

Studien zur Altägyptischen Kultur

Band 38 | 2009

STUDIEN ZUR ALTÄGYPTISCHEN KULTUR

Herausgegeben von
Hartwig Altenmüller und
Nicole Kloth



Band 38 | 2009

HELMUT BUSKE VERLAG
HAMBURG

Die *Studien zur Altägyptischen Kultur* (SAK), gegründet 1974, erscheinen jährlich in ein bis zwei Bänden.

Manuskripte erbeten an Herrn Prof. Dr. Altenmüller, Hamburg, oder an den Verlag:

Helmut Buske Verlag GmbH

Richardstraße 47

D-22081 Hamburg

SAK@buske.de

Herausgeber:

Prof. Dr. Hartwig Altenmüller

Archäologisches Institut der
Universität Hamburg
Arbeitsbereich Ägyptologie
Edmund-Siemers-Allee 1, Westflügel
D-20146 Hamburg

Dr. Nicole Kloth

Universitätsbibliothek
Sondersammelgebiet Ägyptologie
Plöck 107-109
D-69047 Heidelberg

ISSN 0340-2215 (Studien zur Altägyptischen Kultur)

ISBN 978-3-87548-543-1

© Helmut Buske Verlag GmbH, Hamburg 2009. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Schaumann, Darmstadt. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.buske.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Altenmüller, Hartwig	
Die Wandlungen des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual	1–32
Amenta, Alessia	
“The Vatican Mummy Project”	
The restoration of the mummy of Ny-Maat-Re (MV 25011.6.1)	33–43
Barwik, Mirosław	
Two pilgrims from Armant at Deir el-Bahari	45–52
Bojowald, Stefan	
Randglosse zu einigen in „d“ kulminierenden Schreibungen	53–56
Brose, Marc	
Ostrakon BM EA 50727 – „An unknown literary text“?	57–81
Gander, Manuela	
Materialimitationen – Bemalte Gefäße aus Gräbern des Neuen Reiches	
aus dem Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin	83–99
Grunert, Stefan	
Die Geburtsumstände der <i>Jbhaty</i> -Schlange.	
Eine Komposition von Sprüchen auf der Totenbahre zur Ehrfurcht vor dem Leichnam	101–112
Kahl, Jochem / El-Khadragy, Mahmoud / Verhoeven, Ursula /	
El-Khatib, Ahmed / Kitagawa, Chiori	
The Asyut Project: Sixth Season of Fieldwork (2008)	113–130
Koschel, Klaus	
Salbgefäß ohne Ende?	
Königliche Miniatursalbgefäße eines undokumentierten Fundkomplexes Teil II	131–150
Krauss, Rolf	
Weisen die Pyramidenkorridore den Weg zum Himmel?	151–159
Leitz, Christian	
Das Ichneumonweibchen von Herakleopolis – eine Manifestation der Bastet	161–171
Malaise, Michel	
Le calathos de Sérapis	173–193
Morenz, Ludwig D.	
Der Türkis und seine Herrin	
Die Schöpfung einer besonderen Expeditionsreligion im Mittleren Reich	195–209

Prell, Diana	
Der Nil, seine Überschwemmung und sein Kult in Ägypten	211–257
Regulski, Ilona	
The beginning of Hieratic Writing in Egypt	259–274
Scalf, Foy	
Magical bricks in the Oriental Institute Museum of the University of Chicago	275–295
Stefanović, Danijela	
Stela Bolton 1920.10.12: The Non-Royal Women of the Middle Kingdom II (<i>hkrt nswt, b3kt nt hk3, and ḫnht nt tpt nswt</i>)	297–309
Theis, Christoffer	
Die Pyramiden der 13. Dynastie	311–342
Thijs, Ad A.J.	
The Second Prophet Nesamun and his claim to the High-Priesthood	343–353
Wiebach-Koepke, Silvia	
Das Pflanzenwachstum unter den Sonnenstrahlen des Re	355–378
Anschriften der Autorinnen und Autoren	379–380
Tafelverzeichnis	381–382

Vorwort

Nach 36 Jahren Tätigkeit in der Redaktion der „*Studien zur Altägyptischen Kultur*“ ist es an der Zeit, die Herausgeberschaft in jüngere Hände zu legen. Die Zeitschrift ist im Jahre 1973 von Dietrich Wildung und mir ins Leben gerufen worden und hat über Jahre hinweg von der guten Zusammenarbeit mit Helmut Buske profitiert. Sein moralisches und finanzielles Engagement für diese Zeitschrift, vor allem in den Anfangsjahren, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Ihm ist dafür auch heute noch zu danken.

