

Holger Hussy

„Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes“
Szenen des täglichen Kultbildrituals
in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche

Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel
Horst Beinlich / Jochen Hallof (Hg.)

Ägyptologie

SRaT Band 5 – 2007

HOLGER HUSSY

„DIE EIPHANIE UND ERNEUERUNG
DER MACHT GOTTES“

Szenen des täglichen Kultbildrituals
in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche



J.H. Röhl

für
Claudia

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in
Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art,
auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH
Satz: Martina Fath & Tobias Kellermann

Umschlagbild: Description de l’Egypte vol. I, pl. 93
Printed in Germany

ISBN 10: 3-89754-106-8
ISBN 13: 978-3-89754-106-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	6
Einleitung	7
Die Rekonstruktion des Handlungsablaufs	8
Vorbemerkung	8
Die Epiphanie des Gottes	8
<i>Das Öffnen und Betreten des Sanktuars</i>	8
<i>Das Durchqueren des Sanktuars und Öffnen des Naos</i>	15
<i>Den Gott schauen und preisen</i>	18
Die Behandlung des Kultbildes	22
<i>Die Vorbereitung der Reinigung</i>	22
<i>Die Reinigung</i>	24
<i>Das Bekleiden und die Körperpflege des Gottes</i>	26
Zusammenfassung	31
Aufbau und Dramaturgie des Rituals	35
Die Epiphanie	35
Die Reinigungsvorbereitung	37
Die Reinigung	41
Die Körperpflege und Bekleidung	41
Beispiele für die Anpassung des Rituals an die Gottheit und den Tempel	43
Das Motiv des Sonnenaufgangs	43
Die Isis-Hathor Konzeption des Tempels von Dendera	45
Das Krönungsmotiv in den Reinigungsszenen	47
Das Baukastenprinzip	53
Die übergeordnete Zentralidee der Handlungsfolge	53
Die Gruppenbildung von Handlungsfolgen	56
Die Bedeutung einer gleichen Handlungsfolge bei wechselndem Kontext	56
Die Bedeutung des Rituals	63
Die Bedeutung der Handlungen für die Gottheit	63
Die Bedeutung der Handlungen für den Priester	63
Die Bedeutung der Ritualhandlungen für den König	64
Die Bedeutung der Handlungen aus der Sicht des modernen Betrachters	68
Die Texte	71
Dendera, <i>pr wr</i> (Raum J)	73
Dendera, Sanktuar (Raum A)	93
Edfu, Sanktuar (Raum A)	119
Schlußbemerkung	159
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	161
Abbildungs- und Tafelverzeichnis	165
Tafeln	167

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung über die Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche hat im Jahre 2002 der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians Universität Würzburg als Dissertation vorgelegen.

An erster Stelle gilt mein besonderer Dank für sein immerwährendes Interesse am Fortgang der Arbeit und seine wertvollen Ratschläge meinem Lehrer Herrn Professor Horst Beinlich. Er war es auch, der es mir ermöglichte, an dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Würzburger Projekt zu den „Ritualszenen in den Tempeln der Griechisch-Römischen Epoche“ von Oktober 1996 bis Mai 2001 mitzuarbeiten, und mir großzügig das im Projekt gesammelte Material für meine Untersuchung zugänglich gemacht hat.

Herrn Professor Günter Vittmann danke ich ganz herzlich nicht nur dafür, daß er sich als Zweitgutachter zur Verfügung gestellt hat, sondern mehr noch für die kritische Durchsicht der Arbeit und die sich daraus ergebenden Hinweise und Änderungen im besonderen für den zweiten Teil der Arbeit. In die vorliegende Veröffentlichung, die sich aus beruflichen Gründen lange verzögert hat, sind die Vorschläge beider Gutachter eingeflossen.

Ebenso gebührt mein aufrichtiger Dank Herrn Dr. Helmut Brand, der nicht nur bedingt durch meinen Aufenthalt im Ausland als Verbindung in Deutschland fungierte, sondern auch die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens auf sich nahm. Alle möglicherweise noch vorhandenen Fehler sind selbstverständlich mir anzulasten.

Ich möchte es nicht versäumen, mich beim Verlag J.H. Röhl besonders bei Frau Martina Fath und Herrn Tobias Kellermann für die Überführung des Manuskripts in das Layout der SRaT-Reihe und die Erstellung des Satzes zu bedanken.

Last but not least möchte ich den Herausgebern, Herrn Professor Horst Beinlich und Herrn Dr. Jochen Hallof, für die Aufnahme in die Reihe SRaT danken.

Holger Hussy

Einleitung

Der Auslöser für die vorliegende Untersuchung war die Neugier herauszufinden, wie einzelne Ritualszenen in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, die zu einer längeren Folge von Ritualhandlungen gehören, miteinander in Verbindung stehen. Als Untersuchungsgegenstand bot sich das tägliche Kultbildritual geradezu an, da es eine große Anzahl von Einzelhandlungen umfaßt. Da die Versionen aus dem Neuen Reich bereits ägyptologisch aufbereitet sind¹ und M. Alliot² ein umfassendes Bild der Handlungen des täglichen Kultbildrituals in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit vorgelegt hat, ist die Möglichkeit gegeben, sich auf die Frage nach der Struktur des Rituals und der Mechanismen der Ritualdurchführung zu konzentrieren.

Die Handlungen, die hier untersucht werden, reichen vom „Öffnen der Sanktuartür“ bis einschließlich zum „Bekleiden des Kultbildes“. Am Anfang steht eine ideale/allgemeine Rekonstruktion des Handlungsablaufs. Die Grundlagen hierfür bilden die Ritualszenen in den Sanktuaren der Tempel von Dendera und Edfu. Diese werden um Ritualhandlungen erweitert, die in den beiden Versionen nicht vorhanden sind, aber zum Repertoire der Handlungen des täglichen Kultbildrituals gehören (z.B. die Proskynese oder die Reinigungsvorbereitungen).³

Anhand dieses Modells sollen der Aufbau und die Dramaturgie des Rituals aufgezeigt und erste Ergebnisse hinsichtlich der Bedeutung der Handlungen vorgelegt werden. Das folgende Kapitel beschäftigt

sich mit der Anpassung des Rituals an Tempel und Kultbild. Exemplarisch werden einzelne Abschnitte und Ritualszenen der Versionen aus Dendera und Edfu miteinander verglichen, um darzustellen, wie lokale Traditionen oder das Aussehen und das Geschlecht der beiden Gottheiten in den Texten und Darstellungen umgesetzt werden. Im Anschluß werden verschiedene Mechanismen vorgestellt, die die Einzelszenen zu Handlungsfolgen verbinden, und das Verhältnis von Einzelszene und Handlungsfolge in Bezug zum Ritualkontext untersucht. Um die Bedeutung des Rituals zu ermitteln, werden verschiedene Bedeutungsfelder unterschieden. Zunächst wird die Bedeutung der Handlungen für die Gottheit und für den Priester, der den Dienst am Gott verrichtet, dargelegt. Der König, der den Priester zum Dienst anweist und in den Ritualszenen dargestellt ist, erhält von der Gottheit Gaben. Auf der Grundlage dieser Zuwendungen können Aussagen zur Bedeutung der Handlungen für den König gemacht werden. Am Ende wird in einer Synthese der bislang erzielten Ergebnisse ein Bedeutungsansatz aus der Sicht des modernen Betrachters vorgestellt. Den Abschluß der Untersuchung bilden drei Textzeugen, zum einen eine Folge von Szenen aus Dendera (Raum J), die die Epiphanie der Gottheit behandeln, und zum anderen die beiden Versionen des täglichen Kultbildrituals in den Sanktuaren der Tempel von Dendera und Edfu.

¹ G. Möller, *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin I*, Berlin 1896 (Textedition des Rituals für Amun und Mut); A. Moret, *Rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris 1902; W. Guglielmi / K. Buroh, *Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1 – VI, 3)*, in: *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde (EM I)*, Groningen 1997.

A. M. Calverley / M. F. Broome, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, Vol. I-III, London und Chicago 1933-1958 (Edition der Szenen des täglichen Rituals in den Kultbildkammern von Abydos); A. R. David, *Religious Ritual at Abydos (c. 1300 BC)*, Warminster, 1973; A. R. David, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster, 1981.

² M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées I+II*, in: *BdE 20*, Kairo 1949 und 1954. Siehe auch: M. Abd El-Raziq, *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Großen im Tempel von Luxor*, in: *AV 16*, Mainz 1984.

³ Zur Methode siehe die Vorbemerkung im Kapitel „Rekonstruktion des Handlungsablaufs“ S. 8.

Die Rekonstruktion des Handlungsablaufs

Vorbemerkung

Bei der Rekonstruktion der einzelnen Handlungen, die bei der Durchführung des Rituals zum Tragen kommen, können vier Komponenten berücksichtigt werden.

Zum einen ist dies die *textimmanente Rekonstruktion*, bei der die Handlungen, die innerhalb der Texte auftreten, zueinander in Relation gesetzt werden und dadurch einen Ablauf ergeben. Wenn es im Text z. B. heißt: „Ich habe die Papyruschnur gelöst ... Ich löse das Siegel“, so ist klar, daß das „Lösen der Papyruschnur“ zeitlich vor dem „Lösen des Siegels“ durchgeführt wird.⁴

Daneben wird zum zweiten die *graphische Rekonstruktion* verwendet. Diese beinhaltet zum einen die Position der Ritualszenen zueinander und zum anderen die Darstellungen der Ritualszenen. So wird eine Ritualszene, die einer anderen folgt, auch zeitlich nach dieser durchgeführt. Hierbei wird auch der Anbringungsort der Ritualszene berücksichtigt. Die Darstellung von Ritualszenen mit gleichen Titeln kann unterschiedlich ausfallen. So kann der König beim Ritual „Reinigen mit den 4 Nemset-Krügen“ der Gottheit die Krüge präsentieren oder sie mit dem Wasser der Krüge übergießen.⁵

Als drittes wird auf die *vergleichende Rekonstruktion* zugegriffen. Dabei werden Szenen oder Szenensequenzen, die in gleichen (z.B. Amun- und Mutritual) oder ähnlichen (z.B. Mundöffnungsritual) Ritualen auftreten für die Rekonstruktion von Szenen oder Sequenzen genutzt.

Die vierte Komponente umfaßt die *natürliche Behandlungsroutine*. Diese zugleich unsicherste Methode ist insofern gerechtfertigt, da das Kultbildritual im Wesentlichen aus Handlungen besteht, deren Sitz im Leben klar zu erkennen sind. So wird es erst dann möglich, ein Kultbild in irgendeiner Form zu behandeln, wenn vorher der Schrein, in dem es ruht, geöffnet wird. Auch ist es normal, vor einer Reinigung und Bekleidung die getragenen Kleider abzulegen.

Diese vier Möglichkeiten bilden die Voraussetzungen der nun folgenden Rekonstruktion, wobei

sie in ihrer Wahrscheinlichkeit in der eben vorgestellten Weise benutzt werden. In vielen Fällen wird mehr als ein Kriterium ausschlaggebend für den Handlungsablauf sein, wodurch die Rekonstruktion um so sicherer gemacht werden kann. In Zweifelsfällen wird die Wahrscheinlichkeit der vorgeschlagenen Rekonstruktion angemerkt.

Die Rekonstruktion soll ein „ideales Kultbildritual“ ergeben, welches in dieser Form in keinem bisher bekannten Tempel vorzufinden ist. Aus diesem Grund werden bei bestimmten Ritualsequenzen immer die ausführlichsten Handlungen zur Grundlage der „idealen“ Rekonstruktion genommen. So kann das Bekleiden nur durch eine Szene repräsentiert werden oder durch die Übergabe von vier verschiedenen Gewändern. Hierbei wird die Übergabe von vier Gewändern als Maßstab der Rekonstruktion herangezogen. Hierzu gehören auch solche Handlungen, die bisher durch keine bekannte oder erhaltene eigene Ritualszene repräsentiert sind. Diese werden wie selbständige Ritualszenen behandelt.

Als Beginn der Rekonstruktion wird das Öffnen des Sanktuars angesetzt. Dies ist eine willkürliche Festlegung. Jedoch hat sich im Laufe der Bearbeitung gezeigt, daß dies einen geeigneten Moment darstellt, um über den bloßen Handlungsablauf hinaus ein umfassendes Bild des Rituals zu gewinnen. Ebenso willkürlich ist das Ende der Rekonstruktion festgesetzt. Als letzte Szenengruppe wird das Darbringen von Antiu-Duftmischung, das Bekleiden und das Salben behandelt.

Die Epiphanie des Gottes

Das Öffnen und Betreten des Sanktuars

Nachdem sich die Priestergruppe vor dem Sanktuar eingefunden hat und der Weihrauch entzündet⁶ ist,

⁴ Dendara III, 76, 5-6; Edfou I, 40, 3-4 und De Morgan, Kom Ombo II, 741, wobei der Anfang zerstört ist, jedoch *jd* vor *db* genannt wird.

⁵ Vgl. S. 25, Abb. 14a-c.

