

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Ein Prätext und seine Realisierungen

Facetten des ägyptischen Mundöffnungsrituals

Es mag in gewisser Weise etwas vermessen erscheinen, gerade in Heidelberg das Mundöffnungsritual zu behandeln. Hat doch der Heidelberger Ägyptologe Eberhard Otto die derzeitige Standardedition dieses Textes herausgebracht (Otto 1960), haben verschiedene Heidelberger Autoren im Rahmen des Projekts der Edition ramessidischer Gräber Einzelzeugen behandelt, hat Petra Barthelmess diese Grabszenen im Rahmen der Bestattungsdarstellungen durchgesprochen (Barthelmess 1992, 93-114), und zuletzt Jan Assmann im Rahmen seiner Monographie zu Tod und Jenseits die großen Linien der Komposition herausgestellt (Assmann 2001, 408-431). Selbst Hans-Werner Fischer-Elferts Analyse der Handwerkerszenen ist als Abhandlung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften erschienen (Fischer-Elfert 1998). Vielleicht kann man aus all dem aber auch umgekehrt den Schluß ziehen, daß es sich um ein für Heidelberg geeignetes Thema handelt. Im Interesse der nichtägyptologischen Leser werde ich auch einige allgemeine Dinge erklären, die meinen Fachkollegen vielleicht redundant erscheinen mögen.

Das Mundöffnungsritual ist ein relativ gutes Fallbeispiel für ägyptische Rituale überhaupt. Da wir es mit einer antiken Kultur zu tun haben, können wir nicht auf direkte Beobachtungen der konkreten Durchführung zurückgreifen, sondern sind auf das angewiesen, was die Ägypter selbst dazu aufgezeichnet haben. Hier ist der Befund relativ vielfältig. Ich würde wenigstens drei, wenn nicht vier Grundkategorien unterscheiden. Die erste sind Papyrushandschriften für die Verwendung im Tempel. Ich halte dies strukturell für die ursprünglichste Situation wenigstens der konkret faßbaren Form des Rituals. Bislang waren sie überhaupt noch nicht bekannt, ich konnte jedoch vor kurzem unter den Fragmenten der Tempelbibliothek von Tebtynis sechs derartige Handbücher identifizieren, deren Publikation derzeit bevorsteht (Quack im Druck).¹ Hinzu kommen noch einige weitere unveröffentlichte Tempelhandschriften, die mir zumindest bekannt sind.

Diesen Tempelhandbüchern relativ eng verwandt ist die zweite Kategorie, nämlich Texte, die für den Privatgebrauch zum Nutzen Verstorbener adaptiert sind, aber die kursive Schriftart mit den Tempelhandbüchern teilen. Dies sind etwa die Texte auf dem Sarg des Butehamun und der Totenpapyrus der Sais, die schon in Ottos Edition eine wesentliche Rolle gespielt haben.

¹ Diese Fragmente widerlegen die Idee von Goyon (1972, 95), in der Spätzeit sei das Ritual nicht mehr insgesamt rezitiert und aufgeführt worden.

Als dritten Typ möchte ich die monumentalisierten Fassungen aufführen. Sie sind in Hieroglyphen an die Wände von Tempeln und Gräbern geschrieben und dabei auch mit Abbildungen versehen. Man sollte dabei noch zwischen den zahlreichen und oft guterhaltenen Grabkontexten für Könige oder normale Sterbliche einerseits und Tempelverwendungen für Götter andererseits differenzieren. Letztere stehen dem ersten Typ natürlich nahe, sind aber bislang sehr selten und nur fragmentarisch erhalten.

Hinzu kommt eine Handschrift, die so isoliert ist, daß ich sie noch nicht als »Typ« einordnen möchte. Es handelt sich um den noch unveröffentlichten spätzeitlichen Papyrus Berlin 23070, der offenbar Sätze aus dem Mundöffnungsritual in einer Weise ausdeutet, die mit dem Stil des Dramatischen Ramesseumpapyrus vergleichbar ist. Leider ist nur ein kleines Fragment erhalten.

In der Lage der heutigen Erhaltung sind lediglich die Monumentalzeugen auch mit Bildern versehen, doch würde ich annehmen, daß es in älterer Zeit auch Papyruskopien in kursivhieratischer Form gegeben haben muß, auf denen für den Tempelgebrauch ebenfalls Szenen den Text begleitet haben.

Ziel des Mundöffnungsrituals war, ein Objekt oder eine Person kommunikationsfähig zu machen, indem Mund und Augen geöffnet wurden. Der ursprünglichste Einsatz dürfte der für Statuen gewesen sein. Dies betraf Grabstatuen von Verstorbenen, aber auch Kultstatuen von Gottheiten. Wenigstens in der Spätzeit war die eindeutig häufigste Verwendung diejenige für die Statuetten des Osiris, die im Zuge religiöser Feiern jedes Jahr neu angefertigt wurden. Aus diesem Brauch dürfte sich auch die komplexe abendländische Diskussion über belebte Statuen ableiten, für die etwa der hermetische Dialog Asklepius eine Kernstelle ist, doch würde es zu weit führen, dies hier zu vertiefen. In Ägypten wurde das Ritual auch auf eine Reihe weiterer Objekte übertragen, so auf Götterbarken oder sogar einen Tempel insgesamt. Die folgenschwerste Adaption war, daß über die Stufe des Sarges schließlich auch die Mumie eines Verstorbenen zum Empfänger des Rituals werden konnte. Dadurch bekam das Ritual seine Bedeutung im Rahmen der Bestattungsfeiern, die ihm zu einer reichen Dokumentation auf Grabwänden verholfen hat.

Der Aufbau des Mundöffnungsrituals ist einigermaßen komplex. Die Forschung teilt es in »Szenen« ein. Praktisch jede Szene, und damit auch das Gesamt ritual, umfaßt zwei Komponenten, nämlich eine Aktion und einen dazu rezitierten Text. Eine solche Struktur ist für die ägyptische Ritualüberlieferung generell typisch. Normalerweise wird die Handlung in kurzen Notizen im Infinitivstil wiedergegeben, die voraussetzen, daß die Spezifika der Handlung den Ritualisten auch so vertraut waren. Typisch ist etwa der Vermerk *»Setem-Priester, das Szepter darbieten, Worte sprechen«* (Sz. 57A). Hier wird vorausgesetzt, daß die konkrete Umsetzung der Handlung keine Schwierigkeiten bereitete. Ganz ungewöhnlich in ihrer Länge ist dagegen die Notiz *»Schlachter, den Schenkel dem Vorlesepriester, das Herz dem Freund geben. Und zwar ist der Schenkel beim Vorlesepriester, das Herz beim Freund. Vorlesepriester und Freund: rennen, Schenkel und Herz zu Boden vor Sokar-Osiris geben. Worte sprechen«* (Sz. 44) in einer Szene, in der ausnahmsweise der Handlungsvermerk länger als der Rezitationstext ist, da

eine vergleichsweise komplexe Handlung beschrieben wird, die zudem nicht zum Basisbestand aller Rituale gehörte, sondern für dieses eine spezifisch ist. Da sie auch noch rennend vollzogen werden sollte, bleibt logischerweise nicht viel Zeit für den Rezitationstext.

In jedem Fall gilt, daß erst die Kombination von Handlung und Spruch dem ganzen seinen wirklichen Sinn als Ritual gibt. Die Rezitation ist unverzichtbar, um die Aktion zu überhöhen und zu zeigen, daß es sich nicht um eine alltägliche manuelle Arbeit handelt, sondern wesenhafte Verbindungen zu einer höheren Welt bestehen. Aber auch ein reiner »Wortgottesdienst« ohne Handlungen würde nach den Vorstellungen der Ägypter nicht angemessen erscheinen.

