

## Wenn die Götter zuhören. Zur Rolle der Rezitationsprüche im Tempelritual

Joachim Friedrich Quack

### *Abstract:*

Ein ägyptisches Tempelritual besteht aus einer Abfolge von Episoden, bei denen jeweils eine Handlung von einer Rezitation begleitet wird. Erst die Kombination dieser beiden Komponenten ergibt ein wirksames Ritual. Dabei ist die Frage zu stellen, welchen Status die gesprochenen Partien haben und was sie bewirken sollen. Insbesondere möchte ich die Frage aufwerfen, inwieweit die Rezitationsprüche der Tempelrituale konzeptuell ähnlich wie die Verklärungssprüche in der Totenliteratur zu bewerten sind.

Eine explizite sprachliche Antwort der Götter ist nicht als normaler Bestandteil des Rituals vorgesehen, wie es die als Skripte verwendeten Papyrushandschriften aufweisen. Dagegen gilt in den Umsetzungen von Szenen der Tempelrituale in monumentale Form als Tableaus die Regel, dass den Göttern Aussagen in den Mund gelegt werden, welche normalerweise die Annahme der Gabe und die Verheißung einer inhaltlich korrespondierenden Gegengabe enthalten. Hier möchte ich überprüfen, wie die Disparität zu bewerten ist und auf welcher ontologischen Ebene die Götterantworten stehen.

Ein Kernelement der ägyptischen Religion ist das Ritual. Ohne hier eine ausführliche Diskussion darüber anstoßen zu wollen, was genau ein Ritual ist und wie weit dieser Begriff zu fassen sein sollte, können einige Elemente als konstitutiv festgehalten werden. Ein Ritual stellt eine Kombination von Aktionen und Verbaläußerungen dar, die sich gegenseitig mit Sinn versehen. Es hat eine tendenzielle Normativität, d. h. es ist nichts Spontanes und Einmaliges. Dass dies das Phänomen einer ständigen leichten Weiterentwicklung und gelegentlich sogar substantiellen Umdeutung von Passagen nicht

ausschließt, sollte sich dabei von selbst verstehen.<sup>1</sup> Ein Ritual wird von den Personen und sozialen Gruppen, die es betreiben oder betreiben lassen, als relevant und bedeutsam angesehen.<sup>2</sup>

Gerade der Komplex der Reden als Teil des Rituals ist für das aktuelle Thema von evidenter Relevanz. Mir soll es im Folgenden spezifisch um solche Rituale gehen, in denen Interaktion zwischen einem Ritualisten, konkret entweder dem König oder einem Priester, und einem Ritualempfänger, konkret einer Gottheit, stattfindet. Dabei ziehe ich sowohl Ritualhandbücher heran, die als Skripte auf Papyrus überliefert sind, als auch Monumentalversionen, die als Szenen mit hieroglyphischen Beischriften auf Tempelwänden erscheinen. Dieser doppelte Zugang bietet sich zum einen schon deshalb an, weil ein wichtiges Ritual, nämlich das sogenannte „Tägliche Tempelritual“ sowohl in Papyrus- als auch in Monumentalversion überliefert ist.<sup>3</sup> Zum anderen trägt er zu der aktuellen Fragestellung insofern bei, als gerade hinsichtlich der Re-

<sup>1</sup> Dazu s. etwa A. Pries, Die Stundenwachen-Riten im Osiriskult. Zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten, Dissertation Heidelberg 2009.

<sup>2</sup> Ein Aufgreifen der insbesondere in der indologisch geprägten Forschungsliteratur virulenten Diskussion über eine angebliche „Bedeutungslosigkeit“ des Rituals, die sich insbesondere an F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, *Numen* 26 (1979), S. 2–22; ders., *Rituals without meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences* (New York 1998) geknüpft hat (s. in neuerer Zeit etwa A. Michaels, *Ritual and Meaning*, in: J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden/Boston 2006), S. 247–261; ders., „How do you do?“. Vorüberlegungen zu einer Grammatik der Rituale, in: H. Schmidinger, C. Sedmak (Hgg.), *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual* (Darmstadt 2007), S. 239–258, bes. S. 253–255), scheint mir hier entbehrlich, zumal Rituale in Ägypten ganz typisch mit einer Nutzenanwendung versehen worden sind, also von den Kulturträgern als sinnvoll angesehen wurden. Die ganze Diskussion dürfte letztlich auf einer viel zu eng angesetzten Bedeutung des Wortes „Bedeutung (meaning)“ hängen. Vgl. weiter die klare Analyse von H. Willems, *The Coffin of Heqata* (Cairo *JdE* 36418), OLA 70 (Leuven 1996), S. 8–10.

<sup>3</sup> Eine gute Edition fehlt leider, s. derzeit noch A. Moret, *Rituel du culte divin journalier en Égypte* (Paris 1902) sowie W. Guglielmi, K. Buroh, Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1 – VI, 3), in: J. van Dijk (Ed.), *Essays on Ancient Egypt on Honour of Herman te Velde*, *Egyptological Memoirs* 1 (Groningen 1997), S. 101–166; neue fragmentarische Papyrushandschriften der Römerzeit in J. Osing/G. Rosati, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis* (Florenz 1998), S. 101–128; Taf. 14–16; speziell für die Fassungen in den späten Tempeln s. H. Hussy, *Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, *SRaT* 5 (Dettelbach 2007). Eine neue Studie von N.S. Braun, *Pharao und Priester – sakrale Affirmation durch Kultvollzug. Das tägliche Kultbildritual im Neuen Reich und in der Dritten Zwischenzeit* ist angekündigt, aber derzeit noch nicht erschienen.

desituation zwischen diesen beiden Aufzeichnungsformen ein tiefgreifender Unterschied besteht.

Rezitationssprüche im Ritual können sehr verschiedene kommunikative Haltungen einnehmen. Hier möchte ich auf ein bereits von Jan Assmann entwickeltes Modell zurückgreifen, das von ihm zur Analyse der Verklärungen und ihrer Sprechsituation angewandt wurde.<sup>4</sup> Mit spezifischen Codes versehen werden kann sowohl der Sprecher als auch der Angesprochene der Rezitation; und hier kann zwischen erster, zweiter und dritter Person sowie anonymem Sprecher unterschieden werden. Die Personen, die als Subjekte der Sätze fungieren, können zur handlichen Angabe mit den entsprechenden Ziffern codiert werden, die ungenannte Person mit der 0.

In diesem Rahmen können ägyptische Ritualsprüche eine Reihe verschiedener Konstellationen einnehmen, wobei es natürlich nicht allein auf das Faktum der zweiten oder dritten Person ankommt, sondern weit mehr, welche Entität konkret in welche Rolle der Gesprächssituation gesetzt wird.

Bei der Differenzierung der Sprechsituationen spielt auch eine wesentliche Rolle, welche Art von Handlung jeweils durchgeführt wird. Ich möchte hier vier Hauptgruppen unterscheiden, was sicher etwas schematisch ist, aber für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung ausreichen dürfte. Als ersten Fall definiere ich reine Aktionsszenen, in denen die Handlung des Offizianten als solche im Vordergrund steht, nicht irgendein konkretes Objekt. Ein klassisches Beispiel ist etwa das Küssen der Erde oder das Anstimmen eines Hymnus. Zweiter Fall sind Szenen, in denen es primär um ein Objekt geht, das allerdings nicht dem Ritualempfänger einfach gegeben wird, also primär ein Utensil des Rituals ist. Dies kann z. B. der Räucherarm sein. Die dritte und wohl größte Gruppe bilden solche Substanzen, welche dem Ritualempfänger konkret dargebracht werden, also Opfergaben im eigentlichen Sinne. Davon abtrennen möchte ich als noch weitere Kategorie, und das führt ansatzweise wieder zurück zur ersten, solche Substanzen, die nicht so sehr als Opfergaben in die Verfügung des Ritualempfängers übergehen, sondern als „Verbrauchsmaterial“ bei den Ritualaktionen eingesetzt werden, z. B. Wasser oder Natron in Reinigungsszenen.

In Fällen von Aktionen wird üblicherweise der Ritualempfänger direkt angesprochen. Das extremste Beispiel dieses Typs sind die Hymnen, die etwa damit verbunden sind, dass der Offiziant sich vor der Statue des Gottes zu

<sup>4</sup> J. Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, Band 1. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches, Supplement zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 14 (Heidelberg 2002), S. 29–33.

Boden wirft. Solche Hymnen sind selbstverständlich an den Gott selbst als Ritualempfänger gerichtet. Bestimmte Aktionen des Rituals können allerdings auch andere Gestalten als Kommunikationspartner involvieren. Insbesondere gilt dies für einleitende Szenen, bei denen der Ritualist etwa noch Zugang zur Gottheit erhalten muss. Hier wendet er sich dann ganz typisch an Gruppen von Wächtern bzw. kollektiven Göttern, die er um die Erlaubnis zum Passieren bittet. Normalfall ist die Bitte *iri n=ī wjī.t* „Macht mir den Weg frei!“, gefolgt von einer Selbstpräsentation, welche die Gründe für diese bevorzugte Behandlung in kritischen, nicht jedermann zugänglichen Bereichen darlegt. Szenen dieser Durchgangsbitte sind in ägyptischen religiösen Texten nicht ganz selten, sowohl in Tempelsprüchen als auch in funerären Zusammenhängen, wobei Letztere nicht selten über die Nutzung von Kompositionen des osirianischen Tempelkultes für verstorbene Menschen adaptiert worden sein dürften. Hier ein Beispiel aus dem „Täglichen Tempelritual“, das als „Spruch zum Sehen des Gottes“ betitelt ist:

„Mein Gesicht, hüte dich vor dem Gott – und umkehrt!  
 Götter, macht mir den Weg frei, daß ich vorbeigehe!  
 Es ist der König, der mich ausgeschickt hat, um den Gott zu sehen.“  
 (pBerlin 3055, 3, 6–7 = 11, 4–5).

