöffnungsrituals liegen, Zäsuren geschaffen sind. Die senkrechten Trennzeilen markieren dabei jeweils den Anfang einer neuen Szenenfolge, so dass fünf Ritualabschnitte entstehen.³⁴ Das besondere Kennzeichen eines jeden Ritualabschnitts besteht darin, dass mit jedem „Akt“ ein Wechsel der Ritualpersonen verbunden ist. Die einzigen Konstanten bei der Rollenverteilung sind der Sem-Priester und die Statue.

³¹ Otto, in: JNES 9, 1950, 164–177.

³² Vgl. Hornung, *Tal der Könige*, 219.

³³ Im Grab der Königin Tausret (KV 14) ist die Statue der Königin bei der Annektierung des Grabes durch Ramses III. für seinen Vater Sethnacht übertüncht und mit dem Namen des Sethnacht übermalt worden. Nur in MÖR 12 blieb das Bild der Königin erhalten. Die Mundöffnung fand demnach stets vor der Statue statt und nicht vor dem Namen der Königin, wie gelegentlich behauptet wird: Otto, MÖR II, 173 zum Textzeugen 3; Finnestaed, in: *Numen* 25, 1978, 118.

³⁴ Die Trennstriche haben teilweise eine Entsprechung in der Kapitel-Gliederung des Mundöffnungsrituals in den Ostraka der Ramessidenzeit, woraus sich ergibt, dass das Ritual eine Kapitel-Einteilung enthielt. So zitiert das Ostrakon Michaelidis 67 ein „6. Kapitel“ (= MÖR 28–30 + 43 [= 23]), das Ostrakon Gardiner 307 ein „7. Kapitel“ (= MÖR 46). Vgl. dazu Fischer-Elfert, *Vision*, 74–81.

Die folgende Tabelle verdeutlicht die Abschnitte.

	MÖR	MÖR Tausret	Teilnehmer
Titel	MÖR 1	Titel	
I	MÖR 2–7	Reinigungen an der Statue	Semeru, Cheriheb (MÖR 6)
II	Erster Kleiderwechsel des Sem		
	MÖR 8	Betreten des <i>js</i> -Gebäudes	Imichent, Cheriheb
	MÖR 9–10	Schlafen des Sem vor der Statue	Sem, Imi-is, Imichent,
III	Zweiter Kleiderwechsel des Sem		
	MÖR 11	Nehmen des Keni-Tuchs und Ergreifen des Medu-Stabs	Sem
	MÖR 12–18	Verschiedene Handlungen vor der Statue	Sem, Handwerker, Cheriheb, Imichent (MÖR 17)
IV	Dritter Kleiderwechsel des Sem		
	MÖR 19	Ablegen des Keni-Tuchs und des Stabes. Anlegen des Pantherfells	Sem, Cheriheb
	MÖR 20–21	Tragen des Pantherfells	Sem, Cheriheb
	MÖR 22–23	Schlachtung	Sem, Cheriheb, <Semer>, Imichent, Schlächter – in MÖR 23/1 tritt die „große Weihe“, eine Frau, auf
	MÖR 24–25	Übergabe von Herz und Schenkel an die Statue	Sem, Cheriheb, Schlächter
V	MÖR 26–<27>	Mundöffnung der Statue	
VI	MÖR 28–75	Zur weiteren Szenenfolge vergleiche Sethos I.	
VII		Litanie des Horusauges	

Die eigentliche Mundöffnung der Statue beginnt in Szene 26 (Abschnitt V). Die Szenen vom Anfang des Rituals (II, III, IV) sind Präliminarien. Sie haben ihre Besonderheit darin, dass in ihnen der Sem-Priester mehrfach einen Kleiderwechsel vollzieht. Daraus ergeben sich mehrere Fragen: Welchem Zweck dient der Kleiderwechsel? Welche Handlungen führt der Sem in der jeweils neuen Tracht aus und welche Bedeutung haben diese Handlungen?

2 Die Handlungen des zweiten Ritualabschnitts

2.1 Einleitung

Die außergewöhnliche Bedeutung der Eingangsszenen des Rituals, speziell der Handlungen des zweiten und dritten Ritualabschnitts, ist der Forschung nicht verborgen geblieben. Die Besonderheit dieser beiden Abschnitte besteht darin, dass in ihnen der Sem-Priester nicht die typische Pantherfelltracht trägt und dass er das eine Mal – so in der Ritualsequenz des zweiten Abschnitts – in hockender Haltung und in einem eng anliegenden bindenähnlichen Gewand auf einem Stuhl oder Bett gezeigt wird und das andere Mal – und zwar in der daran anschließenden Ritualsequenz

des dritten Abschnitts – mit einem Stab in der Hand und einem Keni-Tuch auf der Schulter zu sehen ist. Die hinzugeschriebenen Reden sind schwer zu verstehen und haben sich bisher auch einer überzeugenden Deutung entzogen. Als Schlüsselszenen wurden die Szenen des zweiten Ritualabschnitts gewertet, in deren Mittelpunkt das Bild des „Schlafenden Sem-Priesters“ steht und in deren Ritualvermerken Insekten (Mantis, Spinne, Bienen) genannt sind.

E. Otto erklärt die Szenen mit dem Bild des „Schlafenden Sem-Priesters“ als Handlungen zur Beseelung der Statue. Er nimmt an, dass der Sem-Priester die außerhalb des Statuenkörpers befindliche Seele der Statue, die er sich als „external soul“ vorstellt, im Schlaf einfängt.³⁵ Als Seelentiere interpretiert er die in den Vermerken genannten Mantis, Spinnen und Bienen. Die Vorstellung von einer „external soul“ in Form von Insekten begründet er damit, dass das Mundöffnungsritual ein „Substrat einer vorklassischen Schicht“ enthalte, dessen Bedeutung sich aus den Gegebenheiten der historischen Zeit nicht mehr erschließe.³⁶

Eine andere Erklärung, die aber in eine vergleichbare Richtung führt, liefert W. Helck für die gleichen Szenen des zweiten Ritualabschnitts. Ähnlich wie E. Otto bezieht auch er diese Szenen auf die Beseelung der Statue. Er nimmt an, dass die Seele des Statueninhabers sich in einen Bereich der Geister und Toten entfernt habe und nun wieder eingefangen werden muss. Der Sem-Priester übernehme diese Aufgabe mit Hilfe von Hilfsgeistern, die Helck sich in der Gestalt der eben genannten Insekten wie Mantis, Spinne und Bienen vorstellt. Für Helck ist der Sem-Priester ein Schamane, dessen Hilfsgeister die Seele des Statuenbesitzers einfangen und in die Statue zurückbringen. „In Trance begibt sich der Schamane in die Unterwelt und bringt mit Hilfe tierischer Hilfsgeister die Schatten des Toten herauf, den dann Handwerker durch Schnitzen und Bemalen in einen Elefantenzahn zwingen, der nun die Gestalt des typischen Naqada-II-Ahnenfigürchen erhält.“ Das im Ritualbildstreifen erhaltene Bild des „Schlafenden Sem-Priesters“ stammt nach Helcks Ansicht aus der Zeit, in der man den Sinn der Handlung nicht mehr verstanden hat. Das ursprüngliche Bild des Schamanen sei durch das Bild des Sem-Priester ersetzt.³⁷

Die von E. Otto und W. Helck vertretene These einer Beseelung der Statue durch den Sem-Priester wird von H.W. Fischer-Elfert als wenig wahrscheinlich zurückgewiesen. Nach seiner Auffassung handelt es sich beim sog. „Schlafenden Sem-Priester“ um einen meditierenden Priester, der im Schlaf eine „Vision“ über das künftige Aussehen der herzustellenden Statue empfängt. Die in den Texten erhaltenen Ritualvermerke, in denen die Namen von Insekten vorkommen, erklärt Fischer-Elfert als Fachausdrücke einer hoch spezialisierten Handwerkerschaft. Der Sem-Priester erteile Anweisungen zur Herstellung der Statue, die durch die Handwerker bei ihrer Arbeit umgesetzt werden.³⁸

Alle drei genannten Untersuchungen gelangen bei den Anfangszenen des Rituals zu einem jeweils unterschiedlichen Ergebnis. Die Interpretationen gehen von zwei Grundvoraussetzungen aus, zum einen davon, dass im Bild die wesentlichen Elemente der ausgeführten Handlung dargestellt sind, und zum anderen davon, dass die zu diesen Handlungen rezitierten Texte sich auf die

³⁵ Otto, MÖR II, 55–59, bes. 58.

³⁶ Otto, MÖR II, 57.

³⁷ W. Helck, in: LÄ V, 1984, 273 s.v. Rituale [1]; Ders., Untersuchungen zur Thinitenzeit. ÄA 45, 1987, 21–30, bes. 28.

³⁸ Fischer-Elfert, Vision, 8–52.

im Kult ausgeführten Handlungen direkt beziehen und nicht auf Gegebenheiten außerhalb des Rituals. Sie werden als mythenfrei betrachtet.

Doch, so stellt sich die Frage, stimmen diese Voraussetzungen? Sind die im Ritual aufgezeichneten Dramatischen Texte wirklich „mythenfrei“? Enthalten die Handlungen des Rituals wirklich keine Erklärung aus einem Bezug auf Ereignisse der ägyptischen Götterwelt?

Mit der Frage nach der Verortung des Rituals in Kult und Religion des alten Ägypten ergibt sich eine neue Problemstellung. Generell geht es um die Frage, ob die Ritualtexte des zweiten Ritualabschnitts des Mundöffnungsrituals sich auf Ereignisse der Götterwelt beziehen oder frei von einer sakramentalen Ausdeutung sind.

2.2 Der Schlaf des Sem-Priesters

Im Grab der Königin Tausret wird der Sem-Priester des zweiten Ritualabschnitts in einem gestreiften Gewand abgebildet. Der Sem-Priester befindet sich in Hockstellung auf einem Stuhl oder auf einem Bett vor der Statue, an der die Mundöffnung durchgeführt werden soll. Das Gewand hüllt den Priester komplett ein und lässt nur seinen Kopf und die Hände frei.³⁹

Die zu der Szene des „schlafenden Sem“ hinzu geschriebenen Texte enthalten Reden, die zwischen den Imichent-Priestern und dem Sem-Priester geführt sind. Die kurzen Reden, die der Gattung der „Dramatischen Texte“ angehören,⁴⁰ sind ohne eine erkennbare sakramentale Ausdeutung geblieben; es fehlen die Götternamen und jegliche Hinweise auf Einrichtungen der Götterwelt. So hat es den Anschein, dass die während des Rituals rezitierten Texte sich direkt auf das Kultgeschehen beziehen. Daher sah E. Otto sich auch veranlasst, die Texte als mythenfreie Texte des Rituals zu interpretieren. Diese Ansicht hat sich in der Forschung durchgesetzt und bildet die Grundlage aller bisherigen Interpretationsansätze.

In Wirklichkeit nehmen die Gespräche, wie sich zeigen lässt, aber sehr wohl auf Ereignisse in der Götterwelt Bezug, auch wenn die zugrunde liegenden götterweltlichen Verhältnisse im Einzelnen nur schwer zu bestimmen sind. Um dieser Frage weiter zu kommen, soll kurz auf die Struktur der Ritualtexte eingegangen werden.

2.3 Die Struktur der Ritualtexte

2.3.1 Sprecher und Vermerke des Rituals

Gewöhnlich werden die im Ritual rezitierten Dramatischen Reden, zum Beispiel der Pyramidentexte⁴¹ und des Dramatischen Ramesseumpapyrus (DRP), von Priestern gesprochen, die die Rolle von Göttern spielen. Sie werden daher nicht als Priester-, sondern als Götterreden aufgefasst.⁴² Der Befund lässt sich am besten anhand der ausführlichen Textfassung des DRP beschreiben. Dort steht am Beginn einer jeder Szene in kurzen Worten (1) ein Bericht über die Kulthandlung, eingeleitet mit den Worten „Es geschah, dass ...“ (*hpr.n*). (2) Es folgt unmittelbar auf (1) die mythologische Ausdeutung der Handlung, eingeleitet mit „Gott NN ist es, der ... tut.“ Auf die Glossen (1) und (2) folgen in (3) und (4) die Götterreden. Die Götterreden werden in den senk-

³⁹ Der obere Teil der Figur erinnert an Darstellungen des thronenden Osiris in den Gräbern des Neuen Reiches, zum Beispiel im Grab der Königin Tausret: Hornung, *Tal der Könige*, 188 Abb. 153.

⁴⁰ Vgl. dazu K. Sethe, *Dramatische Texte zu Altaegyptischen Mysterienspielen*. UGAÄ 10, 1928, 83–264; S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGAÄ 15, 1945, 30–36.

⁴¹ Dazu zählen das Opferritual, Waffenritual, Kleiderritual etc. aus dem Alten Reich und der DRP aus dem Mittleren Reich.

⁴² Schott, *Mythe*, 30–31.

rechten Zeilen der Ritualhandschrift in der Weise notiert, dass (3) am Beginn der Rede die Namen der Götter stehen, die miteinander sprechen, und zwar in spiegelbildlicher Anordnung, und in der senkrechten Zeile darunter (4) die Rede selbst verzeichnet ist. Auf die Rede des Gottes folgen (5) die Vermerke, meist zwei, seltener drei Vermerke.

Bei den in den Ritualaufzeichnungen erhaltenen Vermerken ist zwischen einem Ersten, Zweiten und Dritten Vermerk zu unterscheiden.⁴³ Der Erste Vermerk enthält den sakramentalen Bezug, er nennt den Gott oder die Götter, die an der Handlung beteiligt sind. Der Zweite Vermerk ist komplexer. Er bezieht sich alternativ auf das Kultgeschehen, auf die daran beteiligten Personen oder auf die im Ritual überreichten Kultgegenstände. Der Dritte Vermerk schließlich ist so etwas wie ein Erinnerungsvermerk; er benennt Örtlichkeiten, Personen oder Handlungen unterschiedlicher Art und wird uneinheitlich gebraucht.

Der Vergleich mit dem Mundöffnungsritual zeigt, dass ein großer Teil dieser Einträge im Mundöffnungsritual fehlt. Es findet weder eine Glossierung der Kulthandlung aus einem götterweltlichen Geschehen statt, noch gibt es bei den Sprechern einen Verweis auf die Götterwelt. Statt der Götternamen werden die Priestertitel der beteiligten Priester genannt. Unklar ist dabei, ob die Priestertitel sekundär eingefügt wurden und die Titel ursprüngliche Götternamen ersetzen. Daher ist an der Niederschrift des Rituals nicht zu erkennen, ob es sich bei den Reden um Götterreden oder um Priesterreden handelt.