Die einzelnen Szenen enthalten eine Reihe recht verschiedener Handlungen. Otto unterscheidet prinzipiell zwischen Statuenritual, Opferritual, Balsamierungsritual, Bestattungsritual, Schlachtritual und Tempelritual (Otto 1960, II, 2). Diese Unterteilung hat eine gewisse sachliche Berechtigung, suggeriert aber in meinen Augen zu sehr, daß es theoretisch möglich wäre, jede Szene auf eines dieser Rituale festzulegen und so durch Auseinandernehmen des überlieferten Textes etwa 6 verschiedene ursprüngliche Rituale wiederzugewinnen. Nicht nur, daß Otto selbst diesen Weg als konkret nicht durchführbar erkannt hat, ich glaube auch nicht, daß er sich methodisch empfehlen würde. Ein solcher Ansatz würde nämlich voraussetzen, daß man in einem hypothetischen ursprünglichen reinen Statuenritual nur die Herstellung an sich thematisiert, dagegen die fertige Statue ohne jede Ausstattung oder Beopferung hätte stehen lassen. Ein solches Vorgehen erscheint mir a priori unplausibel, vielmehr gehe ich davon aus, daß eine ritualisierte Statuenherstellung stets auch bemüht sein mußte, der neugeschaffenen Statue, die ja zu einer lebenden und kommunikationsfähigen Entität geworden ist, einen würdigen Empfang zu bereiten. Dies bedeutet aber im Ritual folgerichtig eine Kombination verschiedener Episoden. Einerseits gibt es solche, die nur für die Statuenherstellung und sonst nichts anwendbar waren. Dies sind diejenigen, die Otto als »Statuenritual« bezeichnet hat. Andererseits gibt es auch solche, welche die Ausstattung und Beopferung betrafen. Sie sind in verschiedenen Zusammenhängen denkbar, und tatsächlich können wir sie in Ägypten auch relativ textgleich in verschiedenen Zusammenhängen auffinden. In diesen Fällen ist es, da unsere Quellen alle wenigstens durch Jahrhunderte vom ursprünglichen Aufkommen der betreffenden Rituale entfernt sind, schwierig, irgend einen primären Entstehungsort in einem bestimmten Ritual zu definieren, von dem aus sich die betreffende Szene dann ausgebreitet hätte. Sinnvoller ist es, zu sagen, die Ägypter hätten eine einmal als gültig empfundene Art, die rituelle Übergabe eines bestimmten Objektes zu gestalten, unabhängig vom größeren Zusammenhang der betreffenden Handlung gewahrt. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Mundöffnungsritual nicht nur, wie ich später zeigen werde, ein Prätext, sondern gleichzeitig in gewisser Weise auch ein »Posttext«, da es für Partien von einem primären Konsens der Gestaltung bestimmter Ritualhandlungen abhän-

gig ist. Dies bedeutet aber nicht, daß die betreffenden Szenen notwendig weniger intensiv zum Mundöffnungsritual dazugehören würden.

Ich möchte hier mit zwei verschiedenen Kriterien arbeiten. Das eine ist die Spezifität. Damit meine ich, daß manche Szenen ausschließlich im Mundöffnungsritual belegt sind, während andere mehr oder weniger text- und handlungsgleich auch in anderen Ritualzusammenhängen auftauchen können. Um dies an einem konkreten Beispiel zu erläutern: Die Dialoge des *Setem*-Priesters mit den Handwerkern sind absolut spezifisch für das Mundöffnungsritual. Die Schlachtszenen (23 u. 43) haben im Sonnenheiligtum des Niuserre und im Dramatischen Ramesseumpapyrus Parallelen, sind aber nicht übermäßig häufig belegt. Einige Reinigungs- und Ausstattungsszenen sind auch im täglichen Tempelritual, öfters auch schon in den Pyramidentexten und vielfach in Tempelinschriften belegt, gehören also zu den wirklich häufigen Texten Ägyptens.

Als zweites Kriterium möchte ich die Essentialität definieren. Sie gibt an, in welchem Grad eine Szene von den Ägyptern als unverzichtbar angesehen wurde. Wie ich unten genauer darlegen werde, konnte die konkrete Umsetzung des Rituals nämlich sehr unterschiedlich sein. Es ist lehrreich, welche Passagen am zähesten bewahrt wurden und welche als verzichtbar galten. Hier ist das Bild etwas komplexer. Von den besonders umfangreichen Fassungen haben eigentlich alle den ersten Teil, bis etwa Szene 48, weitgehend vollständig überliefert, mit nur wenigen und meist individuellen Auslassungen. Dagegen gibt es zahlreiche Kurzversionen in Gräbern (Barthemess 1992, 93-114), welche gerade auf etliche der spezifischen Szenen, nämlich die Dialoge mit den Handwerkern, ganz verzichten. Sie bieten als spezifische Szenen die Kernszenen der Mundöffnung mit dem Rinderschenkel sowie den Metallwerkzeugen (Szene 25-27), daneben noch die weniger spezifischen Szenen der einleitenden Reinigung. Hier sind also spezifische Teilkomponenten der Mundöffnung für weniger unverzichtbar gehalten worden als unspezifische - und im Folgenden hoffe ich, auch die Berechtigung dieses Vorgehens zeigen zu können.

Zunächst soll aber, um die Dinge etwas klarer verfolgbar zu machen, die Gesamtstruktur des Mundöffnungsrituals besprochen werden. Dies ist tatsächlich ein größeres Problem, als es zunächst scheint, da es nicht einfach einen festen und verbindlichen Text gibt. Vielmehr können sehr verschiedene Realisierungen vorkommen, und eben deshalb habe ich im Titel meines Beitrages auch das Mundöffnungsritual als »Prätex« bezeichnet. In seiner Edition hat Otto einen bestimmten Zustand des Szenenbestandes und der Szenenabfolge festschreiben müssen. Verständlicherweise hat er einerseits sämtliche Szenen, die in irgendeiner Überlieferung als Teil des Mundöffnungsrituals erscheinen, aufgenommen, andererseits bei der Reihenfolge sich teilweise vom Alter der Textzeugen, teilweise von der numerischen Majorität leiten lassen. Das Ergebnis ist allerdings ein Konstrukt, das keiner einzigen realen Fassung entspricht und deshalb keine gute Basis für eine Diskussion des Aufbaus ist. Ich habe statt dessen zwei konkrete Einzelzeugen herausgegriffen. Das eine ist die hieratische Version auf der Innenseite des Sarges des Butehamun aus der Wende

von der 20. zur 21. Dynastie, etwa im 11. Jahrhundert v. Chr. Das zweite ist der ebenfalls hieratische Totenpapyrus der Frau Sais, auch Seanches genannt, aus der Römerzeit, etwa 1.-2. Jahrhundert n. Chr. Da dieser am Anfang fragmentarisch ist, habe ich ihn durch den etwa zeitgleichen Papyrus des Setjautaudit ergänzt. Auch die von mir bearbeiteten Tebtynishandschriften folgen weitgehend demselben Muster. Otto hat im Zweifelsfall meist die Abfolge bei Butehamun bevorzugt, im Lichte der inzwischen zusätzlich bekannt gewordenen Textzeugen erweist sich jedoch dessen Version zunehmend als Sonderfall. Die beiden Versionen sind im Anhang genau aufgeschlüsselt. Dabei habe ich die Butehamun-Version als »Chontamenti-Version« bezeichnet, dagegen die Sais-Version als »Sokar-Osiris-Version«. Dies beruht darauf, daß bei Butehamun mehrfach Osiris Chontamenti prominent auftritt, während Sais und die ihr nahestehenden Textzeugen deutlich erkennen lassen, daß es sich um Rituale handelt, die ursprünglich für Sokar-Osiris geschrieben worden sind.