Wie oben erwähnt, gibt es Fälle, in denen eine Substanz eingesetzt wird, die ich ungern einfach als Opfergabe bezeichnen möchte, da es nicht so sehr um die Übergabe geht, sondern um die verbrauchende Verwendung in der Aktion. Normalfall in solchen Szenen scheint zu sein, dass nur der Ritualempfänger direkt angesprochen wird. Es gibt allerdings einen ungewöhnlichen Fall, den ich ansprechen möchte. Fast ganz am Ende des „Täglichen Tempelrituals“ gibt es einen Spruch zur Räucherung mit Myrrhe. Er lautet:

„Rein, es ist rein für Amun-Re, den Herrn von Karnak,  
 für Amun Kamutef, der auf seinem großen Thron ist,  
 rein für seinen [Ba]!  
 Leben, Dauer und Macht seien bei dir,  
 König von Ober- und Unterägypten, Pharao, an der Spitze der Lebenden, in Ewigkeit!“ (pBerlin 3055, 37, 3–6)

Ich muss gestehen, dass mich dieser Passus etwas überrascht. Dass von Amun in objektiver Stilisierung, also in der dritten Person, gesprochen wird, mag noch angehen; auch in anderen Ritualsprüchen ist es nicht ganz selten, dass er zuerst in der dritten Person genannt wird und die Rede erst anschließend in die zweite Person übergeht. Dass in diesem Fall jedoch die zweite Person plötzlich der König ist, der bislang im ganzen Ritual noch nie direkt angesprochen wurde, auch wenn in manchen Szenen der Einsatz des Amun für ihn erbeten wird, verblüfft ein wenig.<sup>5</sup> Ich möchte sogar die Frage aufwerfen, ob wir hier realiter eine äußerlich unmarkierte Götterrede haben, also der Passus „Leben, Dauer und Macht seien bei dir ...“ konzeptuell im Mund der Gottheit zu verstehen ist und damit den Kristallisationspunkt für das darstellt, was in den Monumentalfassungen dann normaler Bestandteil der Szenen wird.

Ritualgeräte, welche der Ritualist nicht zur Ausstattung bzw. Versorgung des Ritualempfängers verwendet, können von ihm direkt in der zweiten Person angesprochen werden; der eigentliche Ritualempfänger wird dann im Zweifelsfall gar nicht genannt. Alternativ kann er in der dritten Person, also als nicht direkt in die Kommunikation Involvierter, thematisiert werden, so etwa, wenn im Hinblick auf die Fackel gesagt wird, das Horusauge beseitige alle Feinde des Amun-Re (pBerlin 3055, 1, 4–5). Normalerweise erfolgt das Aufnehmen der Ritualutensilien, wenn es überhaupt in eigenen Rezitationsprüchen behandelt wird, ganz zu Beginn eines Rituals, somit bevor die Interaktion mit dem eigentlichen Ritualempfänger einsetzt.

Diese Situation ist etwa am Anfang des „Täglichen Tempelrituals“ gegeben. In der Version des Neuen Reiches gibt es die einleitenden Sprüche für Fackel, Räucherarm und Weihrauchnapf, die jeweils eben diese Objekte als zweite Person ansprechen (pBerlin 3055, 1, 2–2, 2). Als Beispiel wähle ich die Formel zum Räucherarm<sup>6</sup>:

„Heil dir, diese Gefolgsgruppe des Thot,  
 Meine Arme sind über dir als Horus,  
 meine Hände sind über dir [als] Thot,  
 Meine Finger sind auf dich gerichtet als Anubis vor dem Götterschrein,  
 Ich bin ein lebender Diener des Re,

<sup>5</sup> Vermutlich ist dies der Grund dafür, dass Moret, *Rituel*, S. 211 ohne weitere Begründung eine m. E. sprachlich unmögliche Dissoziation zwischen „bei dir“ und „König von Ober- und Unterägypten“ unternimmt.

<sup>6</sup> Zur Übersetzung vgl. Guglielmi, Buroh, Eingangssprüche, in: J. van Dijk (Ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, S. 110–112.

Ich bin ein Priester, ich bin rein!

Meine Reinheit ist die Reinheit der Götter.

Ein Königopfer, ich bin rein“ (pBerlin 3055, 1, 6–8).

Um die direkte Anrede an das Ritualutensil sowie die Relegation des eigentlichen Ritualempfängers in die distanzierte dritte Person oder sogar sein totales Verschweigen genauer zu würdigen, sollte allerdings beachtet werden, dass wir uns hier in einer Phase des morgendlichen Rituals befinden, bevor Amun auch nur rituell aufgeweckt worden ist, geschweige denn dass der Ritualist direkt vor ihm bzw. seiner Statue stehen würde. Insofern ist es auch ganz logisch, dass nur das unmittelbar präsente Utensil direkt angesprochen, vom Gott aber lediglich als abwesender Größe gesprochen wird.

Andererseits wichtig ist auch, dass die Ritualutensilien gerne als göttliche Gestalten verstanden werden. Die Passage über die Fackel thematisiert das Auge des Horus<sup>7</sup>, die an den Räucherarm die Gefolgschaft des Thot, und der leider teilweise fragmentierte Spruch zum Räuchernapf handelt von Erde aus Busiris und Ton aus Abydos. Dies dürfte auch dafür von Bedeutung sein, dass die Utensilien als Entitäten eingestuft werden, die es wert sind, mit ihnen selbst in Kommunikation zu treten, statt sie nur als leblose Objekte zu behandeln. Bemerkenswert für das mögliche Changieren von Sprüchen ist übrigens, dass erhebliche Teile des eben zitierten Spruches an anderer Stelle im „Täglichen Tempelritual“ in einen Spruch eingebettet sind, in dem es um das Legen der Hände auf den Gott (bzw. seine Statue) geht (pBerlin 3055, 36, 5–6). Das mag auch illustrieren, inwieweit in diesen Situation das Ritualutensil mit einer Dignität versehen wird, die derjenigen der Kultstatue gleichkommt.

Weitaus häufiger im Ritual tritt die reale Übergabe von Objekten und Substanzen auf, also die Opferung im eigentlichen Sinne. Normalfall ist hier, dass der Ritualempfänger direkt angesprochen wird. Er kann einfach aufgefordert werden, die Opfergabe in Empfang zu nehmen. Insbesondere bei den Speiseopfern wird dies meist mit knappen Sprüchen abgearbeitet, die vor allem die Aussage „Nimm dir das Horausauge“ enthalten – gefolgt oft noch von einer Ergänzung, die als Wortspiel operiert – dazu unten mehr. Ein besonders ausführliches Beispiel dieser Art im Rahmen des „Täglichen Tempelrituals“ stellt das Maatopfer dar:

<sup>7</sup> Vgl. D. Luft, *Das Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuches*, SAT 15 (Wiesbaden 2009).

„Mögen die Götter für dich die Maat durchführen,  
 Mögest Du überströmen von Maat,  
 Mögest du leben von Maat,  
 Mögen deine Glieder sich mit Maat vereinen,  
 Mögest du Maat auf deinem Kopf ruhen lassen,  
 Möge sie ihren Platz inmitten deines Scheitels einnehmen“ (pBerlin  
 21, 4–5).

So geht es noch erheblich länger weiter, die typische Sprechersituation ist dabei immer die 0:2-Situation. Ebenso wie Assmann es für die Totenliturgien analysiert hat, geht es hier nicht einfach um ein „Erzählen“, sondern die Sprache hat einen Appellcharakter.<sup>8</sup> Die verbale Äußerung trägt in sich eine erhebliche Komponente, um eine zunächst realweltliche Handlung so zu erweitern, dass sie auf einer Ebene höherer Dignität, nämlich im Bereich der Götterwelt selbst, stattfindet.

Seltener ist eine konstatierende Rede. Als Beispiel zitiere ich einen Spruch zur Gewanddarreichung, der ähnlich im Mundöffnungsritual und im „Täglichen Tempelritual“ überliefert ist. Seine älteste Fassung erscheint bereits in den Pyramidentexten (PT 1612–1614):

„Horus hat sich mit seinem Kreuzband bekleidet, er wandelt auf Erden als Statue.  
 Geb hat sich mit seinem Kreuzband bekleidet, er wandelt auf Erden als Statue.  
 Thot hat sich mit seinem Kreuzband bekleidet, er wandelt auf Erden als Statue.  
 Dun-awi hat sich mit seinem Kreuzband bekleidet, er wandelt auf Erden als Statue.  
 NN hat sich mit seinem Kreuzband bekleidet, er wandelt auf Erden als Statue.  
 He NN, nimm dir das Horusauge,  
 Das dir zuerkannt wurde im großen Fürstenhaus in Heliopolis!  
 He NN, nimm dir das Horusauge!  
 Dein Ka hat dich bei deinem Vater gegen deine Feinde anerkannt.“  
 (Mundöffnungsritual, Szene 50B)<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vgl. Assmann, Totenliturgien 1, S. 31 u. 36f.

<sup>9</sup> Zum Text s. E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, ÄA 3 (Wiesbaden 1960), Teil I, S. 124–127; Teil II, S. 114–116; J.F. Quack, Fragmente des Mundöffnungsritu-

Hier werden die bereits erfolgten Ereignisse der Götterwelt also als Muster angesetzt, wie der Ritualempfänger sich verhalten soll. Einerseits kann sich dieser an guten Vorbildern orientieren, bei denen sich das konkrete Verhalten als erfolgsorientiert erwiesen hat. Andererseits ist die Anerkennung durch das Gerichtskollegium des Fürstenhauses sowie den eigenen Ka auch die Voraussetzung für den angemessenen Empfang und die Nutzung der Gabe.

Neben der Anrede an den Ritualempfänger in der zweiten Person kann es auch komplexere Situationen geben: Als ein instruktives Beispiel wähle ich den Spruch zur Übergabe des roten Gewandes aus dem Mundöffnungsritual aus, der ähnlich auch im „Täglichen Tempelritual“ erscheint:

„Es erscheint das Auge des Re, die Herrin der beiden Länder,  
die Herrscherin in der Flammeninsel,  
die Große und Gewaltige, die Gebieterin des Wütens,  
die Herrin am Kopf dessen, der sie schuf,  
die befiehlt, und die Neunheit handelt.