Im Jahre 1981 verlagerte sich der redaktionelle Schwerpunkt von München nach Hamburg, wo seither die Druckvorlagen für 31 Bände (Band 8–38) der „*Studien zur Altägyptischen Kultur*“ entstanden sind. Am Hamburger Archäologischen Institut hatte die Zeitschrift ihre Heimat. Dort erhielt sie ihr kulturhistorisches Profil und sicherte sich in der Reihe der ägyptologischen Fachzeitschriften einen festen Platz. Für die technische Unterstützung bei der Gestaltung der Zeitschrift ist vor allem dem Sekretariat des Archäologischen Instituts sowie den ungezählten Hamburger Studentischen Hilfskräften zu danken, die mit großem Einsatz zum Gelingen der Bände beitrugen. Mein herzlicher Dank gilt den vielen Autorinnen und Autoren, die über die Jahre die Zeitschrift mit ihren Beiträgen bereichert haben.

Besonders freue ich mich darüber, dass Nicole Kloth und Jochem Kahl die redaktionellen Arbeiten an der Zeitschrift weiterführen und den Fortbestand der „*Studien zur Altägyptischen Kultur*“ sichern. Mit meinem Ausscheiden aus der Redaktion verbinde ich die Hoffnung, dass neben arrivierten Kolleginnen und Kollegen weiterhin auch junge Autorinnen und Autoren in der Zeitschrift ein Forum finden und zum Erfolg der „*Studien zur Altägyptischen Kultur*“ beitragen.

Hamburg, im September 2009

Hartwig Altenmüller

Die Wandlungen des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual

Hartwig Altenmüller

Abstract

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

1 Einleitung

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

1.1 Die Textzeugen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Freundliche Mitteilung von L. Gestermann.

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

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

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

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

¹⁸ Quack, Fragmente, 69–150.

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

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

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

1.2 Die Textkonstituierung

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

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

- Das Statuenritual
- Das Opferritual
- Das Balsamierungsritual
- Das Bestattungsritual
- Das Schlachtritual
- Das Tempelritual.

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

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

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

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

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

²⁴ S. Anm.2.

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

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

²⁷ Otto, MÖR II, 88–89.

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

²⁹ Otto, MÖR II, 2

³⁰ Quack, Fragmente, 136–137.

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

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

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

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

³¹ Otto, in: JNES 9, 1950, 164–177.

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

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

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

Die folgende Tabelle verdeutlicht die Abschnitte.

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

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

2 Die Handlungen des zweiten Ritualabschnitts

2.1 Einleitung

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

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

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

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

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

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

³⁵ Otto, MÖR II, 55–59, bes. 58.

³⁶ Otto, MÖR II, 57.

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

³⁸ Fischer-Elfert, Vision, 8–52.

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

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

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

2.2 Der Schlaf des Sem-Priesters

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

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

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

2.3 Die Struktur der Ritualtexte

2.3.1 Sprecher und Vermerke des Rituals

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

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

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

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

⁴² Schott, Mythe, 30–31.

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

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

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

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

2.3.2 Götterreden und Totenliturgie

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

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

⁴³ Sethe, Dramatische Texte, 91–92.

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

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

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

Verhüte, dass er leide (*hw swn=f*) || Bienen
Dass nichts an ihm zerstört sei (*n hnn.tj jm=f*) || Schatten.

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

Horus hat dir deine Glieder vereinigt.
Er lässt nicht zu, dass du leidest (*n rdjn=f swn=k*),
Er hat sich mit dir vereinigt.⁴⁶
Nicht ist an dir eine Zerstörung geschehen (*n hnn.tj jm=k*).

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

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

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

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

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

⁴⁷ Schott, Mythe, 38.

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

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

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

2.3.3 Die Bildfassung

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

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

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

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

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

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

2.3.4 Ergebnis und Zusammenfassung

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

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

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

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

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

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

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

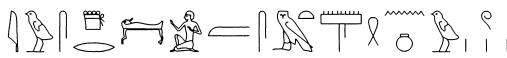
⁵² Vgl. dazu H. Altenmüller, Der „Schlaf des Horus-Schen“ und die Wiederbelebung des Osiris in Abydos, in: Gs Detlef Franke (im Druck).

Exkurs

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

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

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



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

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

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

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

⁵⁶ PM III.2, 480: D 17.

⁵⁷ S. auch Wb IV, 119.

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

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

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

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

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

2.4 Die hypothetische Neuordnung der Ritualszenen von MÖR 8–10

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

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

Szene 8

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

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

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

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

⁶³ Helck, Beamtentitel, 35.

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

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

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