Nun aber zum Aufbau an sich, wobei ich, um Irritationen zu vermeiden, nicht Ottos Szenennummern verwende, sondern meine »laufenden Nummern«. Auf den Titel folgen zunächst die einleitenden Räucherungen und Reinigungen (Nr. 2-8). Anschließend gibt es die Werkstattsszenen (Sokar-Fassung Nr. 9-22; Chontamenti-Fassung Nr. 9-20). Die Schlachtung und Mundöffnung mit dem Schenkel (Sokar-Fassung Nr. 23-25; Chontamenti-Fassung Nr. 21-23) sowie direkt anschließende Mundöffnung mit Metallwerkzeugen (Sokar-Fassung Nr. 26f.; Chontamenti-Fassung Nr. 24f.) bringen die Handlung zu einem vorläufigen Abschluß.

Hier setzt jedoch eine eigentümliche Verdoppelung ein. Teilweise in anderer Abfolge werden Teilbereiche der Handwerkerszenen wiederholt (Sokar-Fassung Nr. 29, 30; 33 u. 40; Chontamenti-Fassung Nr. 27, 28 u. 31). Auch die Schlachtung und Mundöffnung mit dem Schenkel erscheint erneut (Sokar-Fassung Nr. 43-45; Chontamenti-Fassung Nr. 40 u. 41). Die Mundöffnung mit den Metallgeräten erscheint nicht nur im Anschluß daran (Sokar-Fassung Nr. 46; Chontamenti-Fassung Nr. 42), sondern auch noch zwischendurch einmal (Sokar-Fassung Nr. 32; Chontamenti-Fassung Nr. 30). Teilweise sind die Motive für die Duplizierung noch erkennbar: Einerseits wird erst in der zweiten Version der »Erbfürst« als Handelnder eingeführt, andererseits werden in einigen Versionen bei der Mundöffnung in der ersten Szenenfolge die oberägyptischen, in der zweiten die unterägyptischen Götter angerufen.² In der Schlacht-szene spricht beim ersten Mal die große, beim zweiten Mal die kleine Weihe den Spruch gegen das Opfertier. Man erkennt somit, daß es sich nicht einfach um eine irri-ge Dublette der Überlieferung handelt, sondern um eine reale Ausdifferenzierung mit bewußten Abweichungen. In diese Wiederholung der Ritu-alelemente mit teilweise anderem Personal werden allerdings einige Szenen ein-gearbeitet, die wirklich Neues bringen. Genauer handelt es sich um solche, in denen Gegenstände auftauchen, die für die Feinbearbeitung der Oberfläche

² Szene 27 o) versus 46 m) bei Sethos I., Butehamun, Petamenophis und Sais (letztere in 46 m mit detaillierter Auflistung der Göttermamen), sowie ähnlich auch oGardiner 307 (s. Fischer-Elfert 1998, 78).

und abschließende Säuberung der Statue relevant sind (Sokar-Fassung Nr. 34-39; Chontamenti-Fassung Nr. 32-38). Als letzte Szene dieser Handlungseinheit möchte ich diejenige bewerten, in der ein Tuch präsentiert wird, mit dem die Statue nochmals saubergewischt wird (Sokar-Fassung Nr. 47; Chontamenti-Fassung Nr. 43).³

Hier ist ein wichtiger Einschnitt der Handlung erreicht. Als Ergebnis der bisherigen Aktionen ist die Statue handwerklich abgeschlossen, durch die Anreicherung des zuckenden Schenkels mit Lebensenergie versehen und durch die Handwerksgeräte auch symbolisch im Herstellungsprozeß abgeschlossen. Dies waren Handlungen, die eine relativ zwingende logische Anordnung haben, so daß ihre Abfolge nicht ohne weiteres geändert werden konnte. Folglich unterscheiden sich die beiden realen Fassungen, von denen ich hier ausgehe, bisher auch nur in Nuancen, insbesondere im Bestand bei einigen weniger wichtigen Szenen. Von hier an aber gibt es erhebliche Unterschiede.

Die Sokar-Osiris-Fassung bietet als nächste Einheit das Salben und Schminken sowie einen darauf folgenden Spruch (Nr. 48-50), dann eine Räucherung (Nr. 51f.). Erst im Anschluß daran folgt die Bekleidung mit verschiedenfarbigen Stoffen und Ausstattung mit Insignien, nämlich Halskragen, Szepter und Keulen (Nr. 53-62). Dagegen steht in der Chontamenti-Fassung das Bekleiden am Anfang (Nr. 44-48), das um eine Szene verkürzt ist. Möglicherweise ist dies als Kombination mit der vorangehenden Szene des *Nemes*-Tuches zu verstehen, das eigentlich nicht der Bekleidung, sondern dem Abwischen der Statue dient, aber durch die direkte Nachbarschaft der Bekleidungszenen eine geänderte Bedeutung erhalten kann. Das Salben und Schminken erfolgt erst danach, ist aber in mehr Szenen ausgeführt (Nr. 49-53). Im Anschluß werden Szepter und Keule, aber kein Halskragen präsentiert (Nr. 54-56). Die Räucherungen (Nr. 57f.) stehen in dieser Version im Anschluß daran, was ihnen auch eine andere Wertigkeit gibt, da sie dadurch eine thematische Einheit mit dem Nachfolgenden bilden. Tatsächlich folgen nämlich in beiden Versionen hier vier weitere Räucherungen (Sokar-Fassung Nr. 63-66; Chontamenti-Fassung N. 59-62). Teilweise dienen diese Räucherungen, anders als die bisherigen, nicht so sehr der Reinigung, sondern mehr der Huldigung an Gottheiten.

Damit öffnen sie den Weg zur nächsten großen Einheit, die ich als Vorbereitung und Durchführung des Opfers bezeichnen würde. Sie weist in den Details etliche Varianten der beiden Versionen auf, die in den Feinheiten zu thematisieren zu weit führen würde (Sokar-Osiris-Version Nr. 67-80; Chontamenti-Version Nr. 63-80). Ich möchte hier nur auf zwei Punkte genauer hinweisen. Einerseits wird - und dies ist für ägyptische Ritualbräuche insgesamt bezeichnend - das Speiseopfer mit einer Rechtfertigung des Ritualempfängers gegen Feinde bzw. einem Spruch zur Feindvernichtung verbunden. Andererseits gibt es einen doppelten Opferruf, der in Ottos Edition nicht recht

³ Otto (1960, II, 9) zieht diese Szene dagegen bereits zum Komplex »Kleiden und Schmücken«. Dagegen spricht zum einen die explizite Angabe des »Abwischens« im Text der Szene, zum anderen die Positionierung der Salbszenen vor den Bekleidungszenen in der Sokar-Osiris-Fassung.

herausgearbeitet ist. Bei Butehamun sind die beiden Sequenzen besonders gut getrennt, da auch die vorangehenden Szenen (Nr. 71 = 74) wiederholt werden. Bei Sais ist dies nicht gleichartig der Fall, doch ist dort die Opferliste in zwei Fassungen vertreten. Die erste wird spezifisch für die Ritualempfängerin ausgerufen und ist relativ kurz. In der zweiten, erheblich längeren, ist zunächst Ptah von Memphis als Empfänger, die Inhaberin des Papyrus nur zusätzlich hinter ihm angegeben. Den Abschluß der Opferszenen bieten Räucherungen für den Sonnengott und Opfer an einige Götter.

Letzter Abschnitt der Handlung ist die Überführung und Deponierung der Statue in der Kapelle. Dies ist in der Sokar-Osiris-Fassung relativ ausführlich ausgearbeitet (Nr. 81-86), während die Chontamenti-Fassung viel kürzer ist, aber zum Abschluß noch eine Räucherung bringt (Nr. 81f.). In diesem Bereich befindet sich, sofern ich den Text richtig verstehe, auch eine Formulierung gegen Ritualfehler, nämlich »tritt ein in es, ob Gott, ob ich als Unkundiger oder als Kundiger gehandelt habe. Ein unkundiger Ba kennt sein Tabu nicht« (Szene 74A; Otto 1960, I, 204). Zum Abschluß wird, wie sich jetzt aus einer verbesserten Lesung ergibt, die Kapelle der Statue versiegelt und abschließend nochmals die Vollkommenheit des Gottes gerühmt.