Möge sie Sokar-Osiris mit dem Grünen heil erhalten,  
möge sie ihn trefflich machen mit seinem Gewand.

Komm doch an seine Stirn,  
damit du vor ihm erscheinst!

Mögest du ihn schützen, mögest du ihn beschirmen,  
mögest du seine Furchtbarkeit bewirken.

Groß ist seine Kraft und gewaltig seine Furchtbarkeit bei allen Göttern.  
Sokar-Osiris, du mögest lebendig, neu und verjüngt sein wie Re, Tag  
für Tag.

Jubel dir in deiner Schönheit,  
dein sind die Länder insgesamt.

Gib deinen Arm ins ganze Land!

Sokar-Osiris, nimm dir das Horusaue,

erhalte dir heil, was in ihm ist!“ (Mundöffnungsritual, Szene 52)<sup>10</sup>

Hier wird zunächst eine vom Ritualempfänger verschiedene Gottheit in der dritten Person thematisiert, ehe eben diese Gottheit dann in der zweiten Person direkt angesprochen und um Aktionen zugunsten des Ritualempfängers

---

als aus Tebtynis, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*, CNI Publications 30 (Kopenhagen 2006), S. 69–150, dort S. 96f.

<sup>10</sup> Otto, *Mundöffnungsritual*, Teil I, S. 130, Teil II, S. 117f.; Quack, in: Ryholt (Ed.), *Hieratic Texts*, S. 98–100.

gebeten wird, der nunmehr in die dritte Person gesetzt wird. Zum Abschluss wird dann auch noch der Ritualempfänger selbst zum direkten Kommunikationspartner gemacht. Dieser Spruch kann die in anspruchsvolleren Ritualsituationen nicht ganz seltenen komplexen Wechsel der Dialogsituationen ganz gut demonstrieren. Wesentlich ist natürlich, dass es sich bei der Flammengöttin, welche im ersten Teil des Spruches als Gesprächspartner erscheint, um eine göttliche Größe handelt, die besonders eng und augenfällig mit der konkreten Opfertgabe, nämlich dem roten, also feuerfarbigen Gewand, verbunden ist. Damit nähern wir uns strukturell etwas den für Ritualutensilien typischen Sprüchen, in denen ebenfalls eine dem Objekt angemessene göttliche Gestalt primärer Kommunikationspartner ist. Es wäre eine reizvolle Sache, auf breiter Basis einmal zu testen, welche Arten von Opfertgaben über zugehörige Götter in derartige Gesprächssituationen hineingebracht werden und welche ausschließlich Objekt sind, über die nur zwischen Ritualist und Ritualempfänger geredet wird, ohne dass sie selbst etwas zu bestellen haben. Als vorläufige Hypothese würde ich vermuten, dass es etwas mit Fragen der Dignität und auch der Dauerhaftigkeit zu tun hat, d. h. für Speisegaben ist die Behandlung als Objekte üblich, während bei Salböl oder Gewändern direkte Anrede an die Gaben selbst oder ihnen zugeordnete Gottheiten vorkommen kann.

Eine weitere Art des Redens zur Gottheit lässt sich hieraus als nächste Steigerung ableiten. Konkret herausgreifen möchte ich als Beispiel den Spruch zum Darreichen des Halskragens, der in einer frühen Fassung – dort in die Pyramidenweihe integriert – bereits in den Pyramidentexten (als Spruch 600) erscheint, und der in den Monumentalversionen des „Täglichen Tempelrituals“ (nicht dagegen in den Berliner Papyri) ebenso erscheint wie im Mundöffnungsritual:

„Heil dir, Atum, heil dir, Chepri!  
 Du wurdest hoch als hoher Hügel,  
 du gingst auf als Benben im Benbenhaus in Heliopolis.  
 Du spiest Schu aus  
 und hustetest Tefnut aus.  
 Mögest du deine Arme um sie geben mit deiner Ka-Geste,  
 so daß dein Ka in ihnen ist.  
 Atum, mögest du deine Arme um NN geben,  
 so daß er in Ewigkeit mit seinem Ka lebt.  
 He Atum, mögest du Sokar-Osiris beschirmen  
 wie du Schu und Tefnut beschirmt hast.

Oh große Neunheit in Heliopolis:  
 Atum, Schu, Tefnut, Geb, Nut,  
 Osiris, Isis, Horus (Seth) und Nephthys,  
 Horus, der im großen Haus ist!  
 Kinder des Atum!  
 Sein Herz verlangt nach seinen Kindern  
 in ihrem Namen „neun Bogen“.  
 Nicht sei einer unter ihnen, der sich entfernen wird  
 in eurem Namen „Neunheit“.  
 Möget ihr NN vor seinen Feinden beschirmen,  
 möget ihr ihn behüten, möget ihr ihn beschützen,  
 nicht sollt ihr irgendetwas Übles gegen ihn in alle Ewigkeit geschehen  
 lassen!  
 He NN, nimm dir das Horusauge!  
 Dein Herz soll durch es nicht ermatten!“ (Mundöffnungsritual, Szene  
 54)<sup>11</sup>

Auffällig ist auch hier, dass der Ritualist primär gar nicht zu seinem situativen Gegenüber spricht, sondern eine ganz andere Gottheit mit „du“ anredet, nämlich Atum. Im weiteren Verlauf der Rezitation wird eine ganze Göttergruppe als „ihr“ angesprochen. Lediglich eine Sonderredaktion des Mundöffnungsrituals führt zu den letzten beiden Versen, in denen allein der Ritualempfänger selbst das „du“ konstituiert; in den anderen Fassungen des Spruches fehlt dieses Element völlig. Sonst ist der Ritualempfänger nur jemand, zu dessen Gunsten eine göttliche Aktion eingefordert wird, nicht dagegen Adressat der Rede. Insofern steht diese Rezitation, obgleich es sich eigentlich um eine Opfergabe handelt, den Reden an die Ritualutensilien näher, die einen eigenen Charakter haben, mehr noch als der vorangehende Fall, da hier die Anrede an den eigentlichen Ritualempfänger meistens ganz wegbleibt.

Hinzu kommt selbst in der Anrede an Atum ein bemerkenswerter Befund. Hier erzählt der Ritualist dem Gott Atum, was in der mythischen Vergangenheit zu Beginn der Welt geschehen ist – und zwar Dinge, von denen vornehmlich Atum selbst aus eigener Erfahrung weiß, der Ritualist dagegen lediglich vom Hörensagen. So etwas kann sicher nicht dazu dienen, bloß Informationen zu vermitteln, welche der Empfänger vorher nicht hatte. Vielmehr geht es

<sup>11</sup> Otto, Mundöffnungsritual, Teil I, S. 131f., Teil II, S. 119f.; Quack, in: Ryholt (Ed.), Hieratic Texts, S. 100f.

darum, frühere Handlungen in Erinnerungen zu rufen, die als Vorbild für jetzt erwünschte strukturell ähnliche Aktionen dienen sollen. Vor allem aber gilt es auch, sozusagen dieselbe Lesart der damaligen Ereignisse zu vergewissern: Der Rezitator zeigt dem Gott an, dass er den Schöpfungsakt des Atum als Beschreibung der Ingangsetzung der Welt anerkennt, und konstituiert dadurch zwischen sich und dem Gott eine Solidargemeinschaft.

Gerade dieser Spruch hat vielleicht eine spezielle Bemerkung verdient, da er eines der Beispiele für Textfluktuation zwischen Totenanwendung und Götteranwendung darstellt. In seinen ältesten erhaltenen Bezeugungen als Pyramidentext (Spruch 600) wird er für einen verstorbenen König verwendet. Dagegen ist er ab dem Neuen Reich im Tempelkontext insbesondere zur Darreichung eines Mantels, gerade in der Spätzeit auch eines Halskragens belegt<sup>12</sup>; im Mundöffnungsritual kann er sowohl für Verstorbene als auch für Götter verwendet werden. Wie ist die Fluktuation der Aufzeichnungsformen zu bewerten, und was ergibt sich dabei für die kommunikativen Situationen?

Gemeinhin wird davon ausgegangen, dass die Pyramidentexte dafür gedacht waren, vom toten König gelesen zu werden, wenn er aus dem Grab herausging.<sup>13</sup> Ich widerspreche und stelle dem eine andere Theorie entgegen: Die Texte der Pyramiden sind nicht zum Lesen, sondern zum Hören bestimmt, und ihr Äquivalent im Rahmen heutiger Technologie wäre wohl

<sup>12</sup> Vgl. E. Graefe, Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln (Nochmals zu Spruch 600 (§1652a–§1656d: Umhängen des Halskragens)), in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991, OLA 39 (Leuven 1991), S. 129–148; kurze Bemerkungen bei A. Egberts, Substanz und Symbol. Überlegungen zur Darstellung und Verwendung des Halskragens im Tempel von Edfu, in: H. Beinlich/J. Hallof/H. Hussy/Chr. von Pfeil (Hrsg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.–26. September 1999, ÄAT 33/3 (Wiesbaden 2002), S. 71–81, bes. S. 76.

<sup>13</sup> So spätestens seit K. Sethe, Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte, SPAW 1931, S. 520–541, dort S. 523–525 üblich geworden; etwa von K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis (Stuttgart, Berlin, Köln 1993), S. 159 wird als selbstverständlich angenommen, dass der König die Texte bei Bedarf liest und anwendet. J.P. Allen, The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Atlanta 2005), S. 5 scheint mit seinem Ansatz, die Sprüche seien ursprünglich von einem Vorlesepriester vorgetragen und zum Zwecke dauerhafter Wirksamkeit auf den Wänden aufgezeichnet worden, meiner Position näherzustehen. Vgl. auch O.D. Berlev, Rezension zu H. Willems, The Coffin of Heqata, BiOr 55 (1998), Sp. 772–775, bes. 774f., welcher davon ausgeht, dass die Texte dafür bestimmt waren, vom König gelesen zu werden (und deshalb an dessen Blickwinkel angepasst seien), gleichzeitig aber auch gehört würden.

am ehesten eine Audio-CD (oder sogar eine DVD mit filmischer Dokumentation des durchgeführten Rituals), nicht etwa ein pdf auf Daten-CD. Äußere Strukturen der Textanbringung und -organisation ebenso wie innere Punkte der Redigierung scheinen mir deutlich darauf hinzuweisen.