Unklar ist auch die Einordnung der Vermerke des Mundöffnungsrituals. Verschiedene Optionen sind möglich. Aufgrund der erkennbaren Wortspiele, die im DRP hauptsächlich mit den sog. Zweiten Vermerken verbunden sind, handelt es sich auch bei den Vermerken des Mundöffnungsrituals vermutlich um Zweite Vermerke, auch wenn diese sich vorerst noch einer überzeugenden Erklärung entziehen, doch kommen auch Dritte Vermerke in Betracht. Die in den Vermerken von Sz. 9 und 10 des Mundöffnungsrituals genannten Begriffe sind kryptisch und in ihrer heutigen Gestalt unverständlich, sie sind anscheinend teilweise mit dem Namen des Horus zusammengesetzt, daher vielleicht getrennt zu lesen und in zwei Vermerke, vielleicht in einen Zweiten und Ersten oder Dritten und Ersten Vermerk – nach dem Vorbild des DRP – aufzulösen (*wnw + Hr w* statt wie bisher *wnw-hr* „Götterboten“⁴⁴ oder *štt + Hr w* statt wie bisher *štt-hr* „Gesichtsfängerin“⁴⁵). Möglicherweise beziehen sie sich aber auch auf völlig unbekannte Dinge, auf unbekannte Priesternamen oder auf unbekannte Einrichtungen oder Gegenstände des Kultes.

2.3.2 Götterreden und Totenliturgie

Allgemein anerkannt ist, dass die Dramatischen Texte des Rituals im DRP das entscheidende Bindeglied zwischen der Realwelt, d.h. dem Kultgeschehen, und der Götterwelt bilden. Die Götterreden enthalten ein Wortspiel auf das Ritualgeschehen, das im sog. Zweiten Vermerk zusammengefasst ist. In ihrer Funktion als Götterreden kommentieren oder präzisieren sie den sakramentalen Bezug zwischen der Ritualhandlung und dem zitierten götterweltlichen Ereignis.

Auch im Mundöffnungsritual gehören die Reden zum Typ der Dramatischen Texte. Ob bei ihnen Götterreden vorliegen, lässt sich anhand der erhaltenen Texte nicht entscheiden, da ein Bezug zur Götterwelt fehlt. Eine Lösung in dieser Frage liefert erst der Vergleich der Dramatischen

⁴³ Sethe, *Dramatische Texte*, 91–92.

⁴⁴ Vorschlag Otto, *MÖR* II, 56 (4): „Götterbote“; Helck, in: *MDAIK* 22, 1967, 30: „Bote“; Fischer-Elfert, *Vision*, 25: „Offenbarung“

⁴⁵ Vorschlag Otto, *MÖR* II, 56 (5) „Einfängerin des Horus“ (?); Fischer-Elfert, *Vision*, 25 „Gesichtsfängerin“.

Rede von MÖR 10i mit einem Ausschnitt aus der Totenliturgie des PT [364] 617, in der sich ein Zitat aus MÖR 10i befindet. Die in der Totenliturgie zitierte Rede aus MÖR 101 lautet:

Verhüte, dass er leide (*hw swn=f*) || Bienen

Dass nichts an ihm zerstört sei (*n hnn.tj jm=f*) || Schatten.

Der Dramatische Text des Mundöffnungsrituals wird, mit derselben Wortfolge, und mit erklärenden Zusätzen in der Totenliturgie der Pyramidentexte PT [364] 617a-b zitiert.

Horus hat dir deine Glieder vereinigt.

Er lässt nicht zu, dass du leidest (*n rdjn=f swn=k*),

Er hat sich mit dir vereinigt.⁴⁶

Nicht ist an dir eine Zerstörung geschehen (*n hnn.tj jm=k*).

In der Totenliturgie wird über das Ereignis der Leichenbehandlung des Osiris durch Horus gehandelt. In ihr ist das, was im Mundöffnungsritual die Imichent-Priester in ihrer Rede dem Sem-Priester mitteilen, in einen berichtenden Text über Handlungen von Horus an Osiris umformuliert. Ganz offensichtlich liegt im Mundöffnungsritual der Urtext vor und ist die Textstelle der Totenliturgie der Pyramidentexte des Alten Reiches ein Zitat aus einer frühen Version des Mundöffnungsrituals. Die Textübernahme erfolgt jedenfalls genau nach der Methode, die S. Schott in seinen Untersuchung zu „Mythe und Mythenbildung“ über die Transformation von Ritualtexten in die Berichtsform einer Totenliturgie oder in die Form einer hymnischen Rede definiert hat, welche lautet: „(Der Priester) berichtet der gepriesenen Gottheit das, was bisher die im Kult handelnden Personen aus ihrer Götterrolle heraus sprachen, und muss nun sagen, wer das, was erzählt wird, getan hat“,⁴⁷ hier mit dem Unterschied, dass die Götterrolle des Priesters im Ritual nicht bezeichnet ist.

Trotz der beträchtlichen Unterschiede bei den Zeitstufen des Belegmaterials – die Pyramidentexte stammen aus dem Alten Reich, die Niederschrift des Mundöffnungsrituals aus dem Neuen Reich – kann als sicher gelten, dass die Pyramidentexte aus dem Mundöffnungsritual oder einem seiner Vorläufer zitieren. Entscheidend ist, dass das Zitat eine Einbettung des Geschehens aus dem Mundöffnungsritual in die Götterwelt vornimmt. Wird daher nach dem gleichen Verfahren, jetzt aber in die umgekehrte Richtung, der Bericht der Totenliturgie von PT [364] 617 in die Urfassung der Dramatischen Rede zurück übertragen, erweist sich die Dramatische Rede des Mundöffnungsrituals als eine typische Götterrede.

Mit Hilfe der Pyramidentexte können nun die Götter bestimmt werden, deren Reden im Mundöffnungsritual aufgezeichnet sind. Der Sem-Priester tritt in der Rolle eines Horus auf, der Handlungen an Osiris vollzieht. Die Imichent-Priester übernehmen als Gesprächspartner des Sem-Priesters vermutlich die Rolle der Horus-Kinder, die Statue selbst wird mit Osiris gleichgesetzt. Das Ritualgeschehen des Mundöffnungsrituals erfährt damit seine Ausdeutung aus dem Osiris-Mythos.⁴⁸

Im direkten Vergleich der beiden Textgattungen manifestieren sich die beiden Ebenen des Mundöffnungsrituals, und zwar einmal die Handlungsebene des Kultes und zum anderen die

⁴⁶ Zum Gebrauch von *dmḏ* mit direktem Objekt vgl. Wb V, 458.8 im Sinn von „sich vereinigen mit“, vgl. dazu die Belegstellen PT [356] 577b und PT [370] 645a. Die alternative Übersetzung „er hat dich vereinigt“ ist möglich, ergibt aber einen weniger guten Sinn.

⁴⁷ Schott, Mythe, 38.

⁴⁸ Eine Ausdeutung dieser Stelle aus dem Osiris-Mythos wird von Helck, in: MDAIK 22, 1967, 29 abgelehnt.

Ebene der Götterwelt, aus der die Handlungen des Kults sakramental ausgedeutet werden. Die folgende Tabelle kann das Verfahren visualisieren:

Ebene des Kults		sakramentale Ausdeutung aus der Götterwelt
MÖR 10		Bericht der Totenliturgie (PT 364) 617 über Handlungen des Horus an Osiris
Sprecher	Dramatischer Text	
	—	Horus hat dir deine Glieder vereinigt (j ^c bn n=k Hr ^w ʿwt=k)
Imichent < Sem	Verhüte, dass er leidet (hw swn=f)	er (Horus) lässt nicht zu, dass du (Osiris) leidest (n rdjn=f swn=k)
	—	er (Horus) hat sich mit dir vereinigt (dmdn=f kw)
Imichent < Sem	Dass nichts an ihm zerstört sei (nn hntj jm=f)	nicht ist an dir eine Zerstörung geschehen (n hnn.tj jm=k)
	—	Horus hat dich aufgerichtet,
	—	nicht gibt es ein Schwanken

2.3.3 Die Bildfassung

Wird die Bildfassung des Mundöffnungsrituals zur Ergänzung der Textanalyse herangezogen und an ihr das Ergebnis der Textanalyse überprüft, zeigt sich, dass diese einen zusätzlichen Beitrag für die Deutung des Schlafs des Sem-Priesters liefert.

Die Bildfassung stellt den Sem-Priester bei der Durchführung seines Schlafs in einer ungewöhnlichen Kleidung dar. Entgegengesetzt zur üblichen Darstellungsweise, die den Sem-Priester mit einem Pantherfellumhang zeigt, ist der Sem-Priester in den Szene 9-10 des Mundöffnungsrituals mit einem Gewand ausgestattet, das – zum Beispiel im Grab der Königin Tausret (KV 14) – ein horizontales Streifenmuster aufweist. Das Gewand mit Streifenmuster ersetzt den für den Sem-Priester charakteristischen Pantherfellumhang. Die gleiche oder eine ähnliche Gewandstruktur hat das Gewand in anderen Gräbern des Neuen Reiches, in denen der schlafende Sem-Priester abgebildet ist.⁴⁹ Insgesamt erweckt das Kleidungsstück den Eindruck von horizontal um den Körper herum gewickelten Binden. Ohne Schwierigkeiten könnte man daher im Bild des Sem-Priesters eine (lebend) eingewickelte menschliche Gestalt erkennen. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass im Grab des Thutmosis/Pairi (TT 295) in den Szenen der Mundöffnung der auf dem Hocker schlafende Sem-Priester wie ein „gekipptes“ Menschenbündel in liegender Haltung gezeigt wird.⁵⁰ Ob es sich um Mumienbinden handelt, muss allerdings offen bleiben.

In diesem Sinn ist dann auch das Bild des in Binden gewickelten Sem-Priesters der Ritualfassung des Mundöffnungsrituals in Übereinstimmung mit dem Ritualtext zu erklären. Der Sem-Priester stellt, wie es im Pyramidentext heißt, den Gott Horus dar, der sich mit dem in Binden gewickelten Osiris vereinigt, und dadurch selbst ein Abbild des Osiris wird. Im Endergebnis symbolisiert er in diesem Gewand den Todeszustand des Osiris, wie das an den Schlaf an-

⁴⁹ E. Otto, MÖR II, 27–28 mit Belegen.

⁵⁰ El Sayed A. Hegazy/M. Tosi, A Theban Private Tomb. Tomb No. 295, AV 45, 1983, Taf. 2.

schließende Erwecken die Wiederbelebung des Osiris bedeutet. Das Geschehen wird in der Analogie auf die Belebung der Statue übertragen.

2.3.4 Ergebnis und Zusammenfassung

Aus der Gegenüberstellung von Dramatischer Rede und Totenliturgie lässt sich das folgende Ergebnis gewinnen:

(1) Die Dramatischen Texte von MÖR 8–10 präsentieren sich – ähnlich wie die Dramatischen Texte der Pyramidentexte und des DRP – als Götterreden. Die Reden sind nicht „mythenfrei“, wie bisher angenommen wurde, sondern enthalten eine sakramentale Ausdeutung. Sie etablieren ein klar definierbares Verhältnis zwischen der Ritualhandlung und einem götterweltlichen Ereignis, das für die Kommentierung der Kulthandlung herangezogen wird.

(2) Die Götterwelt von MÖR 8–10 ist eine Götterwelt, deren wichtigste Repräsentanten Horus und Osiris sind. Der zugrunde liegende Mythos ist der Osirismythos.

(3) Die im Kultgeschehen von MÖR 8–10 agierenden Priester besitzen auf der götterweltlichen Ebene ihr Äquivalent in den Göttern, deren Identität durch PT [364] 617 bestimmt werden kann. So übernimmt der handelnde Sem-Priester die Rolle des Horus, während die Statue (oder die Mumie), an der gehandelt wird, in stummer Rolle mit Osiris verbunden ist.

(4) Das götterweltliche Ereignis besteht in der Vereinigung des Horus mit seinem Vater Osiris und der anschließenden Wiederbelebung des Osiris durch Horus („Horus hat dich aufgerichtet; nicht gibt es ein Schwanken“ (PT [364] 617c)). Aus dem götterweltlichen Ereignis lässt sich dann auch der Sinn der Ritualhandlung bestimmen. Der Sem-Priester (= Horus) führt auf einem Stuhl oder Bett einen Schlaf aus. Er gleicht seine Gestalt durch die vorübergehende Einhüllung in Binden an die Gestalt des zu Tode gekommenen Osiris an, mit dem er sich vereinigt (*dmd*). Im Schlaf vollzieht sich die Vereinigung des Osiris mit Horus in der Gestalt des in Binden eingehüllten „schlafenden Sem“. Das Erwecken des Sem aus seinem Schlaf, das durch einen Weckruf erfolgt, bedeutet in der Analogie ein Erwecken des Horus, der die „Persönlichkeit“ und die Macht des Osiris in sich aufgenommen hat. Anzeigt wird damit eine Auferstehung des Osiris vom Tode und dessen Wiederbelebung. Andererseits gewinnt der Sem-Priester in einer amphibolischen Ausdeutung der Handlung die Legitimation dafür, dass er im Sinne des Osiris das Ritual wirksam ausführt.

Im Ergebnis zeigt sich: Der Sem-Priester imitiert im Ritual den Todeszustand des Osiris dadurch, dass er seine in Binden eingehüllte Gestalt an die Gestalt eines Osiris angleicht und die Gestalt des Osiris in sich aufnimmt. Er ist in den MÖR 8-10 die Inkarnation eines Osiris. Ein ähnliches Verfahren wird bei den Osiris-Festen von Abydos praktiziert, wo „Horus“ (wohl ebenfalls in Gestalt des Sem-Priesters) einen Schlaf ausführt, der in den Inschriften mit dem Rittaltitel „Schlafen des Horus-Schen“ (*sdrjt nt Hr w šnjw*) bezeichnet wird.⁵¹ Es lässt sich zeigen, dass Horus-Schen (*Hr w šnjw*) ein „in Binden gewickelter Horus“ ist, der im Mittleren Reich nach dem Vorbild des Sem-Priesters des Mundöffnungsrituals, in der Rolle des Horus auftritt.⁵²

⁵¹ Vgl. dazu M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*, OBO 84, 1988, 88 Anm. 9 bezeichnet den „Schlaf“ als „Nachtwache“. Für das Epithet *šnjw* des Horus liegen unterschiedliche Übersetzungsvorschläge vor, die D. Franke, *Sem-priest on duty*, in: S. Quirke (ed.), *Discovering Egypt from the Neva* (Gs O.D. Berlev), 2003, 70: „who encloses, surrounds“, „who conjures with magic“, „the fighter“

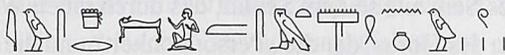
⁵² Vgl. dazu H. Altenmüller, *Der „Schlaf des Horus-Schen“ und die Wiederbelebung des Osiris in Abydos*, in: Gs Detlef Franke (im Druck).