Soweit also der Überblick über den Gesamtverlauf des Rituals anhand zweier umfangreicher Fassungen. Ich halte diese Angaben mit all ihren Szenen auch für real aufgeführte Rituale, nicht nur für Sammlungen aller Eventualitäten. Dabei handelt es sich durchaus um zwei verschiedene Aufführungsmöglichkeiten, die beide praktisch machbar sind und prinzipiell auch sinnvoll – wenngleich das Vorgehen der Chontamenti-Fassung, den »Spruch nach dem Salben und Schminken« realiter vor die Schminkszenen zu setzen, etwas verblüfft. Einer der auffälligsten Unterschiede ist, daß in der Sokar-Osiris-Fassung die Statue erst gesalbt und geschminkt, in der Chontamenti-Fassung erst angekleidet wird. Eine praktische Konsequenz dieser Reihenfolge dürfte sein, daß man die zuerst bekleidete Statue weniger intensiv salben kann, da nur die unbekleideten Körperpartien noch zur Verfügung stehen – und dazu paßt aufs Beste, daß die Salbszene dieser Fassung auffällig verkürzt ist.

Eine Eigenheit haben beide Fassungen gemeinsam, daß sie nämlich bei der Ausstattung in Form von Szeptern und Keulen sowie dem Uräus, vor dem geopfert wird, auch königliche Insignien gebrauchen. Dem königlichen Ambiente⁴ entspricht auch, daß wenigstens in der Sokar-Fassung der König mindestens einmal explizit auftritt (Szene 19). In dieser Form sinnvoll ist das Ritual primär dann, wenn es entweder an Statuen von Königen durchgeführt wird, oder aber an solchen von Göttern mit königlichen Zügen. Konkret meine ich damit natürlich besonders Osiris, und hierzu paßt auch die Bezeichnung als »Sokar-Osiris-« sowie »Chontamenti-Fassung«. Die Sokar-Osiris-Figur und die Chontamenti-Figur sind nämlich nach dem Choiak-Text von Dendera die beiden Hauptkategorien von Figurinen, die für die osirianischen Feierlichkeiten hergestellt werden. Ihre technisch unterschiedliche Machart sowie auch

⁴ Prinzipiell auch von Otto (1960, II, 15) festgestellt.

tendenziell unterschiedliche Verwendung im Ritual mag mit bedingen, daß die für sie verwendeten Mundöffnungsrituale in den Details unterschiedlich sind.

Auch wenn ich diese beiden Textzeugen als Belege für eine besonders vollständige Durchführung des Rituals prioritär durchgesprochen habe, läßt sich in zahlreichen anderen Fällen anhand entweder durchgehender Zuschreibung oder einzelner stehengebliebener Relikte erkennen, daß konkrete Texte auf Rituale zurückgehen, die für Sokar-Osiris oder seltener Chontamenti durchgeführt wurden. So gibt es im Tempel von El-Ktasr in der Oase Bahria eine bislang unidentifizierte fragmentarische Version des Mundöffnungsrituals, die für Osiris Chontamenti geschrieben ist (Fakhry 1950, 12f.). Bemerkenswert sind auch Blöcke aus dem Tempel Nektanebos' II. in Sakkara. In der besterhaltenen Szene ist es eindeutig, daß das Mundöffnungsritual für Sokar-Osiris Apis-Osiris durchgeführt wird (Martin 1979, T. 70 Nr. 370). Die Ausführung im Tempel von Umm Ubaida in der Oase Siwa, die üblicherweise als zugunsten des Gouverneurs *Wn'-Imn* geschrieben genannt wird (Otto 1960, II, 182 Nr. 80), mischt tatsächlich in denjenigen Positionen, in denen nach Ausweis der Parallelen der Ritualempfänger genannt wird, den menschlichen Adressaten mit Erwähnungen des Sokar-Osiris (Fakhry 1944, 101-110). Offenbar weitgehend oder sogar durchgängig auf den Ritualempfänger Ptah-Sokar-Osiris geschrieben sind die von mir erstmals identifizierten kurzen Exzerpte aus dem Mundöffnungsritual, die im Grab des Pa-di-Astart in der Oase Bahria erscheinen.⁵

Die Belege ließen sich vermehren. Selbst in der ältesten bekannten Niederschrift des Mundöffnungsrituals überhaupt, nämlich im Grab des Rechmire, ist an einer Stelle eine Spur dieser Herkunft erkennbar, indem da, wo im Rezitationstext Sokar-Osiris erwähnt wird, diese Version singular und gegen die sonstige Überlieferung den Namen des Toten dazu setzt (Szene 73h; Davies 1943, T. CI oben links). Offenbar hat man also hier eine Vorlage benutzt, deren »Sokar-Osiris« dem Bearbeiter als Leerstelle für die Einsetzung des menschlichen Nutznießers galt.

Die Art, wie die konkreten Einzeltexte mit den ihnen überlieferungsmäßig vorangehenden Götterversionen umgehen, kann natürlich sehr unterschiedlich aussehen. Die beiden langen Zeugen, die ich hier vorgestellt habe, dürften sich abgesehen von der konkreten Nennung des Nutznießers sehr getreu an ihre Vorlagen halten. Dagegen arbeitet die Mehrzahl der sonstigen Quellen sehr bewußt am Wortlaut, und zwar vorrangig mit dem Ziel der Eliminierung dessen, was in der jeweils konkreten Umsetzung als unpassend angesehen wurde. Signifikant ist etwa, daß die Darreichung der königlichen Insignien in fast allen Privatversionen fehlt, aber in der für Pharao Sethos I. vorhanden ist.

Auch sonst sind die Ausstattungsszenen mit Gewändern sowie die Räucherungs- und Reinigungsszenen der Bereich, der besonders gerne als Verfügungsmasse für Kürzungen betrachtet wurde. Sie waren offenbar weder spezifisch noch essentiell. Dies würde ich wenigstens teilweise darin begründet se-

⁵ Fakhry (1942, 116), in anderen Bereichen dieser leider schlecht erhaltenen Szenenfolge scheinen auch Osiris-Chontamenti und der Verstorbene selbst genannt, allerdings sind die betreffenden Stellen (S. 114) wohl nicht Teil des Mundöffnungsrituals.

hen, an welchen Objekten das Ritual konkret durchgeführt wurde. Bei Operationen an Mumien oder Särgen waren viele dieser Szenen realiter nicht mehr sinnvoll oder notwendig. Auch für Grabstatuen waren sie teilweise entbehrlich bzw. bei aus dem Fels gehauenen Statuen schwer praktisch durchführbar (da man z.B. nicht um sie herumgehen kann). Schließlich verschwindet gerne der Komplex der Beopferung, und dies dürfte mit seiner Redundanz im Rahmen der Grabdekoration zusammenhängen. In ägyptischen Gräbern ist ohnehin eine Szene des Toten am Opfertisch mit einer Opferliste Teil des Standardrepertoires, eine nochmalige Wiederholung dieser Darstellung im Rahmen des Mundöffnungsrituals also nicht notwendig. Genauer gesagt sollte man aber bemerken, daß dieses Motiv allenfalls als Text verschwindet, als Bild aber oft noch erhalten bleibt, weil in den Grabszenen gerne ein großer Opferaufbau im Zusammenhang mit der Mundöffnungsszene dargestellt ist.

Bemerkenswert ist vor allem das häufige Fehlen einer sehr spezifischen Szenengruppe, nämlich der eigentlichen Handwerkerszenen. Obgleich sie für das Mundöffnungsritual absolut spezifisch sind, wurden sie nicht als essentiell angesehen, bzw. vor allem in dem Moment, wo die Mumie des Verstorbenen zum primären Objekt des Rituals wurde, verloren sie weitgehend ihre Daseinsberechtigung, da sie eben auf die Herstellung einer Statue abzielten (Barthelmeß 1992, 94-97; Fischer-Elfert 1998, 78f.). Beibehalten konnte man sie vielleicht noch aus Ehrfurcht vor dem traditionellen Bestand des Rituals, meist aber wurden sie aufgegeben.