Markant an der Aufzeichnung der Pyramidentexte ist dasjenige, was sie in einem Akt bewusster Redigierung von dem unterscheidet, was für ein reales Skript eines Rituals relevant und unverzichtbar ist. Da ein Ritual in Ägypten grundsätzlich eine Kombination von manuellen Handlungen und sinngebenden Rezitationen ist, ergibt sich als wesentliche Grundstruktur einer Ritualüberlieferung eine Titelangabe mit Nennung der Anwendungssituation und meist des Akteurs, eine zu rezitierende Textformel sowie gegebenenfalls eine Nachschrift mit Angabe der durchzuführenden manuellen Aktionen – Letzteres kann wegfallen, sofern es sich um simple Aktionen handelt, deren Durchführung durch das Stichwort im Titel ausreichend klar ist. Gerade die rahmenden metatextuellen Angaben zu Verwendungssituation und Aktionen sind aber in den Pyramidentexte ganz notorisch abwesend<sup>14</sup>, so sehr, dass viele Ägyptologen irrig angenommen haben, es handele sich bei ihnen realiter um kulturgeschichtlich spätere Entwicklungen.<sup>15</sup>

In Wirklichkeit ergibt sich ihre Abwesenheit natürlich aus der Pragmatik der Aufzeichnungssituation. Derjenige, welcher hier im Grab liegt, ist nicht handelnd auftretender Akteur eines Rituals, er ist Rezipient und Nutznießer. Informationen darüber, wie das Ritual aufzuführen ist, braucht er somit nicht, es würde der Logik der Ägypter sogar wesentlich widersprechen, ihm derart redundante Angaben zu liefern.<sup>16</sup> Wichtig für den Verstorbenen ist zunächst, dass dieses Ritual als solches überhaupt durchgeführt wird. An sich ist dies noch nicht einmal eine Sache, die dauerhafter Aufzeichnung bedarf, und es kann mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass wesentliche Teilkomplexe dessen, was wir als Pyramidentexte kennen, bereits lange Zeit vor der aktuellen monumentalisierten Niederschrift konkret bei Bestattungen benutzt wurden – dann natürlich als echte Skripte auf Papyrus mit Angabe der pragmatischen Teile.

<sup>14</sup> A. Grimm, Titel und Vermerke in den Pyramidentexten, SAK 13 (1986), S. 99–106.

<sup>15</sup> Vgl. etwa H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches (Leipzig 1956), S. 160f.; R. Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen: Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10<sup>th</sup> Century BC*, EU 21 (Leiden 2006), S. 41f.

<sup>16</sup> D. Müller, *An Early Egyptian Guide to the Hereafter*, JEA 58 (1972), S. 99–125, dort S. 100 Anm. 4.

Der Punkt der Aufzeichnungen ist zunächst einmal, dass der Effekt der Rezitation sozusagen konserviert wird. Dies ist auch im graphischen Layout erkennbar. In vielen Pyramiden ist oben in jeder einzelnen Textkolumne die Gruppe für „Worte sprechen“ angebracht<sup>17</sup>, die restlichen Textbereiche sind somit als etwas markiert, was im höheren Sinne rezitiert wird und wahrnehmbar ist, eben vom König selbst, der hier bestattet ist. Wie wenig dieser als Leser und somit Sprecher der Texte intendiert ist, kann auch aus einigen stehengebliebenen Fällen spezifisch in der Pyramide des Pepi entnommen werden, in denen verschiedene Götter, konkret Horus, Geb, Isis und Nephthys, am Spruchanfang als Sprecher angegeben sind.<sup>18</sup> Man hat bislang dazu tendiert, hier vielmehr den Vorlesepriester als Rezitator sehen zu wollen. Das ist ebenso richtig wie falsch, da es zwei Ebenen irrig verquickt. Auf der Ebene der realen Durchführung müssen wir natürlich davon ausgehen, dass auch die Alten Ägypter nicht auf ein direktes Erscheinen der Gottheiten spekuliert haben, sondern Priester die Rollen übernommen haben. Auf der konzeptuellen Seite jedoch *sind* die Priester für den Zeitpunkt der Aufführung des Rituals die Götter, d. h. sie erfahren eine vorübergehende ontologische Transformierung – ein Punkt der ägyptischen Religion, der eigentlich übergreifender angegangen werden müsste, um die vielen Reden der Art „Ich bin Horus“ oder „Ich bin Isis“ angemessen verstehen zu können.

Mit der Rolle des Königs als Zuhörer hängt auch ein weiterer markanter Faktor der Aufzeichnung zusammen. Pyramidentexte sprechen grundsätzlich vom König mit seinem Namen, entweder, indem sie ihn in der zweiten Person anreden oder sich über ihn in der dritten Person äußern. Er selbst spricht normalerweise nicht, und in manchen Fällen wird sogar anhand von sekundären Korrekturen des Graveurs sichtbar, wie erst an der Wand selbst ein ursprünglich in der ersten Person formulierter Text in die dritte Person transponiert wird.<sup>19</sup>

Diese Konvention ändert sich übrigens später auffällig; in den Sargtexten und im Totenbuch sind in der ersten Person formulierte Texte nicht selten, wobei es aber oft Fluktuationen zwischen verschiedenen Textzeugen gibt.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> K. Sethe, Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, Vierter Band. Epigraphik (Leipzig 1922), S. 4f.

<sup>18</sup> Nachweise bei S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ 15 (Leipzig 1945), S. 38 mit Anm. 2; vgl. Assmann, Totenliturgien 1, S. 29f.

<sup>19</sup> B. Mathieu, Modifications de texte dans la pyramide d'Ounas, BIFAO 96 (1996), S. 289–311, bes. S. 291–293; H. Hayes, Old Kingdom Sacerdotal Texts, JEOL 41 (2008–2009), S. 47–94, bes. S. 48–50.

<sup>20</sup> Vgl. etwa J.F. Quack, Rezension zu I. Munro, Das Totenbuch des Nacht-Amun aus

Wahrscheinlich liegt der Einschnitt der Konzeption bereits gegen Ende des Alten Reiches, denn in der Pyramide der Königin Neith gibt es in der ersten Person belassene Texte, und zwar fast durchgängig sämtliche Sprüche im Korridor (sowohl West- als auch Ostseite), welche den Himmelsaufstieg und die Mitfahrt in der Sonnenbarke thematisieren (Nt. 788–849).<sup>21</sup> Darunter befinden sich auch Passagen, in denen das sprechende Ich recht klar nicht die Grabinhaberin, sondern ein Ritualist sein dürfte (Sprüche 691C und 540); auch Spruch 511 mit seinem Schluss „Ich bin dein Sohn, ich bin (dein) Erbe“ würde sich plausibler im Mund des Nachfolgers als eines verstorbenen Königs machen.<sup>22</sup> Lediglich Spruch 691B ist in die dritte Person gesetzt. Dass tatsächlich diese Lösung für einzelne Passagen zu bevorzugen und das sprechende Ich in der Pyramide der Neith somit nicht mit der Grabinhaberin, sondern mit dem Ritualisten zu verbinden ist, dürfte sich aus weiteren Sprüchen auf der Südseite der Kammer ergeben, in denen Neith in der dritten Person angerechnet wird, gleichzeitig aber ein sprechendes Ich vorkommt.<sup>23</sup> Daneben stehen allerdings auch Passagen, in denen das sprechende Ich sich selbst als Neith identifiziert.<sup>24</sup>

In der Pyramide des Ibi, die bereits in die achte Dynastie datiert, ist spezifisch ein Dialog im Stile der Fährmannsprüche (Sargtexte 397 und 398; TB 99) in der ersten Person gehalten.<sup>25</sup> Bei derartigen Texten dürfte es schwierig sein, sie erfolgreich in die dritte Person umzuschreiben.

Gerade die Fluktuation etlicher Opfersprüche zwischen Anwendungen für verstorbene Menschen und Anwendungen im Götterkult bringt nunmehr endgültig die Frage auf, wie das Verhältnis der hier untersuchten Tempelrituale zu den von Assmann definierten Totenliturgien zu verstehen ist. Einige wichtige Ergebnisse von Assmanns Überlegungen seien rekapituliert<sup>26</sup>: We-

---

der Ramessidenzeit, BiOr 57 (2000), Sp. 53–59, dort Sp. 57–59. Das Thema verdient sicher eine vertiefte Untersuchung; derzeit bereiten Harco Willems und ich eine Untersuchung über die „Ich-Sprecher“ in funerären Texten vor.

<sup>21</sup> G. Jequier, *Les pyramides des reines Neit et Apouit* (Kairo 1933), Taf. XXXI–XXXII. Für den Hinweis danke ich Harco Willems.

<sup>22</sup> J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta 2005), S. 311.

<sup>23</sup> Jequier, *Pyramides de Neit et Apouit*, Taf. XVIII.

<sup>24</sup> So PT. Spruch 691A; Jequier, *Pyramides de Neit et Apouit*, Taf. XXXII, Z. 820 u. 824.

<sup>25</sup> G. Jequier, *Fouilles à Saqqarah. La pyramide d'Aba* (Kairo 1935), Taf. XI, Z. 587–605. Vgl. S. Bickel, *D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire*, in: S. Bickel, B. Mathieu (Éds.), *D'un monde à l'autre. Textes des pyramides, textes des sarcophages*, BdÉ 139 (Kairo 2004), S. 91–117, die allerdings auf die Frage der Sprecherperson nicht eingeht.

<sup>26</sup> Vgl. Assmann, *Totenliturgien 1*, S. 29–33.

sentlich für ihn ist die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits, welche den Verklärungssprüchen eine Doppelbödigkeit verleihe. Der Tote selbst wird in einer Statuscharakteristik mit Handlungen und Fähigkeiten sowie physiognomischen Eigenschaften ausgestattet. Im Ritual gibt es eine sakramentale Ausdeutung, in welcher die räumlichen, dinglichen und personalen Gegebenheiten des Rituals mit einem götterweltlichen Sinn hinterlegt werden. Typische interpersonale Form ist 0:2, gelegentlich 0:3.