Exkurs

Möglicherweise lässt sich das Ritual vom „Schlaf des Sem-Priesters“ bis in die Frühzeit der ägyptischen Geschichte zurückverfolgen. Denn der Titel des Sem ist seit der 1. Dynastie belegt,⁵³ er kommt meist für den mit dem Pantherfell ausgestatteten Priester vor, ist aber auch bei Priestern belegt, die ohne das Pantherfell dargestellt sind.⁵⁴ Bisher wird der Titel nach einem Vorschlag von W. Helck meist als der „Verehrungswürdige“ (*sm3*) etymologisiert.⁵⁵ Jetzt, nach den neuen Erkenntnissen zur Rolle des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual, der am Beginn des Rituals sich im Ritualspiel mit Osiris vereinigt und einen Todeszustand simuliert, entfällt diese Deutung und ergibt sich eine neue Möglichkeit für das Verständnis des Titels .

Auf der Statue des Nimaatre aus dem Alten Reich (CG 51)⁵⁶ wird der Titel des Sem-Priesters  *Smt* geschrieben. Diese Schreibung kann mit der seit dem Mittleren Reich belegten und im Neuen Reich häufigen Schreibung  *Stm* verglichen werden, die wahrscheinlich eine graphische Metathese von *Smt* < *Stm* darstellt (z.B. durchgehend in Textzeuge 4 des Mundöffnungsrituals).⁵⁷ Aus der neu gewonnenen Erkenntnis heraus, dass der Sem-Priester den Todeszustand des Osiris im Ritual nachspielt, kommt für den *Smt* geschriebenen Titel des Sem-Priesters dem Sinn nach eine Übersetzung *S:m(w)t(w)* „der einen Toten darstellt/behandelt/versorgt“ in Betracht.⁵⁸ *S:m(w)t(w)* könnte unter diesen Prämissen auf ein Kausativum *s:m(w)t* in faktitiver Funktion von *m(w)t* „sterben“ zurückgehen (etwa im Sinne von: „einen Toten machen (darstellen/abbilden/behandeln/versorgen)“).⁵⁹ Rätselhaft bleibt allerdings, wie der Abfall des auslautenden *t* von *s:m(w)t(w)* in der üblichen Schreibung des Priestertitels zu erklären ist und warum er stattfand. Handelt es sich um einen Fall wie Edel, Altäg. Grammatik § 113?

Auf das Gewand, das der Sem-Priester während des rituellen Schlags gegen das Pantherfell eintauscht, verweist möglicherweise eine Stelle aus der Inschrift des Ahmose, Sohn der Abana:



„(Damals) schlief ich in einem *smtj*-Gewand, das eine Wicklung aufweist“ (*smtj*) *šnjw*)⁶⁰.

⁵³ J. Kahl, Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.–3. Dynastie, GOF IV.29, 1994, 521.

⁵⁴ Z.B. Kaninisut; auch der Sem-Priester der Sedfest-Riten des Neuserre wird teilweise mit und teilweise ohne Pantherfell gezeigt. Dort existiert auch eine Szene, in der der Sem-Priester den Pantherfellumhang ablegt.

⁵⁵ W. Helck, Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches, ÄF 18, 1954, 16–17.

⁵⁶ PM III.2, 480: D 17.

⁵⁷ S. auch Wb IV, 119.

⁵⁸ Zu den Belegen des AR für den Titel des Sem vgl. D. Jones, An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom, BAR 866, 2000, 885 Nr. 3241. Zu einer möglichen Pleneschreibung *Smw*t vgl. das Jahrestäfelchen des Den bei Helck, Thinitenzeit, 158 (= Petrie, Royal Tombs I, Taf. 15 Nr. 16).

⁵⁹ Ein ähnliches Verhältnis ist bei dem (transitiven) Verbum *s:3h* „verklären, verklärt werden“ zu *3h* „der Ach-Geist“ zu beobachten. Es wird kein Zufall sein, dass auch bei der – ebenfalls mit dem Pantherfell ausgestatteten – Göttin Seschat ein ähnliches Kausativ-Verhältnis zu beobachten ist, und zwar zwischen *h3t/š3t* „Leichnam“ (Wb III, 359) und *s:h3(t)* „einen Leichnam behandeln/versorgen“ als Namen der Göttin Seschat   (PT [363] 616b). Zur Gleichsetzung von   *h3t* „Leichnam“, vgl. Edel, Altäg. Gramm. § 120; Wb III, 359. Aus PT [364] 616a-b geht hervor, dass Seschat sich um den Leichnam des Verstorbenen kümmert. Eine Begründung für diese Etymologisierung des Namens der Seschat wird demnächst nachgeliefert. Der derzeitige Forschungsstand bei D. Budde, Die Göttin Seschat, Kanobos 2, 2000, 8–13 und 15–19.

⁶⁰ Urk. IV, 2.16. Für das fragliche *smtj šnjw* gibt es unterschiedliche Erklärungen: (a) Wb IV, 119.10; (b) Sethe, Urkunden IV, Übersetzung, 1 (eine Art Kleidung des Mannes vor der Mannbarkeit); (c) Gunn/ Gardiner, in: JEA 5, 1918, 49 (Hängematte); (d) Grdseloff, in: ASAE 43, 1943, 365 (Penistasche); (e) R. Schulz, in: Gs Barta, MÄU

Ahmose, Sohn der Abana, schläft in diesem Gewand in seiner Jugendzeit. Die Vermutung liegt daher nahe, dass es sich um ein Gewand für einen Jugendlichen handelt, was zur Sohnes-Rolle des Sem-Priesters gut passen würde. Das „*smtj*-Gewand“ könnte daher seinen Namen direkt vom Sem-Priester selbst erhalten haben.

Das *smtj*-Gewand ist das Gewand eines jungen Mannes, der in der Nacht in diesem Gewand schläft. Es dürfte ein bedeutungsvolles Kleidungsstück gewesen sein, das nur der höchsten Elite zur Verfügung stand, und ähnlich wie das Pantherfell-Gewand einen hohen sozialen Status markierte.⁶¹ Eine Rolle bei der Namensgebung *smtj* mag gespielt haben, dass der Sem-Priester bei der Bekleidung des Königs wichtige Funktionen wahrnahm und als Hofbeamter für das Ankleiden des Pharaos verantwortlich war.⁶² Bereits früh wird der Priestertitel des „Sem“ als Beamtentitel verwendet und mit dem Titel eines „Leiters aller Schurze“ (*hrp šndwt nbt*) assoziiert.⁶³

2.4 Die hypothetische Neuordnung der Ritualszenen von MÖR 8–10

Die Gleichsetzung des Sem-Priesters mit dem götterweltlichen Horus setzt in der Aszendenz voraus, dass beim „Vater“ des Horus an Osiris oder dessen mythologisches Äquivalent gedacht ist. Weil nicht sicher ist, ob im Mundöffnungsritual mit dem verstorbenen und wieder zum Leben erweckten „Vater“ des Horus tatsächlich Osiris gemeint ist – auch Sokar kommt als mögliche Totengottheit in Betracht –, wird im Folgenden die Bezeichnung des Osiris nur unter Vorbehalt gebraucht.⁶⁴

Die Szenen MÖR 8 bis 10 lauten in einer vorläufigen Übersetzung, die sich an die Erstausgabe von E. Otto anlehnt, folgendermaßen:

Szene 8

- 8 Imichent und Cheriheb
(im Bildstreifen:) Gehen zum Grab (*is*) (?)⁶⁵.
Eintreten dessen, der ihn schaut (*ʕk m3 sw*).⁶⁶

4, 1995, 320 (Strohmattezelt). Hier wird vermutet, dass es sich um eine Wicklung handelt, mit der in der Nacht Kleinkinder (?) eingewickelt werden.

⁶¹ E. Staehelin, Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich, MÄS 8, 1966, 36–80; 212 ff.; U. Rummel, Das Pantherfell als Kleidungsstück im Kult – Bedeutung, Symbolgehalt und theologische Verortung einer magischen Insignie, in: *Imago Aegypti* 2, 2008, 109–152, bes. 116–121, 144–152.

⁶² Belege bei B. Schmitz, in: LÄ V, 833–836 s.v. Sem(priester).

⁶³ Helck, Beamtentitel, 35.

⁶⁴ Zu den ersten Belegen für den Namen des Osiris vgl. Bolshakov, in: CdE 67, No. 134, 1992, 203–210 und ders., Osiris in the Fourth Dynasty again? The false door of Jntj, MFA 31.781, in: H. Györy (ed.), „Le Lotus qui sort de terre“. Mélanges offerts à Edith Varga, Suppl. Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts, 2001, 65–80. Nach Bolshakovs Untersuchungen kommt Osiris erst in der 5. Dynastie auf. Da das Mundöffnungsritual ein höheres Alter aufweist, wie die Verwendung eines Zitats aus dem Mundöffnungsritual in der Totenliturgie des PT 364 zeigt, und im königlichen Bereich bereits unter Snofru (Otto, MÖR II, 3), im privaten Bereich seit Meten (LD II, 4–5), vorkommt, könnte das Mundöffnungsritual einen indirekten Hinweis dafür liefern, dass die Vorstellungen von Osiris bereits in der 4. Dynastie relativ fest umrissene Konturen im Ritual besaßen. Dieser Befund ist aber noch nicht endgültig geklärt.

⁶⁵ Die Handlungen finden am Grab statt, so dass an dieser Stelle in *js* wahrscheinlich besser das Grab und nicht eine „Werkstatt“ zu sehen ist. Vgl. I. Régen, Aux origines de la tombe *js*: recherches paléographiques et lexicographiques, in: BIFAO 106, 2006, 245–314.

⁶⁶ *m3 sw* ist eine *crux*. Otto, MÖR II, 52 und 53 (mit Anm. (4) übersetzt „Eintreten; ihn Sehen“. Gegen diese Auffassung erhebt Quack, Fragmente, 77–78, zu Recht Einwände. Zu überlegen ist, ob ein Imperativ mit Bezug auf den Sem-Priester(?) vorliegt: „Tritt ein (*ʕk*) und schaue ihn!“ (sc. den Vater aus MÖR 9/10).

Szene 9

Der Sem-Priester übernimmt die Rolle des Horus. Er identifiziert sich mit Osiris

9a Abgeschiedensein (*dsr*) im „Goldhaus“. Schlafen des Sem || Schlafen

9b Sem. Sitzen ihm gegenüber. Sprechen:
Er hat mich zerbrochen! || Schlafen

9c Imi-is-Priester, Stehen hinter ihm. Sprechen:
Er hat mich gestoßen! || Schlafen

9d Imi-is-Priester. Viermal sprechen:
Sprechen seitens des Imi-is-Priesters:
Mein Vater, mein Vater! Viermal.⁶⁷

9e Aufwecken des Schlafenden, des Sem.
Finden der Imichent-Priester.⁶⁸

Kurzkommentar:

Die Handlungen finden offensichtlich im „Goldhaus“ statt, dessen exakte Lokalisierung unklar ist, das hier aber vielleicht innerhalb des Grabes verortet werden muss.⁶⁹ Die Reden des Sem („Er hat mich zerbrochen“ (MÖR 9b); „Er hat mich gestoßen“ (MÖR 9c)) lassen vermuten, dass der Sem-Priester in die Rolle einer Gestalt eintritt, die ein Todesschicksal erlitten hat, möglicherweise verbunden mit einer Schuldzuweisung an den mit „er“ bezeichneten „Täter“. Es ergibt sich dadurch eine Bestätigung dafür, dass der Sem-Priester als Horus sich in einen Osiris verwandelt.

Szene 10

10a Sem gegenüber den Imichent-Priestern
Sem, sprechen

10b Ich habe meinen Vater in jeder seiner Gestalt gesehen! || [zerstört]⁷⁰

10c Die Imichent-Priester, Rezitation gegenüber dem Sem:

10d Dein Vater soll sich nicht von dir abwenden || *wnw Hr*⁷¹

10f Die *šhtt-hr*⁷² hat ihn eingefangen || *šhtt Hr*

10e Sem, sprechen gegenüber den Imichent-Priestern:

10h Ich habe meinen Vater in jeder seiner Gestalt gesehen (*m33n=j jt=j m kd=f nb*)
|| Gestalt als Mantis (*kd(.t) m <3bj.t>*)⁷³

⁶⁷ Otto MÖR II, 81. Der gleiche Text steht bei Rechmire ein zweites Mal in Szene 26 des MÖR und ist dort als eine Rede des *jmj-js* ausgewiesen; vgl. Otto MÖR II, 83 Anm. 25. Der Bezug ist schwierig, da man unter der Bezeichnung „mein Vater“ den Vater des Sem-Priesters und nicht den des *jmj-js*-Priesters erwartet.

⁶⁸ Otto, MÖR II, 53–54.

⁶⁹ E. Schott, in: LÄ II, 739–40 s.v. „Goldhaus“.

⁷⁰ Vielleicht: *kd m <mw>* „in der Gestalt eines <Toten (?)>“

⁷¹ Unklar. Ob „Wesen“ (*wnw*) des Totenreiches?

⁷² Die Bedeutung „Spinne“ für *šhtt-hr* ist von Otto, MÖR II, 56 erschlossen. Dazu zustimmend Fischer-Elfert, Vision, 16–20 und F. Hoffmann, Die drei wirbellosen Tiere in Szene 10 des Mundöffnungsrituals, in: Fischer-Elfert, Vision, 93–105. Die Bedeutung der Spinne im Ritual ist unbekannt.

