

Studien zur spätägyptischen Religion 34

Marcel Kühnemund

Die rituelle Reinheit in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit



Harrassowitz Verlag



Heidelberger
Akademie der
Wissenschaften

Studien zur spätägyptischen Religion

Herausgegeben von Christian Leitz

Band 34

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Marcel Kühnemund

Die rituelle Reinheit
in den Tempeln
der griechisch-römischen Zeit

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademieprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.



**HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN**

Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <https://dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet
at <https://dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 2190-3646

ISBN 978-3-447-11639-8

E ISSN 2747-4933

E ISBN 978-3-447-39156-6

Meiner Familie

Vorwort

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um die überarbeitete Version meiner im Wintersemester 2020/2021 an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen angenommenen Dissertation.

Mit dem Satz „Das wäre doch eine saubere Sache!“ endete das erste Treffen zu meinem Promotionsprojekt zur rituellen Reinheit mit meinen beiden Betreuern Christian Leitz und Holger Kockelmann. Für die Idee und die Unterstützung bei diesem Unterfangen danke ich beiden sehr herzlich, da sie mir nicht nur während des Erstellens der Arbeit immer hilfreich zur Seite standen, sondern ich ihnen auch zahlreiche Anmerkungen zur Abgabeverision verdanke.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich Dominic Ege, Donata Schäfer und Natalie Schmidt, die sich die Mühen machten, die gesamte Arbeit Korrektur zu lesen und mich dadurch vor zahlreichen Fehlern bewahrten.

Die Arbeit entstand als Teil des Forschungsprojekts „Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, bei der ich mich für den großzügig gewährten Druckkostenzuschuß bedanke. Den Kollegen und Freunden in diesem Projekt sei an dieser Stelle ebenso recht herzlich für zahlreiche Hinweise und anregende Diskussionen gedankt: Stefan Baumann, Emmanuel Jambon, Florian Löffler, Daniela Mendel, Daniel von Recklinghausen, Alexa Rickert, Jan Tattko und Bettina Ventker. Daneben sei auch den Mitarbeitern des ägyptologischen Instituts der Universität Tübingen Andreas Pries und Carolina Teotino gedankt, mit denen ich ebenfalls sehr fruchtbare und angenehme Diskussionen führte.

Ebenso möchte ich meinen Dank an Joachim Friedrich Quack, Dora Petrova-Olsen sowie Nicolas Leroux aussprechen, denen ich interessante Einblicke in ihre laufenden Arbeiten verdanke, die die vorliegende Arbeit bereichert haben.

Weiter richtet sich mein Dank an Jens Fetkenheuer und Stephan Specht vom Harrassowitz Verlag für die angenehme und kompetente Zusammenarbeit bei der Drucklegung.

Der abschließende und größte Dank geht an meine Familie, die mir zu jeder Zeit eine unabdingbare Unterstützung war.

Tübingen, 19. März 2021

Marcel Kühnemund

Inhaltsverzeichnis

Teil 1

1. Einleitung	1
1.1 Forschungsgeschichte	2
1.2 Rituelle Grundlagen	3
1.3 Vorbemerkungen zur rituellen Reinheit.....	7
1.4 Themeneingrenzung, Fragestellungen und Zielsetzung	12
1.5 Vorbemerkungen zu Umschrift und Konventionen	14
2. Grundlagen und wiederkehrende Motive der rituellen Reinheit des Alten Ägypten.....	16
2.1 Zur Wirkungsweise von Wasser, Natron und Weihrauch.....	16
2.2 Der Dreiklang	21
2.3 Tradition als Basis der Wirksamkeit – Textgrundlagen zur rituellen Reinheit	23
2.3.1 Pyramidentexte.....	24
2.3.2 Mundöffnungsritual.....	27
2.4 Die Ikonografie der rituellen Reinheit	32
2.5 Die Formel <i>iw.w w^cb</i>	38
2.6 Die Formel <i>htp-di-nswt iw.i w^cb.kw</i>	40
2.7 Die vier Reinigungsgötter	42
2.7.1 Horus	43
2.7.2 Thot	44
2.7.3 Horus und Thot	44
2.7.4 Seth und Geb	46
2.7.5 <i>Dwn-^cnwy</i>	49
2.7.6 Die vier Götter im Zusammenspiel als Reiniger	50
2.8 Der Wechselsatz <i>bw.k bw Gottheit</i>	52
3. Lexikografie zum Wortfeld ‚Reinheit‘	57
3.1 Wortfeld <i>(s)(w)^cb</i>	58
3.1.1 <i>w^cb/sw^cb</i>	58
3.1.2 <i>bw(w)</i>	61
3.1.2.1 <i>m bw wr</i>	63
3.2 <i>twr</i>	65
3.3 <i>i^cy</i>	68
3.4 Wortfeld ‚Weihrauch‘	69
3.4.1 <i>sntr</i>	70
3.5 Wortfeld ‚Reinigung mit Natron‘	71

3.5.1 <i>hsmn</i>	71
3.5.2 <i>bd</i>	73
3.5.3 <i>ntrⁱ</i>	74
3.6 Wortfeld ‚Heiligen‘	74
3.6.1 <i>dsr</i>	75
3.6.2 <i>(s)ntrⁱ</i>	76
3.7 Wortfeld ‚Unreinheit‘	78
4. Die rituelle Reinheit des Königs in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.....	84
4.1 Der „Einführungszyklus“	85
4.1.1 Aufbau	95
4.1.2 Bildet der „Einführungszyklus“ das Tägliche Tempelritual ab?.....	102
4.1.3 Die Reinigung des Königs im Palast	105
4.1.4 Die Räucherung für die Uräusschlange durch den <i>Twn-mwt.f</i> -Priester	110
4.1.5 Wiederkehrende Motive und Textverbindungen	116
4.1.5.1 Die vier Götter und Göttinnen.....	116
4.1.5.2 Die Dualität von Himmel – Erde und Re – Geb.....	118
4.1.5.3 Bezüge zum Ritual „Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel“ ..	121
4.1.5.4 Bezüge zum Morgenhaus.....	124
4.1.5.5 Das Reinigungswasser und seine Herkunft.....	125
4.1.5.6 Aufbau des Spruches von Horus und Thot in den Reinigungsszenen.....	127
4.1.6 Funktion.....	129
4.1.7 Exkurs: Der zyklische Aspekt der rituellen Reinheit.....	131
4.2 Das Morgenhaus.....	133
4.2.1 Das Morgenhaus von Edfu (Raum D‘)	139
4.2.1.1 Übersetzung und Ritualverlauf	140
4.2.1.2 Die Verbindung mit Heliopolis und Memphis.....	151
4.2.1.3 Die Verbindung der Texte mit den Pyramidentexten und dem Mundöffnungsritual.....	153
4.2.2 Das Morgenhaus von Philae	158
4.2.2.1 Übersetzung	158
4.2.2.2 Ritualverlauf	159
4.2.3 Andere (mögliche) Morgenhäuser	160
4.2.4 Die Ritualausführung im Morgenhaus.....	163
4.3 Die „Vorschriften“ für den König	167
4.3.1 Die Vorschriften für den König im Tempel von Edfu	167
4.3.2 Vergleich der negativen Bekenntnisse mit anderen Textquellen.....	172
4.3.3 Funktion der Inschriften aus Edfu	175
4.4 Rituale zur Reinigung des Königs auf Papyrus	176
4.4.1 Die Riten des „Großen Sitzes“ – pBrooklyn 47.218.50.....	176
4.4.2 „Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel“ – pBerlin 13242.....	180
4.5 Horus und Thot als Reiniger des Königs.....	185

4.5.1 Die „Taufe Pharaos“.....	185
4.5.2 Horus und Thot an Türdurchgängen	189
4.5.2.1 Das Soubassement des Tores des Pronaos in Edfu.....	190
4.5.2.2 Das Soubassement des Tores des Pronaos von Dendera	193
4.5.2.3 Bedeutung des Szenenpaares.....	195
4.5.3 Das Auftreten des Königs als Horus und Thot in verschiedenen Ritualanweisungen....	196
4.6 Der Ritualvollzug des Königs.....	198
4.6.1 Die Opferszenen der <i>nmst</i> - und <i>dšrt</i> -Krüge.....	202
4.7 Abschließende Betrachtung zur rituellen Reinheit des Königs.....	214
5. Die rituelle Reinheit der Priester in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.....	217
5.1 Die rituelle Reinheit bei der Initiation in das Priesteramt	218
5.1.1 Ägyptische Quellen	218
5.1.2 Griechische und lateinische Quellen	222
5.1.3 Synthese	226
5.2 Die rituelle Reinheit im Tempelkult – Die Priestervorschriften	227
5.2.1 Die Priestervorschriften aus den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.....	228
5.2.1.1 Edfu	229
E1-2	229
E7-8	229
E3-4	230
E5-6	230
5.2.1.2 Philae – Ph1-2.....	231
5.2.1.3 Dendera – Isis- und Hathortempel	232
D.I1-2	232
D.H5-6.....	232
D.H1-2.....	233
D.H3-4.....	233
5.2.1.4 Kom Ombo – KO1	233
5.2.1.5 Medamud – Med1-2	234
5.2.2 Überblick über die Vorschriften.....	234
5.2.2.1 Die kultischen Vorschriften.....	235
5.2.2.2 Die ökonomischen und sozialen Vorschriften	241
5.2.3 Tb 125 und andere Vorläufer der Priestervorschriften der griechisch-römischen Zeit ..	245
5.2.4 Die Reinen und Unreinen in einer „Maat darbringen“-Szene	251
5.2.5 Die Festvorschriften von Esna	258
5.2.5.1 Die Reinen und Unreinen des Festes vom 19./20. Epiphi	258
5.2.5.1.1 Übersetzung Esna III, 197, 12-26	259
5.2.5.2 Auswertung der Vorschriften	263
5.2.5.3 Vorschriften anderer Feste in Esna.....	266
5.2.6 Die Vorschriften für das Abaton von Philae	268