Es können aber auch andere Bereiche des Rituals zum primären Interesse werden. Bereits Otto hat vermutet, daß unter dieser Überschrift auch bestimmte Arten von Opferritualen vor Gottheiten laufen können (Otto 1960, II, 31f.). Seine konkreten Beispiele halte ich nicht durchgängig für zwingend. Ein Gutteil der Belege wird nämlich vor Osiris durchgeführt und nimmt klärllich auf die oben bereits erwähnte real häufigste Anwendung des Mundöffnungsrituals im Tempel Bezug, nämlich die Herstellung der Osirisfigurinen. Auch bei den übrigen ist nicht a priori auszuschließen, daß es sich um Rituale speziell im Umkreis der Herstellung von Götterstatuen gehandelt hat.

Interessanter ist vielleicht ein anderer Beleg, nämlich im Tempel von Hibis in der Oase Charga. Dort wird eine Szene, die im Wesentlichen eine Opferliste darstellt, mit dem Titel »Mundöffnung« versehen (Hibis III, T. 16).⁶ Seine Berechtigung erfährt dies insofern, als es sich bei der betreffenden Opferliste tatsächlich spezifisch um diejenige Fassung handelt, die im Mundöffnungsritual belegt ist, konkret im Totenpapyrus der Sais sowie in einer Tempelhandschrift aus Tebtynis. Im Fall eines Tempels, der die ökonomischen Mittel dazu besaß, konnte also eine umfangreiche Menüfolge als wesentlichster Kern des ganzen Rituals aufgefaßt werden, während sie in etlichen anderen Fassungen ganz fehlt oder erheblich abgekürzt ist.

Das Stichwort »ökonomische Mittel« bringt dabei einen Faktor ins Spiel, den ich bislang ausgeklammert habe. In seiner Langform ist das Mundöff-

⁶ Kurze Bemerkungen hierzu bei Barta (1963, 151); s. auch E. Cruz-Urbe (1999, 69-73).

nungsritual ein umständlicher Vorgang, der den Einsatz etlicher Ritualspezialisten und Handwerker erfordert, daneben auch durch die zu schlachtenden Tiere, nämlich zwei Rinder, zwei Gänse und zwei oder vier Ziegenböcke recht teuer wird. Es ist verständlich, daß für den Einsatz bei der Bestattung von Privatleuten auch Interesse bestand, einen essentiellen Kern zu isolieren, der das Ganze erschwinglicher machte. Daneben ist, unabhängig davon, was man in Ägypten real durchgeführt hat, noch die Frage zu stellen, was davon man auch als aufzeichnungswert erachtet hat. Viele der Versionen des Mundöffnungsrituals finden sich auf den Wänden von Gräbern, und dies ist eine nicht unendlich verfügbare Ressource, bzw. die Schaffung von zusätzlicher Dekorationsfläche erforderte sehr viel harte Arbeit. Daß man dann auf dem Raum, der auch noch für eine Reihe anderer als wichtig erachteter Szenen gebraucht wurde, im Zweifelsfall nicht das gesamte Ritual abgebildet hat, sondern nur einen Kern, würde nicht überraschen.

Jedoch kann das Ritual auch unabhängig von den Kosten und dem verfügbaren Aufzeichnungsraum absichtlich auf eine Kurzfassung reduziert sein. Ein gutes Indiz in dieser Richtung bietet das Balsamierungsritual des Apisstieres.⁷ Dort erfährt man, wie nach dem Tod des Apisstieres erste Balsamierungsabfälle in zwei Schreinen deponiert und auf ein Schiff gebracht werden. Während der Bootsfahrt sollen neun Rituale rezitiert werden (pWien D 3873, rt. 4, 18f), unter ihnen auch das Mundöffnungsritual. Bedenkt man einmal die Menge der angeführten Rituale, zum anderen, daß die Bootsfahrt nur eines der Ereignisse an diesem Tag ist, wird man wohl schon aus Zeitgründen eine extrem komprimierte Version annehmen müssen. Ich kann mir gut vorstellen, daß hier nur die Reinigungsszenen und der Akt der Mundöffnung selbst durchgeführt wurden.

Zusätzlich zu den Balsamierungsabfällen erfährt auch der tote Stier selbst eine Mundöffnung bzw. nicht eine, sondern gleich vier, nämlich in jeder Ecke des Reinigungszeltes eine (pWien D 3873, rt. 4, 19). Auch das können praktischerweise nur sehr abgekürzte Versionen gewesen sein. Anschließend soll der Sarg, nachdem er in die Balsamierungswerkstatt gebracht wurde, nochmals eine Mundöffnung erhalten, die im Gegensatz zu allen vorherigen als *wpi.t rʿ ʿpr m ih.wt=s nb* »Mundöffnung, die mit allen ihren Dingen ausgerüstet ist« bezeichnet wird (pWien D 3873 rt. 4, 22). Die Formulierung spricht dafür, daß es sich hier um eine Langversion handelt; oder vielleicht auch nur um eine, welche die Langfassung der Opferliste benutzt.

In einem noch ganz anderen Fall kommt man schon an die Grenzbereiche dessen, was man noch als ägyptische Kultur verstehen kann. In einem griechischsprachigen magischen Papyrus aus Ägypten, der etwa aus dem 3.-4. Jhd. n. Chr. stammt (PGM XII 270-350; Preisendanz 1931, 76-80), wird eine Ringweihe⁸ geschildert. Dabei wird ein οὐφωρ genannt, durch das alle geformten Gebilde (πλάσματα), gravierten Objekte (γλυφαὶ) und Schnitzwerke (ξόανα)

⁷ Edition von Vos 1993. Zum Verständnis des Textes s. Quack (1997/98).

⁸ Die Verwendung ist vergleichbar mit dem Gebrauch des Mundöffnungsrituals für den Herzscharabäus, der in der Nachschrift zu TB 30B angegeben wird.

belebt würden. Beim οὐνοσ handelt es sich offenbar um eine Beschwörungsart, und die lautliche Verbindung mit dem ägyptischen *wpi.t-rʿ* ist in der Forschung bereits gezogen worden.⁹ Der dann gegebene Beschwörungstext, der mit »geöffnet wurden die Tore des Himmels, geöffnet wurden die Tore der Erde« beginnt (PGM XII 324), ist zumindest in Stil und Inhalt gut ägyptisch,¹⁰ ja er findet in Szene 74A des Mundöffnungsrituals sogar ein Pendant, wo »geöffnet sind die Türflügel des Himmels, geöffnet sind die Türflügel des Tempels« formuliert wird. Eine weitere Formulierung des griechischen Beschwörungstextes, nämlich »drum verleihet Pneuma dem von mir bereiteten Mysterium, ihr Götter, die ich genannt und angerufen habe, verleih nun Lebenshauch dem von mir bereiteten Mysterion!« (PGM XII 331f.), findet ebenfalls eine gewisse Parallele im ägyptischen Ritual. Szene 59D des Mundöffnungsrituals beginnt mit »Oh alle Götter und Göttinnen, deren Namen an diesem Tage angerufen wurden«, wobei die demotische Übersetzung dieser Formulierung, die im Rahmen der zweisprachigen Totenpapyri Rhind überliefert ist (pRhind I 10h1; Möller 1913, 44), eine sprachlich auch mögliche Wiedergabe »deren Name ich heute angerufen habe« bietet, die dem griechischen Text noch näher steht. Der Schlußvers dieses Abschnittes im Mundöffnungsritual lautet: »Möget ihr für ihn einen Fall bei euch finden, möget ihr ihm süßen Odem geben, sobald er kommt.«. Gerade wenn man das ägyptische *čw nčm*, wörtlich »angenehmer Wind«, mit dem griechischen πνοή »Lebenshauch« zusammenstellt, dürfte die Theorie angebracht sein, daß der griechischsprachige Text, der mit einer phonetischen Wiedergabe des ägyptischen Wortes für »Mundöffnung« bezeichnet wird, tatsächlich eine freie Umsetzung von Elementen des Mundöffnungsrituals darstellt, nämlich einerseits einer Szene ganz gegen Ende, in welcher die Statue in den Schrein gesetzt wird, andererseits der im Anschluß an die Gottesopfer vollzogenen Anrufung, in welcher die Götter u.a. aufgefordert werden, dem Ritualobjekt Ohren, Mund und Nase zu öffnen. Der Akzent dessen, was man als essentiell ansieht, ist also ganz anders gelegt, das Resultat aber auch eine in sich stimmige, durchführbare Version.