⁷³ Fischer-Elfert, Vision, 25. Durch den Vermerk wird auf die herausragenden Rolle der Mantis in der Welt der Toten verwiesen: L. Störk, in: LÄ III, 1980, 1184–1185, s.v. Mantis; dazu auch Fischer-Elfert, Vision, 20 und F. Hoffmann, Die drei wirbellosen Tiere, 87–93. Vielleicht wird die Mantis hier als eines jener Wesen des Grabes und

10g Die Imichent-Priester, sprechen gegenüber dem Sem:

10i Verhüte, dass er leide (*hw swn=f*)! || Bienen⁷⁴

Dass nichts an ihm zerstört sei⁷⁵ (*n hnn.tj jm=f*)! || Schatten.⁷⁶

(a) Bemerkungen zur Zuordnung und Abfolge der Reden:

Otto, MÖR II, 56 (6) und Fischer-Elfert, Vision, 22 haben erkannt, dass der Text von 10g ursprünglich nicht zwischen 10f und 10h gestanden haben kann, und haben den Text emendiert. Otto ordnet den Text in der folgenden Reihenfolge an: 10a – 10b – 10c – 10d – 10e – 10f – 10g – 10i – <Einschub 10e> – 10h. Fischer-Elfert schlägt eine andere Reihenfolge vor: 10a – 10b – 10c – 10d – 10e – 10f – 10h – 10g – 10i (= Umstellung von 10g und 10h). Allein sinnvoll ist, wie sich aus dem inhaltlichen Zusammenhang ergibt, die Anordnung: 10a – 10b – 10c – 10d – 10f – 10e – 10h – 10g – 10i (Umstellung von 10e und 10f und von 10g und 10h).

(b) Bemerkungen zu den Götterrollen:

Es wird angenommen, dass die Imichent-Priester in der Rolle der Horuskinder auftreten und der Sem-Priester in der Rolle des Horus. Mit „mein Vater“ ist Osiris gemeint.

(c) Bemerkungen zu den Vermerken:

Die Vermerke sind rätselhaft. Es wird angenommen, dass es sich um Wesen handelt, die zur Charakterisierung der unterweltlichen Landschaft dienen. Die zitierten Insekten leben in Höhlen, vergleichbar zu den Toten, die im Grab ruhen. Eine ähnliche Charakterisierung einer anderen Welt liegt im sog. „Hirtenlied“ vor, wo die Fische als Lebewesen des Wassers in der Funktion von unterweltlichen Tieren genannt sind.⁷⁷

2.5 Ergebnis der Untersuchung zu den Szenen des zweiten Ritualabschnitts (MÖR 8–10)

Aus der Analyse der Gespräche und der darin zum Ausdruck gebrachten sakramentalen Ausdeutung ergibt sich, dass der Sem-Priester im Mundöffnungsritual die Rolle des Horus übernimmt, was durch MÖR 14 und 25 bestätigt wird. Der Ritualempfänger ist die Statue (oder die Mumie), die im Ritual in stummer Rolle gegenwärtig ist und auf die sich der Sem-Priester durch die Bezeichnung „mein Vater“ bezieht. Aus der Sicht des Sem-Priesters, der auf der Ebene der Götterwelt in der Rolle des Horus auftritt, übernimmt der als „Vater“ (des Sem) bezeichnete Ritualempfänger die Position des Gottes Osiris. Die Vereinigung des Horus mit Osiris ist im Bild des schlafenden Sem sichtbar. Unter diesem Aspekt ist das Bild des auf einem Stuhl hockenden und in Binden eingewickelten Sem-Priesters ein (frühes) Bild des Gottes Osiris.⁷⁸

des Totenreiches zitiert, mit denen der Sem-Priester an dieser Stelle des Rituals zu tun hat. Die Mantis gilt in Tb 76 und 104 als Geleiterin der Toten.

⁷⁴ Vielleicht werden die Bienen, Spinne (?) und Mantis als Wesen der Unterwelt eingestuft. Die „Bienen“ bauen ihre Waben in Höhlungen, möglicherweise ist daher die (Toten-)Höhle das *tertium comparationis*.

⁷⁵ Otto, MÖR I, 29 nach Rechmire (Textzeuge 1).

⁷⁶ Otto, MÖR II, 55–56; B. George, Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele, Diss. Tübingen, 1970, 87–90, die die Szenenfolge des Schlafenden Sem, in Anlehnung an M. Eliade, in schamanistische Handlungen einbindet. Hier könnte der Schatten im sog. „Zweiten Vermerk“ angeben, dass es sich um ein Wesen des Totenreiches handelt.

⁷⁷ Vgl. H. Altenmüller, Trauer um den guten Hirten, in: M. Pietsch/F. Hartenstein, Israel zwischen den Mächten (Fs Stefan Timm), AOAT 364, 2009, 9–11.

⁷⁸ Dazu passt die Etymologisierung des Osirisnamens als *jrj-st-jrjt* „der zum gemachten Bett gehört“, die jetzt präzisiert werden kann als *jrj-st-jrjw* „der zum Bett Gehörige, indem er behandelt (umwickelt) ist“. Zu *jrj-st-jrjt* vgl. H. Altenmüller, Zu Isis und Osiris“, in: M. Schade-Busch (Hg.), Wege Öffnen, Festschrift für Rolf Gundlach. ÄAT 35, 1996, 8–11; Ders., Etappen des Mythos: Vom Ikon zum Epitheton, vom Epitheton zum Götternamen, in: M. Bárta/J. Krejčí (Hg.), Abusir and Saqqara in the Year 2000, 2000, 305–316.

2.5.1 Die Handlungen

Die Ausführung der Ritualhandlung wird man sich in einer vorläufigen Zusammenfassung etwa in der folgenden Weise vorstellen müssen: Der Sem-Priester (= Horus) begibt sich zum Grab seines „Vaters“ (= Osiris) und damit in den Bereich des Todes (MÖR 8). Zur Wiederbelebung des Vaters und damit zur Beseelung der Statue ahmt der Sem-Priester am lebenden Leib das Todeschicksal des Osiris nach und lässt sich in Binden einwickeln. Der veränderten äußeren Gestalt entspricht die innere Verwandlung. Im Schlaf nimmt der Sem-Priester das Wesen des Gottes Osiris, seines Vater, in sich auf (MÖR 9).

Nach seinem Erwachen beschreibt der Sem-Priester (= Horus) das, was er im Schlaf erlebt und gesehen hat. Dies betrifft sowohl den Zustand seines „Vaters“ (= Osiris) als auch die Vorgänge, die er beobachtet hat. Er beschreibt die Unterwelt als eine von unterschiedlichen Wesen bewohnte Region. Zu den unterirdischen bzw. zu den Wesen, die in einer Unterwelt gedacht sind und die in den Vermerken genannt sind, gehören die Mantis, Spinne und Bienen sowie die Schatten (MÖR 10).

2.5.2 Der Ort der Handlung

Aus der Analyse ergeben sich auch Rückschlüsse auf den Ort, an dem das Ritual spielt. Ritualorte sind das *is* genannte Bauwerk genannt, das wohl nicht die Werkstatt,⁷⁹ sondern das Grab bezeichnet,⁸⁰ sowie das „Goldhaus“, in dem der Sem-Priesternach Ausweis der Ritualtexte seinen Schlaf vollzieht und das möglicherweise ebenfalls zum Nekropolenbezirk gehört, wie E. Schott gezeigt hat.⁸¹ Eine Lokalisierung der Ritualhandlungen in der Nekropole wird durch die Darstellung im Grab des User (TT 21) nahe gelegt, wo der Sem-Priester seinen Schlaf vor den Götterkapellen des Heiligen Bezirks ausführt.⁸²

3 Die Handlungen des dritten Ritualabschnitts

3.1 Einleitung

Auf die Handlungen der Belebung, die mit MÖR 8–10 verbunden sind, folgenden im dritten Ritualabschnitt in MÖR 11–18 Handlungen, die an der Statue fortgesetzt werden. Daran nehmen teil:

- (1) Der Sem-Priester. Er nimmt die für das Ritual benötigten Medu-Stäbe⁸³ und das Keni-Tuch in Empfang.
- (2) Die „Bildhauer“ (*kstjw*) und „Maler“ (*zš kdwt*). Sie führen in MÖR 12, 13 und 15 in enger Abstimmung mit dem Sem-Priester verschiedene Ritualhandlungen durch.

Die Bedeutung dieser dritten Szenenfolge ist unbestimmt. Gewöhnlich werden die Handlungen als „Handwerkerszenen“ bezeichnet,⁸⁴ weil in dieser Szenenfolge die Handwerker wichtige Rollen im

⁷⁹ Otto, MÖR II, 53.

⁸⁰ Vgl. I. Régen, *Aux origines de la tombe js: recherches paléographiques et lexicographiques*, in: BIFAO 106, 2006, 245–314.

⁸¹ Vgl. dazu E. Schott, in: LÄ II, 1977, 739–740 s.v. Goldhaus. Zum Goldhaus vgl. auch A. von Lieven, in: SAK 36, 2007, 147–155. Das „Goldhaus“ der Osirismysterien von Abydos scheint ebenfalls in der Nekropole zu liegen: Lavier, *Mystères d’Osiris à Abydos*, in: SAK Beiheft 3, 1988, 292.

⁸² Davies, *Five Theban Tombs*, Taf. 21.

⁸³ Bei Sethos I. und Tausret im Plural. Ottos Abschrift in MÖR I, 30 ist für beide Texte fehlerhaft.

⁸⁴ Otto, MÖR II, 62; Fischer-Elfert, *Vision*, 43–50.

Kult wahrnehmen. Doch bleibt unklar, welche Handlungen sie durchführen und welchen Sinn die Handlungen haben. Die Szenenfolge ist daher aus dem vorliegenden Material kaum zu erklären.

Ein Lösungsansatz ergibt sich, wenn zwei Voraussetzungen anerkannt werden, erstens, dass auch hier die Dramatischen Reden, wie im zweiten Ritualabschnitt, auf Ereignisse in der Götterwelt Bezug nehmen und auf diese Weise die Handlung eine sakramentale Ausdeutung erfährt, und zweitens, dass eine Vergleichbarkeit zwischen dem Mundöffnungsritual und den Osiris-Feiern aus Abydos besteht, wofür der zweite Ritualabschnitt erste Hinweise liefert.

Aus den Inschriften des Mittleren Reiches erfahren wir, dass „das Schlafen des Horus-Schen“ eine zentrale Bedeutung für die sog. Osiris-Feiern von Abydos besitzt. In den Riten von Abydos folgt auf den „Schlaf des Horus-Schen“ eine Prozession des wiederbelebten Gottes, die als „Auszug des Upuaut“ bezeichnet wird und mit einem Kampfgeschehen verbunden ist. Die Feiern enden mit dem Einzug des Gottes in den Tempel.

Der „Schlaf des Horus-Schen“, durch den die Wiederbelebung des Osiris bewirkt wird, kann mit dem „Schlaf des Sem-Priesters“ des Mundöffnungsritual parallelisiert werden, in dem ja ebenfalls eine Belebung des Ritualempfängers durchgeführt wird. So stellt sich die Frage, ob ähnlich wie in Abydos auch im Mundöffnungsritual die auf den „Schlaf des Sem-Priesters“ folgenden Handlungen mit einer Prozession, sowie einem Kampfgeschehen und einer Einführung in einen Kultbereich zu tun haben. Sind im Mundöffnungsritual solche Prozessionen sinnvoll? Deuten die Ritualtexte der dritten Ritualsequenz (MÖR 11–18) derartige Auszüge an?

Diese Fragen können aus den Texten des Mundöffnungsrituals eigentlich nicht beantwortet werden. Daher können die Vorgaben aus dem Osirisritual von Abydos nur unter Vorbehalt für die Erklärung der Handlungen des dritten Ritualzyklus des Mundöffnungsrituals benutzt werden. Als Hypothese halte ich die folgende Abfolge für möglich.

In MÖR 11 werden die für den Auszug der Prozession erforderlichen Geräte ausgeteilt.

In MÖR 12 formiert sich die Prozession.

In MÖR 13–16 findet ein Kampfgeschehen statt

In MÖR 17–18 erfolgt der Einzug in die Kultkammer

Es versteht sich von selbst, dass die vorgetragene Hypothese unsicher ist, aber nicht pure Spekulation. Sie stützt sich auf den Ablauf der Osiris-Feiern von Abydos anlässlich des „Auszugs des Upuaut“ und hat auch nur dann Gültigkeit, wenn die Szenen des Mundöffnungsrituals mit den Osiris-Feiern von Abydos parallelisiert werden können.

3.2 Die Übergabe der Medu-Stäbe und des Keni-Tuchs an den Sem

Die Ritualsequenz beginnt in MÖR 11 mit einer allgemeinen Feststellung:

11 Aufstehen seitens des Sem.

Er ergreift die Medu-Stäbe. Das Keni-Tuch ist auf ihm.⁸⁵

Ein Problem für die Deutung besteht zunächst darin, dass unbekannt ist, was mit den in MÖR 11 an den Sem-Priester übergebenen Medu-Stäben (im Plural!) und dem Keni-Tuch geschieht. Hier muss eine sinnvolle Erklärung gesucht werden.

3.2.1 Die Medu-Stäbe

In einem ersten Ausschlussverfahren kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei den Medu-Stäben, die der Sem-Priester in Empfang nimmt, nicht um Würdenstäbe handelt, sondern um

⁸⁵ Otto, MÖR I, 30, Szene 11, Textzeugen 2 und 3 sind fehlerhaft wiedergegeben.

Stäbe von anderer Bestimmung, da sie in einer Mehrzahl genannt sind, der Sem-Priester aber nur einen einzigen Medu-Stab benötigt. In der Bildfassung des Grabes der Königin Tausret hält der Sem-Priester in MÖR 12, 13, 14, 15, 18 jeweils nur einen einzigen Stab in der Hand und diesen Stab nicht, wie zu erwarten wäre, als einen Würdenstab, sondern schräg vor den Körper wie im Alten Reich der Grabherr in der Sänfte.⁸⁶ Das Bild des Stabes fehlt bei der Darstellung des Sem-Priesters in der Bildfassung des Rehmire gänzlich.