5.2.6.1 Übersetzung	269
Dekret I (D I)	269
Dekret II (D II).....	270
5.2.6.2 Auswertung der Vorschriften.....	271
5.2.7 Weitere Textquellen	273
5.2.8 Anweisungen in Griechisch und Latein.....	285
5.2.9 Die Verstöße gegen die priesterlichen Tugenden	292
5.2.9.1 Der Elephantine-Skandal	293
5.2.9.2 pDodgson.....	296
5.2.9.3 pRylands 9	297
5.2.9.4 Auswertung.....	298
5.2.10 Zusammenfassung	299
5.3 Handlungen von Priestern im Kontext der rituellen Reinheit	301
5.4 Die Reinheit von Priesterinnen.....	311
5.5 Die Reinheit von nicht-priesterlichen Personen im Tempel.....	318
5.6 Synthese und Unterschied der rituellen Reinheit zwischen König und Priester.....	327
6. Die rituelle Reinheit von Objekten in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.....	329
6.1 Immobile Objekte.....	330
6.1.1 Der Tempel.....	331
6.1.1.1 Das Tempelgründungsritual.....	336
6.1.1.1.1 Aufbau und Inhalt der „Natron streuen“-Szenen	341
6.1.1.1.2 Die „Natron streuen“-Szenen außerhalb des Tempelgründungsrituals	346
6.1.1.1.3 Rituelle Reinheit außerhalb der „Natron streuen“-Szenen.....	347
6.1.1.2 Wasserspeier	352
6.1.2 Die Schaffung eines kultisch reinen Raums	355
6.2 Mobile Objekte.....	358
6.2.1 Die Qualität der Gegenstände – neu und rein soll es sein.....	360
6.2.2 Kultgeräte – Reinigung und Verwendung	365
6.2.3 Opfertgaben	368
6.2.3.1 Allgemeine Angaben zur rituellen Reinheit von Opfertgaben	373
6.2.3.2 Die Zubereitung der Opfertgaben	376
6.2.3.3 Wasser.....	381
6.2.3.4 Fleisch.....	385
6.2.3.5 Andere Speiseopfer – Brot, Bier, Wein und Milch	389
6.2.3.6 Weihrauch, Salben und andere aromatische Substanzen	392
6.2.3.7 Der Transport der Opfertgaben	397
6.2.3.8 Die Reinigung des Opfertisches und Darbringung der Opfertgaben.....	406
6.2.4 Synthese zu mobilen Objekten	418
6.3 Synthese zur rituellen Reinheit der Objekte.....	419
7. Die rituelle Reinheit der Götter in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.....	421

7.1 Die Versionen des Kultbildrituals in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit	425
7.1.1 Das gesamte Ritual in den Sanktuaren der Tempel	427
7.1.1.1 Sanktuar A in Edfu	435
7.1.1.2 Sanktuar in Qasr el-Aguz	438
7.1.1.3 Sanktuar A in Dendera	440
7.1.1.4 Das <i>pr-wr</i> in Dendera	443
7.1.2 Das Kultbildritual in der Wabet	446
7.1.2.1 Philae	447
7.1.2.2 Edfu	449
7.1.2.3 Athribis	451
7.1.2.4 Dendera	453
7.1.2.5 El-Qal'a	456
7.1.3 Das Kultbildritual im Fayum	457
7.1.4 Die Soubassement-Prozessionen	462
7.1.5 Analyse der Motive der rituellen Reinheit	465
7.1.6 Verbindungen des Kultbildrituals zu anderen Texten	469
7.1.7 Vergleich Sanktuar und Wabet	471
7.1.8 Synthese – Zweck der rituellen Reinheit für die Götter	474
7.2 Osiris im Tempel	475
7.2.1 Die Dachkapellen von Dendera	475
7.2.2 Die „Stundenwachen“ für den Gott Osiris	486
7.2.3 Weitere Quellen	489
7.2.4 Der Zweck der rituellen Reinheit im osirianischen Kontext	492
7.3 Der <i>nini</i> -Gestus	493
7.4 Vergleich der rituellen Reinheit der Götter und Menschen	497
8. Synthese	499
Teil 2	
9. Anhang	501
9.1 Der Einführungszyklus in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit	501
9.2 Der Ritualkomplex zur Tempelgründung in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit	549
9.3 Die <i>nmst</i> - und <i>dšrt</i> -Krug Ritualszenen in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit	583
9.4 Die Priestervorschriften der griechisch-römischen Tempeln	615
9.5 Synopsen	637
10. Literaturverzeichnis	647
11. Indizes	675
11.1 Sachindex	675
11.2 Ägyptischer Wortindex	680
11.3 Textstellenindex	686

1. Einleitung

„Hütet euch davor, schmutzig einzutreten, denn der Gott liebt die Reinheit mehr als Millionen von Dingen und Hunderttausend Weißgold. Seine Sättigung ist die Maat, er ist mit ihr zufrieden, sein Herz ist über die große Reinheit zufrieden“ (*hr.tl r cq m s3t dr mr ntr cbw r h3 n ht r hfnw n dcm s3yw.f n m3ct htp.f hr.s htp ib.f hr cbw wr*).¹ Dieser Auszug aus einer Vorschrift für die Priester bezüglich ihrer rituellen Reinheit zeigt die Bedeutung des Themenbereiches innerhalb des ägyptischen Kults. Die kultische Reinheit war Grundvoraussetzung der Ausführung der Riten für den König und die Priester. Ebenso mussten die benutzten Gegenstände, Opfergaben und Räumlichkeiten den Ansprüchen der kultischen Reinheit genügen. Nur mit ihr ist die Wirksamkeit der Rituale für die Götter gewährleistet, wie ein Auszug am Ende einer Anrufung an den Sonnengott zeigt: *iw.f hpr mtw.k tm t3 wcb r.r.f bw-ir.f hpr t3y.f mdt 3t wcb* „Wenn du diesbezüglich (= die Rezitation des Spruches) nicht rein bist, dann wird es nicht funktionieren. Seine wichtigste Voraussetzung ist die Reinheit.“² Die Rituale wiederum waren Garanten dafür, dass die göttlichen Empfänger dieser Zeremonien versorgt und damit zufriedengestellt wurden. Dadurch sollte die Gunst der Götter gewonnen und sich ihre Macht zunutze gemacht werden.

Rituelle Reinheit durchzieht alle Bereiche des kultischen Lebens und ist für zahlreiche Aspekte gefordert, die nicht *ad hoc* mit ihr assoziiert werden. In Dendera existiert beispielsweise in einer Anrufung an verschiedene Aspekte des Jahres ein „Jahr, das die Unreinheit reinigt“.³ Reinigungen können weiter sehr große Bereiche, wie z. B. die rituelle Säuberung einer ganzen Stadt,⁴ betreffen. Nicht nur von den Lebenden wird rituelle Reinheit erwartet, sondern auch die Verstorbenen müssen immer wieder ihre diesbezügliche Tauglichkeit vorweisen. Wenn der Verstorbene Eintritt in die Unterwelt erlangen will, dann muss er verschiedene Tore passieren, welche von Wächtern bewacht werden. Er beteuert seine Reinheit gegenüber dem Hüter durch Vergleiche wie diesen des ersten Tores von Tb 145: *iw.3 wcb.kw m mw ipw wcb Rc im.f k3f.n.tw.f m gs 33bty n pt iw.3 wrh.kw m h3t nt 33 st.kw m mnht 3ms n.3 m-c.3 m hty* „Ich bin gereinigt mit diesem Wasser, mit dem sich Re reinigt, nachdem er an der östlichen Seite des Himmels enthüllt wurde. Ich bin gesalbt mit bestem Koniferenöl und gekleidet in Leinen. Das 3ms-Zepter aus hty-Holz ist mein in meiner Hand.“⁵ Darauf

1 E VI, 349, 5-6, siehe Priestervorschrift E7.

2 pLondon-Leiden, Kol. XVII, 26, vgl. GRIFFITH/THOMPSON, *Demotic magical papyrus I*, 116-117. Und ähnlich *t3y.f mdt 3t wcb hr-ir.f 3r sw r hm-hl mtw.f 3r sw n.k hc.k n rmt wcb* „Seine wichtigste Voraussetzung ist die Reinheit. Sie ist notwendig für den Knaben und sie ist auch für dich selbst als einziger Ritualist notwendig.“ (pLondon-Leiden, Kol. XXIX, 30, vgl. GRIFFITH/THOMPSON, *Demotic magical papyrus I*, 168-169).

3 *3 rnt wcbt cbw dl.3 wcb Hwt-Hrw nbt Twnt r cbw dw n rnt tn* „O Jahr, das die Unreinheit reinigt! Mögest du Hathor, die Herrin von Dendera rein sein lassen von der schlechten Unreinheit dieses Jahres.“ (D VIII, 62, 1; zu den Parallelen siehe GERMOND, *Invocations*, 30-31), vgl. RICKERT, *Horn des Steinbocks*, 249 und auch S. 684 sowie GERMOND, *Invocations* zu den restlichen Anrufungen an bestimmte Jahresaspekte und weitere Literatur.

4 Aus der Siegesstele des Piye: *swcb Mn-nfr m hsmn sntr* „Reinigen von Memphis mit Natron und Weihrauch“, Zeile 97 (*Urk.* III, 35); zur Übersetzung siehe GOEDICKE, *Pi(ankh)y*, 103-106 und GRIMAL, *Pi(ankh)y*, 104-105 und 126.

5 pTurin 1791, Tb 145, 3-4, siehe LEPSIUS, *Todtenbuch*, 61.

antwortet der Wächter ihm Einlass gewährend *is ir.k iw w^cb tw* „Gehe hin! Du bist rein!“⁶ Neben der expliziten Reinheit des Verstorbenen werden weitere Aspekte aufgezählt, die ihm nicht nur einen reinen Status verleihen, sondern ihn in eine göttliche Sphäre erheben: Zuerst ist dies die Gleichsetzung mit dem Sonnengott, die in der rituellen Reinigung des Königs ihren Ursprung hat.⁷ Auf den Herrscher Ägyptens deutet auch das *ʾms*-Zepter hin, welches von diesem getragen wird.⁸ Die Salbung und Kleidung verweisen dagegen einerseits auf die Priester und ihre Vorschriften für ihren Dienst⁹ und andererseits auf das Kultbildritual, in welchem die Götter eingekleidet und gesalbt werden.¹⁰ Der Verstorbene referiert somit nicht nur auf seine Reinheit, sondern auf seinen Status als gottgleiches Wesen.

Diese verschiedenen Aspekte der rituellen Reinheit sind Gegenstand der vorliegenden Arbeit, die es sich zum Ziel setzt, Durchführung und Zweck dieser wichtigen Kulthandlungen im Rahmen des Tempelkultes der griechisch-römischen Zeit in Ägypten zu untersuchen.