All dies betrifft noch solche Fälle, in denen man aus dem Prätext des ausführlichen Mundöffnungsrituals primär durch Reduktion jeweils aktuell durchführbare Versionen ableitet. Es ist aber zu beachten, wie der Begriff »Mundöffnung« dazu kommt, für einen prinzipiell anderen Text zu stehen.

Einen sehr innovativen Umgang mit dem Begriff »Mundöffnung« stellt zweifellos der demotische funeräre Text »Mundöffnung zum Atmen« dar, welcher die Begriffe des Mundöffnungsrituals und des Buches vom Atmen kombiniert (Smith 1993). Auf einer strukturellen Ebene kann man Parallelen zum Mundöffnungsritual ziehen (Smith 1993, 14-17). So thematisiert der demotische Text zu Beginn die Unversehrtheit der Körperglieder in ihren Funktionen; und gera-

⁹ Vorgeschlagen wurde sie bereits von Vergote (1961, 213f.) auf Hinweis von D. Müller, sowie Thissen (1991, 299f.).

¹⁰ S. besonders Assmann (1969, 246-262), der S. 260 Anm. 58 explizit auf diesen Text hinweist. Einige ziemlich ähnliche Wendungen sicher ägyptischer Provenienz finden sich auch im Hymnus Corpus Hermeticum XIII, 17. Vgl. hierzu auch Greese (1979, 161-173), und zu den ägyptischen Bezügen in diesem Traktat generell Griffiths (1994).

de die korrekte Funktion der Sinnesorgane ist ja ein Zentralthema des Mundöffnungsrituals. Man kann das allerdings kaum als spezifische Übereinstimmung bezeichnen – genügend andere Totentexte gehen auf dieses Thema ein und stehen dem demotischen Werk sicher näher als das alte Mundöffnungsritual. Die Reintegration des Verstorbenen, insbesondere die Teilnahme an osirianischen Festen, welche der demotische Text ausgedehnt behandelt, ist im alten Werk praktisch nicht vorhanden.

Noch einmal etwas ganz anderes, das als Mundöffnung etikettiert wird, stellt der demotische Papyrus BM 10507 dar (Smith 1987). In ihm finden sich drei verschiedene, mit jeweils eigenen Titeln eingeleitete Kompositionen, die teilweise Adaptionen aus dem Tempelkult des Osiris darstellen dürften. Einer der Texte, nämlich »Das Buch, das nach seinem ...¹¹ Herzen für Hor, Sohn des Ptemin gemacht wurde, damit es vor ihm verlesen werde als Mundöffnung am Tage des Festes der Bestattung« (Kol II-III), ist dagegen deutlich privater Herkunft. Er entstammt vorrangig der Tradition der Idealbiographien in Gräbern (Smith 1987, 22-24). Bemerkenswert ist die Bezeichnung als Mundöffnung, obgleich der Text keine engeren Bezüge zum kanonischen Mundöffnungsritual zeigt. Der Text wird dem Verstorbenen in der 1. Person in den Mund gelegt, und dies ist auffällig und hebt ihn unter der Masse spätzeitlicher Totenverklärungen heraus. Als »Mundöffnung« in dem Sinne, daß ein Ritualist durch Einsatz von Formeln sowie bestimmten Handlungen dem Toten Kommunikationsfähigkeit wiedergibt, kann man es nicht direkt verstehen, wohl aber recht gut als Folge einer vorherigen derartigen Behandlung, die eben dem Verstorbenen die Fähigkeit zurückgegeben hat, über sich selbst durch seinen eigenen Mund zu sprechen.

Von der Welt der Toten aber nochmals zurück zur Welt der Lebenden! Es gibt, bislang wenig beachtet, einige fragmentarische Ritualtexte, die eine »Mundöffnung« im Rahmen von Schutz- und Reinigungsritualen erwähnen. pChester Beatty IX vs. B 12,10-13,1 lautet:

*Schöner Tag,
Dein Mund wird geöffnet,
all deine Feinde unter Toten und Lebenden sind gefällt.
Horus benetzt(?)¹² deine Finger,
Geb übergibt dir, was in ihm ist.
Dein Gesicht wird gewaschen von deinem Vater Nun,
dein Gesicht wird abgerieben von Sehetep.
Ptah wechselt dir das Gewand aus,
wie er es für Re getan hat.
Dein Mund wird geöffnet mit guten Reden und auserwählten Sprüchen.
Man erinnert sich für dich an den schönen Tag,
man vergißt für dich das Böse.*

¹¹ Das hier vorliegende *tnf* ist unklar. Der Versuch von Smith (1987, 64 Anm. b zu Z. 1), es als Variante zu *čnf* zu verstehen, ist m.E. nicht möglich, weil *čnf* zwar auch als *čnf* geschrieben werden kann, die Form des *č* jedoch von den Demotisten bisher zu Unrecht mit *f* zusammengebracht wurde.

¹² Ich vermute, daß *čf* zu lesen ist, vgl. den unten Anm. 18 zitierten Text mit ähnlicher Phrasologie.

Diese Passage steht im Rahmen eines Reinigungs- und Schutzrituals, das für *mn msj.n mn.t*, also NN, Sohn der NN durchgeführt wird. Im Zusammenhang dieser Untersuchung ist vor allem die Erwähnung der Öffnung des Mundes von Interesse, auch wenn sie an dieser Stelle *wn r'* und nicht *wpi r'* lautet.¹³

Einschlägig ist noch ein anderer Text, der leider sehr zerstörte pChester Beatty XVI rt. Sein Titel lautet »[Spruch zum] Durchführen der Reinigung« (Z. 1). Im Spruchverlauf findet sich die Aussage des Offizianten »Ich öffne deinen Mund und tue deine Lippen auf« (Z. 3). Anschließend Formeln zeigen spürbare Ähnlichkeit zu den einleitenden Reinigungsszenen des Mundöffnungsrituals. Ohne Zusammenhang ist noch eine Erwähnung des Begriffes *wpi.t r'* »Mundöffnung« (Z. 10) erhalten. In beiden Fällen haben wir also den Begriff »Mundöffnung« in Zusammenhängen, die mutmaßlich weder mit Statuenherstellung noch mit Bestattungsritualen zu tun haben. Es gibt auch eine ganz kurze und ängstliche Notiz im Text über die Geburt des Gottkönigs, in der einige Gottheiten ankündigen, sie würden dem neugeborenen Kind den Mund öffnen (Otto 1960 II, 32f.; Brunner 1964, 150f.). Aus derartigen Texten kann man die Vermutung ableiten, daß das Konzept einer »Mundöffnung« auch für lebende Individuen von Bedeutung sein konnte, wie immer man sich die konkrete Durchführung und die Einbettung in größere Ritualzusammenhänge vorstellen mag. Die Ähnlichkeit mit dem »klassischen« Mundöffnungsritual scheint in den aktuellen Formulierungen nicht besonders merklich gewesen zu sein, eventuell sind aber doch die Denkstrukturen an sich vergleichbar.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß das Mundöffnungsritual einerseits nicht etwa ein fester und absolut verbindlicher Text ist, sondern ein Prätext, aus dem man nach den Gegebenheiten des konkreten Einsatzes und der vorhandenen Möglichkeiten aktuelle Versionen ableiten konnte, die sich teilweise erheblich unterscheiden, dabei aber jeweils sinnvoll real durchführbar sind. Darüber hinaus kann der Begriff »Mundöffnung« prinzipiell auch auf Situationen angewendet werden, die mit dem Ritual nicht mehr über textliche, sondern allenfalls über gewisse konzeptuelle Gemeinsamkeiten verbunden sind.