⁶ Das Entzünden des Weihrauchs vor dem Betreten des Sanktuars ist in den Text- und Bildzeugen der Tempel der gr.-röm. Zeit nicht eindeutig belegt. Im Amun- und Mut-Ritual sind diese Handlungen unmittelbar vor dem Eintritt des Priesters überliefert und setzen sich aus dem Entzünden des Feuers (Amun, 1, 2-5), dem Ergreifen des Räucherarms (Amun, 1, 5-8), dem Einsetzen des Weihrauchnapfes (Amun, 1,8 - 2,2; Mut, 1, 1-2) und dem Legen des Weihrauchs auf die Flamme (Amun, 2, 2-4; Mut, 1, 3-5) zusammen. Zur Übersetzung und

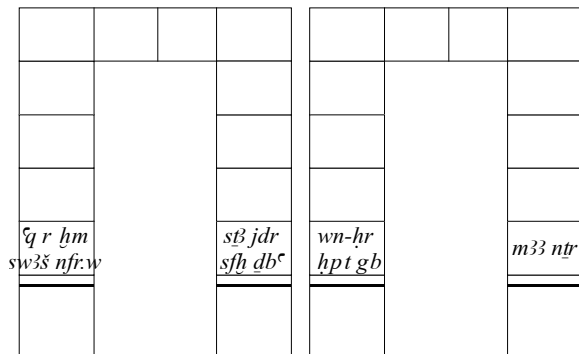


Abb. 1a: Die Szenenverteilung in Kom Ombo.

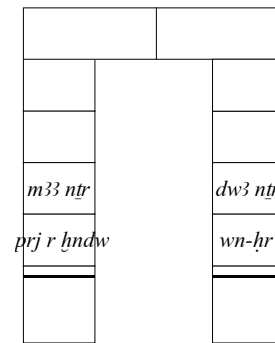


Abb. 1b: Die Szenenverteilung in Dendera.

stellt sich die Aufgabe, das Sanktuar zu betreten. Dies wird durch das Öffnen der Sanktuartüren erreicht. Im Tempel von Kom Ombo befinden sich die Szenen, die die Öffnung des Naos zum Inhalt haben, nicht innerhalb der Dekoration der Sanktuare, sondern außen an den Türpfosten des zentralen Raumes vor den Sanktuaren (Abb. 1a).⁷ Man könnte diese Szenen in doppelter Hinsicht deuten. Zum einen greifen diese Szenen inhaltlich das Geschehen innerhalb der Sanktuare auf, zum anderen korrespondiert der Anbringungsort mit der tatsächlichen Handlung – dem Öffnen der Türen der Sanktuare. Darüber hinaus verteilen sich die Szenen auf zwei Eingänge und tragen somit der Anlage des Tempels als Doppeltempel Rechnung. Ähnlich verhält es sich mit einer Gruppe von Szenen in Dendera. Diese sind ebenfalls an den äußeren Türpfosten des Durchgangs zum zentralen Raum (O) vor dem Sanktuar (A) angebracht (Abb. 1b).⁸

Das Öffnen der Raumtür und das Öffnen des Naos werden im Raum J des Hathor-Tempels in Dendera getrennt ausgeführt.⁹ An den jeweils gegenüber-

liegenden Seiten der Türdicken befinden sich fünf Inschriftenzeilen, die durch die Formel *nh ntr nfr* eingeleitet werden und Epitheta und kurze Handlungsbeschreibungen des Königs geben. Die Texte, die sich auf das Öffnen der Raumtür und den Eintritt in den Raum beziehen, sind abwechselnd von Wand zu Wand zu lesen und beginnen auf der Westseite. Dies wird durch die Handlungen „Papyruschnur lösen“ und „Siegel lösen“ bestimmt, da das Lösen der Papyruschnur dem Lösen des Siegel vorausgeht. „Ich habe die Papyruschnur gelöst ... Ich löse das Siegel.“¹⁰

Zunächst wird der König als „kundig und fingerfertig“¹¹ bezeichnet und in der folgenden Inschrift als derjenige, „der seine Fürstin preist.“¹² Die beiden Aussagen gehören eng zusammen. In den Ritualszenen „*dw3-ntr*“ finden sich häufig Epitheta des Königs, die auf das Wissen des Königs, das Beherrschen der Schrift und auf seine Redekunst hinweisen.¹³ Weiter heißt es vom König, daß er die Papyruschnur¹⁴ und das Siegel¹⁵ löst. Im Folgenden wird ausgesagt, daß er „die Türflügel des Himmel und die Tore des *h.t-sšš.t* öffnet“,¹⁶ parallel dazu „die Türflügel der Tempel und die Türflügel des *pr-wr*“.¹⁷ Das *h.t-sšš.t* ist der Raum I des Hathor-Tempels, welcher östlich vom Sanktuar der Hathor, eben dem *pr-wr* (Raum J), gelegen

Kommentierung siehe W. Guglielmi/K. Buroh, Eingangssprüche, S.106-113.

⁷ Die Szenen beginnen mit dem Betreten des Sanktuars (De Morgan, Kom Ombos II, 740 = Gutbub, Kom Ombo I, 130). Es folgen die Handlungen, die zum Öffnen des Naos notwendig sind (De Morgan, Kom Ombos II, 741 = Gutbub, Kom Ombo I, 135 und De Morgan, Kom Ombos II, 768 = Gutbub, Kom Ombo I, 163) und schließlich das Schauen des Gottes (De Morgan, Kom Ombos II, 769 = Gutbub, Kom Ombo I, 168).

⁸ Hintreten zur Treppe (Dendara IV, 38, 4-11); Gesicht öffnen (Dendara IV, 41, 8-18); Gott schauen (Dendara IV, 38, 16-39, 10; Gott preisen (Dendara IV, 42, 6-16).

⁹ Öffnen der Raumtür: Dendara III, 55, 18 - 57, 9. Öffnen der Naostür: Dendara III, 76, 5-13; 65, 5 - 66, 3; 77, 2-9; siehe die Übersicht Taf. I.

¹⁰ Dendara III, 76, 5-6; Edfou I, 40, 3-4 und De Morgan, Kom Ombos II, 741 wobei der Anfang zerstört ist, jedoch *jdr* vor *dbc* genannt wird; Zur Versiegelung siehe E. Graefe, MDAIK 27, S. 147-155.

¹¹ Dendara III, 56, 13.

¹² Dendara III, 55, 18.

¹³ Z.B. Dendara I, 60, 8; III, 77, 11ff; 78, 6-8; Edfou I, 41, 10-11; 15-16. Siehe E. Otto, Gott und Mensch, S. 77f.

¹⁴ Dendara III, 57, 1.

¹⁵ Dendara III, 55, 20.

¹⁶ Dendara III, 57, 2.

¹⁷ Dendara III, 56, 1.

ist.¹⁸ Die nächste Inschriftenzeile der Westwand ist zerstört, die gegenüberliegende Inschrift hebt die Reinheit des Königs hervor.¹⁹ Aufgrund der Parallelität der Inschriften wird die zerstörte Stelle einen ähnlichen Inhalt gehabt haben. Die letzten beiden Inschriften behandeln das Eintreten. Hierbei wird der König als „der angemessen den tabuisierten Ort (*bw-dsr*) betritt“²⁰ und als „der mit beiden Füßen den geheimen Platz (*s.t-št3*) betritt“²¹ bezeichnet.

Faßt man die bereits gewonnenen Ergebnisse zusammen, so ergibt sich eine fortlaufende in sich schlüssige Handlungsfolge. Diese Handlungsfolge besteht aus dem Lösen der Papyruschnur, dem Lösen des Siegels, dem Öffnen der Türflügel und dem Betreten des Raumes. Jedoch sind dies nicht alle Handlungen, die bei einer Öffnung von Türen und Toren vorkommen können. In den Texten des Amun- und Mut-Rituals kommen zusätzlich noch das „Zerschlagen des Siegeltons“²² und in den Abydos-Versionen das „Zurückziehen des Riegels“²³ vor. Letzteres läßt sich beim Öffnen von Raumtüren ebenfalls in den Tempeln der gr.-röm. Zeit nachweisen. Beide Belege befinden sich an Türen: zum einen auf einem Türpfosten²⁴ des Durchgangs, der vom äußeren Umgang des Tempels von Edfu über eine Kammer zur Hypostylen Halle führt, und zum anderen auf einer der Türdicken²⁵ des Morgenhauses in Edfu. Die Anschlußszene des ersten Beleges trägt den Titel „öffnen“, und weiter heißt es: „Ich öffne die Türflügel deines Hauses...“²⁶. Im zweiten Register wird das Öffnen noch einmal aufgenommen: „Es öffnet der Sohn des Re NN...“²⁷. Das Zerschlagen oder Ablösen des Siegeltons ist mir als Titel einer Ritualszene in der gr.-röm. Zeit nicht bekannt. Es wird nur inschriftlich erwähnt, wobei es sich bei den mir bekannten Passagen ausschließlich auf die Versiegelung eines Schreines und nicht auf die von Raumtüren bezieht.²⁸ Da man aber davon ausgehen kann, daß besonders „heilige“ Räume wie das Sanktuar sicherlich eine Versiegelung trugen, wird dies bei der Rekonstruk-

tion berücksichtigt. Die Positionierung der beiden zusätzlich gewonnenen Handlungen in den Ablauf des Öffnens ist relativ sicher. Das Zurückziehen des Riegels erfolgt unmittelbar nach dem Entsiegeln und vor dem Öffnen der Türflügel. Das Lösen des Siegeltons wird im Amun- und Mut-Ritual vor dem Lösen des Siegels genannt. In zwei weiteren Belegen ist keine Abfolge zu erkennen, lediglich wird der Siegelton vor dem Siegel erwähnt.²⁹ Der weitere Beleg aus Dendera weist die Reihenfolge Siegelton, Papyruschnur und Siegel auf.³⁰ Diese drei Komponenten gehören eng zusammen, da sich das Tonsiegel auf der gewickelten Papyruschnur befand. Die drei einzeln erwähnten Handlungen werden deshalb mehr oder minder gleichzeitig durchgeführt worden sein.³¹

Der Ablauf der Handlungen zum Öffnen der Sanktuartür gestaltete sich somit folgendermaßen:

1. Das Lösen der Versiegelung³²
sḫ jtr
*šḫ ḫ**
sḫ ḏb^c
2. Das Zurückziehen des Riegels
šḫ s
3. Das Öffnen der Türflügel³³
wn ʿ3.wj

Nach dem Öffnen erfolgt das Eintreten in das Sanktuar. In dem oben vorgestellten Beleg aus Dendera (Raum J) wird dies durch die Formulierungen *qb nmt m bw-dsr*³⁴ und *ʿq rd.wj m s.t-št3*³⁵ ausgedrückt.

Das Betreten einer *bw-dsr* genannten Örtlichkeit findet sich ebenfalls im Amun- und Mut-Ritual.³⁶ Daneben sind mir noch zwei Ritualszenen aus Edfu bekannt, die den Titel *ʿq r bw<-dsr>* tragen.³⁷ Hinzu kommen ein Beleg auf einer Tür, der auf ein Betreten des *bw-dsr* eingeht,³⁸ und Belege in Szenen, die sich in der Nähe von Türen befin-

¹⁸ Siehe die Übersicht auf Taf. I.

¹⁹ Dendara III, 56, 3.

²⁰ Dendara III, 57, 4.

²¹ Dendara III, 56, 4.

²² Amun, 3, 5-8; Mut, 2, 7-10.

²³ R. David, Abydos Nr. 4; Im Amun-Ritual ist der Text, der zur Ritualhandlung *šḫ s* gehört, mit *sḫ ḏb* betitelt. Siehe hierzu W. Guglielmi/K. Buroh, Eingangssprüche, S. 120-122.

²⁴ Edfou II, 165, 10.

²⁵ Edfou III, 344, 20.

²⁶ Edfou II, 170, 11.

²⁷ Edfou II, 165, 16ff; 170, 17ff.

²⁸ Dendara III, 65, 6; V, 118, 1-2; Edfou I, 25, 10.

²⁹ Dendara III, 65, 6; Edfou I, 25, 10.

³⁰ Dendara V, 118, 1-2.

³¹ Siehe W. Guglielmi/K. Buroh, Eingangssprüche, S.120 oben.

³² Da dieser Vorgang mehr oder minder gleichzeitig durchgeführt wurde folgt die Reihenfolge der einzelnen Handlungen der Mehrzahl der Belege.

³³ Weitere Belege: Opet, 150, I; 151, I; Deir el-Hagar: Winlock, Dakhleh, S. 32.

³⁴ Dendara III, 57, 4.

³⁵ Dendara III, 56, 4.

³⁶ Amun, 2, 4-7; Mut, 1, 5 - 2, 1.

³⁷ Edfou I, 54, 2f; 67, 2f.