Das alles unterscheidet sich meiner Meinung nach nicht sehr wesentlich vom Tempelkult. Auch dort haben wir eine Dichotomie von Diesseits und anderer Realität, nur dass diese andere Realität nicht das Jenseits, sondern die göttliche Welt ist. Der Ritualempfänger kann in Statuscharakteristiken geschildert werden. Eine sakramentale Ausdeutung der Opfertgaben auf die göttliche Welt ist der Normalfall, wie ich im Folgenden noch demonstrieren werde. Auch die interpersonalen Formen 0:2 und seltener 0:3 sind geläufig.

Insgesamt können somit einerseits erhebliche strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Totenliturgien und Tempelritual festgestellt werden. Andererseits entspricht dem, soweit ich sehe, keine Gleichheit der Originalterminologie. Das Schlüsselwort der *sḥ.w* „Verklärungen“<sup>27</sup>, das Assmann für die Totenliturgien insgesamt reklamiert, ist meines Wissens für Tempelkulte außerhalb des osirianischen Bereiches und gelegentlich des Sonnengottes<sup>28</sup> kaum belegt<sup>29</sup>, jedenfalls ist es sicher nicht die übliche Gattungsbezeichnung im Titel von Tempelritualen. Ich sehe auch nicht, inwieweit es Zweck eines normalen Tempelrituals sein könnte, den Ritualempfänger in dem Sinne zu „verklären“, dass er ein *ḥ* würde; meist ist er als Gott ja ontologisch bereits oberhalb dieses Stadiums.

Vielleicht sollte man daraus den Schluss ableiten, dass „Totenliturgien“ und „Verklärungen“ nicht einfach deckungsgleich sind. Primärer Punkt ist natürlich, dass es in jedem Fall um Ritualsequenzen geht. Im Bereich der Beopferungen gibt es keine wesentlichen Unterschiede zwischen Tempelkult und Totendienst. Spezifischer, und wohl die Heimat der *sḥ.w*-Verklärungen im eigentlichen Sinne sind dagegen die nachtodlichen Rituale sowohl für

<sup>27</sup> Vgl. die Aufzählung der Belege bei S. Schott, Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici (Wiesbaden 1990), S. 337–343.

<sup>28</sup> Vgl. für Belege J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I, MÄS 19 (Berlin 1969), S. 196f. u. 210.

<sup>29</sup> Esna 277, 9f. wird der Terminus im Kult des Chnum gebraucht. Schwer einzuordnen ist es, wenn im pHarris I, 57, 1 die Überschrift zu den Gebeten des Königs auch den Begriff *sḥ.w* verwendet.

Osiris als auch für verstorbene Menschen. Dem kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden.

Wie oben schon erwähnt, besteht ein Ritual aus der Verbindung von Aktion und Wort. Wie eng ist dabei die semantische Verzahnung, d. h. in welcher Weise nehmen die Rezitationsformeln Bezug auf spezifische Elemente von Handlung sowie eventuell involvierte Objekte?

Die vielleicht elementarste Art der Verbindung zwischen Opfergabe und Sprechakt funktioniert über die sogenannten Wortspiele<sup>30</sup> – wobei dieser Begriff mit seiner Suggestion eines „entspannten Feldes“ natürlich der Relevanz dieses Verfahrens in keiner Weise gerecht wird und dringend darauf wartet, durch eine bessere Terminologie ersetzt zu werden. Speziell bei den elementareren Opfersprüchen, die hauptsächlich „nimm dir das Horusauge“ lauten, wird ganz geläufig noch eine kurze Erweiterung angefügt, welche eben ein „Wortspiel“ darstellt.<sup>31</sup> Normalerweise handelt es sich bei der Erweiterung um eine Evokation von Ereignissen des Streites von Horus und Seth, z. B. kann vom Auge geredet werden, auf dem Seth herumgekaut hat oder das gerettet wurde. Durch die lautliche Beziehung zu diesem Ereignis der Göttergeschichte wird damit die konkrete Opfergabe als stimmig und Bestandteil der Götterwelt erwiesen.

Es gibt daneben noch subtile inhaltliche Kombinationen, bei denen z. B. Eigenschaften der Opfergabe motivieren, dass bestimmte mythologische Komplexe aufgegriffen werden, die in sinnvoller Relation zu diesen natürlichen Eigenschaften stehen. Als Beispiel anführen möchte ich etwa Opfer von Aromata. Bei den Ausgangsprodukten handelt es sich um Erzeugnisse von Pflanzen, die ihre Heimat im Bereich des südlichen Roten Meeres haben, also weit jenseits Ägyptens. Bei Räucherszenen in Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist eines der häufigeren Themen dasjenige von der fernen Göttin, die eben aus der Himmelsrichtung kommt, die mit der Herkunft der

<sup>30</sup> Vgl. etwa C. Sander-Hansen, Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptisch, *AcOr* 20 (1948), S. 1–22; S. Morenz, Wortspiele in Ägypten, in: *Festschrift Johannes Jahn zum 22. November 1957* (Leipzig 1957), S. 23–32; wieder abgedruckt in: E. Blumenthal., S. Herrmann (Hrsg.), S. Morenz, *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze* (Weimar 1975), S. 328–342; A. Loprieno, Puns and Word Play in Ancient Egyptian, in: S. Noegel (Ed.), *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature* (Bethesda 2000), S. 3–20; S.B. Noegel, *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*, *AOS* 89 (New Haven 2007), S. 89–106.

<sup>31</sup> Vgl. G. Rudnitzky, Die Aussage über „Das Auge des Horus“. Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches (Kopenhagen 1956).

Aromata verbunden ist.<sup>32</sup> Auch so kann folglich die Opfergabe als stimmiger und rechtmäßiger Bestandteil der Götterwelt aufgewertet werden.

Für einen ägyptischen Tempel ist die Dekoration mit Ritualszenen elementar relevant. Normalwert ist, dass die Wände nicht einfach als Flächen belassen werden, sondern in komplexen Kompositionen mit Tableaus bedeckt sind. Dieses Faktum hat in der Pionierzeit der Ägyptologie für einige Probleme gesorgt, da diejenigen, welche an das Studium der ägyptischen Monumente gingen, von ihren Kenntnissen und Erwartungshaltungen her durch die klassische Antike geprägt waren und folglich vorrangig Mythos als Thema der Tempelikonographie erwartet haben. Dies hat zu Missverständnissen über die Rolle des Mythos im Alten Ägypten geführt<sup>33</sup>, die m. E. bis heute nicht wirklich überwunden sind.

Die Ritualdarstellungen in Tempeln haben allerdings ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten, welche sie erheblich von einer simplen Ritualhandschrift unterscheiden. Ein Skript hat eine klare Linearität der Abfolge vom Beginn bis zum Ende eines Rituals in sämtlichen Einzelepisoden, es nennt die konkreten Priester und es gibt die Rezitationstexte vollständig wieder bzw. verweist darauf, falls sie separat in anderen Handschriften überliefert sind.

Ganz anders ein ägyptischer Tempel. Hier haben wir nicht eine zweidimensionale Fläche, sondern einen komplexen dreidimensionalen Gegenstand, in dem die Abfolge der Einzelszenen höchst differenzierten und bis heute keineswegs abschließend verstandenen Gesetzmäßigkeiten gehorcht. Es ist die große Ausnahme, wenn in einem Raum in einer linearen Sequenz wirklich alle Szenen eines Rituals darstellt werden, und es ist keineswegs undifferenziert möglich, alle Szenen einer Raumdekoration direkt auf die in eben diesem Raum durchgeführten Rituale zu beziehen<sup>34</sup> – die Zusammenhänge sind viel tiefgründiger. Ästhetische ebenso wie theologische Fragen können hier

<sup>32</sup> Vgl. die Analyse der Räucherzenen bei A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdÉ 47 (Kairo 1973), S. 341–349.

<sup>33</sup> Ausgangspunkt für Diskussionen über Mythos in Ägypten ist wohl immer noch J. Assmann, *Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten*, GM 25 (1977), S. 7–43; in J.F. Quack, *Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerlegenden*, in: H. Roeder (Hrsg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten* (München 2009), S. 291–312 habe ich einen Versuch gemacht, aufzuzeigen, in welchen Situationen der Mythos in Ägypten seinen Platz hat.

<sup>34</sup> Vgl. zur Diskussion etwa D. Arnold, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches*, MÄS 2 (Berlin 1962); H. Gutschmid, *Den ägyptischen Tempel als Kunstwerk begreifen! Über Architekturbetrachtung und Architekturbetrachtung in der Ägyptologie*, 2., überarb. und mit einem umfangreichen und weiterführenden Nachw. versehene Neuaufl. (Göttingen 2008).

eine Rolle spielen.<sup>35</sup> Selbst da, wo man ausnahmsweise ziemlich sicher sagen kann, dass es sich tatsächlich um die Szenen eines einzigen klar definierten Rituals handelt, wie etwa bei den Darstellungen des morgendlichen Kultbildrituals in den Kapellen des Sethostempels von Abydos (vgl. S. 12), gibt es in der Forschung eine erstaunlich heftige Diskussion darüber, wie genau die Abfolge in diesen Räumen zu lesen ist, und eine direkte 1:1-Projektion der aus Papyrushandschriften bekannten Sequenz dieses Rituals ist nicht durchgängig befriedigend.<sup>36</sup>

Im Tempel ist üblicherweise der König selbst als oberster Ritualherr derjenige, der allein den Göttern gegenübertritt – hier wird sozusagen das theoretische Ideal zur imaginierten Wirklichkeit. Die real agierenden Priester sind nur dort sichtbar, wo im Rahmen großer Prozessionen eine über den König hinausgehende Besetzung klar vordefiniert ist.