¹³ Hinweisen sollte man noch auf einen weiteren Text, der dem vorliegenden insofern ähnelt, als er ebenfalls mit *hrw nfr* einsetzt und anschließend *wn r'=k* gibt, nämlich die Stele Kopenhagen Nationalmuseum AAd 22; KRI III 369f.; letzte Publikation Martin (1997, 37f., Pl. 57 [Nr. 109]). Die Fortsetzung ist teilweise abweichend, dürfte aber dennoch so viel paralleles Material enthalten, daß man einerseits aus dem Vergleich textkritische Schlüsse ziehen kann, andererseits inhaltliche Verwandtschaft plausibel ist. Auf der Stele ist der Ritualempfänger als lebende Person, nicht als Mumie dargestellt.

Literatur

- Assmann, Jan: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I, MÄS 19, Berlin 1969.
- Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
- Barta, Winfried: Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche, MÄS 3, Berlin 1963.
- Barthelmess, Petra: Der Übergang ins Jenseits, SAGA 2, Heidelberg 1992.
- Brunner, Hellmut: Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, ÄA 10, Wiesbaden 1964, 1986.
- Cruz-Uribe, Eugene: Opening of the Mouth as Temple Ritual, in: Teeters/Larson 1999, 69-73.
- Davis, Norman de Garis: The Tomb of Rekh-mi-Rē^c at Thebes, New York 1943.
- Fakhry, Ahmed: The Egyptian Deserts. Baāria Oasis, Volume I, Kairo 1942.
- Siwa Oasis. Its History and Antiquities, Kairo 1944.
- The Egyptian Desert. Baāria Oasis, Volume II, Kairo 1950.
- Fischer-Elfert, Hans-Werner: Die Vision von der Statue im Stein, Heidelberg 1998.
- Goyon, Jean-Claude: Rituelles funéraires de l'ancienne Égypte, Paris 1972.
- Grese, William. C.: Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 5, Leiden 1979, 161-173.
- Griffiths, John Gwyn: Possible Egyptian Elements in Tractate XIII of the Corpus Hermeticum, in: Minas/Zeidler 1994, 97-102.
- Martin, Geoffrey Thorndike: The Tomb of Aetepka and Other Reliefs and Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis North Saqqāra 1964-1973, TE 4, London 1979.
- The Tomb of Tia and Tia. A Royal Monument of the Ramesside Period in the Memphite Necropolis, EES 58, London 1997.
- Minas, Martina und Jürgen Zeidler (Hg.): Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag, ÄgTr 7, Mainz 1994.
- Möller, Georg: Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, Leipzig 1913.
- Otto, Eberhard: Das ägyptische Mundöffnungsritual, ÄA 3, Wiesbaden 1960.
- Preisendanz, Karl: Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri II, 1931.
- Quack, Joachim Friedrich: Beiträge zum Verständnis des Apisrituals, Enchoria 24, 1997/98, 43-53.
- Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis, in: Ryholt (im Druck).
- Ryholt, Kim (Hg.): The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection (im Druck).
- Smith, Mark: Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, Volume III. The Mortuary Texts of pBM 10507, London 1987.
- The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing, Oxford 1993.

- Teeter, Emily (Hg.): *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, SAOC 58, Chicago 1999.
- Thissen, Heinz-Josef: *Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri*, in: Verhoeven/Graefe 1991, 293-302.
- Vergote, Jozef: *Sur les mots composés en égyptien et en copte*, BiOr 18 (1961), 208-214.
- Verhoeven, Ursula und Erhart Graefe (Hg.): *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*, Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991, OLA 39, Louvain 1991.
- Vos, René. L.: *The Apis Embalming Ritual*. P. Vindob. 3873, OLA 50, Leuven 1993.

Anhang

Der Idealbestand des ägyptischen Mundöffnungsrituals - Sokar-Osiris-Fassung
(nach pKairo 58036 u. pLouvre N 3155, ergänzt durch Tebtynis-Papyri)

Laufende Nummer	Szene nach Ottos Zählung	Handlung bzw. Titel
1	Titel u. 1	Durchführung der Mundöffnung im Goldhaus beim ersten Mal
2	2a	Wehräuchern
3	2	Viermal mit <i>Nemset</i> -Krug herumgehen (Reinigung)
4	3	Viermal mit rotem Krug herumgehen (Reinigung)
5	4	Viermal mit Natronkügelchen aus Elkab herumgehen
6	5	Viermal mit Natronkügelchen aus <i>Schetpet</i> herumgehen
7	6	Viermal mit Weihrauchkügelchen herumgehen
8	7	Viermal mit Weihrauch auf der Flamme herumgehen
9	8	Vorlesepriester u. Kämmerer gehen in die Werkstatt
10	9	Abgrenzen u. schlafen im Goldhaus, Dialog, herausgehen
11	10	Dialog zwischen <i>Setem</i> und Kämmerer
12	11	Dastehen des <i>Setem</i> , nachdem er Stock ergriffen hat
13	12	Dialog zwischen <i>Setem</i> und Schnitzern
14	13	Dialog zwischen <i>Setem</i> , Schnitzern und Umrißzeichnern
15	14	Rede des <i>Setem</i> an Vorlesepriester, den Mund des NN mit dem kleinen Finger einteilen(?)
16	15	Dialog zwischen <i>Setem</i> , Schnitzern und Umrißzeichnern
17	16	Dialog zwischen <i>Setem</i> und Umrißzeichnern,
18	17	Dialog zwischen Kämmerer und Schnitzern u. Umrißzeichnern
19	18	Dialog zwischen Vorlesepriester und <i>Setem</i>
20	19	Rede (des Königs), Umkleiden des <i>Setem</i>
21	20	Rede über Horusauge (zu 20)
22	21 u. 22	Rede über Horusauge (zu 20); Heraustreten
23	23 I-III	Schlachtung (oberägyptisches Rind, Bock u. Gans)
24	24 I-II	Schlachter gibt Schenkel an Vorlesepriester, Herz an »Freund«, Präsentation an Statue, Teildublette

		zu Sz. 23
25	25	Mundöffnung mit Schenkel
26	26	Mundöffnung mit Metallgerät (Art nach Handschrift verschieden)
27	27	Mundöffnung mit Schlangenstab
28	28	Vorlesepriester an Erbfürsten; Einzelelemente aus Sz. 25 aufgegriffen
29	29	Wiederholung von Szene 17
30	30	Wiederholung von Szene 16
31	31 I-II	Einführung des Sohnes zur Mundöffnung
32	32	Weitgehend parallel zu Sz. 26 u. 27; Chorlied 1. Teil
33	33	Wiederholung von Sz. 14
34	34	Abwischen des Mundes mit Tuch
35	35	Übergabe von Körnern (?)
36	36	Übergabe von Poliersteinen (?)
37	37	Übergabe eines Flintgerätes
38	38	Übergabe von Weintrauben(?)
39	39	Ergreifen von Straußenfedern
40	40A	Wiederholung von Sz. 20 u. 21
41	41	Darbringen eines Wassernapfes
42	42	Herauskommen, Ergreifen des Armes des Sohnes; Chorlied zweiter Teil
43	43	Schlachtung wie Sz. 23, aber unterägyptisches Rind (so nur ein Teil der Textzeugen)
44	44	Wie Sz. 24; Chorlied dritter Teil
45	45	Wie Sz. 25
46	46	Wie Sz. 26
47	48	<i>Nemes</i> -Tuch geben
48	55 I-III	Salben (und Schminkopfer)
49	56A	Grüne Augenschminke geben
50	55A	Spruch nach dem Salben und Schminken
51	58	Räucherpfanne ergreifen
52	59A	Mit Weihrauch herumgehen
53	49	<i>Sia</i> -Gewand geben
54	50	Kleidung geben
55	50B	Kleidung anlegen
56	51	Grünes Gewand geben
57	52	Rotes Gewand geben
58	53	<i>Idemi</i> -Gewand geben
59	54	Halskragen anlegen
60	57A	<i>Ames</i> -Szepter geben
61	57B	Birkenkeule geben
62	57C	Tellerkeule geben