³⁸ Dendara I, 82, 12.

den.³⁹ Das Wörterbuch gibt als Bedeutung „heiliger Raum im Tempel u.ä.“.⁴⁰ Im Opferraum des Opet-Tempels befindet sich im ersten Register der Nordwand eine Ritualszene, bei der der König wehräuchert und Wasser auf einen Opfertisch libiert. Der begleitende, an Osiris gerichtete Text beginnt mit der Eröffnungsformel „Mögest du erwachen und mögest du dich erheben (*rs=tw wts=tw*).“⁴¹ Weiter heißt es „...der Tempel ist im Fest und der *bw-dsr* ist im Jubel, damit deine Majestät darin eintritt (im Tempel).“⁴² Im Grab des Ibi (TT 36, Dat. Psametik I) heißt es, „sie mögen eintreten und hinausgehen in/aus den *bw-dsr* und täglich die Rituale des Gottes vollziehen (*jrj-jh.t-ntr r^c-nb*).“⁴³ Auf einem Sarg aus ptol. Zeit wünscht sich der Verstorbene neben der Unversehrtheit seines Körpers und seiner Versorgung mit Nahrung „... möge ich hinter der Götterneunheit (*n-ph.wj psd.t*) von der Nahrung essen und vom Bier trinken, die auf dem Opfertisch <bereitstehen> und möge ich die Gottes-Preisungen (*sw3š.w-ntr*) der Gottesdiener <mit>hören beim „Gutes sagen“ (*dd-nfr.w*) im *bw-dsr*.“⁴⁴

Diese Belege zeigen deutlich, daß die Örtlichkeit *bw-dsr* eng mit der Epiphanie des Gottes im Tempel zusammenhängt. Auch der letztgenannte Beleg auf einem Sarg weist auf die Versorgung eines Kultbildes hin, an der der Verstorbene partizipieren möchte. In den Tempelinschriften erscheint die Götterneunheit bei der Epiphanie des Gottes hinter ihm.⁴⁵ Zudem möchte der Verstorbene die Gottes-Preisungen <mit>hören. Er wird nicht direkt als derjenige bezeichnet, für den diese Preisungen durchgeführt werden. Die Adoranten sind Gottesdiener, eben solche Priester, die den Kult des Gottes ausführen.⁴⁶ Die zusätzliche Erwähnung des *bw-dsr*, als Örtlichkeit in der sich die Szenerie abspielt, fügt sich somit nahtlos in die Argumentationsführung ein. Der Verstorbene möchte an der Epiphanie des Gottes und seiner Zuweisungen durch die Priester teilhaben. Die Aussage, daß er hinter der Götterneunheit Nahrung aufnehmen will, verweist auf die Wertigkeit seiner Person hinter

der des Gottes und seines Gefolges. Die aufgeführten Belege zeigen, daß *bw-dsr* als eine Örtlichkeit anzusprechen ist, an der ein Gott erscheinen bzw. sich aufhalten kann. Es ist keine architektonische Bezeichnung eines Raumes⁴⁷, sondern bezeichnet die Qualität eines Raumes (*dsr*). Erst auf Grund dieser Qualität ist der Aufenthalt eines Gottes in einem Raum möglich.

Auf die Bezeichnung *s.t-št3* kann hier nicht eingegangen werden. Zum einen deshalb, weil der Ausdruck zu unspezifisch für eine genauere Einordnung ist, und zum anderen, weil er als Spruch- oder Szenentitel eines Rituals nicht überliefert ist.

In der Abydos-Version begegnet ein weiterer Ausdruck für das Betreten eines Raumes. Dort wird es als *q r šhm* bezeichnet.⁴⁸ Auch in den späten Tempel ist dieser Ausdruck als Ritualtitel belegt.⁴⁹ In den Dendera-Versionen befinden sich die Szenen in den Krypten und sind dort als erste Szene des Raumes angebracht.⁵⁰ In Kom Ombo befindet sich die Szene auf einem Türpfosten und korrespondiert mit dem Lösen der Papyruschnur und des Siegels.⁵¹ (*šhm* kann jegliche Arten von Schreinen, Kapellen oder Räume eines Gottes bezeichnen.⁵² Es ist ein allgemeiner architektonischer Ausdruck für einen Ort, an dem sich ein Gott befinden kann.

Eine weitere Möglichkeit, einen Ort zu betreten, bietet die Abydos-Version. Zu dem bereits erwähnten *q r šhm* ist ein *q r s.t-wr.t* überliefert.⁵³ Dieser Titel findet sich auch im Alexander-Sanktuar in Luxor.⁵⁴ Darüber hinaus ist mir ein solcher Ritualtitel in den Szenen der gr.-röm. Zeit nicht bekannt. Ursprünglich bezeichnet *s.t-wr.t* den Thron samt Podest und wird später als eine Bezeichnung des Allerheiligsten verwendet.⁵⁵ Der Ausdruck ist wiederum eine architektonische Bezeichnung, wobei er in den Texten der späten Tempel in der Regel das Allerheiligste meint.

Ob in der Abydos-Version zunächst der Kultraum unspezifisch als *hm* und im Anschluß daran mit *s.t-wr.t* näher bezeichnet wird oder ob mit *s.t-*

³⁹ Dendara III, 64, 8 in Anlehnung an die oben erwähnte Passage im Türdurchgang und Dendara V, 5, 9.

⁴⁰ WB I, 452, 4.

⁴¹ Opet, 80, 1.

⁴² Opet, 80, 3.

⁴³ V. Scheil, Mem Miss V, S. 640 mit Verweis auf Taf. VI, dort links Zeile 6-7.

⁴⁴ Wreszinski, Ägypt. Inschriften, S. 161, II. 2, 31-32.

⁴⁵ Vgl.: Dendara I, 58, 14-15; III, 9.

⁴⁶ Der König als *hm-ntr* beim Betreten von Räumen, vgl.: Dendara III, 57,4; 64, 6.

⁴⁷ Verschiedene Räume werden als *bw-dsr* bezeichnet.

⁴⁸ R. David, Abydos Nr. 7.

⁴⁹ Dendara V, 122, 6; 123, 8; De Morgan, Kom Ombos II, 740.

⁵⁰ Dendara V, Taf. 419 und 420.

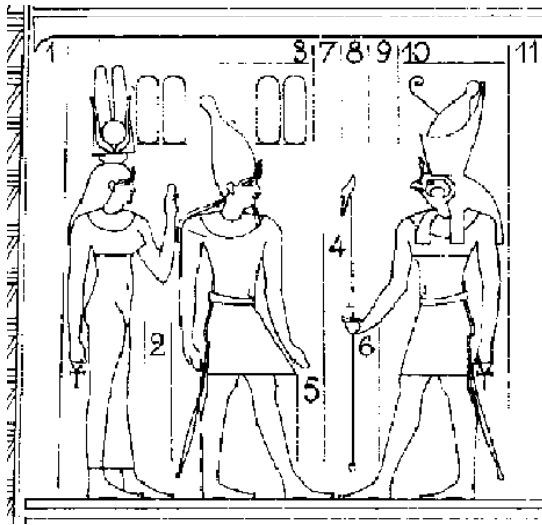
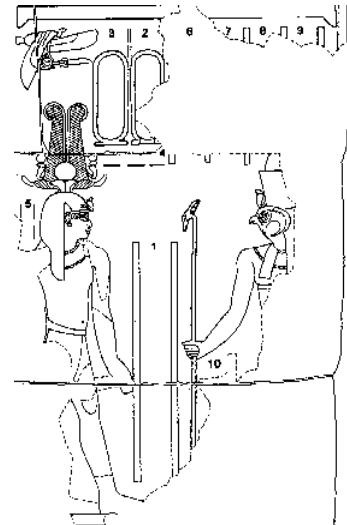
⁵¹ De Morgan, Kom Ombos II, 740 = Gutbub, Kom Ombo I, 130; De Morgan, Kom Ombos II, 741 = Gutbub, Kom Ombo I, 135. Vgl. Abb. 1a auf S. 5.

⁵² P. Spencer, Egyptian Temple, S. 104ff, bes. S. 108.

⁵³ R. David, Abydos Nr. 9.

⁵⁴ Luxor Alexandersanktuar, S. 13, Szene E.191.

⁵⁵ P. Spencer, Egyptian Temple, S. 108-114.

Abb. 2: Eintreten in den *bw-dsr*.Abb. 3: Eintreten in das Heiligtum (*hm*).

wr.t der Thron samt Podest gemeint ist, vermag ich auf Grund der fehlenden Belege nicht zu beantworten. Eine bloße Verdopplung der Eintrittshandlung scheint mir nicht vorzuliegen.

Zusätzlich zu den oben genannten Szenentiteln wird das Eintreten in den Tempeln der gr.-röm. Zeit auch als „Eintreten durch das Goldtor“, *ʿq r sb3 n nbw*, bezeichnet.⁵⁶ Es wird hier nur aus Gründen der Vollständigkeit genannt und nicht weiter untersucht.

In den Textzeugen des Kultbildrituals lassen sich drei Titel nachweisen, die die Handlung des Eintretens beschreiben:

1. Das Eintreten in eine Örtlichkeit, die eine besondere Qualität besitzt
ʿq r bw-dsr
2. Das Eintreten in einem Raum (unspezifische Raumbezeichnung)
ʿq r hm
3. Das Eintreten in einen Raum (spezifische Raumbezeichnung)
ʿq r s.t-wr.t

⁵⁶ Dendara V, 132, 9; 135, 3; IX, 248, 7.

An dieser Stelle soll eine weitere Gruppe von Ritualszenen vorgestellt werden, die für das Eintreten in einen Raum wichtig bzw. notwendig sind. In den Ritualversionen des NR haben sie keinen eigenen Titel. Ebenso ist ihre Zugehörigkeit zum Ritual in den Textzeugen der gr.-röm. Zeit nicht offensichtlich. Dies liegt daran, daß die Szenen nicht zu den eigentlichen Handlungen des Ritualdurchführenden zu zählen sind, sondern daß durch sie die Handlungen des Ritualisten legitimiert werden. Im Sanktuar der Hathor (Raum J) in Dendara sind links und rechts der Eingangstür Szenen angebracht, die auf das rechtmäßige, von der Gottheit akzeptierte, Eintreten des Königs/Ritualisten hinweisen:⁵⁷ (Abb. 4) „Sei willkommen und betritt das *h.t-sš.t*“ (*jmj-m-htp ʿq=k h.t-sš.t*).⁵⁸ „Sei willkommen und betritt das *pr-wr*“ (*jmj-m-htp ʿq=k r pr-wr*).⁵⁹

Die beiden „sprechenden“ Gottheiten sind Nechet und Wadjet. Diese beiden Gottheiten sind es, die bei den Krönungsszenen dem König die ober- und unterägyptische Krone überreichen.⁶⁰ In diese Szenengruppe gehört auch die Einführung des Königs durch Atum und Month.⁶¹ Daneben können auch Nechet und Wadjet diese Einführung übernehmen bzw. zusätzlich auftreten.⁶²

⁵⁷ Dendara III, 63, 11f; 75, 12f.

⁵⁸ Dendara III, 63, 16.

⁵⁹ Dendara III, 75, 16.

⁶⁰ Edfou IV, 52, 9, Taf. 84; 204, 14, Taf. 90; V, 37, 11, Taf. 113; 138, 12, Taf. 117; VI, 244, 9, Taf. 151; Bénédite, Philae, S. 83 Taf. 27 tab. III; S. 109 Taf. 34 tab. I.

⁶¹ Esna II, Nr. 91; Bénédite, Philae, S. 83 Taf. 27 tab. IV.

⁶² Esna II, Nr. 70; Tod, Nr. 17; als geteilte Szene zusam-

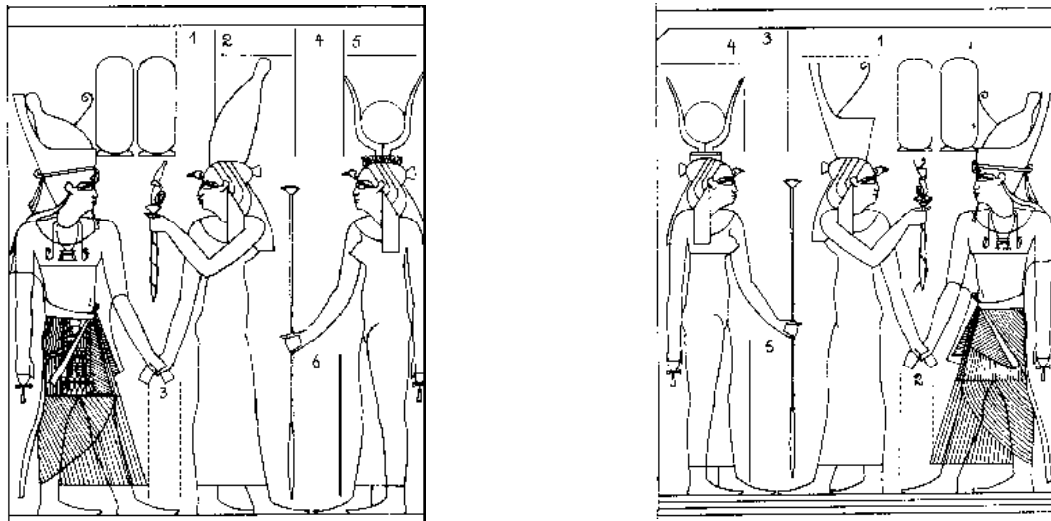
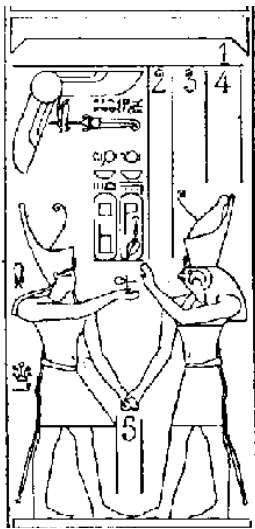
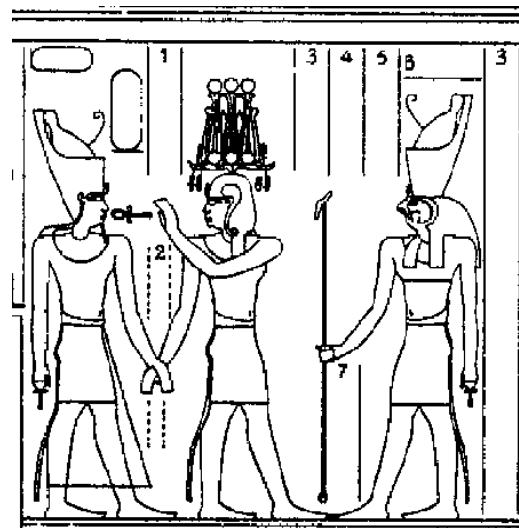


Abb. 4: Der König wird von Nechet und Wadjet eingeführt.