Gerade für die älteren Epochen ist es auch absolut unüblich, den vollständigen Rezitationstext in Stein zu gravieren. Meist begnügt man sich mit einem ganz knappen Vermerk des Königs „nimm dir die Opfergabe X“, worauf die Gottheit mit Heilsversprechungen antwortet. Die vollen Texte waren an sich natürlich im Tempel bekannt, und bezeichnend ist, dass etwa im Luxortempel in einer einzigen Szene einmal der Rezitationstext zu einer Stoffübergabe vollständig ausgeschrieben wird (s. u.), während in den benachbarten Szenen ganz lakonisch verfahren wird – so, als solle nur einmal nachweisen werden, dass durchaus die Fähigkeit vorhanden war, die Langfassung zu produzieren.

Ein auffälliger Punkt sei noch angesprochen: In den Skripten auf Papyrus lautet die übliche Formulierung *ḳt-mṯw in hrī-h3b* „Worte sprechen durch den Vorlesepriester“ – oder einen anderen Ritualspezialisten. Im Falle des Sethostempels von Abydos ist dies in den Szenen des „Täglichen Tempelrituals“ noch transparent durchgehalten, wenn auch der König selbst statt eines Priesters als Rezitator eingesetzt ist. Das hat allerdings den kuriosen Effekt zur Folge, dass in einer der einleitenden Szenen hier der König selbst sagt:

<sup>35</sup> Vgl. etwa S. Cauville, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, BdÉ 102 (Kairo 1987); F. Labrique, *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition*, OLA 51 (Leuven 1992); A. Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EU 8 (Leiden 1995); Chr. Leitz, *Die Außenwand des Sanktuars in Dendara*, MÄS 50 (Mainz 2001), S. 255–291.

<sup>36</sup> Vgl. in neuerer Zeit etwa J. Osing, *Zum Kultbildritual in Abydos*, in: E. Teeter, J. Larson (Eds.), *Gold of Praise. Studies in Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, SAOC 58 (Chicago 1999), S. 317–334.

„Es ist der König, der mir befahl, den Gott zu sehen“<sup>37</sup> – eine Formulierung, deren Schizophrenität sich nur aus der Kenntnis der Redaktionsgeschichte heraus mildern läßt.<sup>38</sup>

Bei Betrachtung etwa der Sprecherangaben in Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird dagegen die Art der Formulierung sehr auffällig. Bei Gottheiten ist grundsätzlich „Worte sprechen durch ...“ angegeben. Beim König hingegen sind der Titel und Name separat genannt, jedoch findet sich im Anschluss an den Szenentitel der Vermerk „Worte sprechen“ (sofern überhaupt ausgeschrieben) ohne explizite Sprecherangabe, ganz abgetrennt vom Königsnamen. Derzeit kann ich keine wirkliche Erklärung für diese Konvention anbieten, glaube sie aber zumindest signalisieren zu sollen, da sie sicher tieferreichende Ursachen hat. Eine Option könnte zumindest sein, dass zwar das Dekor die Darstellung des Königs verlangt, er aber in der Realität eben nicht derjenige war, der diese Sprüche beim Kultvortrag rezitierte.

Während in den Ritualskripten auf Papyrus die Götter nicht selbst das Wort ergreifen, sondern nur zuhören, sieht dies in den monumentalen Aufzeichnungen anders aus, insbesondere in Fällen des „Täglichen Tempelrituals“. Schon im Sethos-Tempel von Abydos sind in den meisten Szenen Reden der Gottheiten beige-schrieben, auch wenn sie in ihrer Kürze von den langen Inschriften des königlichen Rezitationsspruches fast überwältigt werden. Mehr noch sprechen die Götter in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, in denen die Reden des Königs als Ritualisten und die Antworten der Gottheit umfangsmäßig eher in ein Gleichgewicht gebracht sind.

Weniger deutlich ist der Befund in dieser Hinsicht beim Mundöffnungsritual zu erheben, da für dieses nicht so leicht instruktive Monumentalversionen zu finden sind. Zwar gibt es im Tempel von Hibis eine Opferliste (Hibis III, Taf. 16), die sich explizit auf das Mundöffnungsritual bezieht und ihm auch textlich weitestgehend entspricht<sup>39</sup>, in ihr sind aber die opferempfangenden Gottheiten nicht dargestellt, sodass sich die Frage nach der Präsenz von Götterreden gar nicht stellen kann. Ansonsten sind Tempelszenen, in denen die Ritualformeln mit Szenen des Mundöffnungsrituals parallelisiert

<sup>37</sup> Z. B. A.M. Calverley, M.F. Broome, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, Volume I (London/Chicago 1933), Taf. 3, Nordseite unten.

<sup>38</sup> Ähnlich findet sich auch die Formulierung „möge dein schönes Gesicht dem König ... gnädig sein“ in den Mund des Königs selbst gelegt, z. B. Calverley, Broome, *Abydos I*, Taf. 4, unteres Register, zweite Szene von rechts.

<sup>39</sup> J.F. Quack, *Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis*, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*, CNI Publications 30 (Kopenhagen 2006), S. 69–150, dort S. 117 u. 138.

bar sind, meist nicht eindeutig auf dieses fixierbar, sondern zeigen Rezitationsgut, das fast textgleich auch z. B. im „Täglichen Tempelritual“ auftritt. Methodisch korrekt sollte man sich somit auf solche Fälle beschränken, in denen im Spruchtitel der Akt der Mundöffnung explizit angegeben ist.<sup>40</sup> Dort, wo dies in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit der Fall ist, werden den Gottheiten regelmäßig auch Reden in den Mund gelegt (z. B. Edfou I<sup>2</sup>, 173–174; 207–208; Edfou III, 277; 286; Edfou IV, 242–243; 275–276; Edfou V, 96–97; 238–239; Edfou VII, 325–326; Dendera II, 129–130; 151–152; Dendera VIII, 143).

Damit kann als zumindest sehr starke Tendenz festgehalten werden, dass bei der Umsetzung von Ritualskripten in monumentale Opfertableaus bzw. Abfolgen davon die Götter dort, wo sie als Ritualempfänger dargestellt sind, das zusätzliche Element einer von ihnen gesprochenen Rede zugestanden erhalten, die in der Skriptversion fehlt.

Gerade die Frage der Darstellung der Gottheiten scheint mir dabei ein relevanter Punkt für die generelle Beurteilung zu sein. Wenn in einem ägyptischen Tempel eine Gottheit abgebildet ist, erhält sie normalerweise auch eine Namensbeischrift. Derartige Namensbeischriften beschränken sich aber normalerweise nicht einfach auf den Namen der Gottheit als solcher, sondern beginnen mit einem einführenden *ꜥt mꜥw* in „Worte sprechen von ...“, und zwar selbst dort, wo der Text hinter dem Namen mit fakultativen Epitheta abbricht und gar keine konkrete Rede aufgezeichnet ist.

Was ich als wesentlichen Grund dafür postulieren möchte, ist die ägyptische Auffassung vom wesensmäßigen Charakter ägyptischer Götter und ihrer Darstellungen. Eine ägyptische Gottheit bzw. ihr Abbild im Tempel ist nicht einfach ein handwerkliches Produkt, sondern ein rituell behandeltes heiliges Objekt. Es ist insbesondere durch das Mundöffnungsritual befähigt worden, in kommunikative Interaktion zu treten.<sup>41</sup> Insofern ist eine Gottheit, die auf der Tempelwand dargestellt wird, immer zumindest potentiell sprechend.

Ein anderer Aspekt der Monumentalisierung und der damit potentiell verbundenen Umstrukturierung der Sprecherrollen soll nicht unerwähnt bleiben, nämlich die Option, die Rezitationen der Ritualsprüche aus dem Mund des Ritualisten in den von Gottheiten zu transponieren, speziell natürlich sol-

<sup>40</sup> Vgl. zuletzt die Zusammenstellung bei W. Waitkus, Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels, Teil I: Untersuchung (Gladbeck 2008), S. 168–178.

<sup>41</sup> Vgl. J.F. Quack, Bilder vom Mundöffnungsritual – Mundöffnung an Bildern, in: C. Ambos, P. Rösch, B. Schneidmüller, St. Weinfurter (Hrsg.), Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive (Darmstadt 2010), S. 18–28.

chen, die für den konkreten Ritualakt besonders geeignet scheinen. Ein interessantes Beispiel hierfür ist die Umsetzung eines Spruches des „Täglichen Tempelrituals“ im Tempel von Luxor.<sup>42</sup> Während die meisten Tableaus dieses Tempels den König allein direkt vor der Gottheit auftreten lassen, aber kaum je mehr als nur den Szenentitel angeben, ist hier ausnahmsweise der Rezitationsspruch fast komplett eingraviert.<sup>43</sup> Jedoch spricht ihn in dieser Szene nicht etwa der König, sondern die Göttin Renenutet. Dies ist insofern stimmig, als im Rezitationstext das Gewand eben als Produkt der Renenutet angegeben wird.<sup>44</sup>

Für die älteren ägyptischen Epochen ist diese Szene wohl singulär, in griechisch-römischer Zeit findet es sich dann öfters, dass Götter entweder in Begleitung des Königs oder sogar allein die Rolle eines aktiven Ritualisten einnehmen.<sup>45</sup> Allerdings lohnt es sich, sie in die Globalperspektive des betreffenden Bauwerks einzubeziehen. In den südlichen Räumen von Luxor werden beim König sonst praktisch immer nur die Szenentitel beigeschrieben; und solange kein Rezitationstext vorliegt, gäbe es auch keinen Grund, beim König ein „Worte sprechen“ anzugeben. Bei den empfangenden Gottheiten dagegen ist es Normalfall, dass sie eine Verheißung verbaler Art von sich geben, und entsprechend haben sie auch in der großen Mehrzahl der Fälle einen *ḥt-mṯw*-Vermerk.<sup>46</sup> Diese jeweilige Gewichtung lässt ein wenig von der religiösen Konzeption der damaligen Zeit erkennen: Auf Seiten des Staates im offiziellen Götterkult war es der Aspekt der Handlungsdurchführung, auf dessen Monumentalisierung Wert gelegt wurde; den gesprochenen Text hatte man zwar in Skriptform auf Papyrus sicher zur Hand, doch begnügte man sich mit der exemplarischen Darbietung einer Szene. Diese wurde auch noch so transponiert, dass im Interesse höherer Dignität nicht der König als vollziehender Ritualist auftritt, sondern eine Göttin, welcher die Gabe letztlich zugeordnet ist, die also ontologisch noch eine Stufe über dem König steht. Dies führt auf den oben schon angesprochenen Punkt zurück, dass bei manchen Opfergaben

<sup>42</sup> H. Brunner, Die südlichen Räume des Tempels von Luxor, AV 18 (Mainz 1977), Taf. 63; bearbeitet und übersetzt bei Waitkus, Untersuchungen, Band 1, S. 101 u. 107–110; Band 2, S. 164.