1.1 Forschungsgeschichte

Führt man sich die gewichtige Rolle des Themas der rituellen Reinheit vor Augen, dann überrascht es, wie wenig Arbeiten es dazu in der Ägyptologie gibt.¹¹ Die wesentlichste Studie zu den Reinigungsriten stammt aus dem Jahre 1968 von ALTENMÜLLER-KESTING.¹² Sie beschäftigt sich vor allem mit der Zeit vom Alten bis zum Neuen Reich und dem König als Empfänger der Reinigung. Die Reinheit des Verstorbenen untersucht sie anhand von Opferritualen. Die Priestervorschriften oder etwaige Ritualanweisungen, die aus der Spätzeit stammen, werden nicht thematisiert. Im Zuge der Bearbeitung der Reinigungsszenen des Pharaos geht sie auch auf die Ritualszenen der griechisch-römischen Zeit ein.¹³ Eine weitere Monografie zur rituellen Reinheit stammt von GEE,¹⁴ der sich mit dem Zusammenhang von Totenbuchkapitel 125, biografischen Inschriften und Priestereiden beschäftigt, wobei er zwei dazu aufgestellte Thesen vergleicht.¹⁵ Eine Studie speziell zur Armana-Zeit, die die Kultau-sführung in jener Epoche untersucht, stammt aus dem Jahr 2010 von SPIESER,¹⁶ deren Quellen zu einem Großteil aus dem Grabkontext stammen. Die rezenteste Arbeit widmet sich den Priestervorschriften der griechisch-römischen Zeit, wobei der Autor LEROUX nicht die rituelle Reinheit in den Fokus rückt, sondern den Aufbau und die Stilistik der Texte.¹⁷

6 pTurin 1791, Tb 145, 4, siehe LEPSIUS, *Totenbuch*, 61, der gesamte Spruch ebd., 61-65 und übersetzt bei HORNUNG, *Totenbuch*, 281-292. Bei diesem Spruch handelt es sich um einen Initiations- oder Angliederungsspruch, der Reinheit und Wissen verlangt, um in die neue Sphäre aufgenommen zu werden, ein Konzept, dass sich in Verbindung mit der kultischen Reinheit häufig findet, vgl. dazu ASSMANN, in: SIMPSON (Hg.), *Religion and Philosophy*, 143-155 und ders., in: DUERR (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, 343.

7 Siehe Kapitel 4.2.

8 Siehe Kapitel 4.1.4.

9 Siehe Kapitel 5.2.

10 Siehe Kapitel 7.1.1.

11 Vgl. auch schon QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 115.

12 ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*.

13 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 112-143, wobei nicht alle Szenen erfasst und übersetzt sind.

14 GEE, *Ritual Purity*.

15 Vgl. GRIESHAMMER, *Sündenbekenntnis*, 19-25; LICHTHEIM, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 127; MERKELBACH, *Priestereid*, 69-74 sowie Kapitel 5.2.3.

16 SPIESER, *Offrandes et purification*.

17 LEROUX, *Recommandations aux prêtres*.

Den wenigen Monografien stehen einige Artikel zu bestimmten Themenbereichen gegenüber. Zuerst ist hier der 1957 erschienene Artikel von SCHOTT über den Papyrus Berlin 13242 – „Die Taufe Pharaos in einem memphitischen Tempel“ – zu nennen, der neben der Bearbeitung des Papyrus auch die rituelle Reinheit des Königs umfassender behandelt.¹⁸ Dieses Thema aufgreifend, erweiternd und einen guten Überblick auch über andere Gebiete der rituellen Reinheit bietend ist ein jüngerer Artikel von QUACK, der einige Themenbereich auch eingehender betrachtet.¹⁹ Die restlichen Studien sind sehr spezifisch, wie beispielsweise GARDINERS Untersuchung der Ritualszenen zur Reinigung des Pharaos aus dem Neuen Reich²⁰ oder die Arbeiten zum Morgenhaus von BLACKMAN und KEES.²¹ Dazu sind noch Abhandlungen zu bestimmten Begrifflichkeiten zu erwähnen, die in Zusammenhang mit der Reinigung stehen. Dies sind vornehmlich die Arbeiten von HOFFMEIER zu dem Begriff *dsr*²² und STEUER, der sich intensiv mit *sntr* „Weihrauch“ befasst hat, wobei er vor allem auf die Etymologie eingeht und weniger auf den Gebrauch.²³

Komplettiert wird das Forschungsgebiet durch grundlegende Lexikonartikel von MEEKS²⁴ und BLACKMAN²⁵, die jedoch beide nicht mehr rezent sind (1918 und 1979). In den einschlägigen Lexika der Ägyptologie finden sich Einträge sowohl unter dem Hauptpunkt „Reinheit“, als auch zu verwandten Themen wie den verschiedenen Substanzen oder beteiligten Personen.²⁶ Auch wenn diese Auflistung nur repräsentativ und keinesfalls erschöpfend ist, zeigt sich, dass das Thema der vorliegenden Arbeit ein Desiderat der Forschung bedient. Durch die Sichtung, Kategorisierung und Interpretation der Quellen zur rituellen Reinheit der Tempel der griechisch-römischen Zeit wird diese Lücke geschlossen und die Grundlage für die Erschließung angehängter Fragestellungen geschaffen.

1.2 Rituelle Grundlagen

In den folgenden zwei Kapiteln werden die theoretischen Grundlagen und Definitionen von Begriffen, die häufig in dieser Arbeit verwendet werden, diskutiert. Im ersten Abschnitt werden allgemeine Begriffe wie ‚Ritual‘ oder ‚Raum‘ erörtert und definiert. Dabei werden im Hinblick auf die rituelle Reinheit vor allem ‚Übergangsrituale‘ sowie Termini des Kultvollzugs thematisiert. Die rituelle Reinheit ist Schwerpunkt des folgenden Kapitels, welches versucht, diesen Begriff und damit verbundene Konzepte abzustecken. Neben der Diskussion des Begriffes ‚Reinheit‘ und der Zusätze ‚rituelle‘ bzw. ‚kultische‘ rückt dabei das Konzept des ‚Heiligen‘ in den Fokus, welches mit Hilfe der rituellen Reinheit geschaffen und bewahrt werden soll.

18 SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 45-92, siehe Kapitel 4.4.2.

19 QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 115-152.

20 GARDINER, in: *JEA* 36, 1950, 3-12, siehe Kapitel 4.1.1 und 4.5.1.

21 BLACKMAN, in: *JEA* 5 (1918), 148-165 und KEES, *RecTrav* 36 (1914), 1-16.

22 HOFFMEIER, *Sacred*.

23 STEUER, *Das wohlriechende Natron*. Auf S. 40-43 finden sich einige Ausführungen zur Verwendung von Weihrauch.

24 MEEKS, in: *Dictionnaire de la Bible* IX, 430-452.

25 BLACKMAN, in: HASTINGS (Hg.), *Encyclopædia* X, 476-482.

26 Vgl. bspw. BONNET, *Reallexikon*, 631-637 und GRIESHAMMER, in: *LÄ* V, 212-213, s.v. Reinheit, kultische zu Reinigung allgemein oder BONNET, *Reallexikon*, 624-626; GERMER, in: *LÄ* VI, 1167-1169, s.v. Weihrauch und LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 90-97 zu Weihrauch oder BONNET, *Reallexikon*, 596-608 und HELCK, in: *LÄ* IV, 1084-1097, s.v. Priester zum Priesteramt.

Der Begriff ‚Ritual‘ bezeichnet religiöse normative Handlungen, die zu bestimmten Zeitpunkten zweckgebunden durchgeführt werden und diverse Gesten, Rezitationen sowie den Gebrauch von Gegenständen beinhalten.²⁷ Die einzelnen Sinneinheiten des Rituals werden als ‚Ritus‘ definiert – ein Ritual setzt sich aus mehreren Riten zusammen.²⁸ Sehr umfangreiche Rituale werden zur Verdeutlichung als ‚Ritualkomplex‘ bezeichnet. Deren Konzipierung bezieht sich häufig auf bereits seit langer Zeit etablierte Traditionen, die in den verschiedensten Ritualen auftreten können – wie beispielsweise die Waschung.²⁹ Deswegen wird bei den zu behandelnden Texten immer versucht, die Verbindungen zu anderen Quellen aufzuzeigen. Der ‚Kult‘ umfasst die Gesamtheit aller Rituale,³⁰ d. h. jedes Ritual ist kultisch und Handlungen im Kult sind ritualisiert. Die Adjektive ‚kultisch‘ und ‚rituell‘ können in Bezug auf die Reinheit als Synonyme verwendet werden, da sie beide den gleichen Zweck beschreiben: Die Abgrenzung eines kultbezogenen Vorganges, der nur in diesem Kontext des Kultes signifikant ist, was sowohl im Kleinen auf das Ritual als auch auf die Gesamtheit des Kultes zutrifft. Für die Rituale des ägyptischen Kultes ist vor allem der Aspekt der Wiederholbarkeit wichtig, der im zyklischen Weltbild die Geschehnisse des Kosmos lenkt.³¹ Folglich können auch Rituale, die aus praktischer Sicht nur einmal oder nur zu sehr bestimmten, wichtigen Anlässen auszuführen wären, fest in den Ablauf des Kultes eingebaut werden.³²

Die in Ritualen ausgeführten Sprechakte sind meist performativ zu verstehen, d. h. mit dem Gesprochenen wird nicht nur etwas gesagt, sondern auch etwas getan.³³ Solche performativen Aussprüche sind im ägyptischen Kult nicht selten. In Bezug auf die rituelle Reinheit ist hier vor allem *iw.w.w^cb* „Es ist rein“ zu nennen.³⁴ Dieser Ausspruch ist an verschiedenen Türdurchgängen innerhalb eines Tempels zu finden,³⁵ was einen weiteren Aspekt dieser Art der Rezitation verdeutlicht: Sie ist flüchtig, das bedeutet nur im Moment ihres Ausspruchs wirksam und ist entsprechend zu wiederholen, um die Performanz zu erhalten.³⁶ Nur selten werden Handlungen genannt, die eine solche Rezitation begleiten, wobei zumindest eine bestimmte Geste recht häufig zu erwarten ist.³⁷

27 LANG, in: *HrwG* IV, 442-443, s.v. Ritual und QUACK, in: HAWARY (Hg.), *Wenn Götter reden*, 124-126. In dieser Arbeit wird ausschließlich im religiösen Kontext von Ritualen und Riten gesprochen, vgl. dazu den Überblicksartikel von QUACK, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 197-204 mit weiterführender Literatur.

28 Vgl. LANG, in: *HrwG* IV, 444, s.v. Ritual und QUACK, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 200, der Unterscheidung Zeremonie (Ritual) und Zeremoniell (Ritus) bzw. der nochmaligen Untergliederung von Riten in Zeremonien wird hier jedoch nicht gefolgt.

29 Vgl. LANG, in: *HrwG* IV, 445-446, s.v. Ritual.

30 Vgl. LANG, in: *HrwG* IV, 444, s.v. Ritual und ders., 476-475, s.v. Kult, wobei in dieser Arbeit fast immer der ‚Großkult‘ angesprochen wird, ebd., 446-447, s.v. Ritual.