Abb. 5a: sich zugesellen *snsn*.Abb. 5b: Umarmen *hpt*.Abb. 5c: Einführen *bs*.

Ikonographisch ist die Zuweisung als Einführung ebenfalls eindeutig. Die Göttinnen halten jeweils die Hand des Königs und führen ihn der Hathor zu. Dabei halten sie dem König ein Symbol für Ober- bzw. Unterägypten entgegen. Es handelt sich somit um Einführungsszenen, die die Rechtmäßigkeit des Eintretenden legitimieren.⁶³ Eine andere Art, die Rechtmäßigkeit des Eintretens zu legitimieren, zeigt sich im Inneren des Sanktuars in Edfu. Hierbei wird der König von Horus an der

men mit Hathor Edfou III, 68, 17, Taf. 56; 70, 8, Taf. 56.

⁶³ Vgl. auch Edfou II, 30, 7 mit Taf. 40 und Edfou III, 163, 4 mit Taf. 43; hier wird der König von Hathor bzw. Har-somtus eingeführt.

Hand gehalten und ihm wird zusätzlich ein Anch-Symbol an die Nase geführt (Abb. 5a).⁶⁴ Daneben kann der König auch vom Gott umarmt werden (Abb. 5b).⁶⁵

Beide Typen von Szenen kommen in der Regel nur an Türen oder Durchgängen vor.⁶⁶ Die Dar-

⁶⁴ Edfou I, 24, 8; 39, 13; beide Szenen Taf. 13a.

⁶⁵ Edfou I, 93, 12-13; 107, 6-7; beide Szenen Taf. 20.

⁶⁶ Im Tempel von Edfu finden sich diese Szenen nahezu an jedem Durchgang. Siehe z.B. Edfou, Taf. , 13a, 20, 21b, 23b, 28a, 29, 30a, 31b, 32b, 34b, 36a. Darüber hinaus sind diese Szenen häufig im Isis-Tempel von Philae vertreten. Bénédite, Philae, Taf. 4, 14-15, 17-18, 20-22, 25; in Dendera ist mir nur eine Darstellung bekannt. Dendara, II, 36, Taf. 98;

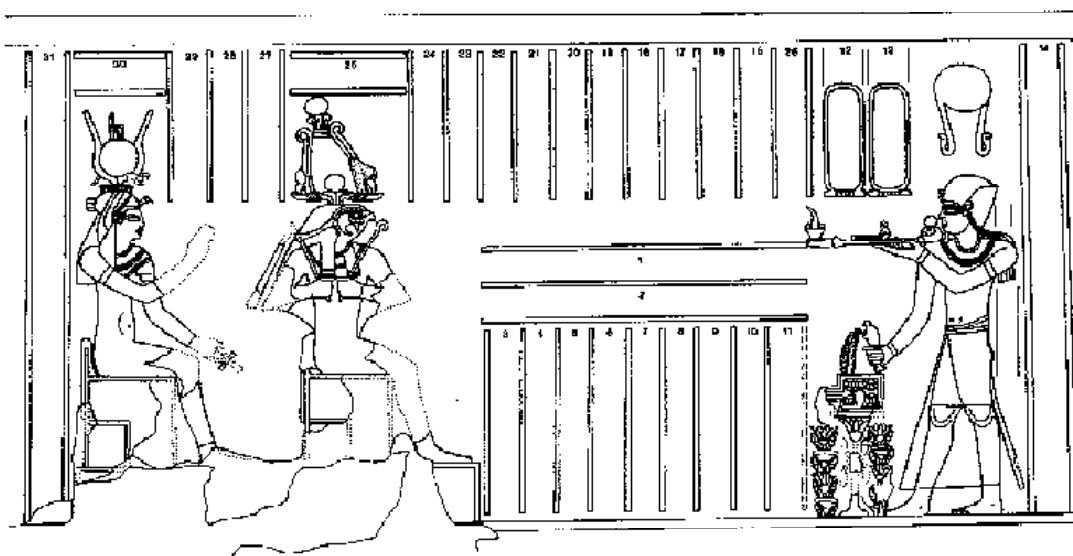


Abb. 6: Weihrauch und Libation verbunden mit dem Morgenlied.

stellungen können als Begrüßungsszenen gedeutet werden, die den König als einen vom Gott „akzeptierten Eintretenden“ darstellen, wobei die gute Absicht des Eintretenden aufgegriffen werden kann. Neben der bildlichen Wiedergabe wird auch inschriftlich diese Thematik an Durchgängen aufgenommen.⁶⁷

Sowohl das Einführen des Königs, als auch sein Begrüßen und Umarmen durch den Gott scheinen einen festen Platz bei Zutrittsriten zu besitzen, weshalb sie auch hier berücksichtigt werden müssen. Es sind keine Handlungen, die der Ritualist ausübt. Sie sind eine notwendige Maßnahme, die die Legitimation des Eintretenden sicherstellen. Die Abfolge dieser Handlungen setzt sich aus den Bestandteilen „sich zugesellen“ (*snsn*), „Umarmen“ (*hpt*) und „Einführen“ (*bs*) zusammen (Abb. 5a-c).

Einen weiteren Gesichtspunkt beim Eintreten gilt es zu berücksichtigen. Man muß sich fragen, ob beim Eintreten in einen Raum eine Hymne gesungen wurde oder nicht. Im Amun- und Mut-Ritual ist zum Spruch „den tabuisierten Ort betreten“ als Alternativtext (*kj r3*) ein Morgenlied angegeben.⁶⁸ Am Eingang des Sanktuars der Hathor (Raum J) in Dendera ist in der oben aufgeführten Inschriftenzeile der König als „derjenige, der preist“ bezeichnet. Unterhalb des Inschriftenblocks sind auf bei-

den Seiten des Eingangs Hymnen angebracht.⁶⁹ In der Ritualszene aus Kom Ombo, bei der der König das Heiligtum betritt, heißt es im Titel: „*sq r hm...*, *sw3š nfrw n k3...*“.⁷⁰ Es ist somit sehr wahrscheinlich, daß beim Einzug in den Raum bzw. schon vor dem Raum ein Hymnus gesungen wurde. An den Türpfosten des Tempels von Bigge am Eingang zur äußeren Halle sind in jeweils drei Registern Szenen angebracht, die die Korrespondenz von Öffnen und Preisen zeigen. Dem Öffnen am Morgen entspricht das Preisen am Morgen, dem Öffnen am Mittag bzw. Abend entsprechend das Preisen am Mittag bzw. Abend.⁷¹ Beim täglichen Kultbildritual ist das Morgenlied die Hymne, die beim morgendlichen Einzug in das Sanktuar gesungen wurde. Es ist an der Fassade der Sanktuare in Edfu und Dendera angebracht.⁷² Im Opet-Tempel sind im zentralen Raum vor dem Sanktuar, dem Raum, in dem die Opfer zur Speisung des Gottes bereitgestellt werden⁷³, eine Weihräucherung und Libation dargestellt. Der an Osiris gerichtete Text beginnt mit der Eröffnungsformel des Morgenliedes („Erwache in Frieden ...“).⁷⁴ Darüber hinaus ist im Tempel

⁶⁹ Dendara III, 56, 5-10; 57, 5-9.

⁷⁰ De Morgan, Kom Ombos II, 740 = Gutbub, Kom Ombo I, 130; Siehe auch die Szene „*dw3 ntr*“ Dendara II, 67, mit Verweis auf das Eintreten in den *bw-dsr* Dendara II, 68, 2.

⁷¹ A. M. Blackman, Bigeh, S. 37-38 mit Taf. 29; S. 40-41 mit Taf.34.

⁷² Dendara I, 4-5; 8-9; Edfou I, 13-18.

⁷³ Man kann sicher davon ausgehen, daß die Opfergaben bereits vor dem Öffnen und Eintreten in das Sanktuar von der Priesterschaft in diesem Raum bereitgestellt sind. M. Alliot, *Culte d' Horus*, S. 25ff.

⁷⁴ Opet, S. 80, pl. 2, f.

⁶⁷ Als obere Begrenzung der Inschrift wird die Anchi-Übergabe thematisiert. Das „sich zugesellen“ (*snsn*) wird in der Inschrift aufgegriffen. Z.B. Gutbub, Kom Ombo I, Nr. 35, 36 und die dazugehörige Abb. auf S. 49-49; Nr. 146 mit Abb. auf S.201. Siehe auch über der Darstellung des Königs; Dendara, Taf 666.

⁶⁸ Amun, 2, 7 - 3, 3; Mut, 3, 1-6.

von Deir el-Schelwit auf dem inneren Türsturz des Sanktuars eine Szene angebracht, die den König bei den gleichen Handlungen wie im Opet-Tempel zeigt (Abb. 6). Der dazugehörige Text ist ebenfalls ein Morgenlied.⁷⁵

Auf Grund dieser Beleglage ist es sehr wahrscheinlich, daß das Morgenlied bereits vor dem Öffnen der Sanktuartür angestimmt wurde und den Einzug des Priesters in das Sanktuar begleitete.⁷⁶ Die Weihräucherung, die beim Einzug des/der Priester/Priestergruppe vollzogen wurde, läßt sich in den bisherigen Szenen nicht belegen. An der Fassade des Sanktuars in Edfu ist im dritten Register der äußeren Türpfosten eine Weihräucherung dargestellt, die sich auf Grund des Anbringungsortes auf den Einzug beziehen kann.⁷⁷ Die Texte geben keine Auskunft über eine Weihräucherung vor dem Naos. Da jedoch sicher zumindest beim Einzug geweihräuchert wurde, soll dies auch in der Rekonstruktion berücksichtigt werden.

Der gesamte Vorgang des Öffnens und Eintretens ins Sanktuar läßt sich folgendermaßen darstellen:

	1. Lösen der Versiegelung	Weihrauch	Morgenlied
	<i>sfh jdr</i>		
	<i>st̄ t̄</i>		
	<i>sfh db̄</i>		
	2. Das Zurückziehen des Riegels		
	<i>st̄ s</i>		
	3. Das Öffnen der Türflügel		
	<i>wn ʕ̄.wj</i>		
A. sich zugesellen <i>snsn</i>	4. Das Betreten des Raumes		
B. Umarmung <i>hpt</i>	<i>ʕ̄ q r bw-dsr</i>	oder/und	
C. Einführung <i>bs</i>	<i>ʕ̄ q r hm</i>	oder/und	
	<i>ʕ̄ q t s.t-wr.t</i>	oder/und	

Das Durchqueren des Sanktuars und Öffnen des Naos

Nachdem das Sanktuar geöffnet und der Zutritt gesichert ist, gilt es, den Raum zu durchqueren und die Throntreppe, die zum Naos führt, zu erreichen.

Die hierfür notwendigen Handlungen werden als *prj r rd* bzw. *prj r hndw* bezeichnet.⁷⁸ Sie finden sich in der Regel als erste Szenen an den Seitenwänden von Räumen.⁷⁹ Ikonographisch kann man zwischen Szenen unterscheiden, die den König vor der Throntreppe⁸⁰ zeigen (Abb. 7b), bzw. solchen, bei denen der König einen Fuß auf die unterste Stufe der Throntreppe⁸¹ gestellt hat (Abb. 7a).

Inhaltlich nehmen sie den Vorgang des Eintretens auf und führen ihn fort: „... der eintritt in Reinheit, der dahingehet in Reinheit, der sehr rein die Achet begeht, der zur Fürstin gelangt ...“ (*ʕ̄ q m dsr nmt m twr hnd ʒh.t m ʕ̄ b-wr spr hr hnw.t*).⁸² Dieses Textbeispiel enthält bereits die wesentlichen Schritte, die der Ritualist vom Eingang des Sanktuars bis unmittelbar vor dem Naos durchführt. *hnd* ist sicherlich als Wortspiel zu *hndw* anzusehen und

⁷⁵ Zivie, Deir Chelouit III, S. 80, Nr. 124.