Da es sich um mehrere, also um eine größere Anzahl von Stäben handelt, werden diese nicht vom Sem-Priester allein benutzt worden sein, sondern auch an die anwesenden Ritualpersonen verteilt worden sein. Als Empfänger der Medu-Stäbe kommen nur die Handwerker, Bildhauer und Maler in Betracht, die zusammen mit dem Sem-Priester vor der Statue Handlungen ausführen, die vermutlich im „Goldhaus“ stattfinden, das in MÖR 9 genannt ist. Es könnte sich bei ihnen um diejenigen Personen handeln, die – nach den Angaben der Abydos-Stelen – in einer Prozession ausziehen, zu der ohne Zweifel eine Wegbereitung (vielleicht mit den Medu-Stäben) und eine Feindabwehr gehören. Eine ähnliche Prozession kennen wir aus dem Dramatischen Ramesseumpapyrus (DRP 117–119), wo die *shnw-3h*-Priester mit den *m3w*-Stäben Handlungen durchführen, die im Zusammenhang mit der Einführung eines Gottesbildes in den Tempel stehen.⁸⁷

Die Rückgabe des Medu-Stabs (im Singular) in MÖR 19 findet ganz am Ende des Ritualabschnitts statt und betrifft nur einen einzigen der vielen Medu-Stäbe, und zwar den, den der Sem-Priester während der Szenen der Wegbereitung in der Hand gehalten hat.

3.2.2 Das Keni-Tuch⁸⁸

Nicht weniger kompliziert ist der Fall des Keni-Tuchs. Die Probleme beginnen damit, dass das Keni-Tuch, das ja wohl ebenfalls für die Statue bestimmt ist, vom Sem-Priester selbst getragen wird. Der Sem-Priester des Rehmire trägt das Keni-Tuch in den Szenen MÖR 13, 15 und 16,⁸⁹ der Sem-Priester von Sethos I. und der Königin Tausret in MÖR 12, 13 und 15.

(a) Bei Rehmire liegt das Keni-Tuch auf einer Seite der Schulter des Sem-Priesters auf. Es besteht aus einem fast quadratischen Schultertuch, an dem zwei Trageriemen oder Bänder befestigt sind, von denen das eine über die Brust und das andere über den Rücken geführt ist. Beide Enden der Bänder sind rechts am Körper – etwa in Hüfthöhe – miteinander verknotet.

(b) Etwas anders sieht das Keni-Tuch in der Fassung des Mundöffnungsrituals im Grab von Sethos I. (KV 17) und von Tausret (KV 14) aus. In beiden Fassungen weist das Keni-Tuch Trapezform auf. Es wird nicht auf der Schulter getragen, sondern ist vor die Brust gehängt. Dazu sind, ähnlich wie bei Rehmire, an den oberen beiden Enden des Tuches Riemen oder Bänder angebracht. Die Tragebänder sind auf der Rückenseite um die Schulter herumgeführt und an der Vorderseite des Tuchs mit Schlaufen befestigt.

(c) Eine wieder andere Form besitzt das Keni-Tuch in der Liste der Mundöffnungsgeräte aus dem Grab des Merimeri in Saqqara in der 19. Dynastie.⁹⁰ Dort ist das Tuch seiner Länge nach

⁸⁶ Staehelin, Tracht, 257 Anm. 5: „kurzes Stöckchen“; 257 Anm. 6: „langer Stab und Zepter“. Der Grabherr hält ein gleichartiges „Stöckchen“ auch bei der Musikszene des Mereruka (Duell, Mereruka, Taf. 157, 158) und einer ähnlichen Szene von Grab Meir D-1 (Blackman/Apted, Meir V, Taf. 45) in der Hand.

⁸⁷ Altenmüller, in: JEOL 18, 1964, 271–279

⁸⁸ Das vor der Brust getragene Keni-Tuch wird von Sethe, Dramatische Texte, 211–213 als „Brustlatz“ bezeichnet; für Fischer-Elfert, Vision, 41 ist es ein „Netz“; Assmann, Tod und Jenseits, 412 nennt es „Umarmer“.

⁸⁹ Davies, Rekh-mi-rē, Taf. 106–107.

⁹⁰ Otto, MÖR II, Abb. 14.

einmal gefaltet. Die gleiche gefaltete Form weisen die Determinative zum Begriff Keni bei den Vorkommen des Wortes in den Inschriften des Alten und Mittleren Reiches auf.⁹¹

Leider lassen die Texte, in denen das Keni-Tuch vorkommt, und das sind vor allem die Pyramidentexte⁹² und die Sargtexte⁹³, eine exakte Bestimmung des Tuches nicht zu. In den religiösen Texten ist es ein Gegenstand, der sich „auf“ dem Verstorbenen befindet und ihn schützt. Im DRP Z. 101–103 werden die mit dem Keni-Tuch durchgeführten Ritualhandlungen als eine Umarmung des Osiris durch Horus sakramental ausgedeutet. In der Summe der Erwähnungen handelt es sich ganz offensichtlich um ein Tuch, mit dem der Verstorbene und auch Osiris zugedeckt werden. Diese Schutzfunktion des Keni-Tuchs ließe sich im Mundöffnungsritual sowohl mit dem Sem-Priester als auch mit der Statue verbinden. Der Sem-Priester tritt in dieser Phase des Rituals in einer todesbezogenen Rolle als Partner des Osiris auf, die Statue selbst wird als ein Bild des Osiris angesehen. Vielleicht ist das Keni-Tuch daher ein Tuch, das der Sem-Priester in seiner Rolle eines wieder zum Leben erwachten Verstorbenen trägt, das ihn in seiner Rolle eines Osiris bedeckt, einhüllt und schützt. Dies mag dann auch erklären, warum der Sem-Priester während des größten Teils des dritten Ritualabschnitts mit dem Keni-Tuch abgebildet ist.

3.2.3 Zusammenfassung zur Übergabe der Medu-Stäbe und des Keni-Tuchs an den Sem-Priester

Als entscheidende Prämisse für die Interpretation der Folge von MÖR 11–18 wird angenommen, dass in diesem dritten Ritualabschnitt Handlungen durchgeführt werden, die eine Parallele in spezifischen Handlungen der Osiris-Feiern von Abydos besitzen. Daraus wird abgeleitet, dass während dieses Ritualabschnitts der Sem-Priester (der das Keni-Tuch trägt) in der Rolle des neu belebten Verstorbenen auftritt (d.h. sich an die Statue angleicht) und sich selbst für eine Prozession und den Einzug in die Kultanlage (zusammen mit der Statue) vorbereitet (wofür die Medu-Stäbe benötigt werden). Die Handlungen dieses dritten Ritualabschnitts sind wie die des zweiten Ritualabschnitts von Götterreden begleitet.

3.3 Eine Prozession der Statue im dritten Ritualabschnitt des Mundöffnungsrituals ?

Der Versuch einer Interpretation des dritten Ritualabschnitts orientiert sich am Verlauf der Osiris-Feiern von Abydos. Er basiert auf der Analyse des ersten Handlungsabschnitts (MÖR 8–10), bei dem festgestellt wurde, dass die Osiris-Feiern von Abydos Handlungen aufweisen, die zumindest partiell in Parallele zu Handlungen des Mundöffnungsrituals stehen.⁹⁴ Allerdings zeigt sich auch, dass die Möglichkeiten zur Wiedergewinnung des Rituals stark eingeschränkt sind. Denn in der Bildfassung des Mundöffnungsrituals sind nur die Personen der Handlung zu sehen, aber nicht die eigentlichen Ritualhandlungen, so dass die Bildfassung selbst für die Wiedergewinnung der ursprünglichen Handlung wenig hilfreich ist. Auch die Ritualtexte selbst sind wenig explizit, weil ohne Kenntnis des übergeordneten Ritualverlaufs die Ritualtexte zu den Kulthandlungen nur unvollkommen gedeutet werden können. Bei den Vermerken fehlt zudem die Markierung des götterweltlichen Äquivalents. Die nachfolgende Interpretation des Ritualverlaufs kann daher nur als ein

⁹¹ Wb V, 51.

⁹² PT [682] 2044, PT [722] 2243d.

⁹³ CT II [114], 131–133 und VI 535] 132; CT V [440] 296e, [441] 300c, [444] 311b, [445]. Zum Keni-Tuch, vgl. W. Guglielmi, Die Göttin *Mr.t*. Entstehung und Verehrung einer Personifikation, PÄ 7, 1991, 283 Anm. q.

⁹⁴ In Parallele stehen der „Schlaf des Horus-Schen“ und der „Schlaf des Sem-Priesters“. Dazu s.o. S. 11; vgl. meinen Beitrag in der Gedenkschrift für D. Franke mit dem Titel: „Der ‘Schlaf des Horus-Schen’ und die Wiederbelebung des Osiris“ (im Druck).

Versuch gewertet werden. Es wird davon ausgegangen, dass die im Ritual handelnden Personen mit den folgenden Göttern gleichgesetzt werden:

Sem-Priester = Horus

Statue = Osiris (in stummer Rolle)

Handwerker = vermutlich Gefolge des Horus oder Gefolge des Seth

Eine Frau (? unklarer Titel) = Isis.

Der Feind = Seth

Szene 12

- Vermutete Ritualhandlung: Vorbereitung der Statue für den Statuentransport.
- Mögliche Parallelen: Vorbereiten eines Statuentransports auf einem Statuenschlitten (Altes Reich); Vorbereiten eines Sänftenauszugs des Grabherrn in einer Prozession (Altes Reich); Vorbereiten des Auszugs des Upuaut in Abydos (Mittleres Reich)
- Bildfassung: Der Sem-Priester steht mit Medu-Stab und Keni-Tuch vor der Statue. Hinter der Statue haben sich die Handwerker aufgestellt. Die Statue ist im Grab der Königin Tausret (KV 14) mit der Doppelfederkrone des Amun geschmückt und gleicht einer Götterfigur.⁹⁵ Vermutlich blieb aufgrund dieser Ähnlichkeit mit einer Götterfigur das Bild der Königin bei der Usurpation des Grabes von einer Übertünchung verschont. Auf die göttliche Natur der Statue verweist der Ritualtext von Szene 12c.
- Beischrift zur Bildfassung: (12a) Sem, gegenüber den Statuenbildhauern. Rezitation
- Ritualtext:
Rezitation durch den Sem

- 12b Stempelt mir meinen Vater ab (*3b n=j jt=j*)
 || ? || Pantherfell des Horus (?), abstempeln (?) (*3b Hr w (?) 3b*)⁹⁶
- 12c Handelt für meinen Vater (*jr w n jt=j*)
 || ? || Gottesgestalt (*jr w ntr*)
- 12d Macht meinen Vater mir ähnlich (*stwt n=j jt=j*)
 || ? || ... ? ... [ob Bildhauer (?) *kstjw(?)*]⁹⁷
- 12e Wer ist es, der ihn mir ähnlich macht (*m stwt n=j sw*)?
 || ? || <Wasser> ausgießen für (den Statuentransport) (*stjt <mw>*)
 || (Statue des) Herrn der Kronen NN⁹⁸

⁹⁵ Die Gottesgestalt ist im Grab der Königin Tausret auf die Figur der Königin übertragen worden. Das Bild der mit der Amun-Krone geschmückten Königin entspricht dabei weitgehend dem Bild Sethos I. auf Säule 12/C/Südseite des Zweiten Hypostyl des Sethos-Tempels in Abydos: A.M. Calverley/A.H. Gardiner, *The Temple of King Sethos I at Abydos. Vol IV. The Second Hypostyle Hall*, 1958, Taf. 78.

⁹⁶ Zum Vermerk vgl. Otto, MÖR II, 61 Anm. 3. Unklar ist, ob das Pantherfell für den Sem-Priester (= Horus) gedacht ist, wie ich annehmen möchte. Damit würde in dieser Szene das Pantherfell dem Sem-Priester in seiner Rolle eines „zu Tode Gebrachten“ als Insignie zugeordnet.

⁹⁷ Übersetzung problematisch. Otto, MÖR II, 61; Helck, in: MDAIK 22, 1967, 31; Fischer-Elfert, *Vision*, 44 verbinden den Vermerk mit *tj* – „zerstampfen“. Man wird hier an eine Wegbereitung für den bevorstehenden Statuentransport denken, vielleicht durch Stampfen des Bodens.

⁹⁸ Otto, MÖR II, 61 Anm. (8) übersetzt: „*stj*-machen den NN“ und versteht darunter „ähnlich machen des NN (?)“. Sinnvoller ist, in dieser Szene an das Vorführen der Statue zu denken und – wie in den Statuenumzügen des AR – *stjt zu stjt (mw)* „Wasser ausgießen“ (Wb IV, 328.13) zu ergänzen, wobei sich allerdings dadurch eine

12f Sehr ähnlich (*twṯ wrt*)!

|| ? || Statue (*twṯ*) || (Statue des) Herrn der beiden Länder NN.

Kurzkommentar:

Der Sem-Priester übernimmt die Rolle eines Horus. Er wendet sich im Gespräch an die Handwerker, die die Statue für den Statuentransport herrichten. Offenbar soll die Statue das Bild eines Lebenden wiedergeben, also lebensecht sein, wenn nicht sogar durch einen Lebenden (= Sem-Priester) selbst dargestellt werden. Beispiele für solche lebensechte Bilder liefern die Sänftenauszüge des Alten Reiches. Die Götterreden setzten die irdische Handlung in Bezug zu einem Ereignis in der Götterwelt. Sie enthalten Wortspiele auf den Kultgegenstand, entsprechen demnach den Zweiten Vermerken des DRP. Genannt sind die Statue (12f: „die Statue“), die handelnden Personen (12d: Bildhauer (?)), die Handlung (12e „<Wasser> gießen“ (?)). Die Göttlichkeit der Statue steht außer Frage, da sie in der Bildfassung der Tausret in einer „Gottesgestalt“ (vgl. den späten Vermerk: *jrw ntr*) auch tatsächlich abgebildet ist.

Szene 13

- Vermutete Ritualhandlung: Übergabe der Medu-Stäbe; Ermahnung der Handwerker zum richtigen Gebrauch der Medu-Stäbe.
- Mögliche Parallelen: Statuentransport (Altes Reich); Sänftenauszug (Altes Reich).
- Bildfassung: Ansprache des Sem-Priesters an die Handwerker, die hinter der Statue stehen..
- Beischrift zur Bildfassung: (13a) Der Sem, Rezitation, gegenüber den Bildhauern (*ḳstjw*) und den Malern (*zšw ḳdw*).⁹⁹
- Ritualtext:

13b Wer sind diejenigen, welche (die Feinde) von meinem Vater abwehren werden? ¹⁰⁰
|| ? || die Maler (*zš ḳdwt*)

13c Schlagt nicht meinen Vater!
|| ? || Bildhauer (*ḳstjw*)

13d Fasst nicht seinen Kopf an!
|| ? || 1 Handwerker

13e (<[Die Handwerker < Sem-Priester]> (?))
<Siehe, wir sind> die Schläger deines Vaters
|| ? || die Menge der Handwerker¹⁰¹

Kurzkommentar:

Der erste Vermerk mit dem götterweltlichen Äquivalent fehlt in allen. Die Handwerker nehmen die Stäbe in Empfang, die ihnen bei der Statuenprozession als Waffen dienen. Sie werden ermahnt, die Stöcke nicht gegen die Statue zu richten, sondern nur gegen die Feinde. Nach Empfang der Medu-Stäbe sprechen sie im Chor: „(Wir sind) die Schläger deines Vaters!“, d.h. sie sind für den Kampf mit den Götterfeinden bereit.