31 Siehe dazu auch Kapitel 4.1.7.

32 Ein Beispiel dafür ist der eigentlich nur einmal auszuführende Akt des Tempelgründungsrituals (siehe Kapitel 6.1.1.1).

33 Vgl. zu dieser Thematik allgemein WALSDORF, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 85-88 mit weiterführender Literatur.

34 Siehe dazu Kapitel 2.5.

35 Vgl. bspw. die Texte A9-15 in KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 206-208, die alle aus dem großen Tempel von Medinet Habu stammen.

36 So sind auch weitere Wiederholungen in verschiedenen Riten erklärbar wie z. B. der Abschluss der einleitenden Riten des Kultbildrituals mit *htp-di-nswt iw.i w^cb.kw*, siehe dazu Kapitel 2.6 und 7.1.

37 Hier sei wieder auf die weihenden Könige verwiesen, die im Redegestus – ein vorgestreckter Arm mit nach oben gewendeter Handfläche vor den Kopf erhoben – dargestellt sind, vgl. KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 199-200 und 248, Abb. 1.

Rituale zur kultischen Reinigung dienen in den meisten Fällen dem Zweck, einen Übergang zu begleiten. Für solche Rituale hat der Ethnologe Arnold VAN GENNEP den Begriff der Übergangsriten (rites de passage) geprägt.³⁸ Dabei handelt es sich nicht um einen einzigen Ritus, sondern um zahlreiche Einzelriten, die ein Übergangsritual bilden. Dieser Transformationsprozess muss dabei nicht der einzige Zweck jener Handlungen sein, da neben dem Sinn des Wandels weitere Absichten wie Schutz, Abwehr, Heilung oder Lobpreis beinhaltet sein können.³⁹ Der Übergang kann einerseits räumlich und andererseits sozial gesehen werden.⁴⁰ Bei den in dieser Arbeit zu untersuchenden Übergangsriten handelt es sich bei räumlichen Übergängen immer um eine Passage von einem profanen in einen heiligen Raum. Das Profane ist das, was sich außerhalb dieses fest definierten und durch verschiedene Vorschriften und Rituale konstruierten sakralen Gebietes befindet und dieses bedroht.⁴¹ Soziale Übergänge kommen in allen Lebensphasen vor, angefangen bei der Geburt über die Heirat bis hin zu Tod und Bestattung. Ein Individuum (oder auch eine Gruppe) wechselt seinen Status innerhalb der Gemeinschaft, was einem Übergang von einem Zustand in einen anderen entspricht. Im Kontext der rituellen Reinheit sind vor allem die Initiationen des Königs und der Priester zu nennen. Wiederum ist die Überführung von Profanem zu Sakralem im Fokus. Der König wird von einem Menschen zu einem Gott transformiert, die Priester an eine Gruppe angegliedert, die Voraussetzungen erfüllt, um im Bereich des Heiligen zu agieren.

Ein Übergangsritus teilt sich in drei Phasen auf, die jeweils aus eigenen Riten bestehen. Es ist jedoch zu beachten, dass nicht immer alle Phasen auftreten, durch eigene Riten definiert werden und nicht jeder Ritus nur als genau einer Phase zugehörig erkennbar sein muss.⁴² Die drei Phasen sind:

1. Trennungsriten
2. Schwellen-/Umwandlungsriten
3. Angliederungsriten

Bevor der Übergang erfolgen kann, wird die zu verlassende Sphäre abgelöst. Im Kontext der kultischen Reinigung geschieht dies häufig durch Abwaschen mit Wasser. Dieser Abschnitt kann durch einen rituellen Tod symbolisiert werden, da das Individuum sein altes Leben verlässt, um in ein neues ‚geboren‘ zu werden.⁴³ Nach der Trennung folgt eine Phase des Übergangs, in dem man nicht mehr zur alten Gemeinschaft gehört, aber auch noch nicht der neuen beigetreten ist. Dieser Schwellenzustand beherbergt Gefahren, da man als Außenstehender niemandem zugehörig ist. Daher haben viele Schwellen- und Umwandlungsriten apotropäischen Charakter. Die Aufnahme in die neue Sphäre erfolgt durch Angliederungsriten, die Personen der aufnehmenden Seite durchführen und Symbole und Akte dieser Gruppe beinhalten. Durch dieses Erfahren und Kennenlernen aller Zeremonien wird das Individuum im Schwellenzustand an die neue Gruppe angeglichen und ein Teil von ihr. Aus Sicht der rituellen Reinigung sind wiederum Riten der Waschung zu nennen, welche speziell

38 VAN GENNEP, *Übergangsriten*, die ursprüngliche Version des französischen Buches stammt aus dem Jahr 1909.

39 Vgl. VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 22.

40 VAN GENNEP, *Übergangsriten*, Kapitel 2 widmet sich den räumlichen Übergängen, während die Kapitel 3-8 die sozialen besprechen. Ein sozialer Übergang findet oft in Zusammenhang mit einem räumlichen statt, was an einen symbolischen Übergang denken lässt. Siehe dazu jedoch auch ebd., 184.

41 Siehe dazu ausführlicher das folgende Kapitel.

42 Siehe dazu und zum folgenden VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 21-22.

43 Siehe dazu Kapitel 4.1.7.

Angehörige der neuen Sphäre mit Substanzen, die dieser Gruppe zuzuordnen sind, durchführen. Auch das Anlegen von neuer, reiner Kleidung, die wiederum im speziellen Kontext jener Fraktion zu sehen ist, bildet einen solchen Angliederungsritus ab.⁴⁴ In diesem letzten Abschnitt der Transformation steht vor allem das Gemeinsame im Zentrum: Gemeinsam die gleiche Nahrung verspeisen, die gleichen Reinigungen erfahren und zusammen einen Weg beschreiten.⁴⁵ Ein Übergangsritus *par excellence* stellt in der altägyptischen Kultur der „Einführungszzyklus“ des Königs dar, welcher alle drei Phasen mit eigenständigen Riten abbildet.⁴⁶

Wie bereits erwähnt, sind in der Angliederungsphase gemeinsame Handlungen und Nutzung gleicher Objekte bedeutend. Um an die göttliche Welt angeschlossen zu werden, müssen die entsprechenden Handlungen im Alten Ägypten mit Gegenständen und Substanzen durchgeführt werden, die dieser Sphäre entstammen oder ihr zumindest ähneln. In diesem Zusammenhang ist der Analogiezauber von großer Wichtigkeit,⁴⁷ der über die Vergleichbarkeit eine Einheit schaffen kann. Diese Analogien erfolgen meist über Assoziationen und einfache Verklärungen. Gerade für Substanzen, die der göttlichen Sphäre zugeschrieben werden sollen, erfolgt häufig die einfache Aussage, dass es sich bei diesen um etwas Göttliches handelt. Bekanntestes Beispiel in Ägypten ist wahrscheinlich das Nilwasser, welches *per se* bereits göttliche Eigenschaften besitzt, da das Wasser selbst als Hapi personifiziert göttlich sein kann.⁴⁸ Assoziationen werden häufig über die tierischen Aspekte der Götter auf bestimmte Objekte projiziert. Dieses Phänomen lässt sich sehr gut in der ägyptischen Medizin nachverfolgen, die Heilmittel nutzt, die keinen medizinischen, sondern einen magischen Nutzen über Analogien mit dem Göttlichen oder der Natur haben.⁴⁹

Der Begriff ‚Raum‘, der ‚rituell‘, ‚heilig‘, ‚sakral‘ oder ‚abgegrenzt‘ ist, welche hier als Synonyme behandelt werden, nimmt in der Betrachtung der rituellen Reinheit eine wichtige Rolle ein. Dieser Raum ist entweder ein von Menschen physisch geschaffenes oder aber ein erdachtes Gebiet, welches sich von der Umgebung durch bestimmte Grundlagen und Voraussetzungen abhebt.⁵⁰ Für den ersten Fall ist besonders ein Beispiel, welches in dieser Arbeit im Fokus steht, gut fassbar: der Tempel.⁵¹ Dieser bildet einen abgegrenzten Raum, der das Heilige von dem Profanen trennt. Erdachte Räume folgen demselben Grundgedanken, sind aber geografisch nicht fassbar und veränderbar, wie beispielsweise die Welt der Götter. Die Bestimmungen über diesen Raum werden von der Gesellschaft festgelegt, wobei es sich bei diesen im Großteil um Vorschriften der Reinheit handelt – was im nächsten Kapitel weiter ausgeführt wird. Diese Untersuchung befasst sich hauptsächlich mit der ersten Kategorie des Raumes, da vor allem dort die rituelle Reinheit zur Anwendung kommt. Diese reinen Orte sind

44 Der Unterschied der Waschung als Trennung oder Angliederung im Zusammenhang mit gewöhnlichem und geweihtem Wasser wird in Kapitel 4.5.1 und auch bei VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 69 und 95-96 besprochen. Vgl. auch BENDLIN, in: *HrwG IV*, 412, s.v. Reinheit/Unreinheit.

45 Vgl. VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 37-39.

46 Vgl. Kapitel 4.1.6.

47 Vgl. OTTO, *Rite und Mythos*, 8-9 und 27.

48 Als Beispiel sei hier auf das Kultbildritual verwiesen, vgl. BRAUN, *Pharao und Priester*, 264-265 mit weiterführender Literatur.

49 Vgl. bspw. LEITZ, in: FISCHER-ELFERT (Hg.), *Papyrus Ebers*, 46-62; ders., in: KARENBERG/LEITZ (Hg.), *Heilkunde und Hochkultur II*, 52; POMMERENING, in: *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, 2083-2095 und QUACK, in: *SAK 23* (1996), 311-312.

50 Vgl. GEHLEN, in: *HrwG IV*, 386-396, s.v. Raum und THEIS, *Magie und Raum*, 59-63.

51 Gräber und der Palast sind ebenso einem rituellen Raum zuzuordnen, auch Wohnhäuser können unter bestimmten Bedingungen zu einem solchen werden, vgl. auch FRANSEN, in: *Fs Silverman I*, 161-162 und THEIS, *Magie und Raum*, 59-61 sowie Kapitel 6.1.2 zur Schaffung solcher Räume.

nicht von jedem zu betreten, sondern nur von Personen, die die Voraussetzungen erfüllen. Der so abgegrenzte Raum dient dem Kontakt mit dem Heiligen, was unter Zuhilfenahme von Ritualen realisiert wird, weshalb in dieser Abhandlung meistens vom ‚rituellen Raum‘ gesprochen wird. Die damit verbundenen Begriffe ‚heilig‘ und ‚sakral‘ werden zusammen mit weiteren Grundkonzepten der rituellen Reinheit im folgenden Kapitel eingehender definiert.