⁷⁶ Siehe so auch D. Kurth, TdG, S. 80.

⁷⁷ Edfou XV, 2, 8-13; 3, 15 – 4, 4. Darstellungen: Edfou Taf. 31a.

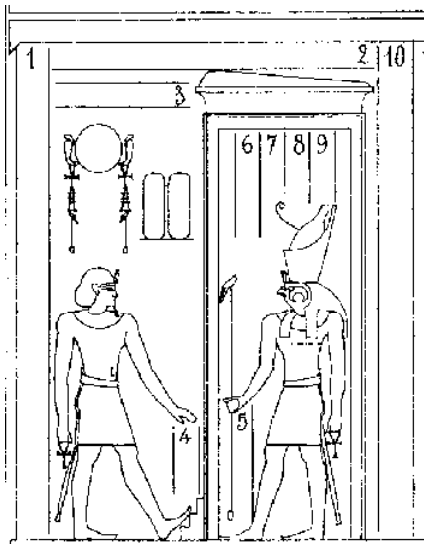
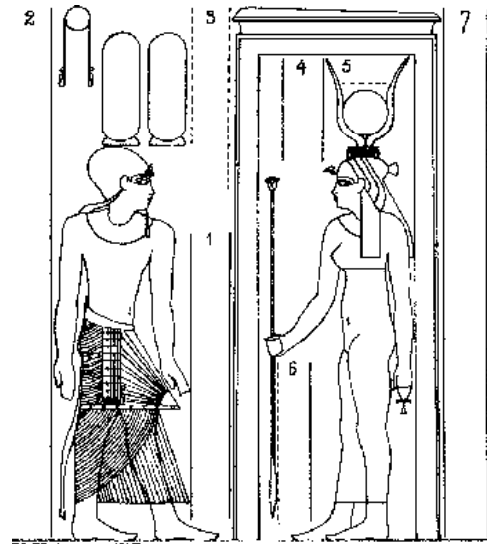
⁷⁸ Dendara I, 40, 4; III, 64, 3; IV, 38, 4, IX, 6, 9; Dendara Mam. 54, 10; Edfou I, 24, 16; De Morgan, Kom Ombos II, 960; Luxor Alexandersanktuar, S. 12, Szene E 192; Tod, 142.

⁷⁹ Dendara IV, 38, 4 befindet sich in der Türdicke; Luxor Alexandersanktuar, S. 12, Szene E192 ist die zweite Szene der Längswand, wobei die Einführungsszene vorausgeht. Beide „Ausnahmen“ gliedern sich somit dennoch logisch in den natürlichen Handlungsablauf ein.

⁸⁰ Dendara I, 40, Taf. 51 u. 52; III, 64, Taf. 180 u. 186; IV, 38, Taf. 271; Dendara Mam. 165, Taf. 65, 1e reg.

⁸¹ Dendara IX, 6, Taf. 822.

⁸² Dendara I, 40, 8-9.

Abb. 7a: Der König stellt den Fuß auf die Stufe der Treppe (*prj r rwd*).Abb. 7b: Der König gelangt zur Treppe (*prj r hndw*).

auch auf die Throntreppe zu beziehen. In der Rede des Königs werden bei diesen Ritualszenen nur die Handlungen ab dem Erreichen der Throntreppe aufgegriffen. Dabei steht das Emporsteigen im Vordergrund, was vor allem durch *tsj* wiedergegeben wird.⁸³

Der Ritualist betritt den Raum, durchquert ihn, erreicht die Throntreppe und besteigt die Stufen, bis er sich vor dem Naos befindet. Nun gilt es den verschlossenen Naos zu öffnen. Hierbei herrschen die gleichen Handlungen vor, wie sie bereits beim Öffnen des Raumes vorgefunden wurden. Der Ritualist löst die Versiegelung, zieht den Riegel und öffnet die Türflügel. Von diesen Handlungen sind die folgenden belegt: *sB jdr*⁸⁴, *sB t3 (sjn)*⁸⁵, *sfh db*⁸⁶, *sB s**⁸⁷ und *wn ʕ.wj*⁸⁸. Ausschlaggebend für den Nachweis einzelner Handlungen ist in der Regel der Szenentitel, da aus den Darstellungen nicht eindeutig die einzelne Handlung zu erkennen ist (siehe z. B. Abb. 8a: Lösen der Schnur).

⁸³ Dendara I, 40, 4; III, 64, 3-4; IX, 6, 9; Dendara Mam., 54, 10; Edfou I, 24, 16.

⁸⁴ Dendara I, 58, 12; III, 76, 5; Edfou I, 40, 3.

⁸⁵ im Verbund mit *jdr* und *db*^c; Dendara V, 118, 1-2; Dendara III, 65, 6; Edfou I, 25, 10.

⁸⁶ Dendara I, 41, 4; III, 65, 5; 76, 6; Edfou I, 25, 10; 40, 4.

⁸⁷ Nicht belegt, analog zum Öffnen der Raumtür angenommen.

⁸⁸ Als Titel einer Ritualszenen nicht belegt, siehe aber Dendara I, 59, 8 „... der die Türflügel des herrlichen Naos öffnet ...“ (*wp sb3.w n hđ šps*); ansonsten in formelhafter Verbindung, z.B. Dendara I, 58, 14; III, 76, 8-9; 77, 4; V, 116, 11; Edfou I, 40, 8; Kasr el-Agouz, S. 93; Bénédite, Philae, 21, 10f; 14f; Philae II. S. 285 Text 17, 12-13 deutet die Gleichzeitigkeit der Handlung Naos und Gesicht des Gottes öffnen an.

Dem Öffnen der Türflügel des Naos wird in den Ritualszenen kein eigentlicher Spruchtitel der Form *wn ʕ.wj* zugewiesen.⁸⁹ An seine Stelle tritt eine scheinbar andere Ritualszenen, die der Ägypter als *wn-hr* bezeichnet.⁹⁰ Diese Ritualhandlung unterscheidet sich in keiner Weise von dem Öffnen der Türflügel (Abb. 8c)⁹¹, lediglich das Bezugsobjekt ändert sich. Bisher wurden nur Handlungen durchgeführt, die die Epiphanie des Gottes herbeiführen sollten. Bei diesen Handlungen war das Handlungsobjekt nicht das Kultbild. Durch das Öffnen der Türflügel des Naos wird die Epiphanie bewirkt, d.h. das Kultbild wird Objekt der Handlung und am Geschehen aktiv beteiligt. Nach J. Assmann dient das *wn-hr* ursprünglich dazu, daß der Gott sieht, wohingegen im Kultbildritual bereits früh der eigentliche Sinn verloren geht und das Ritual die „Sichtbarkeit“ des Kultbilds herbeiführt.⁹² Die Handlung, die beim *wn-hr* ausgeführt wird, ist das Öffnen der Naostüren. Die Wirkung, die sich aus der Handlung ergibt, ist eine Reaktion, die das Kultbild/Gott ausführt. Ausgedrückt wird dies durch das Verb *wps̄*, wie die folgenden Texte verdeutlichen sollen: „... die ihre Lichtstrah-

⁸⁹ Eine Ausnahme findet sich am Alexandersanktuar in Luxor. Luxor Alexandersanktuar, S. 14, Szene E.189. Dort heißt der Titel Öffnen der Türflügel und <entsprechend> das Gesicht des Gottes (*wn ʕ.wj hr ntr*). Der Szenentitel berücksichtigt die Gleichzeitigkeit der Handlung.

⁹⁰ Dendara I, 59, 6; III, 77, 2; VIII, 23, 13; 28, 17; Edfou I, 40, 16; De Morgan, Kom Ombos II, Nr. 768.

⁹¹ Nelson, JNES 8, S. 206.

⁹² Assmann, LL, S. 249.

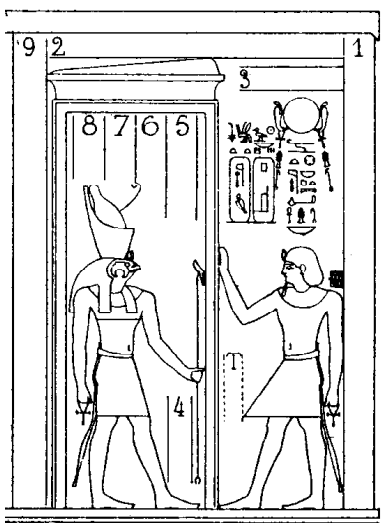


Abb. 8a: Lösen der Schnur.

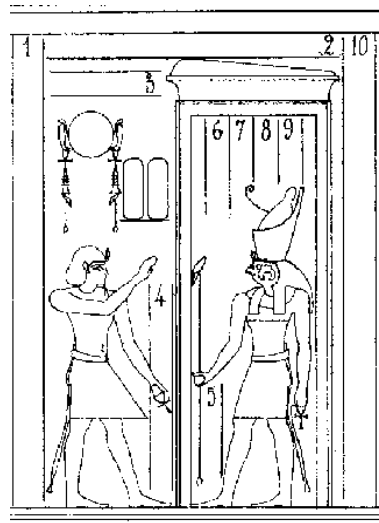


Abb. 8b: Lösen des Siegels.

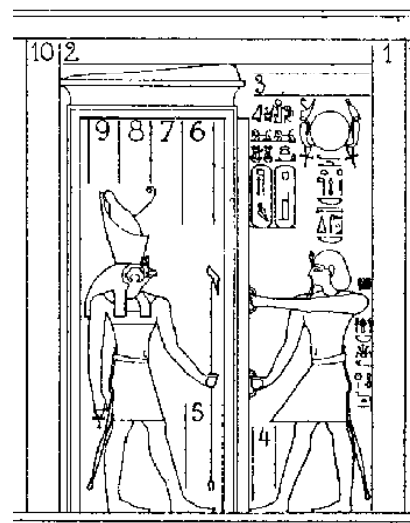


Abb. 8c: Öffnen des Gesichts.

len überallhin ausstreut ...“ (*wps̄ m3w.t=s*).⁹³ „... deine Lichtstrahlen bestreuen die ganze Welt ...“ (*wps̄ m3w.t=k*).⁹⁴ Diese Epitheta wurden in keiner der vorausgehenden Ritualhandlungen gebraucht. Auch in einem Text an der Fassade des Sanktuars findet sich ein Verweis auf die Epiphanie des Gottes und ihre Wirkung. „... Wenn Horus-starker-Stier in der Morgenfrühe genau gegenüber seinem Großen-Sitz (Edfu) erscheint, dann bestreut sein Lichtglanz die ganze Erde ...“.⁹⁵ Erscheinen und Bestreuen werden hier in einen Wirkungszusammenhang gesetzt, wobei das Erscheinen ein Bestreuen nach sich zieht. Im Sanktuar der Hathor (Raum J) in Dendera wird in der Gegengabe des Gottes beim *wn-hr* folgendes ausgesagt: „Ich habe die Sonnenscheibe in deiner Kapelle geöffnet. Ich habe die Dunkelheit aus deinem Haus vertrieben.“⁹⁶ Die Belege zeigen, daß durch die Öffnung der Naostüren der Gott aktiv wird, er sendet seine Lichtstrahlen aus. Diese Lichtstrahlen werden in den Belegen als *m3w.t* bezeichnet. Es wird in den Texten der Ritualszene zwar nicht explizit der Körperteil des Gottes genannt, von dem diese Lichtstrahlen ausgehen, doch ist der Bezug zwischen *m3w.t* = Lichtstrahlen, *m33* = sehen, *m3.tj* = Sonnen- und Mondauge evident. In der Soubassement-Inschrift auf der Nordseite des Westturms des Pylon von Edfu heißt es von Horus: „... der das Land mit den Strahlen seiner

beiden Augen erhellt“ (*shd t3 m m3w.t nt jr.tj=ff*).⁹⁷ Die Strahlkraft des Gottes geht von seinen Augen aus. Somit ist nach den Textzeugnissen der späten Tempel davon auszugehen, daß durch die Handlung *wn-hr* die Sehkraft = Strahlkraft des Gottes freigegeben wird, die als aktive Handlung „*wps̄ m3w.t*“ verstanden wird.⁹⁸ Natürlich wird durch das Öffnen der Naostüren das Kultbild sichtbar und die Epiphanie des Gottes herbeigeführt. Die unmittelbare Reaktion des Gottes auf das Öffnen ist jedoch, daß die Gottheit sieht.

Die Handlungen lassen sich folgendermaßen darstellen:

Das Hintreten zur Throntreppe

prj r hndw

Das Besteigen der Throntreppe

prj r rwd

wts hr hndw

tsj r rwd

Das Lösen der Versiegelung

sB jdr

sB t3

sfh dbc

Das Ziehen des Riegels

sB s

Das Öffnen der Türflügel

(*wn 3.wj*)

wn-hr

⁹³ Dendara III, 77, 8.