63	59B	Vor dem Uräus räuchern
64	59C + D	Vor allen Göttern und Göttinnen räuchern, Anrufung an Gottheiten
65	60	Viermal mit Weihrauch herumgehen
66	47 = 61	Räuchern
67	62	Mit dem <i>Nemset</i> -Krug grüßen
68	68	Nach den Fleischstücken schlagen
69	65A + B	Vier Opfertische ergreifen (Brot, Bier, Libation)
70	63A	Reinigung im <i>Per-duat</i> , Rechtfertigung gegen Feinde
71	65C	<i>Hetep-di-nesu</i> -Opfer (im Hof des Sonnengottes)
72	67	Reinigung des Gottesopfers mit Libation und Weihrauch
73	69A + B	Durchführen der gewöhnlichen Verklärungen, Wasserguß
74	69C	Kleine (für Ritualempfänger) und große (für Ptah u. Ritualempfänger) Opferliste
75	70A	Ruf zum Opfer
76	70B	Den Arm zum <i>Hetep-di-nesu</i> -Opfer beugen
77	70C	Verwischen der Fußspur
78	71	Weihrauch an Re-Harachte
79	72A	Opfer an Osiris, Re, Thot und Maat
80	72B	Spruch nach dem Opfern
81	73	Tragen zur Kapelle durch die 9 Freunde
82	74A	In die Kapelle setzen
83	74B	Den Türflügel vor dem Gott verschließen
84	74C	Einführen des Gottes in seinen Tempel
85	75	Das Siegel setzen
86	*75B	Die Schönheit dieses Gottes erheben

Der Idealbestand des ägyptischen Mundöffnungsrituals - Chontamenti-Fassung (nach dem Sarg des Butehamun)

Laufende Nummer	Szene nach Ottos Zählung	Handlung bzw. Titel
1	Titel u. 1	Durchführung der Mundöffnung im Goldhaus
2	2a	Weihräuchern
3	2	Viermal mit <i>Nemset</i> -Krug herumgehen (Reinigung)
4	3	Viermal mit rotem Krug herumgehen (Reinigung)
5	4	Viermal mit Natronkügelchen aus Elkab herumgehen
6	5	Viermal mit Natronkügelchen aus <i>Schetpet</i> herumgehen
7	6	Viermal mit Weihrauchkügelchen herumgehen
8	7	Viermal mit Weihrauch auf der Flamme herumgehen
9	8	Vorlesepriester u. Kämmerer gehen in die Werkstatt
10	9	Abgrenzen u. schlafen im Goldhaus, Dialog, herausgehen
11	10	Dialog zwischen <i>Setem</i> und Kämmerer
12	11	Dastehen des <i>Setem</i> , nachdem er Stock ergriffen hat
13	12	Dialog zwischen <i>Setem</i> und Schnitzern
14	13	Dialog zwischen <i>Setem</i> , Schnitzern und Umrißzeichnern
15	14	Rede des <i>Setem</i> an Vorlesepriester, den Mund des NN mit dem kleinen Finger einteilen(?)
16	15	Dialog zwischen <i>Setem</i> , Schnitzern und Umrißzeichnern
17	16	Dialog zwischen <i>Setem</i> und Umrißzeichnern,
18	17	Dialog zwischen Kämmerer und Schnitzern u. Umrißzeichnern
19	18	Dialog zwischen Vorlesepriester und <i>Setem</i>
20	-	Dialog zwischen Freund, Schnitzern und Umrißzeichnern (Szene 16, aber nur mit Seth statt mit Horus (und) Seth)
21	23 I-III	Schlachtung (oberägyptisches Rind, zwei Böcke u. Gans)
22	24 I-II	Schlachter gibt Schenkel an Vorlesepriester, Herz an »Freund«, Präsentation an Statue, Teildublette zu Sz. 23
23	25	Mundöffnung mit Schenkel

24	26	Mundöffnung mit Metallgeräten, oberägyptische Götter
25	27	Mundöffnung mit Schlangenstab, oberägyptische Götter
26	28	Vorlesepriester an Erbfürsten; Einzelelemente aus Sz. 25 aufgegriffen
27	29	Wiederholung von Szene 17
28	30	Wiederholung von Szene 16 (mit Horus und B = Seth)
29	31 I-II	Einführung des Sohnes zur Mundöffnung
30	32	Weitgehend parallel zu Sz. 26 u. 27.
31	33	Wiederholung von Sz. 14
32	34	Abwischen des Mundes mit Tuch
33	35	Übergabe von Körnern(?)
34	41	Darbringen eines Wassernapfes (Titel hinter Rezitation)
35	37	Übergabe eines Flintgerätes (Titel hinter Rezitation)
36	38	Übergabe von Weintrauben (?)
37	39	Ergreifen von Straußenfedern
38	36	Übergabe von Poliersteinen (?)
39	42	Herauskommen, Ergreifen des Armes des Sohnes
40	43	Schlachtung wie Sz. 23
41	44	Wie Sz. 24
42	46	Wie Sz. 26, aber unterägyptische Götter
43	48	<i>Nemes</i> -Tuch geben
44	49	<i>Sia</i> -Gewand geben
45	50	Kleidung geben
46	50B	Kleidung anlegen
47	51	Grünes Gewand geben
48	52	Rotes Gewand geben
49	55 I	Salben (und Schminken); Kurzfassung
50	55A	Spruch nach dem Salben und Schminken
51	55A t)	Salben mit <i>Hekenu</i> (= 55 II c)
52	56A	Grüne Augenschminke geben
53	56B	Antimon-Schminke geben
54	57A	<i>Ames</i> -Szepter geben
55	57B	Birnenkeule geben
56	57C	Tellerkeule geben
57	58	Räucherpfanne ergreifen
58	59A	Mit Weihrauch herumgehen
59	59B	Vor dem Uräus räuchern
60	59C + D	Vor allen Göttern und Göttinnen räuchern, Anrufung an Gottheiten

61	60	Viermal mit Weihrauch herumgehen
62	47 = 61	Räuchern
63	65A	Einladung zur Speisung
64	65B	Spruch zum Ergreifen von vier Opfertischen (Brot, Bier, Libation)
65	62	Mit dem <i>Nemset</i> -Krug grüßen
66	63	Libation
67	64	Weihräuchern
68	65C	Bringen von Brot zum Hof des Tempels des Sonnengottes
69	66	Räuchern (= Szene 59A)
70	67	Reinigung des Gottesopfers mit Libation und Weihrauch
71	69B	Wasserguß auf Krugständer (Feindvernichtung)
72	69C	Opferanruf (ohne explizite Liste)
73	68	Nach den Fleischstücken schlagen
74	69B	Wasserguß auf Krugständer (Feindvernichtung)
75	69C	Große Opferliste
76	70A	Ruf zum Opfer
77	70B	Den Arm zum <i>Hetep-di-nesu</i> -Opfer beugen (mit Götterliste); Kurzfassung
78	71	Weihrauch an Re-Harachte
79	72A	Opfer an Thot und Osiris (und Maat?); für Osiris Chontamenti
80	72B	Spruch nach dem Opfern
81	73	Tragen zur Kapelle durch die 9 Freunde
82	73c	Räucherung an Osiris Chontamenti in all seinen Namen, Opfer an Osiris Chontamenti, Re-Harachte, Nun und Maat