1.3 Vorbemerkungen zur rituellen Reinheit

Durch die Zusätze von ritueller oder kultischer Reinheit ist ersichtlich, dass es sich um eine spezifische Form dieses Zustands handelt. Sie geht über den Status einer ‚einfachen‘, hygienischen Reinheit hinaus und ist entsprechend nur in bestimmten Situationen, an definierten Orten oder zu festgelegten Zeiten erforderlich. Sie ist eine intensiviertere Form der Reinigung, die sich durch häufige Wiederholung auszeichnet, die teilweise über die Sphäre der realen Welt und Möglichkeiten hinausgeht und auf einem metaphorischen – sakramental ausgedeuteten – Level agiert. Weiter nimmt sie das Verhalten mit in den Kanon der Voraussetzungen auf, welches den moralischen Kodex der Gesellschaft – in Ägypten die Maat – widerspiegelt.⁵² Ihre Durchführung verfolgt immer einen konkreten (kultischen) Zweck wie die Angliederung an eine sakrale Ebene, die Schaffung eines heiligen Raumes oder dessen Erhaltung.⁵³ Kongruent dazu gehen die Beschreibungen der rituellen Reinheit von GEE und GRIESHAMMER, welche sie als Voraussetzung zum Betreten von heiligen Räumen definieren.⁵⁴ Mit diesem ‚Raum‘ ist in der vorliegenden Untersuchung meistens der Tempel als Aufenthaltsort der Götter angesprochen. Das Etablieren eines sakralen Raumes durch physische und moralische Voraussetzungen⁵⁵ muss erfolgen, um wirksame Riten in jenem vollziehen zu können.⁵⁶ Die gleichen Annahmen können auch für den Palast des Königs⁵⁷ oder das Jenseits getroffen werden.⁵⁸ Alle Orte, die eine sakrale Funktion oder Bedeutung für Personen haben, können durch die rituelle Reinheit restringiert werden. Erst durch diese beschränkenden Eigenschaften kann dieser Raum überhaupt hergestellt werden. Der erschwerte Zugang erzeugt eine Abgrenzung, die wiederum Verborgenheit kreiert, was zur Heiligkeit des Ortes beiträgt.

Das Konzept der Reinheit ist ein absolutes System, in dem entweder der Zustand ‚rein‘ oder ‚unrein‘ angenommen wird.⁵⁹ Wie auch zahlreiche ägyptische Quellen zeigen, ist dieses strikte System realweltlich nicht immer zutreffend,⁶⁰ da es Abstufungen der Abgrenzung von Orten gibt, womit auch eine Abnahme der Restriktionen der Reinheitsvorschriften einhergeht. Die kultische Reinigung und Reinheit lässt sich durch diese Punkte von der ‚normalen‘

52 Zum Zusammenhang von Moral und Reinheit siehe bspw. DOUGLAS, *Purity and Danger*, 161-172.

53 Vgl. zu dem genannten STOLZ, in: ASSMANN/STROUMSA (Hg.), *Transformations*, 211-214 sowie 228-229.

54 GEE, *Ritual Purity*, 5 und GRIESHAMMER, in: *LÄ V*, 213, s.v. Reinheit, kultische.

55 FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 162 spricht dabei von positiven (physischen) und negativen (moralischen, da häufig die Absenz von bestimmten Dingen betreffende) Riten.

56 Vgl. DIELEMAN, *Priests*, 211-212.

57 Siehe die Episode der Piye-Stele, in der die unterworfenen Fürsten in den Palast zu Piye wollen, jedoch nicht die erforderlichen Ansprüche der rituellen Reinheit erfüllen und draußen bleiben müssen, siehe Zeilen 150-152 (*Urk.* III, 54), siehe dazu GOEDICKE, *Pi(ankh)y*, 154-156; GRIMAL, *Pi(ankh)y*, 176-179 und Kapitel 5.5.

58 Siehe Kapitel 5.2.3.

59 Vgl. FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 158-159. In diesem ordnenden Prinzip sieht auch DOUGLAS, *Purity and Danger* den ursprünglichen Zweck von Reinheitsriten.

60 Siehe vor allem Kapitel 5.2.5 und 5.4.

Körperhygiene abgrenzen und ist weiter als eine Grundvoraussetzung für die Durchführung von Riten und Kult etabliert.

Zentral ist bei der Untersuchung der rituellen Reinheit der Begriff des ‚Heiligen‘ oder ‚Sakralen‘, welches mit Hilfe der kultischen Reinheit geschaffen wird.⁶¹ Das Heilige interpretiert Rudolf OTTO als das ‚Andere‘,⁶² was in der ägyptologischen Betrachtung rezipiert wird.⁶³ Man verweist damit auf das Göttliche und ein so geschaffenes Gefühl bei den Menschen, das OTTO mit „Numinos“ beschreibt.⁶⁴ Der Tempel wäre beispielsweise das ‚Andere‘, weil ihn die Göttern bewohnen, ähnliches kann für den Palast mit dem König als quasi-göttlichen Inhaber gelten. Das Jenseits ist das ‚Andere‘, weil es eine abstrakte Vorstellung einer Welt ist, in der jeder zum ‚Anderen‘ – Göttlichen – wird und ständig damit in Kontakt steht. Nach LOPRIENO wird das Sakrale durch drei Konzepte geschaffen: Unberührbarkeit (*intouchabilité/dsr*), Unbeschreiblichkeit (*ineffabilité/(s)št*) und rituelle Reinheit (*pureté rituelle/w^cb*).⁶⁵ Die Unberührbarkeit stellt nichts anderes als Zugangsbeschränkungen und physische Barrieren dar, die das Eindringen in die heilige Sphäre verhindern sollen und diesen Raum abgrenzen.⁶⁶ Die Unbeschreiblichkeit äußert sich nicht darin, dass das Heilige nicht beschrieben werden kann – denn das wird es sehr häufig –, sondern in der dazu geschaffenen Sprache und Schrift, die in Form von Ritualen, Mythen, Gebeten und Lobpreisungen vorliegen.⁶⁷ Diese Literatur, die versucht, das Göttliche fassbar zu machen oder mit ihm in Kontakt zu treten bzw. Menschen damit in Kontakt zu bringen, unterscheidet sich markant von alltäglichen, wirtschaftlichen oder rechtlichen Texten – auch wenn Passagen der einen Kategorie durchaus in der anderen vorkommen können. Und schließlich die rituelle Reinheit, die Gegenstand dieser Untersuchung ist, und dazu dient, die Unberührbarkeit des Heiligen zu überwinden, um mit ihm in Kontakt treten zu können.⁶⁸

Gegen diese Interpretation des Sakralen als das ‚Andere‘ sprach sich FRANSDEN auf der Arbeit von DURKHEIM aufbauend aus.⁶⁹ Das Sakrale ist keine andere Welt, sondern ein in der profanen, menschlichen Welt abgeschirmter Bereich (*d^sr*).⁷⁰ Sakral und Profan sind zwei nicht voneinander trennbare Welten, sie existieren nur in dieser Dualität: Wäre das Profane nicht profan, müsste das Sakrale nicht sakral sein und somit gäbe es das Heilige nicht.⁷¹ Um beide

61 Vgl. ASSMANN, *Religion und das kulturelle Gedächtnis*, 154-155 und FRANSDEN, in: *Fs Silverman I*, 155-157.

62 Vgl. OTTO, *Das Heilige*, [bes. S. 38].

63 DAUMAS, in: *L'expression du sacré II*, 287-288, vgl. dazu auch FRANSDEN, in: *Fs Silverman I*, 1149-150 und HOFFMEIER, *Sacred*, VII-XV und 229.

64 Vgl. OTTO, *Das Heilige* [bes. S. 131-132] und auch DAUMAS, in: *L'expression du sacré II*, 287-288 sowie LOPRIENO, *Pensée et l'écriture*, 13-14.

65 LOPRIENO, *Pensée et l'écriture*, 14. Das Sakrale wird im Ägyptischen am ehesten durch *ntr* „göttlich machen“ beschrieben, siehe dazu Kapitel 3.6.2 sowie auch DAUMAS, in: *L'expression du sacré II*, 299-300, wobei die anderen dort genannten Lexeme - *šh*, *hw* und *šps* – nach Ansicht des Verfassers zwar genutzt werden können, um Heiligkeit zu beschreiben, aber diese nicht ausdrücken.

66 Vgl. DAUMAS, in: *L'expression du sacré II*, 300-301 und LOPRIENO, *Pensée et l'écriture*, 23-30. Siehe dazu auch Kapitel 3.6.1 und 6.1.2.

67 Vgl. LOPRIENO, *Pensée et l'écriture*, 30-33. Siehe auch ASSMANN, *Religion und das kulturelle Gedächtnis*, 156-158 und STOLZ, in: ASSMANN/STROUMSA (Hg.), *Transformations*, 228-229.

68 Nach DAUMAS, in: *L'expression du sacré II*, 288 ist die rituelle Reinheit für das Konzept des Heiligen „fort important“.

69 Vgl. DURKHEIM, *Elementary forms of religious life*, 37-41 und 409-414 sowie FRANSDEN, in: *Fs Silverman I*, 155-165.

70 Vgl. dazu auch DOUGLAS, *Purity and Danger*, 9-10.

71 Vgl. FRANSDEN, in: *Fs Silverman I*, 157-158.

voneinander zu separieren, ist es notwendig, bestimmte Vorschriften zu etablieren.⁷² Dies geschieht im Kontext der Religion und des Kults durch Tabus, die die beiden Seiten voneinander trennen.⁷³ Dabei ist im Hinterkopf zu behalten, dass nicht alles Tabuisierte – also Schlechtes oder auch Unreines – eine Bedrohung für das Heilige ist, da es je nach Kontext selbst diesem zugehörig sein kann.⁷⁴ Nach Ansicht des Verfassers spricht das Konzept des ‚Anderen‘ für das Heilige, welches einen größeren Fokus auf die Separation von Profan und Heilig legt, nicht gegen die Ansätze von DURKHEIM und FRANDSEN.⁷⁵ Diese Trennung ist ein wichtiger Bestandteil des Konzepts des Numinosen,⁷⁶ da es zwar nicht ohne das Profane existieren kann, aber ohne klare Abgrenzungen von diesem Profanen obsolet wäre.