⁹⁴ Edfou I, 40, 16-17.

⁹⁵ Edfou I, 13, 15-17 (links); Übersetzung nach D. Kurth, TdG, S. 81.

⁹⁶ Dendara III, 77, 7-8.

⁹⁷ Edfou VIII, 96, 6.

⁹⁸ Zu den verschiedenen Interpretationen der Bedeutung von *wn hr* in Bezug auf das Kultbild siehe W. Guglielmi/K. Buroh, Eingangssprüche, S. 122f.

Die Bedeutung des Rituals

Versucht man die Bedeutung der Handlungen zu fassen, so ist es unumgänglich, verschiedene Bedeutungsfelder zu unterscheiden. An aller erster Stelle sei die Gottheit genannt, für die die Handlungen vollzogen werden. Welche Bedeutung oder besser, welcher Nutzen ergibt sich für die Gottheit aus diesen Handlungen? Der Priester gilt als derjenige, der die Handlungen durchführt. Der Priester vollzieht den ihm aufgetragenen Dienst am Gott. Die Frage, die sich daran anschließt, ist, welche Bedeutung oder welchen Nutzen hat dieser Dienst am Gott für den Priester? Im Gegensatz zu den Text und Bildzeugen des Rituals aus dem Neuen Reich zeichnen sich die Belege aus den späten Tempeln vor allem durch das Vorhandensein von differenzierten Gegengaben aus, die dem König, den die Ritualszenen zeigen, vom Gott übergeben werden. In diesen Gegengaben manifestiert sich die Bedeutung und der Nutzen der Handlungen für den König.

Im folgenden Abschnitt sollen die Bedeutungsfelder der Handlungen für die Gottheit, den Priester und den König herausgearbeitet werden, um am Ende eine Synthese der dabei gewonnenen Ergebnisse zu erstellen.

Die Bedeutung der Handlung für die Gottheit

Die Bedeutung der Handlungen für den Gott wurden vor allem im Kapitel „Aufbau und Dramaturgie“ der vorliegenden Untersuchung ermittelt.¹ Die Gottheit zieht über das Firmament und wird durch die Gaben und Preisungen der Priester veranlaßt, sich im Tempel niederzulassen. Die Gottheit wohnt dabei in ihrem Kultbild ein. Dies wird durch die Handlungen, die zur Epiphanie der Gottheit im Tempel führen, erreicht. Der Nutzen für die Gottheit liegt hierbei vor allem in den Lobpreisungen und der Verehrung, die ihr zuteil werden, und in der Aussicht auf Versorgung. Die Allmacht und Göttlichkeit der Gottheit wird dadurch bestätigt. Im zweiten Hauptabschnitt der Handlungen wird das Kultbild aus dem Naos genommen, entkleidet, gereinigt und mit neuen Gewändern versehen. Wie gezeigt werden konnte, durchläuft die Gottheit

¹ Siehe das Kapitel „Aufbau und Dramaturgie“ S. 35ff.

hier einen rite de passage.² Ziel ist es, die tägliche Erneuerung ihrer Göttlichkeit und Allmacht zu erreichen. Der Hauptnutzen für die Gottheit besteht hierbei eben in der täglichen und somit ständigen Erneuerung ihrer Allmacht und Göttlichkeit.

Die Bedeutung der Handlungen für den Priester

Zwar ist der Priester derjenige, der die Handlungen ausführt, doch lassen sich aus den Darstellungen und Texten keine Informationen gewinnen, die über den Nutzen und die Bedeutung seiner Handlungen Auskunft geben. Hiefür ist es notwendig, andere sekundäre Quellen heranzuziehen. Reiches Material bieten biographische Texte. In ihnen finden sich zahlreiche Belege, die das Verhältnis des Priesters zum Gott und die Erwartungen des Priesters an den Gott behandeln.³

Auszüge aus der Inschrift des Teos I⁴

„... der seinen (des Gottes) Leib bekleidet mit dem Gewand der Renenut, der seinem Antlitz Salbe darreicht, der das Sanktuar (*s.t-wr:t*) frei macht am ersten Tag der Sommerjahreszeit am Tor der Kapelle (*3h.t*), der das Heiligtum des Herrn von Sile (*t3r:t*) betritt, ...⁵

... ich (Teos I) bin der, der die Türflügel des Himmels in Karnak öffnet, der Iunmutef, der die Reinigung, die du liebst, vollzieht, der die Vorschriften des ganzen Landes befolgt [...]. Mögest du (Amun-Re) für mich Zeugnis ablegen, Herr der Götter, trefflicher Gott, daß meine Kehle atme. Mögest du mir den süßen Windhauch zum Öffnen meiner Nase geben als Nordwind, der von dir kommt. Mögest du mich herausgehen lassen als Ba [...].⁶

² Siehe das Kapitel „Aufbau und Dramaturgie“ S. 41f.

³ Es wird hier vornehmlich auf die Arbeit von E. Otto, Die Biographische Inschriften der Ägyptischen Spätzeit, Leiden 1954, zurückgegriffen.

⁴ E. Otto, Biographische Inschriften, S. 184ff. Nr. 48.

⁵ P. Montet, Kemi 7, 132.

⁶ P. Montet, Kemi 7, 139-140.

Auszüge aus der Inschrift des Teos II⁷

... der die Tore des Heiligtums des Herrn von Mesen öffnet, der den Gott mit seinem Schutz versieht, der Salbe (*md*) darreicht und Öl (*mrh.t*) gibt (*w3h*), der Weihrauch an die Stelle gibt, die er kennt, ...⁸

... Mein Leben war für dich (Amun-Re). Du hast meine (Teos II) Lebenszeit groß werden lassen und du hast meinen Sohn auf meinen Platz folgen lassen ...⁹

Auszug aus der Inschrift des Pnehemes¹⁰

... möge ich hinter der Götterneunheit von der Nahrung essen und vom Bier trinken, die auf dem Opfertisch <bereitstehen> und möge ich die Gottespreisungen der Gottesdiener <mit>hören beim „Gutes Sagen“ im *bw-dsr*.¹¹

Auszüge aus der Inschrift der Taimhotep¹²

Taimhotep und ihr Mann, ein Hoherpriester des Ptah in Memphis, hatten drei Töchter und baten den Gott Imhotep um einen männlichen Nachkommen. Der Gott erschien dem Priester im Traum und sagte:

... Laß eine vortreffliche Arbeit ausführen im Allerheiligsten von Anch-tau, dem Ort, an dem mein Leib verborgen ist. Ich werde dir als Entgelt dafür einen Sohn geben.

... Er (der Priester) vollzog die Mundöffnung für diesen heiligen Gott (an der Statue). Er veranstaltete ein großes Opfer an allen guten Dingen. Er belohnte die Künstler bei diesem Gott und erfreute ihre Herzen mit allen Dingen. Als Lohn dafür ließ er (der Gott) mich schwanger werden mit einem Knaben.

Diese Beispiele zeigen, daß der Priester tatsächlich für gute Taten, die er im Leben vollzogen hat, einen Lohn (*jsw*)¹³ vom Gott erwartete. Prinzipiell lassen sich die Erwartungen, die an den Gott gestellt werden, in zwei Bereiche teilen: Zum einen solche, die der Priester zu Lebzeiten hat, und zum anderen die, die nach seinem Ableben in Erfüllung gehen sollen. Im Diesseits wünscht er sich Gesundheit, ein langes Leben, Vermehrung des Besitzstandes, Wahrung des Besitzstandes und einen Sohn, der ihm

im Amt nachfolgt¹⁴. Sein Ableben soll mit einem schönen Begräbnis verbunden sein und seine Hinterbliebenen sollen im Schutze des Gottes stehen. Im Jenseits wünscht er weiterzuleben und versorgt zu werden.¹⁵ In diesem Zusammenhang wird, wie die Beispiele gezeigt haben, ganz konkret auf den Tempeldienst angespielt.

Die Bedeutung der Ritualhandlungen für den König

Die wichtigste Informationsquelle für die Bedeutung der Ritualhandlungen und somit des gesamten rekonstruierten Handlungsablaufs für den König ergibt sich aus der Gabe, die der König vom Gott erhält. Diese Gegengabe wird dabei auf die Zentralidee der einzelnen Ritualhandlung abgestimmt. In den vorherigen Kapiteln konnte nachgewiesen werden, daß Einzelszenen zu Handlungsfolgen zusammengefaßt werden können und diese wiederum einer gemeinsamen Zentralidee untergeordnet werden.¹⁶ Das Gleiche gilt für die Gegengaben.¹⁷

DIE EPIPHANIE DES GOTTES

Hintreten zur Treppe

Ich veranlasse, daß du erscheinst als Horus in der großen Halle.¹⁸

Ich veranlasse, daß du auf dem großen Thron sitzt erscheinst so wie Horus auf seinem Tjentjat-Thron.¹⁹

Ich veranlasse für dich, daß der große Sitz des Re (Edfu) erfüllt ist mit deiner Vollkommenheit und daß der Thron des Horus (Edfu) erfüllt ist mit deinem Ansehen.²⁰

Ich veranlasse, daß du die Thronstufen des großen Sitz emporsteigst und daß du auf dem Thron sitzt des Horus erscheinst.²¹

⁷ E. Otto, Biographische Inschriften, S. 186f. Nr. 49.

⁸ P. Montet, Kemi 7, S. 144.

⁹ P. Montet, Kemi 7, S. 150.

¹⁰ E. Otto, Biographische Inschriften, S. 129 Nr. 58.

¹¹ W. Wreszinski, Ägypt. Inschriften, S. 161, II. 2, 31-32.

¹² E. Otto, Biographische Inschriften, S. 190-194 Nr. 57.

¹³ E. Otto, Biographische Inschriften, S. 28.

¹⁴ E. Otto, Biographische Inschriften, S. 28ff.

¹⁵ E. Otto, Biographische Inschriften, S. 42ff.

¹⁶ Siehe das Kapitel „Baukastenprinzip“ S. 53ff.

¹⁷ Die folgenden Belege stammen vornehmlich aus dem bereits besprochenen Textmaterial der Szenen aus den Sanktuaren in Dendera und Edfu sowie dem Raum J in Dendara.

¹⁸ Dendara I, 40, 11.

¹⁹ Dendara I, 40, 12; ähnlich Dendara III, 65, 1f.

²⁰ Edfou I, 25, 5.

²¹ Edfou I, 25, 5f.

Die Papyruschnur lösen

Ich veranlasse, daß die Furcht vor dir die beiden Länder durchzieht und daß dein Respekt soweit wie die Strahlen der Sonne reicht.²²

Ich veranlasse für dich, daß dein Haus jubelt unter deiner Vollkommenheit und Beliebtheit.²³

Ich veranlasse, daß die Furcht vor dir die beiden Länder durchzieht und daß dein Schrecken hinter den Menschen ist.²⁴

Ich veranlasse, daß dein Schrecken in den Herzen der Pat-Leute und der Respekt vor dir im Leib der Rechit-Leute ist.²⁵

Ich gebe dir das große Tor und daß du dein Erscheinen darin vollziehen kannst.²⁶

Das Siegel lösen

Ich gebe dir die Lebenszeit des Re im Himmel und die Jahre des Horus in Pe.²⁷

Ich gebe dir zahlreiche Sed-Feste des Tatenen an der Spitze seines Tjntjat-Throns im Per-Chaat.²⁸

Ich veranlasse, daß das Menkeb andauert unter deiner Vollkommenheit und daß der Horizont der beiden Herren (Ägypten) <andauert> unter deinem Respekt (dem Respekt vor dir).²⁹

Das Gesicht öffnen

Ich veranlasse, daß sich die Türflügel des Palastes/Schreines (?) zu dir öffnen und daß die beiden Länder durch deine Stärke in deinen Besitz gelangen.³⁰

Ich veranlasse, daß deine Beliebtheit in den Herzen der Männer und der Respekt vor dir im Leib der Frauen ist.³¹

Ich habe das Licht in deinem Gemach geöffnet und die Dunkelheit in deinem Haus vertrieben.³²

Ich gebe dir den Westen in Anbetung und den Osten in Verbeugung.