Ähnliche Götterreden, in denen durch „Schlagen“ (*hwj*) Feinde vertrieben werden, sind seit alter Zeit belegt. Das „Schlagen“ (*hwj*) dient der Vernichtung der Feinde, so in PT [606] 1685a und PT

Schwierigkeit ergibt, dass *stj* nicht mit *mw* determiniert ist. Zu den entsprechenden Beischriften vgl. P. Montet, *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l’Ancien Empire*, 1925, 387; R. Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch/1: Altes Reich und Erste Zwischenzeit. Kulturgeschichte der antiken Welt* 98, 2003, 1253.

⁹⁹ Zur Lesung der Titel vgl. J.F. Quack, in: BSFE 160, 2004, 17.

¹⁰⁰ Gemeint sind damit wahrscheinlich die Ritualteilnehmer, die die Medu-Stäbe in Empfang nehmen.

¹⁰¹ Die Maler und Bildhauer sprechen in der Menge des in Prozession ausziehenden Statuengeleits. Gemeint ist daher nicht der „gemeine Bildhauer“, wie Fischer-Elfert, *Vision*, 51 vorschlägt.

[482] 1007c, vgl. auch PT [580] 1544; PT [670] 1977.¹⁰² Im Mittleren Reich wird mit Bezug auf ein Geschehen der Osirimysterien auf den Stelen Louvre C30; Kairo CG 20498; Chicago, OIM 6897 aus Abydos folgendermaßen formuliert: „Dein Sohn Horus sagt. Ich bin gekommen und ich habe geschlagen die, die dich geschlagen haben.“¹⁰³

Szene 14

- Vermutete Ritualhandlung: Der Sem-Priester steht vor der Statue (?) und berührt die Statue. Die mögliche sakramentale Ausdeutung ist: Horus umarmt seinen Vater Osiris.
- Mögliche Parallelen: Sänftenprozession (Altes Reich); Auszug des Upuaut als Horus-Schen (Mittlere Reich)
- Bildfassung: Der Sem-Priester steht im Redegestus vor der Statue.
- Beischrift zur Bildfassung: (14a) Rezitation (durch) den Sem: Berühre meinen Mund mit deinem kleinen Finger¹⁰⁴
- Ritualtext:
 - 14b (Im Textfeld.)
Rezitation seitens des Sem:
O <Osiris NN>
 - 14b Ich bin gekommen und umarme dich (*jj.n=j jnk=j tw*)
Ich bin Horus
 - 14c Ich habe deinen Mund berührt.
Ich bin dein geliebter Sohn

Kurzkommentar:

An dieser Stelle nimmt der Sem-Priester die Rolle des in Horus wiederbelebten Osiris ein. In der Szene wird auf das Keni-Tuch durch das Wortspiel zwischen *jn*k und *kn*j bei Sethos I. und Tausret angespielt.¹⁰⁵ Der Text zu dieser Szene kommt in leicht modifizierter Form auch in MÖR 33 vor, so dass E. Otto den Text von MÖR 14 als einen nachträglichen Einschub interpretierte.¹⁰⁶ Dies ist aber sicher nicht der Fall. Denn bei der hier vermuteten Handlungssequenz ist das Tragen des Keni-Tuch, auf das das Wortspiel der sakramentalen Ausdeutung hinweist, durchaus sinnvoll.

Szene 15

- Vermutete Ritualhandlung: Beginn des Statuenauszugs. Die „Schläger“, wohl die Handwerker von MÖR 13, treten zum Schutz der Statue in Aktion. Mögliche sakramentale Ausdeutung: Horus zieht mit seinem Gefolge aus und schlägt die Feinde nieder.
- Mögliche Parallele: Auszug des Upuaut in Abydos (Mittleres Reich)
- Bildfassung: Ansprache des Sem-Priesters an die Handwerker, die vor der Statue stehen. Der Sem-Priester selbst steht hinter der Statue.

¹⁰² Vgl. auch DRP 29–33.

¹⁰³ Assmann, *ÄHG*, 465 [Osirishymnus Nr. 204] mit umfänglicher Literatur. Ein weiteres Beispiel bei S. Kubisch, in: *MDAIK* 59, 2003, 271.

¹⁰⁴ Hier geht es wohl offensichtlich um das Berühren der Statue. Die Rede ist aufgrund des ungewöhnlichen Sprecherbezugs (die Statue kann ja nicht reden!) schwer zu erklären. Hilfreich ist MÖR 14c. Vielleicht handelt es sich in der Bildfassung um ein Selbstgespräch des Sem-Priesters beim Anlegen des Keni-Tuchs, um eine Legitimation zum Berühren der Statue zu gewinnen.

¹⁰⁵ Otto, MÖR I, 36 MÖR 14b. Die übrigen Versionen haben „Ich bin gekommen in einem dich Umarmen“ (*jjn=j m shn=k*)

¹⁰⁶ Otto, MÖR II, 65; vgl. auch A.M. Roth, in: *JEA* 79, 1993, 57–79.

- Beischrift zur Bildfassung: (15a) Sem, Rezitation gegenüber den Handwerkern
- Ritualtext:
 - 15b Kommt, ihr Schläger meines Vaters¹⁰⁷
 || ? || <[die Menge der Handwerker (?)]>
 - 15c [Handwerker < Sem (?)]¹⁰⁸
 Siehe (wir [= die Handwerker] sind die,) die verhüten, dass sie (die Feinde) deinen Vater schlagen
 (und zwar) die Statue des Osiris NN.
 || ? || [<die Menge der Handwerker (?)>] (?)

Kurzkomentar:

Der Neuvorschlag der Übersetzung mit den vorgeschlagenen Ergänzungen ist problematisch und erklärt sich aus der vermuteten Ritualsituation. Der Sem-Priester (= Horus) ruft die Handwerker (= Horuskinder) herbei, die den Schutz der Statue während der Prozession übernehmen. Vielleicht beginnt im Mittleren Reich an dieser Stelle der „Auszug des Upuaut als Horus-Schen“.¹⁰⁹ Die Handwerker werden als Kämpfer für Osiris vorgestellt. Die Rede selbst könnte ein Frage- und Antwortspiel nach dem Muster der Wer-Fragen des Alten Reiches sein, deren Eigenart H. Junker erkannt hat:¹¹⁰ „Wer ist (der Mann), der verhütet, dass sie (die Feinde) deinen Vater schlagen“ mit der erwarteten, aber nicht aufgezeichneten Antwort: „wir die Handwerker!“ oder mit Bezug auf den Sem-Priester (= Horus), dessen Rede in MÖR 16 beginnt: *jnk Hrw* „ich, Horus (bin es)!“

Szene 16

- Vermutete Ritualhandlung: Triumph des Sem-Priesters. Der Feind, in der Bildfassung als Axtarbeiter bezeichnet, wird durch den Sem-Priester abgewehrt. Mögliche sakramentale Ausdeutung: Horus triumphiert über Seth.
- Mögliche Parallele: Auszug des Upuaut in Abydos (Mittleres Reich)
- Bildfassung: Rede des Sem-Priesters an den Axtarbeiter, der hinter der Statue steht.
- Beischrift zur Bildfassung: (16a) Sem, Rezitation gegenüber dem Axtarbeiter.
- Ritualtext:
 - 16b Ich bin Horus!
 O Seth, nicht lasse ich zu, dass du weiß machst das Haupt meines Vaters!¹¹¹
 || ? || ?

Kurzkomentar:

Handlungen der Feindvernichtung. Der mit Horus gleichgesetzte Sem-Priester triumphiert über Seth. An diese Szene ist der bereits oben bei MÖR 13 zitierte Text der Stelen Louvre C30, Kairo CG 20498 aus Abydos anzuschließen: „Dein Sohn Horus sagt. Ich bin gekommen und ich habe geschlagen die, die dich geschlagen haben.“ (Assmann, ÄHG, 465 Text Nr. 204). Der Text hat eine Dublette in MÖR 30; vgl. Otto, MÖR II, 89–90.

¹⁰⁷ Die in Sz. 13e genannten „Schläger deines Vaters“ werden nun zum Kommen aufgefordert. Der Statuenumzug beginnt, die Schläger sollen die Feinde abwehren.

¹⁰⁸ Aus der Bezeichnung der Statue als „dein Vater“ ergibt sich, dass nicht der Sem, sondern die Handwerker sprechen.

¹⁰⁹ Möglicherweise ist dieser Auszug in Abydos mit dem „Auszug des Sem“ (*prt Sm*) gleichzusetzen

¹¹⁰ H. Junker, Zu einigen Reden und Rufen auf Grabbildern des Alten Reiches, SAWW 221.5, 1943, 13–15.

¹¹¹ Otto, MÖR II, 67 meint: „Entweder bezeichnet sich der *Sm* als Horus und den angeredeten Handwerker als Seth; damit würde er ihm die Möglichkeit einer schädigenden Handlung zuweisen. Oder möglich ist auch die Übersetzung: ‘Ich bin Horus und Seth’, d.h. er ist in diesem Moment der König.“ Wahrscheinlich ist die erste Möglichkeit, der hier gefolgt wird.

Szene 17

- Vermutete Ritualhandlung: Aufstellen der Statue im Heiligtum durch die Imichent-Priester. Die sakramentale Ausdeutung sieht in der Handlung eine Aufforderung an Isis (und vielleicht auch an Nephthys (?)), sich zu Horus zu begeben, der sich um seinen Vater kümmert.
- Mögliche Parallelen: Stundenwachen des Osiris; Auszug des Upuaut in Abydos mit Einzug in den Tempel (Mittleres Reich)
- Bildfassung: Die Imichent-Priester blicken auf die Statue, hinter der ein Priester steht, der bisher noch nicht aufgetreten ist. Die Rollenverteilung ist unklar und widersprüchlich (vgl. dazu Otto, MÖR II, 68-69).
- Beischrift zur Bildfassung (Tausret): (17a) , Rezitation gegenüber den Imichent-Priestern.
- Ritualtext:
 - 17a Rezitation seitens der Imichent-Priester
 - 17b Isis, gehe zu Horus
 <|| ? || das verborgene Land (*t3 št3*)¹¹²
 - 17c (denn) er (= Horus) umarmt seinen Vater (*šh̄n=fjt=f*)
 || ? || *Hr-skt* (oder: *Hrskt*) (= Nephthys ?).

Kurzkommentar:

Die Statue (des Ritualempfängers = Osiris) hat in dieser Szene ihre endgültige Position erreicht. Der Sem-Priester gebt sich zur Statue, die er umarmt. Der Text hat eine Dublette in MÖR 29; vgl. Otto, MÖR II, 89.

Zur Erklärung dieser Szene als einer Szene, in der die Statue im Kultschrein aufgestellt wird, kann ein Abschnitt aus den Stundenwachen der Osirismysterien herangezogen werden (Edfou I, 204 = Junker, Stundenwachen, 8): „Heil dir in Frieden! Der Erbe der beiden Länder ist in seinem Heiligtum. Du triumphierst! Es ist der Sohn auf deinen Thron gekommen, du Herr von *Ddw*, Herrscher von *T3-wr*. Du hörst die Lobsprüche deiner Frau, der Isis, und deiner Schwester, der *Hrskt*. Der Feind ist getötet, seine Kumpane sind zu Asche verbrannt. Die Horuskinder jubeln. Der Palast frohlockt. Die darinnen sind freuen sich.“

Ein Problem ergibt sich für den Vermerk *Hrskt(t)*, in dem in den späten Inschriften, wohl in Anlehnung an MÖR 17, ein Beiwort der Nephthys (komplementär zu Isis) gesehen wird.¹¹³ Möglich ist aber auch – im Kontext mit dem Vermerk zu MÖR 17b – eine Verschreibung von *hrj Zk(r)* anzunehmen und das „verborgene Land“ als ein „Sokarland“ zu verstehen..

Szene 18

- Vermutete Ritualhandlung: Schauen der im Kultschrein aufgestellten Statue mit der möglichen sakramentalen Ausdeutung: Horus erblickt seinen Vater, der seinen Platz eingenommen hat.
- Mögliche Parallele: Statuenritual
- Bildfassung: Der Sem-Priester steht vor der Statue, dahinter der Cheriheb.

¹¹² Der Vermerk ist unverständlich, er bezieht sich vielleicht auf die Nekropole, aus der die Prozession in den Tempel eingezogen ist, vgl. K. Sethe, Übersetzung und Kommentar PT IV, 1939, 189–190 zu PT [470] 910c.

¹¹³ Guglielmi, Die Göttin *Mr.t*, 191–192 diskutiert die Belege zu *Hr-sk.t*. In den Texten aus ptolemäischer Zeit, ist mit *Hr-sk.t* vorallem Nephthys bezeichnet. Z.B. Edfou I, 204; Die Stundenwachen in den Osirismysterien: nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae, 1910, 8. Vgl. auch Edfou I, 115; Edfou IV, 303.16: „Ich verkläre deine Mumie als *Hrsk.t* und ich [...] deinen Kopf als *ʿnk.t*“.

- Beischrift zur Bildfassung: (18a): Sem, Rezitation gegenüber dem Cheriheb. (Bei Tausret im Widerspruch zum Ritualtext)
- Ritualtext
 - 18b Rezitation seitens des Cheriheb
 - Eile, dass du deinen Vater siehst
 - || ? ||?

Kurzkommentar:

Der Sem-Priester, der bisher die Prozession geleitet hat, beginnt mit Handlungen an der an ihrem Kultplatz aufgestellten Statue.

Szene 19

- Ritualhandlung: Rückgabe der Utensilien des dritten Ritualabschnitts
- Ritualtext:
 - 19 Sem
 - Ablegen des Keni-Tuchs und des Medu-Stabs
 - Nehmen des Pantherfells

Kurzkommentar: Die nicht mehr benötigten Utensilien, Medu-Stab und Keni-Tuch, werden abgelegt. Der Sem-Priester stattet sich nun mit dem Pantherfell aus, das er bis zum Ende des Rituals trägt.