Die Arbeiten an diesen Konzepten zum Heiligen sind nicht abgeschlossen und es gibt Widersprüche und Verbesserungsvorschläge, wie eine dritte Kategorie des Mondänen/Weltlichen neben dem Profanen und Sakralen einzuführen.⁷⁷ Da sich diese Arbeit speziell mit der rituellen Reinheit in den Tempeltexten befasst, sie also immer im Kultzusammenhang stehen, sieht der Verfasser von der Einführung einer weiteren Ebene ab und nimmt ein einfaches Model aus Sakral (= rein) und Profan (= unrein) an.⁷⁸ Das Heilige beschreibt die Abweichung vom Alltäglichen und muss durch aufwendige Rituale und Gebote etabliert werden. Das Profane kann dieses bedrohen, indem das Ausführen der Riten verhindert oder unwirksam gemacht wird oder man die Gebote bricht. Wie bereits erwähnt, sind diese theoretisch strikt ausgelegt, entweder etwas ist rein, oder es ist unrein, praktisch jedoch lassen sich Abstufungen erkennen.⁷⁹ Diese Anmerkung verdeutlicht nochmals die Unterschiede in

72 Vgl. FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 155-157.

73 Entgegen der Meinung, dass sie zur negativen Seite der sakralen Welt gehören, vgl. FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 165.

74 Vgl. dazu allgemein DURKHEIM, *Elementary forms of religious life*, 409-411 und darauf aufbauend FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 156-159 sowie die grundlegende Arbeit von DOUGLAS, *Purity and Danger*. Zu dieser Thematik in Ägypten siehe die Aufsätze von VON LIEVEN, in: *SAK* 40 (2011), 287-300 und JASNOW/SMITH, in: *Enchoria* 32 (2010/11), 31-53.

75 Wobei auch DURKHEIM, *Elementary forms of religious life*, 37-41 die scharfe Trennung von sakral und profan durchaus ausführlich thematisiert.

76 Vgl. bspw. LOPRIENO, *Pensée et l'écriture*, 14-22.

77 Siehe dazu mit entsprechender Literatur FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 159-160 und 163-165. Vgl. mit Literatur zur Diskussion der Begriffe COLPE, in: *HrwG* III, 74-99, s.v. heilig und Das Heilige.

78 Nach DURKHEIM, *Elementary forms of religious life*, 411 sind unrein und rein zwei Aspekte des Sakralen, da auch unreine Dinge als heilig erachtet werden können – als Beispiel seien gefährliche Wesen angeführt, die zwar unrein sein können, aber deswegen trotzdem göttliche Wesen darstellen. Weiter verknüpft er rein mit positiven, göttlichen Kräften und unrein entsprechend mit negativen, vor denen man sich fürchtet oder sie auch verabscheut. Ob diese Unterteilung auch für die altägyptische Kultur zutreffend ist, hängt an der Sichtweise des Unreinen – hier sei auf *bwt* in Kapitel 3.7 verwiesen – ab. Für die vorliegende Untersuchung ist dies primär nicht relevant, da auch in dem von DURKHEIM präsentierten Model das Unreine das Reine bedroht und es dabei für die rituelle Reinheit nicht entscheidend ist, ob es aus der Sphäre des Heiligen oder des Profanen bedroht wird.

79 Vgl. DURKHEIM, *Elementary forms of religious life*, 38. In diesen Abstufungen erkennt FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 165 diese dritte Ebene. Er sieht bspw. den Bereich der Nekropole als heilig/profan an, da es unterschiedliche Bereiche wie das Grab an sich gibt, welches zu unterscheiden ist von der unmittelbaren Umgebung, und die Welt um die Nekropole herum als mondän. Der Verfasser kann einer solchen Einteilung nur bedingt folgen: FRANDSEN, in: *Fs Silverman I*, 162 nimmt an, dass die Menschen, die in der Nekropole gearbeitet haben, nicht zur sakralen Sphäre gehören, da uns diesbezüglich keine Texte vorliegen, weswegen die Nekropole in Teilen profan gewesen sei. Nun ist jedoch allgemein anerkannt, dass bei weitem nicht alle Texte die Zeit überdauert haben – vor allem aus der Epoche des Pyramidenbaus, auf die er referiert –, sodass das Fehlen solcher Inhalte in heutiger Zeit nicht pauschalisiert werden sollte. Weiter sind aus der griechisch-römischen Zeit genau solche Texte erhalten, die das Arbeiten von ‚profanen‘ Personen in einem heiligen Umfeld

den beiden Konzepten des Heiligen: Theoretisch handelt es sich um zwei unterschiedliche Sphären (OTTO), die jedoch im Detail häufig miteinander interagieren (müssen), um ihre jeweilige Eigenständigkeit zu bewahren (FRANSEN).⁸⁰

Darauf aufbauend sollte auch die rituelle Reinheit weiter gefasst werden, als es GEE und GRIESHAMMER implizieren, die sie wie eingangs erwähnt ‚nur‘ als Bedingung für das Schaffen und Betreten eines heiligen Raumes sehen.⁸¹ Der Kontakt zum Heiligen setzt einen entsprechenden Ort voraus,⁸² der für den Zweck des ‚Kontakts mit dem Heiligen‘ den Aspekt der ‚Schaffung/Abgrenzung des heiligen Raumes‘ für die rituelle Reinheit abdeckt. Ein Motiv dieser Abgrenzung ist die Transformation, die vorgenommen werden muss, damit ein Abgegrenzter zu jemandem wird, der eingelassen werden kann. Auf eine Person bezogen bedeutet dies, dass sie von Natur aus nicht die Voraussetzungen erfüllt, den heiligen Ort zu betreten, sondern dass es bestimmter Vorgänge – im Kontext des Heiligen sind dies die Riten – bedarf, um denjenigen den Geboten entsprechen zu lassen. Dies wird durch die rituelle Reinheit, die die Person physisch und moralisch transformiert, bewerkstelligt, was das Individuum in eine andere Gruppe transportiert und es dieser angliedert.⁸³ Ein exzellentes Beispiel sind dabei natürlich die Priester, welche bestimmte Grundlagen erfüllen müssen, um überhaupt der Priesterklasse angehören zu können. Wenn sie dann dieses Amt innehaben, besteht für sie die Möglichkeit, sakrale Orte zu besuchen, die nicht-priesterlichen Personen grundsätzlich verschlossen bleiben, wobei auch dabei wieder bestimmte Regeln zu beachten sind und nicht jeder Priester(rang) die gleichen Möglichkeiten hat. Um den Übergang auf eine allgemeinere Ebene zurückzuführen, kann man von einer Transformation von einem nicht-kultisch reinen Zustand in einen kultisch reinen sprechen, was die rituelle Reinheit um den Aspekt der Angliederung an eine bestimmte Sphäre erweitert.⁸⁴

Ein Blick auf andere Kulturen, die gemeinsame Ansätze aufweisen und bereits geleistete Grundlagenforschung bieten, kann die Konzeption der rituellen Reinheit für Ägypten weiter beleuchten. GEE will das Konzept der rituellen Reinheit nicht in ein „Procrustean bed of theories derived from biblical and West African tribal practices and Winnebago Indian folktales“ einpassen.⁸⁵ Damit bezieht er sich auf die grundlegende Arbeit von Mary DOUGLAS zur rituellen Reinheit.⁸⁶ Jedoch liefert diese wichtige Erkenntnisse zu theoretischen Grundlagen – genauso wie die Arbeit von VAN GENNEP⁸⁷ – zur rituellen Reinheit, die sich auch auf die Riten des Alten Ägyptens anwenden lassen. Die kultische Reinheit mit der der Ureinwohner Amerikas zu vergleichen mag auch nicht zwingend zielführend sein, jedoch können ähnliche Konzepte auf gleiche Gedankengänge hinweisen, was wiederum eine grundlegende Idee bestätigen kann.⁸⁸ Dies gilt vor allem auch für biblische Vergleiche, beruht doch ein gewisser

regeln, siehe dazu Kapitel 5.5. Dies soll kein Argument gegen die Etablierung einer dritten Sphäre neben der sakralen und profanen sein, jedoch scheint die in diesem Fall getroffene Einteilung nicht zutreffend.

80 Dabei sei jedoch nochmals darauf hingewiesen, dass sich nach Ansicht des Verfassers die Interpretationen von FRANSEN nicht konträr zur Arbeit von OTTO verhalten, sondern nur einen größeren Fokus auf den Zusammenhang zwischen Profan und Sakral legen.

81 GEE, *Ritual Purity*, 5 und GRIESHAMMER, in: *LÄ V*, 213, s.v. Reinheit, kultische.

82 Vgl. NAGEL, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 508-520.

83 Sehr eindrücklich kann dieser Umstand in den Motiven des rituellen Todes und der anschließenden Wiedergeburt ausgedrückt werden, die sich in Initiationsritualen finden können, siehe dazu Kapitel 4.1.7.

84 Dies kann als Teilaspekt des Betretens eines heiligen Raumes der rituellen Reinheit interpretiert werden, jedoch sieht der Verfasser in diesem ein eigenständiges wichtiges Motiv, das es hervorzuheben gilt.

85 GEE, *Ritual Purity*, 3-4.

86 DOUGLAS, *Purity and Danger*.

87 VAN GENNEP, *Übergangsriten*, welches nicht bei GEE, *Ritual Purity* rezipiert wird.

88 Dazu bereits VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 183.

Teil auf älterem Gedankengut aus Ägypten und dem Vorderen Orient.⁸⁹ Natürlich kann man nicht jedes Prinzip für Ägypten anwenden und sollte auch nicht versuchen, die ägyptischen Vorstellungen den anderen anzupassen. Es wird sich zeigen, dass die ägyptischen Vorstellungen zur Funktion der rituellen Reinheit und ihrer Wirkungsweise durchaus mit anderen Kulturen übereinstimmen. Die grundlegenden rituellen Strukturen der ägyptischen Welt passen sehr gut in das von DOUGLAS und VAN GENNEP erarbeitete Bild, auch ohne ihnen dieses aufzwingen zu müssen. Der interkulturelle Vergleich kann bei allen Unterschieden den Blick auf das Wesentliche schärfen.