Ich gebe dir den Süden in Preisungen und den Norden in Proskynese.³³

Gott schauen

Ich gebe dir den Hapi zur Reinigung deiner Glieder und daß deine Glieder sehr rein sind.³⁴

Ich veranlasse für dich, daß deine beiden Augen die Imenu-Gestalten schauen, und daß sie sich darüber freuen.³⁵

Ich veranlasse, daß deine Beliebtheit in den beiden Ländern und den Ufern ist und daß sich dein Respekt in ihren Herzen festsetzt.³⁶

Ich veranlasse, daß sich die Menschen freuen wenn sie dich sehen, und daß ihre Herzen dir zugewandt (*phr m-ht*) sind.³⁷

Ich veranlasse, daß die Männer Gottpreisen wegen des Respekts vor dir und Frauen ihr *hwj* machen, um dich zu sehen.³⁸

Ich veranlasse für dich, daß Männer und Frauen sich freuen (*hngg*), wenn sie dich sehen.³⁹

Ich veranlasse, daß sich das Land freut bei deinem Anblick so wie über den Mond am Fest des 15. Tags.⁴⁰

Ich veranlasse, daß die beiden Länder jubeln über deinen vollkommenen Anblick so wie über die Sonne an den „Anfangsfesten“.⁴¹

Ich vergrößere dein Ansehen (*f3w*) wie das eines Löwen und ich erhöhe deinen Respekt (*qf3*) wie den der Majestät des Gottes/Horus.⁴²

Ich veranlasse, daß deine Macht im [Leib] der Lebenden groß ist und dein Schrecken in ihren Herzen einzieht.⁴³

Ich veranlasse, daß die Menschen tanzen, wenn sie dich sehen, und daß die Menschen sich freuen, wenn sie dich erblicken.⁴⁴

Ich veranlasse, daß die Menschen deinen Ka verehren und daß die Menschen sich verbeugen wegen deiner Macht.⁴⁵

²² Dendara I, 59, 1; Edfou I, 40, 11.

²³ Dendara I, 59, 2. Man kann auch übersetzen: ... daß dein Haus jubelt unter *nfr:w* und daß deine Beliebtheit ... Da aber der Rest zerstört ist, kann man die Trennung der Aussagen nicht eindeutig bestimmen.

²⁴ Dendara III, 76, 11f.

²⁵ Edfou I, 40, 11f.

²⁶ De Morgan Kom Ombo II, 741.

²⁷ Dendara I, 41, 9.

²⁸ Dendara I, 41, 10; Edfou I, 25, 17.

²⁹ Dendara III, 66, 1f; Edfou I, 25, 17f.

³⁰ Dendara I, 59, 11.

³¹ Dendara I, 59, 12.

³² Dendara III, 77, 7f.

³³ Edfou I, 41, 5f.

³⁴ Dendara I, 42, 13.

³⁵ Dendara I, 42, 14f; ähnlich siehe: Dendara II, 206, 16; III, 171, 8f.

³⁶ Dendara I, 77, 5.

³⁷ Dendara I, 83, 9f; ähnlich siehe: Dendara VI, 52, 9; IX, 127, 9f.

³⁸ Dendara III, 67, 2.

³⁹ Dendara IV, 39, 9f.

⁴⁰ Edfou I, 26, 11.

⁴¹ Edfou I, 26, 11f.

⁴² Edfou IV, 71, 15f.

⁴³ Edfou V, 40, 8f; ähnlich siehe: Edfou VII, 137, 11.

⁴⁴ Edfou V, 40, 11f.

⁴⁵ Edfou VII, 256, 4.

Die Erde küssen

Ich gebe dir die beiden Länder in Verbeugung [].⁴⁶

Ich veranlasse für dich, daß sich die ganze Erde verbeugt und daß die Pat- und Rechit-Leute geeigneten Hauptes sind.⁴⁷

Ich veranlasse, daß deine Beliebtheit deine Majestät vergrößert und daß deine Feinde gefällt werden in einer Schlachtung.⁴⁸

Gott preisen

Ich veranlasse für dich, daß die Pat-Untertanen deine Majestät verehren, und daß die Rechit-Untertanen *dw3-ntr* für dich vollziehen.⁴⁹

Ich veranlasse für dich, daß die Pat-Untertanen deine Majestät verehren und die Rechit-Untertanen ihr Haupt beugen.⁵⁰

Ich veranlasse für dich, daß die Pat-Untertanen deine Majestät verehren und die Rechit-Untertanen dich preisen.⁵¹

Ich habe dir das Erscheinen des Horus auf der Palastfassade gegeben und daß die Menschen deine Vollkommenheit verkünden.⁵²

Ich gebe dir die Krone des Re auf deinem Kopf und daß die Menschen für dich den Gott preisen.⁵³

DIE REINIGUNGSVORBEREITUNG

Die Hände an den Gott legen

Ich gebe deine Gunst in die Herzen der Götter (*ntr.w*) und dein Ansehen in den Leib der Menschen (*rhj.t*).⁵⁴

Ich veranlasse, daß deine Furcht (die Furcht vor dir) in Ägypten und dein Schrecken in den beiden Ländern und den Fremdländern ist.⁵⁵

Das Lösen des Gewandes

Ich veranlasse, daß du das Erscheinen wiederholst wie Re und dein Leib sich wie Atum verjüngt.⁵⁶

Das Abwischen mit dem Nemes-Tuch

Ich habe für dich veranlaßt, daß die Großen niederfallen ob deiner Macht und die Geringen sich verbeugen ob deines Ansehens.⁵⁷

Ich habe alles Übel von deinem Leib fortgetragen.⁵⁸

DIE REINIGUNG

*Das Reinigen mit Nemset- und**Descheret-Krügen*

Ich veranlasse für dich, daß deine Glieder rein sind vom Übel und ich wasche deine Krankheiten mit dem hapi-Wasser ab.⁵⁹

Ich veranlasse, daß dein Übel beseitigt wird mit dem, was aus dem Nun kommt, und ich wasche deine Krankheiten mit hapi-Wasser ab.⁶⁰

Ich veranlasse, daß deine Knochen geschützt sind vor Üblem und dein Leib rein ist.⁶¹

Ich behüte dein Fleisch, ich lasse deinen Leib wohlbehalten sein und ich reinige deine Glieder vom Übel.⁶²

Ich veranlasse für dich einen großen Nil zu seiner Zeit am Anfang des Jahres, ohne Unterlaß.⁶³

Ich reinige deinen Körper mit dem, was aus dem Nun ausströmt.⁶⁴

Ich habe dein Übel mit dem, was aus dem Nun herauskommt beseitigt. Ich vertreibe deine Feinde mit Hapi.⁶⁵

*Die Reinigung mit ober- und**unterägyptischem Natron*

Ich gebe dir die Weiße Krone und veranlasse, daß sie aufgeht an deiner Stirn, indem sie machtvoll ist in Oberägypten.⁶⁶

Ich gebe dir das Erscheinen mit der weißen Krone in Elkab und daß die Iuntiu ihre Gaben für dich herbeitragen.⁶⁷

Ich gebe dir die unterägyptische Krone, indem sie dauert an deiner Stirn, und daß dein Ka stark ist an der Spitze der Menschen.⁶⁸

⁴⁶ Edfou III, 12, 15.

⁴⁷ Edfou III, 8.

⁴⁸ Edfou III, 12.

⁴⁹ Dendara III, 78, 10.

⁵⁰ Dendara I, 60, 13.

⁵¹ Dendara I, 60, 14 - 61, 1.

⁵² Edfou I, 41, 17.

⁵³ Edfou I, 41, 17-18.

⁵⁴ Edfou I, 420, 17

⁵⁵ Edfou I, 421, 1-2

⁵⁶ Dendara IV, 256, 7-8

⁵⁷ Edfou I, 430, 3

⁵⁸ Dendara IV, 257, 1-2.

⁵⁹ Dendara I, 50, 8-9.

⁶⁰ Dendara II, 203, 3; 219, 1-2; ähnlich Dendara III, 110, 14; IV, 257, 14.

⁶¹ Edfou I, 36, 6.

⁶² Edfou III, 46, 1.

⁶³ Dendara I, 68, 14.

⁶⁴ Dendara III, 120, 9.

⁶⁵ Edfou I, 48, 12; ähnlich Edfou I, 428, 5.

⁶⁶ Dendara I, 51, 2-3.

⁶⁷ Edfou I, 49, 2.

⁶⁸ Dendara I, 69, 7-8.

Ich gebe dir das Erscheinen der roten Krone in Dep und daß dir die Wüstenbewohner ihre Abgaben bezahlen.⁶⁹

Ich veranlasse, daß dein Ansehen Ägypten bestreut und daß die Furcht vor dir in den beiden Ländern und in den Fremdländern ist.⁷⁰

DIE BEKLEIDUNG

Darbringen von Antiu-Duftmischung

Ich gebe dir das Horn-der-Erde mit allen seinen Dingen und allen Abgaben des Gotteslandes.⁷¹

Ich gebe dir alle Dinge von Punt für dein Vorratshaus.⁷²

Ich habe dir das Horn-der-Erde erschlossen mit allen seinen Dingen als Herr des Gotteslandes.⁷³

Ich habe dir Punt gegeben ausgestattet mit seinen Gaben und jeglichen Spezereien gleichermaßen, und daß die Kematiu zu dir herankriechen indem sie ihre Abgaben für dich herbeitragen, und daß die Fenechu dir ihre Produkte (Dinge) bringen.⁷⁴

Das Darreichen der Salbe

Ich gebe deine Macht in die Herzen und ich gebe deinen Schrecken (den Schrecken vor dir) in die Augen all derjenigen, die dich böse anschauen. Groß ist deine Kraft und stark ist dein Arm. Diejenigen, die Böses gegen dich ersinnen, fallen deiner Hinrichtungsstätte anheim.⁷⁵

Ich veranlasse, daß die Furcht vor dir in den beiden Ländern und den Fremdländern ist und daß Ägypten dir ergeben ist.⁷⁶

Das Darreichen der Gewänder

Ich habe veranlaßt, daß [] dich schützen und die Rechi deinen Leib schützen. Du wandelst auf Erden mit allen Gewändern so, wie die Majestät des Gottes <am> Tag „Horus erscheint“.⁷⁷

Ich habe für dich veranlaßt, daß du erscheinst mit dem Scheta-Gewand des Horus und das ganze Land durchschreitest.⁷⁸

Ich habe dir die Wadjet gegeben, indem sie aufgeht auf deinem Scheitel und ihren (Feuer-) Hauch ausstößt gegen deine Feinde. Sie läßt deinen Leib gesunden und sie schützt deine Glieder, indem sie ihr Feuer gegen deine Feinde ausstößt.⁷⁹

Ich habe für dich die Erneuerung wie Re und die Wiederholung der Verjüngung wie Atum gegeben.⁸⁰

Ich habe dir das Gewand der Rechtfertigung gegeben. Dein Schrecken geht in den Leibern um, und dein Ansehen ist bekannt in Ägypten. Die Fremdländer küssen die Erde wegen der Macht deiner Majestät.⁸¹

Ich habe dir den Schmuck des Re bei seinem Erscheinen gegeben, so daß deine

Furcht(-verbreitung) groß ist bei den Menschen.⁸²

Ich habe für dich veranlaßt das Erscheinen als Herr des Kematj-Gewandes so wie Horus.

[Platz ... erscheinen] in deiner Gestalt mit deinem Scheta-Gewand, und daß du das Land durchschreitest, vollständig an deinem Leib.⁸³

Ich habe dir dieses Gewand des Horus im Triumph gegeben, der Herr (gemeint ist das Gewand) über deine Feinde.⁸⁴

Ich veranlasse für dich, daß du mit dem Scheta-Gewand des Horus erscheinst und die beiden Länder beherrschst auf seinem (des Horus) Thron.⁸⁵

Faßt man die Aussagen zusammen, so läßt sich ganz allgemein feststellen, daß sich die Gegengaben fast ausschließlich auf den Herrschaftsanspruch und die Ausübung der Herrschaft des Königs beziehen.

⁶⁹ Edfou I, 36, 14.

⁷⁰ Edfou I, 49, 9.

⁷¹ Dendara I, 72, 7.

⁷² Dendara IV, 137, 8.

⁷³ Edfou I, 31, 15.

⁷⁴ Edfou I, 31, 15-16.

⁷⁵ Edfou I, 45, 17-18.

⁷⁶ Edfou I, 45, 17.

⁷⁷ Edfou I, 45, 4-5.

⁷⁸ Edfou I, 45, 3.

⁷⁹ Edfou I, 45, 10-11.

⁸⁰ Edfou I, 45, 10.

⁸¹ Edfou I, 31, 6-7.

⁸² Edfou I, 31, 6.

⁸³ Edfou I, 31, 14-15.

⁸⁴ Edfou I, 31, 14.

⁸⁵ Edfou I, 296, 10.

Bei den Szenen, die zur Epiphanie des Gottes führen, wurde ein linearer Handlungsablauf ermittelt, an den sich ein Dialog zwischen Kultbild/Gottheit und Priester anschließt.⁸⁶ Ein ähnlicher Aufbau lässt sich auch an den Gegengaben zeigen.

Hintreten zur Treppe

Der König erscheint in der Großen Halle und ist als Horus legitimer Erbe Ägyptens und hat Anspruch auf den Thron, den er besteigen darf.

Papyruschnur lösen

Furcht und Respekt aber auch Beliebtheit bei den Untertanen gehen vom König aus. Er wird als starker Herrscher qualifiziert.

Siegel lösen

Die lange Dauer der Herrschaft des Königs wird hervorgehoben. Sed-Feste werden ihm versprochen.

Gesicht öffnen

Der König nimmt das Land in Besitz. Die Loyalität der Untertanen wird durch die Stärke seiner Herrschaft sichergestellt.

Gott schauen

Die Menschen jubeln beim Anblick des Königs, gleichzeitig verbreitet seine Gestalt Furcht und Respekt.