3.4 Ergebnis der Untersuchung zu den Szenen des dritten Ritualabschnitts (MÖR 11–19)

In der hier vorgelegten Skizze zur Wiedergewinnung des alten Mundöffnungsrituals bleiben viele Details ungeklärt, vieles auch unsicher. Dennoch scheint der Handlungsablauf im großen Ganzen plausibel. Nach der Selbstidentifikation des Sem-Priesters mit dem verstorbenen Statueninhaber findet eine Prozession statt, in deren Verlauf der Sem-Priester und das Kultbild zur Kultstelle ziehen. Möglicherweise ist bei dieser Prozession das Kultbild sogar entbehrlich, da der Sem-Priester sich mit dem Kultbild in MÖR 12 ja selbst identifiziert. Das Ritual wird auf der götterweltlichen Ebene mit Handlungen des Horus für seinen Vater Osiris erklärt.¹¹⁴

Die vermutete Szenenfolge des dritten Ritualabschnitts lässt sich in der folgenden Weise zusammenfassen.

Szene 12

Vorbereitungen für den Statuentransport und Identifikation des Sem-Priesters mit der Statue

Szene 13

Übergabe der Medu-Stäbe an die Handwerker für den bevorstehenden Statuentransport

Szene 14

Der Sem-Priester befindet sich bei der Statue

Szene 15

Beginn des Statuenauszugs. Die „Schläger“, wohl die Handwerker, treten in Aktion.

Szene 16

Der Feind wird abgewehrt.

Szene 17

Aufstellen der Statue im Heiligtum.

¹¹⁴ Aus dem Vermerk zu MÖR 17b könnte sich ergeben, dass ursprünglich die Statue nicht mit Osiris, sondern mit Sokar identifiziert wurde und erst später der Name Osiris für Sokar eintritt. Zur Gleichsetzung der Statue mit Sokar vgl. z.B. PT [364] 620c mit den Parallelen in PT [532] 1256c; PT [645] 1824b; PT [647] 1826b; MÖR 73h.

Szene 18

„Schauen“ der Statue.

Szene 19

Rückgabe der Utensilien des dritten Ritualabschnitts (Medu-Stäbe und Keni-Tuch)

Szene 20

Anlegen des Pantherfells durch den Sem-Priester. Die eigentlichen Handlungen der Mundöffnung beginnen.

4 Zusammenfassung, Ergebnis und Ausblick

4.1 Der Handlungsablauf der Anfangsszenen des Mundöffnungsrituals

Die eigentliche Bedeutung der zweiten und dritten Ritualabschnitts des Mundöffnungsrituals (MÖR 8–10; MÖR 11–19) besteht darin, dass sich nunmehr ein sinnvoller Ritualzusammenhang für die Handlungen an der Statue ergibt. Auf die kultische Reinigung (erster Handlungsabschnitt (MÖR 2–7)), folgen Handlungen der Belebung durch Nachspielen von Tod und Auferstehung durch den Sem-Priester (zweiter Handlungsabschnitt (MÖR 8–10)). Daran schließt die Einführung der Statue in den Tempel oder in eine Kapelle (dritter Handlungsabschnitt (MÖR 11–19)) an. Der Handlungsablauf des Mundöffnungsrituals weist Parallelen zu den Handlungen der Osiris-Feiern von Abydos aus dem Mittleren Reich auf.

4.2 Zur Struktur der Szenen des zweiten und dritten Ritualabschnitts des Mundöffnungsrituals

Weitere wichtige Ergebnisse der Untersuchung betreffen die Struktur des Rituals. Die folgenden Erkenntnisse wurden gewonnen:

- (1) Die Personen des Rituals sind Träger von Götterrollen.
- (2) Die Ritualtexte sind Götterreden. Die Reden beziehen sich auf Ereignisse der Götterwelt und sind im Wortspiel entweder mit der Handlung, einem Gegenstand der Handlung oder mit den im Ritual handelnden Personen verbunden.
- (3) Die Deutung des im Neuen Reich aufgezeichneten Mundöffnungsrituals erfolgt aus dem Osirismythos.
- (4) Die wichtigsten Rollen sind in der folgenden Weise verteilt: Der Sem-Priester übernimmt die Rolle des Horus, die Statue ist Osiris, der in einer stummer Rolle am Ritual teilnimmt. Auch die weiteren Ritualteilnehmer treten in Götterrollen auf, ihre Rollen sind leider nicht sicher zu bestimmen. Als weitere Götter werden in den Ritualtexten genannt Seth (MÖR 16b) und Isis (MÖR 17b). Somit wird man damit rechnen dürfen, dass auch die übrigen Teilnehmer des Rituals in Götterrollen auftreten.

4.3 Zum Alter des Mundöffnungsrituals und seiner Ausdeutung aus dem Osirismythos

Aus der Untersuchung des Rituals ergeben sich einige wichtige neue Erkenntnisse zur Frage der Mythologisierung des Rituals und indirekt auch zum Alter des Rituals.

- (1) Das Ritual ist erst in einer Aufzeichnung aus dem Neuen Reich erhalten. Die Ritualtexte stützen sich aber auf Vorgänger des Mittleren Reiches und auch auf Vorläufer des Alten Reiches, wie Zitate aus dem Mundöffnungsritual in den Pyramidentexten zu erkennen geben.¹¹⁵

¹¹⁵ Dazu Otto, MÖR II, 6 mit Belegen und auch mit dem Hinweis auf den Pyramidentext Ibi 29.

(2) Die Existenz des Mundöffnungsrituals kann durch den Ritualtitel *wpt-r3* „Mundöffnung“ bis in die Zeit des Snofru zurück verfolgt werden.¹¹⁶ Der gleiche Ritualtitel kommt am Beginn der 4. Dynastie auch im Grab des Meten aus Saqqara im privaten Bereich vor. Dort sind zudem einige Utensilien des Mundöffnungsrituals im Bild dargestellt (LD II, 4 und 5). Doch liefern die Bilder selbst keinen Hinweis auf die dem Ritual zugrunde liegende sakramentale Ausdeutung.

(3) Für ein noch höheres Alter des Mundöffnungsrituals spricht der Umstand, dass der Titel der zentralen Ritualfigur, nämlich der des Sem-Priesters, bereits in der 1. Dynastie vorkommt.¹¹⁷ Er ist allerdings in dieser frühen Zeit der Titel eines Hofbeamten, der für die Bekleidung des Königs zuständig war. Sofern von dieser Amtsfunktion auf seine Ritualfunktion geschlossen werden darf, war er für verschiedene Arten von Stoffen zuständig, vielleicht auch für jene Stoffe und Binden, in die der Verstorbene eingewickelt wurde.¹¹⁸

(4) Aus der mythologischen Ausdeutung des Rituals ergibt sich weiter, dass der Sem-Priester im Mundöffnungsritual die geteilte Rolle eines Horus und des gestorbenen und wieder zum Leben erweckten Gottes Osiris übernimmt. In der Rolle des Horus trägt der Sem-Priester den Pantherfellumhang, in der Rolle des Osiris ist er in Stoffbinden eingewickelt.

(5) Die Pantherfelltracht legt der als Horus vorgestellte Sem-Priester an, nachdem er sich zuvor aus der Rolle eines Osiris befreit hat und eine Wiederauferstehung gefeiert hat. Das Pantherfell ist für den Sem-Priester das Zeichen für die erfolgte Regeneration nach dem im Ritual nachgespielten Tod.¹¹⁹

Mit dieser Vorstellung lässt sich auch das Bild des mit einem Pantherfellumhang versehenen Grabherrn in den Bildern des Alten Reiches erklären, das noch im Mittleren Reich vorkommt.¹²⁰ Das Bild des mit dem Pantherfellumhang bekleideten Grabherrn ist dabei hauptsächlich auf die Lebensbilder ausgerichtet. Es kommt in den Opferszenen der ägyptischen Frühzeit und in den Szenen des Totenkults und der Lebenswelt des Alten Reiches vor. Durch diese Bilder wird der in die Welt der Toten eingegangene Grabherr als eine Persönlichkeit bezeichnet, die nach ihrem Tod und nach den Riten der Bestattung eine Regeneration in der Götterwelt vollzieht.

Wenn man diese Bilder im Blick hat, lässt sich erkennen, dass der Sem-Priester den Pantherfellumhang trägt, weil er im Ritual sich mit einem Verstorbenen identifiziert, dessen Wiederbelebung er bewirkt. Seine Handlungen zielen darauf ab, den verstorbenen „Vater“ aufzusuchen, sich mit ihm zu vereinigen und durch eine Identifikation mit dem „Vater“ dessen Regeneration zu bewirken. Der Priester imitiert im Ritual den Todesschlaf seines „Vaters“, er „spielt“ die Rolle des toten Vaters (*s:mt*) und ahmt die Auferstehung in der Weise nach, dass er sich aus der Umwicklung der Binden, die ihn fesseln und gefangen halten, löst, sich erhebt und der Öffentlichkeit mit dem Pantherfellumhang präsentiert. Die einzelnen Phasen der im Ritual nachvollzogenen Regeneration, die in der Analogie die Belebung des Verstorbenen und auch der Statue bewirken, sind demnach der rituelle Schlaf, das Erwachen, das sich Lösen von den Binden und das Anlegen des Pantherfellumhangs, in dem er das Ritual fortsetzt.

¹¹⁶ Otto, MÖR II, 3.

¹¹⁷ B. Schmitz, in: LÄ V, 1984, 833–836.

¹¹⁸ Z.B. für das Gewand *smtj šnjw*, mit dem nach Urk. IV, 2.16 auch die schlafenden Kinder eingewickelt wurden.

¹¹⁹ Rummel, in: *Imago Aegypti* 2 (2007), 2008, 134–136. Der Verstorbene trägt das Pantherfell beim Himmelsaufstieg, bei der Entgegennahme der Totenopfer und bei der Besichtigung seiner irdischen Güter.

¹²⁰ Franke, *Sem-Priest*, 65–78.

4.4 Die Mythologisierung des Mundöffnungsrituals aus dem Osirismythos

Die Mythologisierung des Mundöffnungsrituals aus dem Osiris-Mythos, d.h. aus dem götterweltlichen Geschehen um Osiris, ist in den Pyramidentexten des Königs Teti erstmals nachweisbar, wie ein Blick auf die Totenliturgie von PT 364 zeigt. Diese enthält innerhalb der Hymnischen Rede einen Abschnitt, in dem über Handlungen des Horus an Osiris berichtet wird. Die während der Handlungen rezitierten Reden sind in der Totenliturgie in Berichtsform wiedergegeben. Damit dürfte sicher sein, dass bereits im Alten Reich, spätestens seit Teti, die Eingangsszenen des Mundöffnungsrituals aus dem Osirismythos gedeutet wurden. Belastbare Daten für eine götterweltliche Interpretation des Mundöffnungsrituals aus dem Osiris-Mythos in der Frühzeit des Alten Reiches sind allerdings nicht vorhanden, da der Namen des Gottes Osiris erst seit der 5. Dynastie in den Opferformeln vorkommt, wo er als Gott von Busiris und Abydos bezeichnet wird.¹²¹ Denkbar ist jedoch, dass die Rolle des Osiris in der älteren Zeit durch den Gott Sokar wahrgenommen wurde, wie die Totenliturgie von PT 364 (PT [364] 620b-c) nahelegt, und dass der spätere Osiris seine spezifische Rolle von Sokar übernommen hat.¹²²

Die in Abydos gefeierten sog. „Osirismysterien“ des Mittleren Reiches bilden vermutlich eine Sonderform des traditionellen Mundöffnungsrituals ab. Es sieht ganz danach aus, dass für das lokale Festgeschehen wesentliche Elemente des Mundöffnungsrituals übernommen wurden, so dass die Osiris-Feiern von Abydos in vielen Teilen eine Variante des alten Mundöffnungsrituals darstellen.¹²³

¹²¹ B.L. Begelsbacher-Fischer, *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, OBO 37, 1981, 121; Bolshakov, in: CdE 67, No. 134, 1992, 203–210 und Ders., *Osiris in the Fourth Dynasty again?*, in: Fs Varga, 65–80.

¹²² Vgl. die Hinweise auf Sokar im sog. „Sänftenlied“ des Alten Reiches: H. Altenmüller, in: BSEG 9–10, 1984–85, 15–30. Man muss sich das Erwachen des Osiris und die Präsentation der Wiederauferstehung in der Art eines Sänftenauszugs (als „anikonisches Bild“?) vorstellen.

¹²³ Vgl. dazu Altenmüller, *Der „Schlaf des Horus-Schen“*, in: Gs Franke (im Druck).