GEE unterscheidet zwei Arten von ritueller Reinheit: Die allgemeine und die spezifische.⁹⁰ Die allgemeine rituelle Reinheit würde auf den Zustand verweisen, der im täglichen Kultritual einzuhalten ist. Die meisten Texte, darunter die Priestervorschriften oder der Einführungszyklus des Königs, wären dieser Kategorie zuzuordnen. Spezifische rituelle Reinheit wäre dagegen am häufigsten bei Festen zu beobachten, wie ein Text aus Esna ausgezeichnet zeigt,⁹¹ oder an bestimmten Orten, wie dem Abaton in Philae.⁹² Somit wäre die spezifische kultische Reinheit orts- und/oder zeitgebunden, was in gewisser Weise ebenso auf die allgemeine Variante zutrifft. Denn auch für diese gilt, dass sie nur in bestimmten Situationen notwendig ist: Die Priestervorschriften waren für die Kleriker nur verpflichtend, wenn sie ihren Tempeldienst verrichteten. Rituelle Reinheit an sich ist somit orts- und zeitgebunden. Jedoch muss auch festgehalten werden, dass es Abstufungen und Verschärfungen gibt, wie die oben genannten Texte zum Festgeschehen in Esna und dem Abaton von Philae verdeutlichen. Der Verfasser würde hierin jedoch keine unterschiedlichen rituellen Reinheiten sehen, sondern Facetten des gleichen Systems, welche sich gegenseitig ergänzen – auf dem Abaton mussten die Priester weiter den Priestervorschriften Folge leisten, sie wurden nicht von den Vorschriften des Abatons ausgesetzt. Somit ist nicht von unterschiedlichen Reinheiten zu sprechen, sondern von Abstufungen in der Intensität bei Vorgaben zur rituellen Reinheit. Dies führt zur interessanten Fragestellung einer Normierung der rituellen Reinheit für den ägyptischen Kult.⁹³ Für die hier untersuchte griechisch-römische Epoche lässt sich ein für Ägypten bekanntes Bild zeichnen: Die grundlegenden Züge der rituellen Reinheit im Kult waren sehr ähnlich – als Beispiel können die 30 Einführungszyklen in zwölf Tempeln herangezogen werden, die alle den gleichen Aufbau, Zweck und sogar sehr ähnliche Formulierungen aufweisen⁹⁴ –, die Details konnten jedoch ortsspezifisch abweichen.⁹⁵ Dies

89 Siehe dazu GEE, *Ritual Purity*, 4-6; STOLZ, in: ASSMANN/STROUMSA (Hg.), *Transformations*, 211-229 und auch Kapitel 5.2.4.

90 GEE, *Ritual Purity*, 244-245. Bei DOUGLAS, *Purity and Danger*, 40 werden drei mögliche Grade der Reinheit genannt: rituelle Reinheit, der ‚normale‘ zu erwartende Zustand der Reinheit und Unreinheit.

91 Siehe Kapitel 5.2.5, wobei angemerkt sei, dass dieser Text sehr spezifische Anforderungen an die rituelle Reinheit stellt, aber eben nicht an die Priester, die einer ‚allgemeinen‘ Reinheit unterliegen, sondern an die nicht-priesterlichen Festteilnehmer, für die jede rituelle Reinheit eine ‚spezielle‘ Reinheit ist.

92 Siehe Kapitel 5.2.6.

93 Zu Normierung, Staatstheologie und regionalen Konzeptionen siehe BIRK, in: *10. Ägyptologische Tempeltagung*, 17-35; QUACK, in: *6. Ägyptologische Tempeltagung*, 214-226 und ders., in: *ARG* 10 (2008), 5-29. Die rezenteste Auseinandersetzung mit dem Thema der damit einhergehenden Vorlagen und des schwierigen Bereichs des Kanons mit relevanter Literatur dazu findet sich bei VON RECKLINGHAUSEN, in: *Von Elephantine bis zu den Küsten des Meeres*, 291-299.

94 Siehe zu dieser Fragestellung Kapitel 4.1.

95 Vgl. QUACK, in: *ARG* 10 (2008), 9-29, der den Zusammenhang zwischen regionaler und landesweiter Mythologie erörtert, was in nicht ganz so stark ausgeprägter Form auch auf die hier behandelte Kultfacette zutrifft.

spricht für ein grundlegend gleiches überregionales Konzept, welches regionale Besonderheiten aufweisen kann.

Die rituelle Reinheit trennt einen Bereich – räumlich oder gesellschaftlich – in ein Innen und ein Außen. Das Innere repräsentiert die Sphäre der kultischen Reinheit und die Unreinheit spiegelt eine äußere Welt wieder. In dieser Facette dringt vor allem der moralische Aspekt der rituellen Reinheit durch, der das von der Gemeinschaft akzeptierte Verhalten und festgelegte Normen repräsentiert. Alles, was diesen nicht entspricht, wird als ‚fremd‘ und damit außenstehend klassifiziert. Fremde Personen können als ‚Feinde‘ gesehen werden und das Unreine wird zum ‚Feindlichen‘. Diese Substitution bzw. Erweiterung von Schlechtem, Bösen oder Unreinem durch ein Feindbild verdeutlicht folgende Passage: *w^cb ʿjbt-dʿβw r ʿbw n ʿmw sntr st-nfrt r sʿt Sttyw* „Rein sei der ‚Speiseopferraum‘ von der Unreinheit der Ostwüstenbewohner und beweihräuchert sei die Schatzkammer vom Schmutz der Asiaten.“⁹⁶ Im Umkehrschluss gilt somit, dass die rituelle Reinheit gleichbedeutend ist mit der Abwesenheit der Feinde, wodurch deren Abwehr eine Voraussetzung der Herstellung von ritueller Reinheit ist.⁹⁷ In Ägypten ist dieses Prinzip an zahlreichen Stelle ersichtlich, wenn apotropäische Elemente Aufforderungen zur Einhaltung der rituellen Reinheit oder Texte/Szenen zu deren Herstellung begleiten. Besonders an Türen tritt dies vermehrt auf, bilden sie doch die bedingte Schwachstelle eines ansonsten geschützten sakralen Raumes.⁹⁸

Zusammenfassend sei folgende kurze Definition gegeben:⁹⁹ Die rituelle Reinheit beschreibt den physischen und psychischen/moralischen Zustand einer Person oder eines Raumes, der durch gesellschaftliche und religiöse Normen definiert wird und diese/n von der Unreinheit, (meist) dem Gegenteil des Reinen, trennt. Damit ist sie als Grundlage eines gesellschaftlichen und religiösen Zusammenlebens zu sehen: Wer sich an sie hält, entspricht der Moral und den Werten der Gruppe – in Ägypten wäre dies die Maat –, was wiederum den Status des Individuums in der Gesellschaft beeinflusst. Der Vorgang der rituellen Reinigung entspricht einer Transformation, da sie Wesen und Charakter einer Person oder eines Raumes ändert und gewollten Gegebenheiten angliedert. Gleichzeitig werden Restriktionen geschaffen, die nicht rituell Gereinigte oder Gereinigtes ausschließen.

1.4 Themeneingrenzung, Fragestellungen und Zielsetzung

Die rituelle Reinheit spielt in zahlreichen Themenfeldern eine Rolle, weswegen diesbezüglich durch alle Epochen hindurch und auf verschiedensten Textträgern Quellen mit divergierendem Umfang existieren. Die schiere Maße an Belegen zeigt beispielsweise die Anzahl an Ritualszenen zur Libation, die 382 Mal in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit bezeugt ist.¹⁰⁰ QUACK sieht in diesem Umstand auch den Grund dafür, dass es wenige Studien zu

96 E II, 272, 9-10, vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 131.

97 Nach ASSMANN, in: *Fs Leclant I*, 46 ist bspw. die Reinigung in Pyramidentext Spruch 23 ein realweltlicher Akt, der durch sakramentale Ausdeutung zur Schadensabwehr wird. Siehe auch QUACK, *Reinigen durch Anschwärzen*, 106-119, der dieses Prinzip noch einen Schritt weiter führt: Die Unreinheit wird auf die Feinde übertragen und dadurch die eigene Reinheit herausgestellt.

98 Vgl. KOCKELMANN, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 177-178 (eine erweiterte Studie befindet sich vom selben Autor in Vorbereitung) und KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 197-198.

99 Vgl. dazu auch BENDLIN, in: *HrwG IV*, 412-415, s.v. Reinheit/Unreinheit.

100 Suche nach „Wasserspense“ in der „Tempeltextdatenbank“ des HAdW-Projektes „Tempeltexte“ (<http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/portal/>, letzter Zugriff: 12.09.2020), die neben *qbw* auch *sntr*

diesem Thema gibt: „It almost seems that one is threatened with drowning in the vast sea of relevant texts and images.“¹⁰¹ Um diesem ‚Ertrinken‘ in den Quellen zu entgehen, ist eine Eingrenzung des Themas notwendig, welche durch zwei Einschränkungen erfolgt: eine zeitliche und eine kontextualisierte.

Die vorliegende Arbeit fokussiert sich auf das Material der griechisch-römischen Epoche Ägyptens. Da diese dort wiedergegebenen Gedanken nicht *ad hoc* entwickelt wurden, sondern auf älterem Wissen beruhen, sind Rückblicke auf vorangehende Zeiten und deren Texte unumgänglich. Die zweite Abgrenzung betrifft den Kontext der Texte, der hier auf dem Kult für die Götter liegt. In Kontrast zum anderen großen Bereich, in dem die rituelle Reinheit eine wichtige Rolle spielt, – der jenseitigen Welt – könnte man von der diesseitigen rituellen Reinheit sprechen. Aber auch hier gilt wieder, dass die Texte miteinander verwandt sind, da beide Sphären Riten und Texte der jeweils anderen übernehmen können und ein steter Austausch zwischen ihnen stattfand.¹⁰² Eine weitere Einschränkung betrifft die Beschäftigung nur mit Quellen, die sich explizit mit ritueller Reinheit beschäftigen. Dieser Umstand mag trivial klingen, heißt jedoch für die eingangs zitierten 382 Ritualszenen, die die Wasserspende thematisieren, dass nur diejenigen Libationen berücksichtigt werden, die eine reinigende und keine lebensspendende Wirkung erzielen sollen.¹⁰³ Die meisten Libationen sind regenerativ und lebensspendend oder versorgend als Trankspende zu sehen,¹⁰⁴ wobei die Trennschärfe zur Reinigung nicht immer gegeben ist, da beide Aspekte durchscheinen können. Deswegen wurden Libationen häufig als Reinigungen angesehen, obwohl dieser Aspekt nur implizit auf einer Metaebene vorliegt.¹⁰⁵ Durch diese Einschränkung schrumpft der Informationsgewinn der 382 Ritualszenen für die rituelle Reinheit auf wenige Textstellen zusammen, die in die Untersuchung einfließen.

Eine weitere Einschränkung muss für das Gegenteil der Reinheit, die Unreinheit oder das Tabu, getroffen werden.¹⁰⁶ Eine Arbeit über die rituelle Reinheit kann nicht ohne Bezug auf die Unreinheit auskommen, da nur dieser Status der kultischen Unreinheit überhaupt die Notwendigkeit einer kultischen Reinheit hervorrufen kann. Dennoch muss sich der Verfasser auf grundlegende Elemente dieses Themenbereichs, die in den zu behandelnden Texten auftreten, beschränken. In den Quellen der griechisch-römischen Zeit häufig vorkommende

qbhw „Weihrauch und Wasserspende“ mit einschließt.