<sup>43</sup> Der Text entspricht pBerlin 3055, 27, 10–28, 3.

<sup>44</sup> Zu Renenutet als Herstellerin von Textilien vgl. J. Broekhuis, De godin Renenwetet (Assen 1971), S. 79–85.

<sup>45</sup> Vgl. H. Kockelmann, Götter als Ritualisten. Zu einem speziellen Typ der Opfer- und Verehrungsszenen in ägyptischen Tempeln, in: J.F. Quack (Hrsg.), Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit, i.Dr.

<sup>46</sup> Ausnahmen etwa Brunner, Südliche Räume, Taf. 154, 155, 157.

eine zugeordnete Gottheit vorhanden ist und auch realiter in die Kommunikationssituation einbezogen wird.

Auf Seiten der göttlichen Reaktion, für die es nicht in dem Sinne eine festgelegte Folge klarer Aktionen als Handlungen gab, waren die Heilsverheißungen der wesentliche Punkt, dessen Fixierung für die Ewigkeit höchstes Interesse besaß. Standard-Götterrede ist dabei die Formel  $\dot{\zeta}i.n=\dot{l}n=k$  „ich habe dir gegeben“ – gefolgt von einer ganzen Palette von lohnenden Verheißungen. Diese Textsorte ist von dermaßen überwältigender Häufigkeit, dass sich bis heute kein Ägyptologe ihrer im Detail angenommen hat – bezeichnend ist, dass die wohl gründlichste Zusammensetzung nicht im Zusammenhang einer inhaltlichen Studie der Verheißungen erfolgt ist, sondern im Rahmen einer grammatischen Untersuchung hinsichtlich der Möglichkeit eines „performativen“ Gebrauchs des  $s\dot{\zeta}m.n=f$ <sup>47</sup>, und diese linguistische Frage auch in Zukunft die Diskussion dominiert hat.<sup>48</sup> Zunächst ist zu betonen, dass der Phrasenschatz derartiger Aussagen, wenngleich nicht unerheblich, doch recht deutlich begrenzt und formelhaft ist. Wie merklich er auch von den Ägyptern in dieser Weise empfunden worden ist, lässt sich inzwischen dank eines noch unveröffentlichten Papyrus nachweisen, der Anweisungen für die korrekte Dekoration des Tempels enthält und unter den karbonisierten Papyri aus Tanis erhalten ist.<sup>49</sup> In diesem Rahmen sind auch zahlreiche Formulierungen der Art  $\dot{\zeta}i.n=\dot{l}n=k$  hintereinander aufgeführt.

Die Formelhaftigkeit vieler dieser göttlichen Antworten enthebt aber nicht von der Klärung, inwieweit die Gottheit gut zugehört hat und die Kommunikation inhaltlich angemessen gestaltet. Konkreter geht es darum, wie ausgeprägt eine logische Verbindung zwischen der Ritualhandlung und ihrer jeweiligen Art der Aktion für die Gottheit einerseits und der verheißenen Gegengabe andererseits ist.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> B. Gunn, *Studies in Egyptian Syntax* (Paris 1924), S. 69–74.

<sup>48</sup> Vgl. etwa F. Labrique, *Le  $\dot{\zeta}dm.n.f$  „rituel“ à Edfou: le sens est roi*, GM 106 (1988), S. 53–63; D. Kurth, *Zum „ $\dot{\zeta}dm.n.f$ “ in Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit*, GM 108 (1989), S. 31–44, ders. *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Teil 2 (Hützl 2008), S. 908–911; A. Paulet, *Morphologie et graphies des formes verbales  $\dot{\zeta}dm.n=f$  et  $\dot{\zeta}dm=f$  dans les inscriptions du temple d'Opet*, CdÉ 81 (2006), S. 77–93, bes. S. 90–92.

<sup>49</sup> Bodleian Ms. Egypt. A 5–8 (P), noch unveröffentlicht, nach eigener Kollation am 18. und 19.9. sowie 29.9. und 3.10. 2009 sowie 7.8. und 12.8. 2010. Es handelt sich um den Text, der schon von F. Ll. Griffith, W.M.F. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis* (London 1889), S. 3 erwähnt worden ist.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Ph. Derchain, *Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cos-*

Meinem Eindruck nach ist eine solche Verbindung durchaus vorhanden und sollte bei der Analyse von Ritualsprüchen unbedingt beachtet werden, statt sie nur unter Vernachlässigung ihres Kontextes als Steinbruch für religiöse Überzeugungen der Ägypter zu gebrauchen, auch wenn ich aus Raumgründen auf die Vorführung von Details weitgehend verzichten möchte. Ein Beispiel dafür sei aber gebracht, wie eine genauere Beachtung der inhärenten Verknüpfung von Opfergabe und Rezitationsspruch dazu beitragen kann, manche problematische Interpretation zu vermeiden. Als Beispiel herausgreifen möchte ich den von Götte unternommenen Versuch, anhand der Weinopferszenen in den ptolemäischen Tempeln unterschiedliche politische Schwerpunktsetzungen insbesondere der Herrscher Ptolemaios IV., VIII., IX., X. und XII. nachzuweisen.<sup>51</sup> Bei Betrachtung der Faktenbasis stellt sich rasch heraus, dass die Autorin ihre Schlussfolgerungen vor allem dadurch erreicht hat, dass sie die Verheißung von Herrschaft über Unterägypten und das Delta als Innenpolitik und Versorgung des Landes bewertet hat, dagegen die Herrschaft über Vorderasien als Zeugnis außenpolitischer Expansionsgelüste bzw. Eroberungserfolge. Realiter dürfte hier jedoch die variable Natur der Opfergabe im Zentrum stehen. Wein, der im Ritual verwendet wird, kann sowohl aus Ägypten selbst stammen, wo die Hauptanbaugebiete im Delta und den Oasen liegen, als auch aus Vorderasien (von wo normalerweise die Weine besserer Qualität stammen).<sup>52</sup> Die Verheißungen der Gottheit beziehen sich m. E. primär darauf, dass dem Herrscher die Kontrolle über das Anbaugebiet des Weines zugesagt wird; d. h. die Aussagen über Herrschaft hängen nicht einfach an politischen Programmen des jeweiligen Königs, sondern an der Herkunft des

---

mique, in: *Le pouvoir et le Sacré, annales du Centre d'Études des Religions* 1 (Brüssel 1962), S. 61–73.

<sup>51</sup> K. Götte, Eine Individualcharakteristik ptolemäischer Herrscher anhand der Epitheta-Sequenz beim Weinopfer, *RdÉ* 37 (1986), S. 63–80; zustimmend etwa G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung* (Darmstadt<sup>2</sup> 2004), S. 142 u. 313 Anm. 7 sowie S. 239 u. 332 Anm. 35.

<sup>52</sup> Zu den Weinanbaugebieten vgl. Mu-Chou Poo, *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt* (London/New York 1995), S. 13–21 sowie zum Import von Wein aus Vorderasien W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, *ÄA* 5 (Wiesbaden<sup>2</sup> 1971), S. 396f. und zur archäologischen Seite (Weinkrüge) J. Bourriau, L. M. V. Smith, M. Serpico, *The Provenance of Canaanite Amphorae found at Memphis and Amarna in the New Kingdom*, in: A. Shortland (Ed.), *The Social Context of Technological Change. Egypt and the Near East, 1650–1550 BC. Proceedings of a conference held at St Edmund Hall, Oxford, 12–14 September 2000* (Oxford 2001), S. 113–146; D. Aston, *Amphorae in New Kingdom Egypt*, *Ä & L* 14 (2004), S. 175–213.

im Ritual jeweils benutzen Weines. So erklären sich auch die Bezüge auf Seth, welche Götter auf die Thronstreitigkeiten unter Ptolemaios VIII. beziehen will, plausibler als Referenz auf die ägyptischen Oasen der Westwüste mit ihren Sethkulten, wo sich relevante Weingüter befinden.

Schließlich sollte hier die grundsätzliche Frage gestellt werden, wie die Götter es gerne hören. Rituale sind im Allgemeinen relativ traditionelle Textsorten, d. h. in vielen Fällen kann nachgewiesen werden, wie Rezitationstexte über lange Zeiträume hin bezeugt sind. Wohlgermerkt bedeutet dies in der Praxis natürlich nicht, dass sie wirklich unverändert bleiben, vielmehr lassen sich Modifikationen kleiner und größerer Art mit Händen greifen, teilweise bis hin zu kompletter Umdeutung bestimmter Passagen.<sup>53</sup> Dennoch gibt es in der Kultur ein tiefgreifendes Bewusstsein der chronologischen Tiefendimension, welche letztlich im Verlauf der jahrtausendelangen Verwendung dieser Sprüche zu einem tiefgreifenden Wandel in der Haltung führt. Zwei Faktoren sind dabei vor allem relevant. Einerseits gibt das Alter den Sprüchen eine Ehrwürde, welche sie bei ihrer Entstehung noch nicht derart gehabt hatten. Andererseits werden sie für die Nutzer auch schwieriger zu verstehen, da ihre Sprache sich erheblich von der aktuellen Umgangssprache unterscheidet und riskiert, in ihrer Semantik intransparent zu werden. Manchen Aufzeichnungsformen kann man auch gut ansehen, wie die rein lautliche Information zu Ungunsten der semantischen Transparenz präferiert wird.<sup>54</sup> Dies wird gegen Ende der ägyptischen Kultur sogar positiv umgewertet aufgegriffen, und zwar insbesondere in dem Sinne, dass den Göttern die heiligen Klänge der alten Formeln teuer seien, unabhängig von ihrer Verständlichkeit für Menschen, wie es besonders Jamblich (*De mysteriis VII 4f.*) betont hat.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Am besten und ausführlichsten dargelegt von A. Pries, *Die Stundenwachen-Riten im Osiriskult. Zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten* (Wiesbaden 2011).