Erde küssen

Wiederum wird die Loyalität der Untertanen sichergestellt, die sich seiner Macht beugen. Hinzu kommen auch Nichtägypter. Seine Feinde werden vernichtet.

Gott preisen

Die Macht des Königs wird hervorgehoben und durch die Verehrung seiner Person anerkannt.

Zunächst steht die Berechtigung der Herrschaft des Königs im Mittelpunkt. Er ist legitimiert, den Horusthron zu besteigen. Zudem werden ihm verschiedene Qualitäten seiner Herrschaft in Aussicht gestellt (Macht, Ansehen, Respekt, Lebenszeit, Regierungszeit). Nach dem Vollzug der Epiphanie wird dies weiter ausgeführt. Darüber hinaus wird zudem die Reaktion der Untertanen bzw. die Wirkung des Königs auf die Untertanen in den Gegengaben auf-

genommen. Die Menschen verbeugen sich vor der Autorität des Königs, sie jubeln, tanzen, verehren und sind ihm wohlgesonnen.

Zu den Gegengaben der Szenen der Reinigungsvorbereitung lässt sich keine eindeutige Aussage treffen, da diese Szenen nur sehr selten belegt sind. In den hier vorliegenden Szenen wird das Motiv der Verjüngung, Reinigung und des Respekts, den der König ausstrahlt, thematisiert.

Bei der Reinigung kann man eindeutig zwei Gruppen unterscheiden. In den Texten der Szenen der Reinigung mit den Nemset- und Descheret-Krügen steht das Reinigungsmotiv im Vordergrund. Der König wird durch die Reinigung mit Wasser von Krankheiten und sonstigem Übel verschont. Bei den Natronreinigungen herrscht das Motiv der Krönung vor.⁸⁷ In der anschließenden Bekleidung, die das Salben mit einschließt, wird zum einen der Schutzaspekt der Kleidung und zum anderen deren abschreckende Wirkung auf die Feinde hervorgehoben.

Die Bedeutung der Handlungen aus der Sicht des modernen Betrachters

Nachdem für jedes der drei Bedeutungsfelder ein jeweiliger „persönlicher“ Nutzen aufgezeigt werden konnte, soll jetzt der Frage nachgegangen werden, wie die drei Bedeutungsfelder bzw. die drei Akteure (König, Priester, Gott) zueinander in Beziehung stehen. Dieses Verhältnis soll aus der Sicht des modernen Menschen heraus betrachtet werden, da uns Textquellen, die dieses Verhältnis innerhalb des Rituals verdeutlichen, fehlen. Die folgenden Ausführungen beleuchten die Stellung des Rituals innerhalb des ägyptischen Weltbildes und interpretieren es als kosmologisches Ritual. Sie sind letztlich ein wissenschaftliches idealtypisches Konstrukt. Am Anfang sollen zwei Aussagen J. Assmanns stehen, die den täglichen Kultvollzug des Priesters am Gott und das Verhältnis von Kult und Kosmos charakterisieren.

„Der Alltagskult dagegen ist vorwiegend „operativ“: der Priester weckt, begrüßt, verehrt, reinigt, salbt und bekleidet das Kultbild und versorgt es dreimal am Tag mit einer ungeheuer differenzierten Speisefülle des täglichen Opfers. Bei diesem Teil des kultischen Handelns überwiegt, auch im ägyptischen Eigenverständnis, ganz entschieden der

⁸⁶ Siehe das Kapitel „Aufbau und Dramaturgie“ S. 36 und 42 oben.

⁸⁷ Siehe das Kapitel „Anpassung“ S. 47ff und das Kapitel „Baukastenprinzip“ S. 54f.

Charakter einer Inszenierung. Dieser Kult richtet sich an ein Kultbild, dem der Gott einwohnt. Das priesterliche Handeln „beantwortet“ nicht die vorgängige Einwohnung, sondern führt sie herbei und bestätigt sie. ... Wenn der Kult erlischt, ziehen sich die Götter zurück, und nur das materielle Substrat ihrer Zuwendung bleibt als leere, unbeseelte Form zurück.“⁸⁸

„Der Kult ist wesentlich eine menschliche Veranstaltung, an der die Götter wohlwollend teilnehmen, indem sie ihren von Menschenhand gefertigten Kultbildern „einwohnen“, in der Terminologie der spätägyptischen Theologie: vom Himmel als „Ba“ auf sie herabschweben. ... In dieser Gegenüberstellung erscheint der Kult als Versuch, von seiten der Menschen in das kosmische Geschehen einzugreifen, um es durch Opfer und Lobpreis in einen für die Gesellschaft günstigen Sinne zu beeinflussen. Wie wir gesehen haben, kennzeichnet eine solche Kult und Kosmos polarisierende Perspektive vor allem die Theologie der ptolemäischen Tempelinschriften, wo dieses Gegenüber als Himmel und Erde interpretiert wird. Hier wird der Tempel als Symbol und Abbild des Kosmos ausgestaltet, so daß der in ihm stattfindende Kult auf symbolische Weise in die kosmischen Vorgänge, d.h. in die sich in Form des Kosmos ereignende Götterwelt eingreifen kann.“⁸⁹

Diese Aussagen beschreiben das Verhältnis von Priester und Gott in Bezug auf die Handlungen, die beim Kult vollzogen werden. Darüber hinaus muß noch hinzugefügt werden, daß sich der Kult vor allem bzw. ausschließlich an einen lokalen Gott wendet.⁹⁰

Alle diese Aussagen finden in der hier vorliegenden Untersuchung ihre Bestätigung. Das vor-

nehmliche Ziel der Handlungen ist zunächst die Einwohnung des Gottes in sein Kultbild, wobei das himmlische/kosmische Geschehen auf das irdische/kultische Geschehen transponiert wird.⁹¹ Die dazu notwendigen Handlungen wurden unter dem Begriff Epiphanie zusammengefaßt. Das mythische Motiv dieser Handlungen ist der Sonnenaufgang, der in dem jeweiligen Tempel in Abhängigkeit lokaler Traditionen, dem Aussehen und der Qualität des jeweiligen Gottes unterschiedlich interpretiert wird.⁹² Der folgende Handlungsabschnitt der Bekleidung beinhaltet die tägliche Erneuerung bzw. Bestätigung der Allmacht des lokalen Gottes. Alle Handlungen werden von einem ortsansässigen Priester durchgeführt, der vom Gott (und selbstverständlich auch vom König) für seinen Dienst eine Entlohnung erwartet/erhält. Bezieht man nur das Verhältnis von Priester und Gott in die Betrachtungen ein, so kann man nicht von einem Ritual sprechen, sondern von einer Liturgie. Eben einem von höherer Stelle aus angewiesenen oder aus tiefem Glauben heraus verrichteten Dienst am Gott. Der Kultvollzug ist in diesem Sinne das „operative Geschäft“ des Priesters. Erst unter der Einbeziehung des Königs wird der Dienst zum kosmologischen Ritual.

Der König ist es, der die Aufgabe hat, Maat zu verwirklichen. „In seiner Person ist alles Handeln monopolisiert, aber er delegiert Teile dieses umfassenden Handlungsauftrags an andere, Priester und Beamte, so daß virtuell alle am Werk der Maat-Verwirklichung beteiligt sind. Der König verwirklicht die Maat durch Rechtsprechung und Kultvollzug.“⁹³

⁸⁸ J. Assmann, *Ägypten-Theologie und Frömmigkeit*, S. 58f.

⁸⁹ J. Assmann, *Ägypten-Theologie und Frömmigkeit*, S. 67.

⁹⁰ Siehe hierzu vor allem J. Assmann, *Ägypten-Theologie und Frömmigkeit*, S. 25 - 35.

⁹¹ Siehe das Kapitel „Aufbau und Dramaturgie“ S. 35f.

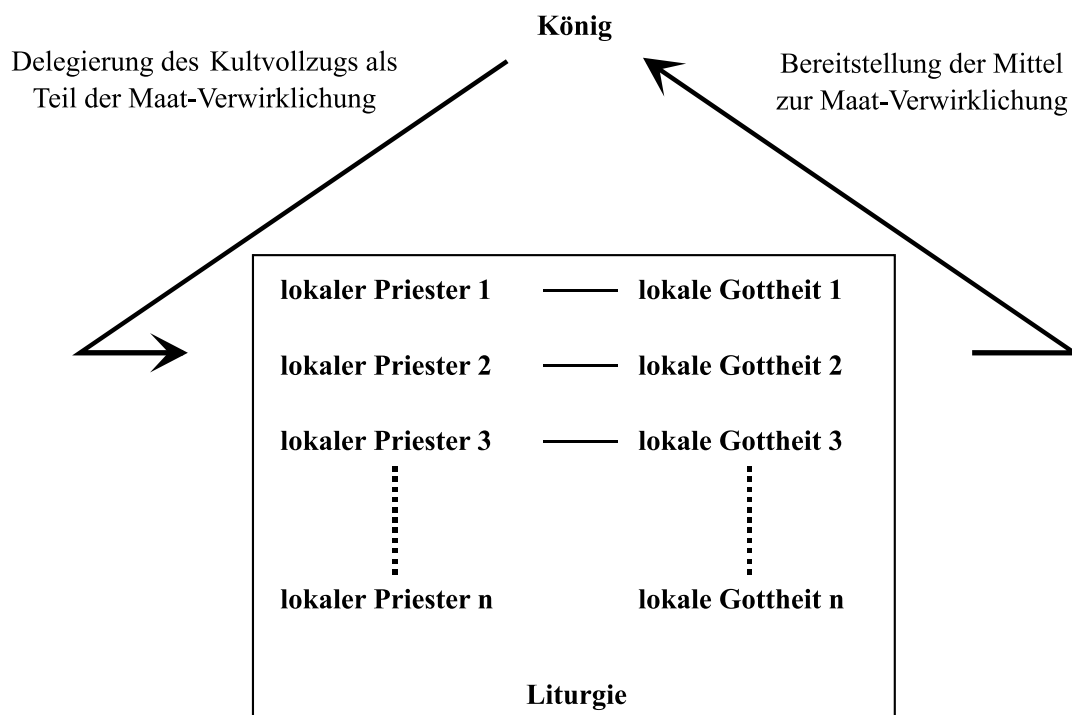
⁹² Siehe das Kapitel „Anpassung“ S. 43ff.

⁹³ J. Assmann, *Ägypten-Theologie und Frömmigkeit*, S. 12.

Das folgende Modell soll zum einen zeigen, wie die Bezüge zwischen König-Priester-Gott beim Vollzug der hier behandelnden Abschnitte des Kultbildrituals aufgebaut sind, und zum anderen den kosmologischen Bezug der Handlungen im Sinne der Maat-Verwirklichung verdeutlichen.

Der König ist es, der alle Priester zum Kultvollzug anweist. Die lokalen Priester vollziehen den Kult im Tempel der jeweiligen lokalen Gottheit. Beim Kultvollzug wird die jeweilige Gottheit durch die Einwohnung in ihr Kultbild aus der kosmischen Sphäre in die irdische Wirklichkeit geholt, verehrt und versorgt (Epiphanie, Reinigung, Bekleidung). Dafür erhält der König von jeder einzelnen lokalen Gottheit und somit zusammengenommen von allen Göttern Ägyptens Gaben, die seine Person in ihrer Funktion als Herrscher legitimieren, bestätigen, schützen und sichern. Neben den Handlungen des täglichen Kultbildrituals, die in der vorliegenden

Untersuchung besprochen wurden, finden im Anschluß an die Bekleidung umfangreiche Speiseopfer für das Kultbild statt. Dafür erhält der König ebenfalls Gegengaben von der Gottheit, die sich an den ihr dargebrachten Gaben orientieren. So wird ihm während seiner Regierung ein blühendes Land gegeben, regelmäßige Überschwemmung oder ganz allgemein alles, was Himmel und Erde hervorbringen, usw.⁹⁴ Der König ist der Garant für die Versorgung des Landes.⁹⁵ Er verteilt, kraft seines Amtes, diese Gaben weiter. Zum einen, durch seine Beamte an seine Untergebenen, und zum anderen, durch die Priester an die Götter und für den Totenkult. Das Kultbildritual bewirkt dabei die ständige/tägliche Erneuerung des Kosmos bzw. des ägyptischen Staates. Die Gesamtheit der Götter geben dem König die Autorität das Land zu regieren und verheißen ihm zusätzlich das Gelingen seiner Herrschaft. Voraussetzung ist der Kultvollzug an den Göttern, den der König anweist und den die Priester vollziehen.



⁹⁴ Die folgende kleine Auswahl an Belegen stammt aus Ritualszenen, bei denen der König der Gottheit ein Speiseopfer darbringt (*ʿ3b.t; ḥtp-ntr*): Dendara I, 101, 17; 102, 2; 106, 9-10 u. 12; 138, 9-11. Dendara IX, 205, 15; 213, 12 u. 14; 215, 15; 216, 2; 256, 3; Edfou I, 58, 8 u. 10; 71, 10; 92, 8; III, 147, 8.

⁹⁵ Vgl. E. Otto, *Gott und Mensch*, S. 64f.