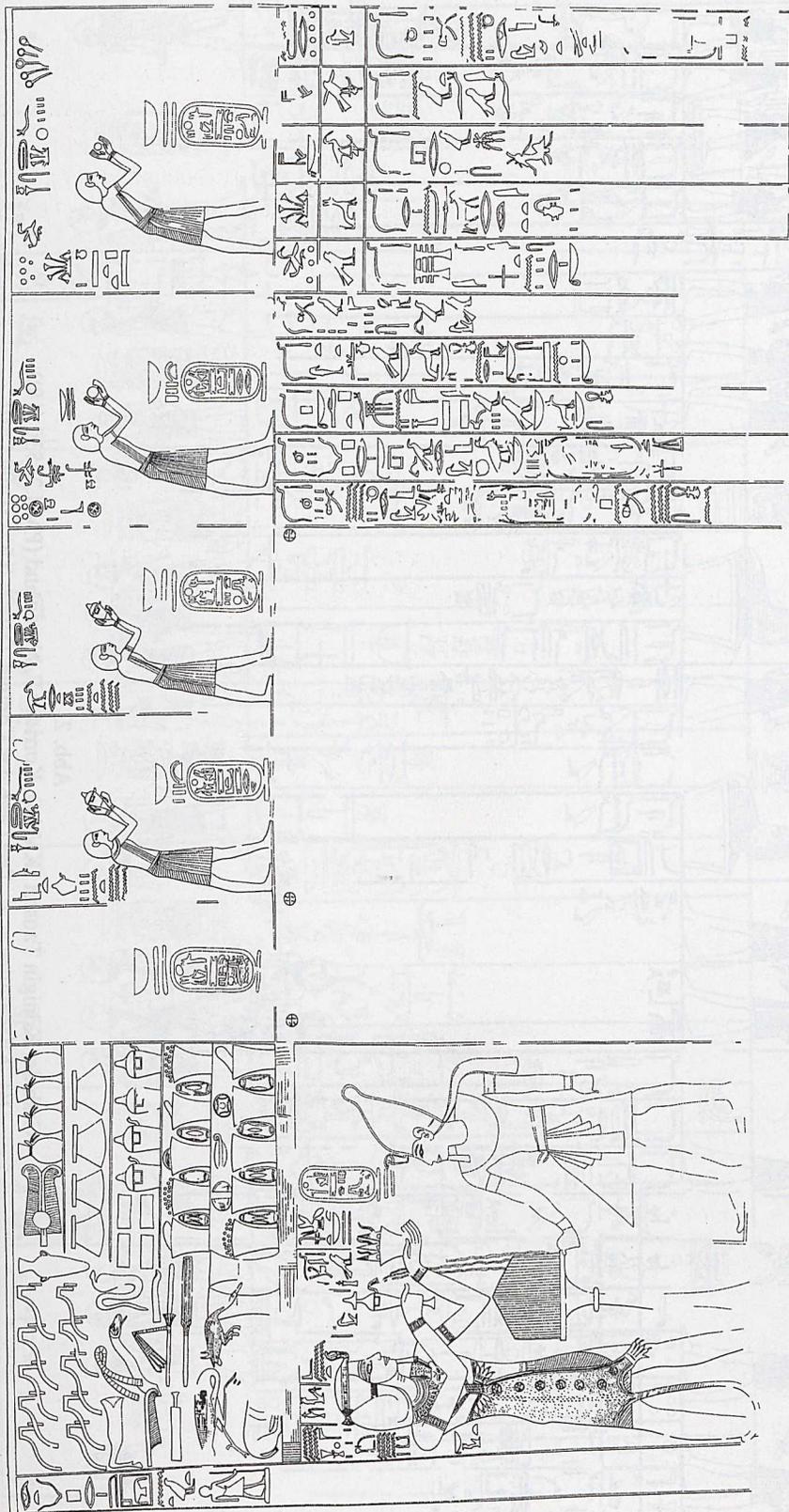


Abb. 1

Grab der Königin Tausret (KV 14), Korridor F, Südwand (PM I.2, 530 (17))
(H. Altenmüller *et al.*, Das Grab der Königin Tausret (i. V.), Tafel [23])

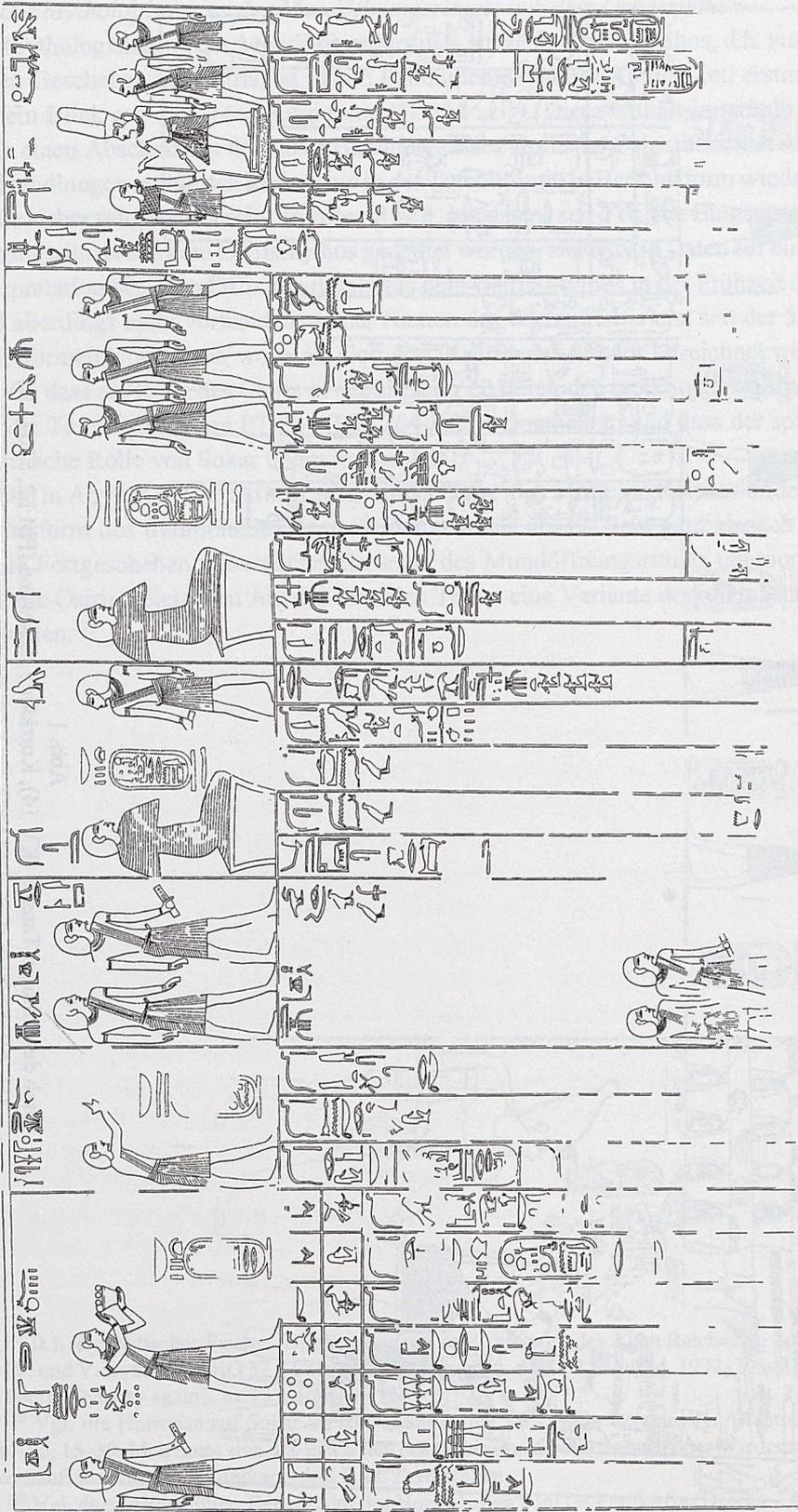


Abb. 2

Grab der Königin Tausret (KV 14), Korridor F, Nordwand (PM I.2, 530 (18))
 (H. Altenmüller *et al.*, Das Grab der Königin Tausret (i. V.), Tafel [24])

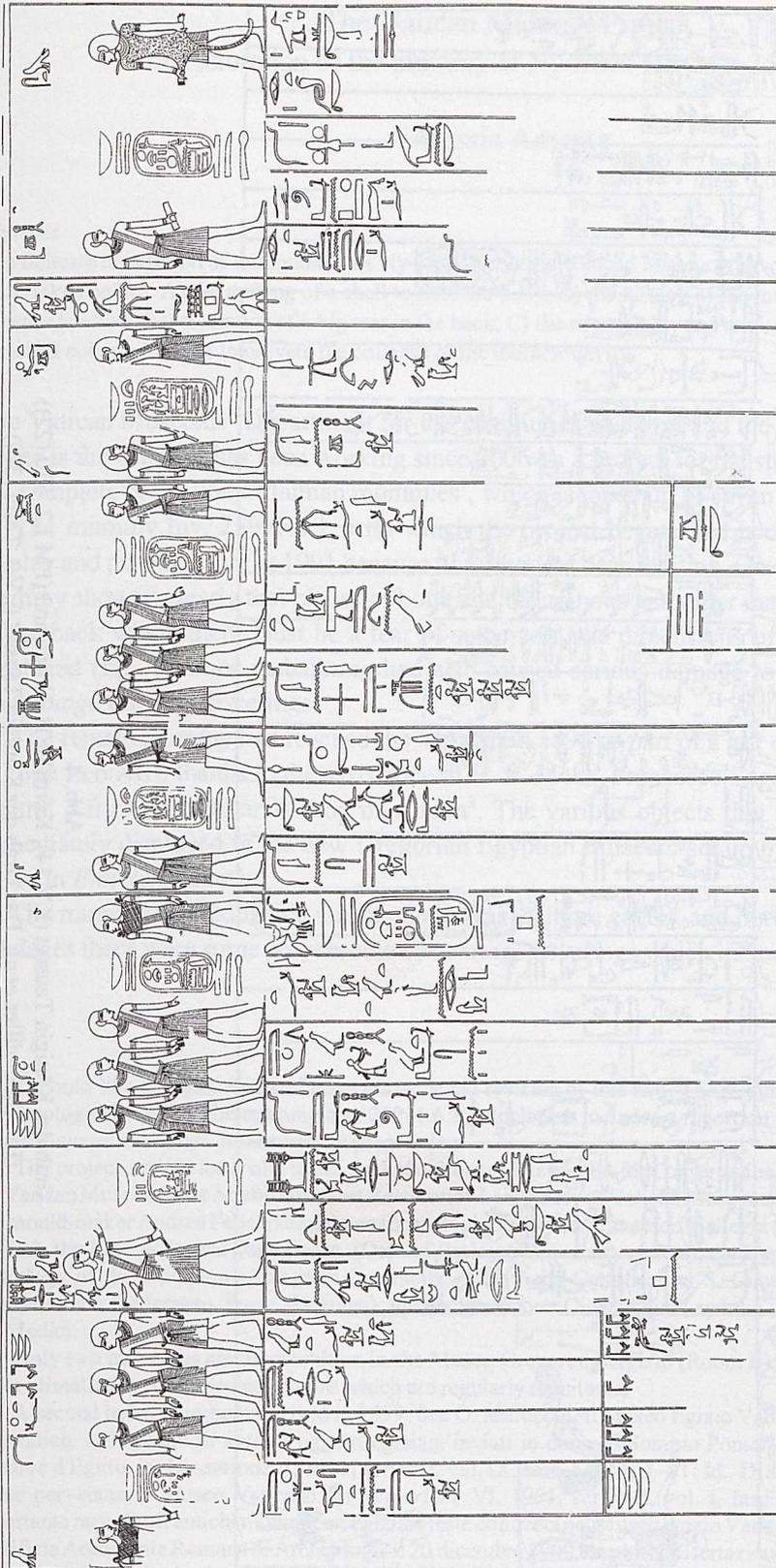


Abb. 3

Grab der Königin Tausret (KV 14), Korridor H, Südwand (PM I.2, 530 (21))
(H. Altenmüller *et al.*, Das Grab der Königin Tausret (i. V.), Tafel [31])

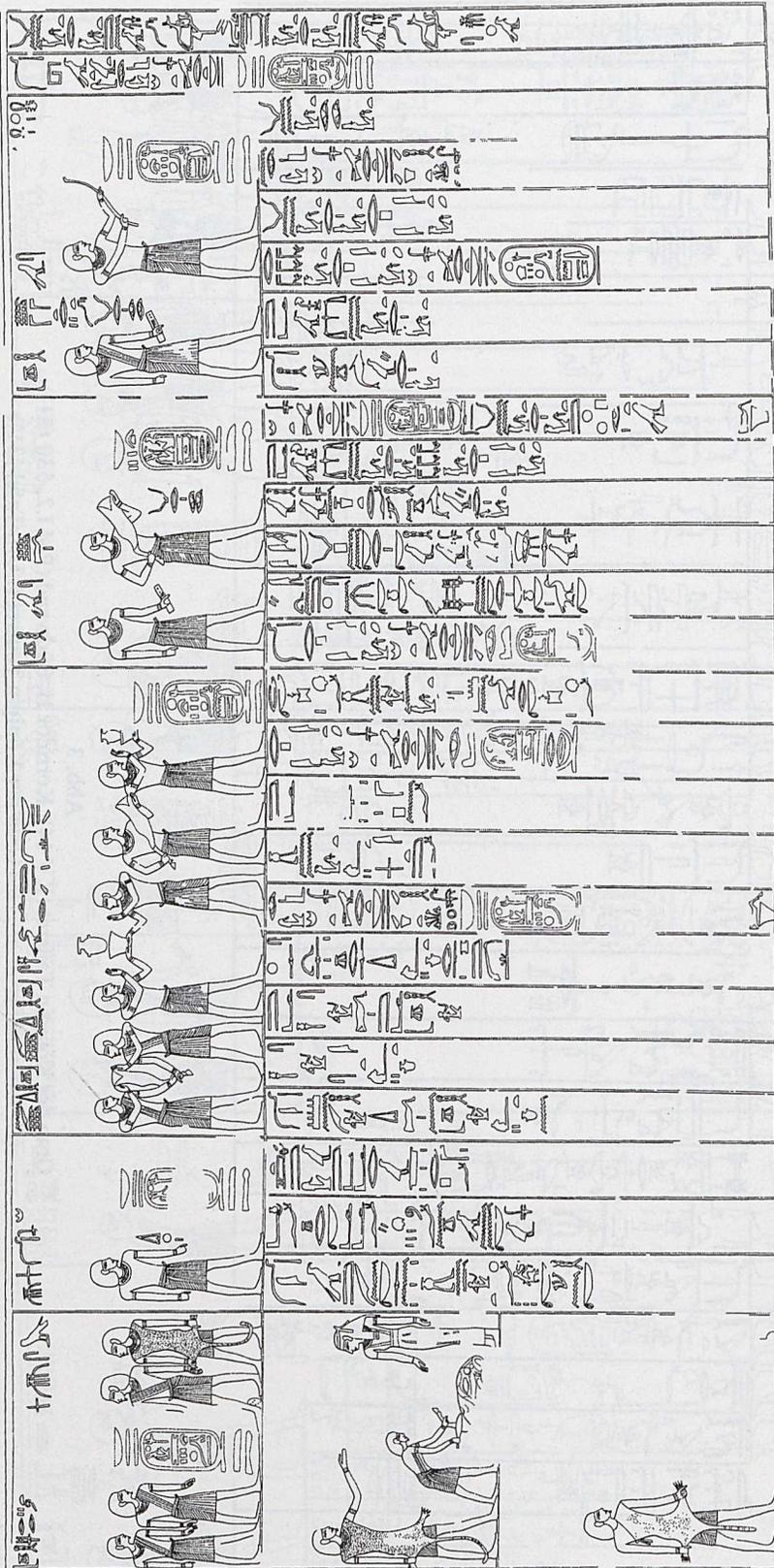


Abb. 4

Grab der Königin Tausret (KV 14), Korridor H, Nordwand (PM I.2, 530 (22))
 (H. Altenmüller *et al.*, Das Grab der Königin Tausret (i. V.), Tafel [32])