<sup>54</sup> Genauere Darlegung in J.F. Quack, *Old Wine in new Wineskins? How to write Classical Egyptian rituals in modern writing systems*, in: A. de Voogt (ed.), *The Idea of Writing II* (Leiden/Boston 2011), S. 219–243.

<sup>55</sup> É. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte* (Paris 1966; 42003), S. 191–195; vgl. J.F. Quack, *Griechische und andere Dämonen in den demotischen magischen Texten*, in: Th. Schneider (Hrsg.), *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitschen Sprachkontakt* Basel 9.–11. Juli 2003, AOAT 310 (Münster 2004), S. 427–507, dort S. 442.

## Bibliographie

- J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta 2005).
- D. Arnold, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches*, MÄS 2 (Berlin 1962).
- J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, I, MÄS 19 (Berlin 1969).
- , *Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten*, GM 25 (1977), S. 7–43.
- , *Altägyptische Totenliturgien, Band 1. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Supplement zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 14 (Heidelberg 2002).
- D. Aston, *Amphorae in New Kingdom Egypt*, Ä & L 14 (2004), S. 175–213.
- O.D. Berlev, *Rezension zu H. Willems, The Coffin of Heqata*, BiOr 55 (1998), Sp. 772–775.
- S. Bickel, *D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire*, in: S. Bickel, B. Mathieu (Éds.), *D'un monde à l'autre. Textes des pyramides, textes des sarcophages*, BdÉ 139 (Kairo 2004), S. 91–117.
- J. Bourriau, L. M. V. Smith, M. Serpico, *The Provenance of Canaanite Amphorae found at Memphis and Amarna in the New Kingdom*, in: A. Shortland (Ed.), *The Social Context of Technological Change. Egypt and the Near East, 1650–1550 BC. Proceedings of a conference held at St Edmund Hall, Oxford, 12–14 September 2000* (Oxford 2001), S. 113–146.
- N.S. Braun, *Pharao und Priester – sakrale Affirmation durch Kultvollzug. Das tägliche Kultbildritual im Neuen Reich und in der Dritten Zwischenzeit*, i. Dr.
- J. Broekhuis, *De godin Renenwetet* (Assen 1971).
- H. Brunner, *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*, AV 18 (Mainz 1977).
- A.M. Calverley, M.F. Broome, *The Temple of King Sethos I at Abydos, Volume I* (London/Chicago 1933).
- S. Cauville, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, BdÉ 102 (Kairo 1987).
- Ph. Derchain, *Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, in: *Le pouvoir et le Sacré, annales du Centre d'Études des Religions* 1 (Brüssel 1962), S. 61–73.
- A. Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EU 8 (Leiden 1995).

- , Substanz und Symbol. Überlegungen zur Darstellung und Verwendung des Halskragens im Tempel von Edfu, in: H. Beinlich/J. Hallof/H. Hussy/Chr. von Pfeil (Hrsg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.–26. September 1999, *ÄAT* 33/3 (Wiesbaden 2002), S. 71–81.
- K. Götte, Eine Individualcharakteristik ptolemäischer Herrscher anhand der Epitheta-Sequenz beim Weinopfer, *RdÉ* 37 (1986), S. 63–80.
- E. Graefe, Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln (Nochmals zu Spruch 600 (§1652a– §1656d: Umhängen des Halskragens)), in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, *OLA* 39 (Leuven 1991), S. 129–148.
- F. Ll. Griffith, W.M.F. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis* (London 1889).
- A. Grimm, Titel und Vermerke in den Pyramidentexten, *SAK* 13 (1986), S. 99–106.
- W. Guglielmi, K. Buroh, Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1 – VI, 3), in: J. van Dijk (Ed.), *Essays on Ancient Egypt on Honour of Herman te Velde*, *Egyptological Memoirs* 1 (Groningen 1997), S. 101–166.
- A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdÉ 47 (Kairo 1973).
- B. Gunn, *Studies in Egyptian Syntax* (Paris 1924).
- H. Gutschmid, Den ägyptischen Tempel als Kunstwerk begreifen! Über Architekturbetrachtung und Architekturbetrachtung in der Ägyptologie, 2., überarb. und mit einem umfangreichen und weiterführenden Nachw. versehene Neuaufl. (Göttingen 2008).
- H. Hayes, *Old Kingdom Sacerdotal Texts*, *JEOL* 41 (2008–2009), S. 47–94.
- W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., *ÄA* 5 (Wiesbaden<sup>2</sup> 1971).
- G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung* (Darmstadt<sup>2</sup> 2004).
- H. Hussy, Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche, *SRaT* 5 (Dettelbach 2007).
- G. Jequier, *Les pyramides des reines Neit et Apouit* (Kairo 1933).
- , *Fouilles à Saqqarah. La pyramide d’Aba* (Kairo 1935).
- H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches* (Leipzig 1956).

- K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis* (Stuttgart, Berlin, Köln 1993).
- H. Kockelmann, *Götter als Ritualisten. Zu einem speziellen Typ der Opfer- und Verehrungsszenen in ägyptischen Tempeln*, in: J.F. Quack (Hrsg.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, i.Dr.
- D. Kurth, *Zum „šdm.n.f“ in Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit*, GM 108 (1989), S. 31–44.
- , *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Teil 2 (Hützl 2008).
- F. Labrique, *Le šdm.n.f «rituel» à Edfou: le sens est roi*, GM 106 (1988), S. 53–63.
- , *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition*, OLA 51 (Leuven 1992).
- Chr. Leitz, *Die Außenwand des Sanktuars in Dendara*, MÄS 50 (Mainz 2001).
- A. Loprieno, *Puns and Word Play in Ancient Egyptian*, in: S. Noegel (Ed.), *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature* (Bethesda 2000), S. 3–20.
- R. Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen: Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10<sup>th</sup> Century BC*, EU 21 (Leiden 2006).
- D. Luft, *Das Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuches*, SAT 15 (Wiesbaden 2009).
- B. Mathieu, *Modifications de texte dans la pyramide d'Ounas*, BIFAO 96 (1996), S. 289–311.
- A. Michaels, *Ritual and Meaning*, in: J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden/Boston 2006), S. 247–261.
- , *„How do you do?“*. Vorüberlegungen zu einer Grammatik der Rituale, in: H. Schmidinger, C. Sedmak (Hgg.), *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual* (Darmstadt 2007), S. 239–258.
- S. Morenz, *Wortspiele in Ägypten*, in: *Festschrift Johannes Jahn zum 22. November 1957* (Leipzig 1957), S. 23–32; wieder abgedruckt in: E. Blumenthal., S. Herrmann (Hrsg.), *S. Morenz, Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze* (Weimar 1975), S. 328–342.
- A. Moret, *Rituel du culte divin journalier en Égypte* (Paris 1902).
- D. Müller, *An Early Egyptian Guide to the Hereafter*, JEA 58 (1972), S. 99–125.
- S.B. Noegel, *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*, AOS 89 (New Haven 2007).

- J. Osing, Zum Kultbildritual in Abydos, in: E. Teeter, J. Larson (Eds.), *Gold of Praise. Studies in Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, SAOC 58 (Chicago 1999), S. 317–334.
- J. Osing/G. Rosati, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis* (Florenz 1998).
- E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, ÄA 3 (Wiesbaden 1960).
- A. Paulet, Morphologie et graphies des formes verbales *sdm.n=f* et *sdm=f* dans les inscriptions du temple d'Opet, CdÉ 81 (2006), S. 77–93.
- É. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte* (Paris 1966; 42003).
- Mu-Chou Poo, *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt* (London/New York 1995).
- A. Pries, *Die Stundenwachen-Riten im Osiriskult. Zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten* (Wiesbaden 2011).
- J.F. Quack, Rezension zu I. Munro, *Das Totenbuch des Nacht-Amun aus der Ramessidenzeit*, BiOr 57 (2000), Sp. 53–59.
- , Griechische und andere Dämonen in den demotischen magischen Texten, in: Th. Schneider (Hrsg.), *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt Basel 9.–11. Juli 2003*, AOAT 310 (Münster 2004), S. 427–507.
- , Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*, CNI Publications 30 (Kopenhagen 2006), 69–150.
- , Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerlegenden, in: H. Roeder (Hrsg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten* (München 2009), S. 291–312.
- , Bilder vom Mundöffnungsritual – Mundöffnung an Bildern, in: C. Ambos, P. Rösch, B. Schneidmüller, St. Weinfurter (Hrsg.), *Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive* (Darmstadt 2010), S. 18–28.
- , Old Wine in new Wineskins? How to write Classical Egyptian rituals in modern writing systems, in: A. de Voogt (ed.), *The Idea of Writing II* (Leiden/Boston 2011), S. 219–243.
- G. Rudnitzky, *Die Aussage über „Das Auge des Horus“. Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches* (Kopenhagen 1956).
- C. Sander-Hansen, *Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptisch*, AcOr 20 (1948), S. 1–22.
- S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGAÄ 15 (Leipzig 1945).

- , Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici (Wiesbaden 1990).
- K. Sethe, Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, Vierter Band. Epigraphik (Leipzig 1922).
- , Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte, SPAW 1931, S. 520–541.
- F. Staal, The Meaninglessness of Ritual, Numen 26 (1979), S. 2–22.
- , Rituals without meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences (New York 1998).
- W. Waitkus, Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels, Teil I: Untersuchung (Gladbeck 2008).
- H. Willems, The Coffin of Heqata (Cairo *JdE* 36418), OLA 70 (Leuven 1996).