101 QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 115.

102 Vgl. zu diesem Umstand bspw. COPPENS, *Wabet*, 206 und QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 144-152. Siehe auch Kapitel 2.3.2.

103 Vgl. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 464; BLACKMAN, in: *ZÄS* 50 (1912), 73-75 und TACKE, *Opferritual* II, 84, diese Unterscheidung ist jedoch nicht immer eindeutig zu treffen, siehe auch BONNET, *Realexikon*, 425-426 und BORGHOUTS, in: *LÄ* III, 1014-1015, s.v. Libation. Gut differenziert bei POO, *Liquids in Temple Ritual*, 4-5.

104 Exemplarisch sei hier auf eine Szene aus Esna und ihre Besprechung bei DERCHAIN/VON RECKLINGHAUSEN, *La création*, 42-45 (*Esna* II, 9) verwiesen.

105 Bspw. sieht BUISSON, *Vases*, 111-114 die *hs*-Vase generell als Mittel der Reinigung (dazu auch RAUE, in: *BCE* 25 (2015), 160-161); ALLIOT, *Culte d'Horus*, 46-47 beschreibt eine Libation über einem Opferaltar unter der Überschrift „purification de l'offrande“; RICKERT, *Horn des Steinbocks*, 641-648, behandelt beide Themen gleichzeitig unter dem Komplex der Reinigung oder TRAUNECKER, in: *BIFAO* 72 (1972), 195-236 spricht bei einem Text über die belebende Libation immer wieder auch über die Reinigung, die implizit zwar gegeben sein kann, jedoch im Text nicht erwähnt wird. Auch SPIESER, *Offrandes et purification*, 56-58 sieht Libationen immer als mit der Reinheit verbunden an.

106 Siehe dazu FRANSDEN, in: *Fs Silverman* I, 160-165 und ders., in: *JNES* 66 (2007), 81-105 und ders., in: *Trabajos de Egiptología* 8 (2017), 165-189 [vor allem S. 187-189].

Begriffe der Unreinheit werden im Rahmen der Lexikografie kurz umrissen.¹⁰⁷ Eine intensive Forschung und Auseinandersetzung muss einer eigenständigen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Ein Ziel der vorliegenden Untersuchung ist das Ordnen des Materials zur rituellen Reinheit in den griechisch-römischen Tempeln, um so eine Basis für die Beschäftigung mit der rituellen Reinheit in Ägypten zu legen. Bei der ausufernden Quellenlage zur kultischen Reinheit, die in allen Zeitstufen sowie zahlreichen verschiedenen Kulturbereichen auftritt, ist es nicht möglich, alle Aspekte in einer Arbeit zu untersuchen. So musste auch der Verfasser einsehen, dass er nicht alle Themen bis ins letzte Detail in dieser einen Arbeit beleuchten kann, sondern diese Untersuchung vielmehr als Ausgangspunkt für weitere Forschung und als Anlaufstelle für Quellen, die die rituelle Reinheit in irgendeiner Weise behandeln, dient.

Der Charakter und der Zweck der rituellen Reinheit werden über vier Kategorien untersucht, die jeweils auf den Rezipienten der Reinigung abzielen und die Gesamtheit der im Tempelkult Beteiligten darstellen. Hier ist an erster Stelle der König als wichtigster Akteur des ideellen Kultes zu nennen, dem mit Abstand die meisten Texte gewidmet sind. Real waren jedoch die Priester diejenigen, die den Kult ausführten und entsprechend mit Texten zur rituellen Reinheit bedacht wurden. Die dritte Gruppe umfasst die Objekte, die für den Kult notwendig waren und deswegen ebenso den Status der rituellen Reinheit annehmen mussten. Schlussendlich bilden die Götter eine Gruppe, für die einerseits die Anforderungen an die rituelle Reinheit gelten und die andererseits selbst diese erfahren wollen. In den jeweiligen Kapiteln werden die zugehörigen Texte im Hinblick auf drei Fragen bearbeitet: Was sind die Anforderungen an die rituelle Reinheit? Wie wird sie realisiert? Welchen Zweck hat sie? Da alle vier Gruppen in der Sphäre des Tempels zusammenhängen, wird auch das Verhältnis der Reinheit in Bezug auf die verschiedenen Einheiten erörtert, um dadurch am Ende ein Gesamtbild der kultischen Reinheit in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit zu erhalten. Abschließend wird die bereits aufgeworfene Frage nach dem Ziel der rituellen Reinheit – handelte es sich wie nach GEE und GRIESHAMMER wirklich nur um Zugangsbeschränkungen für einen heiligen Raum? –¹⁰⁸ für das Alte Ägypten diskutiert.

1.5 Vorbemerkungen zu Umschrift und Konventionen

Die Transkription in dieser Arbeit orientiert sich soweit sinnvoll an der klassisch-ägyptischen Sprache. Es wird nicht zwischen *s*- und *z*-Lauten unterschieden, Nisbe- sowie Feminin-Endungen *t* und Bildungselement des Infinitivs werden unabhängig vom hieroglyphischen Schriftbild transliteriert. Die Endung des Stativs der 3. Person Singular ist einheitlich mit *.tj* wiedergegeben, um eine bessere Unterscheidbarkeit mit passivem *.tw* zu gewährleisten. In- und Suffixe werden mit Punkt abgetrennt, sonstige Endungen oder Bildungselemente werden nicht markiert. Die Umschrift folgt dem Leidener Klammersystem. Passagen und Lexeme, die nicht sicher gelesen werden konnten, sind mit (?) markiert, solche die komplett unklar sind mit ..?..

Große Textquellen sind im Anhang zusammengefasst und dort mit philologischem Kommentar übersetzt. Aufgrund des Umfangs der Texte sind nur die für die rituelle Reinheit relevanten Passagen übersetzt. Im Hauptteil der Arbeit wird nur auf vergebene Kurznummern

107 Siehe Kapitel 3.7.

108 GEE, *Ritual Purity*, 5 und GRIESHAMMER, in: *LÄ V*, 213, s.v. Reinheit, kultische.

verwiesen, die mit Transkription und Übersetzung wiedergegeben sind. Wie alle Verweise, die sich auf Stellen innerhalb der Arbeit beziehen (neben den Kurznummern sind dies Kapitelverweise), sind diese **fett** markiert. Bei den Texten handelt es sich mit den entsprechenden Referenzen um:

{1-49}	Einführungszyklus und Tempelgründungsritual
[1-72]	Reinigung mit den <i>nmst</i> - und <i>dšrt</i> -Krügen
E1	Priestervorschriften ¹⁰⁹

109 Diese Kurzreferenzen richten sich nach LEROUX, *Recommandations aux prêtres*, 5.

2. Grundlagen und wiederkehrende Motive der rituellen Reinheit des Alten Ägypten

Konzepte und Texte zur rituellen Reinheit ziehen sich durch die gesamte ägyptische Kulturgeschichte. Die Inhalte späterer Epochen greifen dabei auf archaische Vorbilder zurück, weswegen sich zahlreiche Passagen der griechisch-römischen Tempeltexte bereits in den Pyramidentexten des Alten Reiches wiederfinden. Gleiches ist bei den involvierten Göttern zu beobachten, deren Vorkommen und Handlungen ebenso auf älteren Traditionen basieren. In diesem Kapitel werden die textlichen Grundlagen zur rituellen Reinheit untersucht, die immer wieder in den zu behandelnden Texten der Spätzeit erscheinen. Dazu werden einerseits die Teile von Textkorpora, die als Ausgangspunkte für die Tradierung der Schriften zur rituellen Reinheit identifiziert werden können, sowie einzelne Passagen, die in verschiedensten Kontexten der Reinheit vorkommen können, betrachtet. Andererseits werden die vier Reinigungsgötter – Horus, Thot, Seth/Geb und *Dwn-ḥwꜣy* – in ihren Einzelrollen, ihrer Gesamtheit und ihrem konnotierten Spruchgut erörtert. Einleitend werden zwei ebenso immer wiederkehrende Motive näher dargelegt: Die Wirkungsweise der Substanzen Wasser, Natron und Weihrauch, welche die Hauptagenten zur Erlangung von ritueller Reinheit darstellen, wird im ersten Abschnitt untersucht.¹¹⁰ Das folgende Kapitel wird anhand von wiederkehrenden Textmustern das Prinzip der Universalität der Reinheit beleuchten. Das Stilmittel der Dreifach-Setzung von Passagen zur Reinigung oder Reinheit rückt diese auf eine allumfassende Ebene, was hier als „Dreiklang“ bezeichnet wird. Abgeschlossen werden die Grundlagen zur rituellen Reinheit durch einen Überblick über deren Ikonografie im Laufe der ägyptischen Kulturgeschichte.

2.1 Zur Wirkungsweise von Wasser, Natron und Weihrauch

In den meisten Texten zur rituellen Reinheit kommt in allen Epochen zumindest eine der Substanzen Wasser, Natron oder Weihrauch vor, in den meisten Ritualen werden alle drei genutzt.¹¹¹ Wasser für den Kult – und auch in anderen Umfeldern – stammt entweder direkt aus dem Nil oder aus Seen und Brunnen, die sich über das Grundwasser des Nils speisen.¹¹² Allein durch diese Abstammung barg jenes magische Kräfte, die einerseits versorgend sowie regenerativ waren und andererseits negative Aspekte wie Schmutz und Krankheit mitführen konnten.¹¹³ Beides hängt mit der Nilflut zusammen, diese sorgt mit ihrem alljährlichen Kommen für das Wachsen und Gedeihen der Feldfrüchte, was den versorgenden Charakter

110 Andere Substanzen oder Produkte kommen nur in ganz bestimmten Kontexten vor, wie bspw. Bier oder Blut, siehe dazu Kapitel 7.2. Zur moralischen Ebene der rituellen Reinheit – dem Verhalten der Person – siehe die Kapitel 4.3 und 5.2.

111 Wobei Wasser und Weihrauch die herausragenden Rollen einnehmen, vgl. bspw. BONNET, in: *ZÄS* 67 (1931), 20-22.

112 Vgl. TRAUNECKER, in: *BIFAO* 72 (1972), 210-211.

113 Nach ASSMANN/KUCHAREK, *Wasserriten*, 43-45 wurde das Wasser von den Ägyptern dennoch mythologisch nicht negativ gesehen.

sowie die Regeneration und Verjüngung widerspiegelt.¹¹⁴ Diese Überschwemmung konnte jedoch auch Schaden anrichten, wenn sie zu stark (Zerstörung) oder zu schwach (Ernteeinbußen) ausfiel. Weiter stieg mit dem Wasserstand auch die Gefahr von Krankheiten, da sich in den auf den Feldern stehenden Wasserflächen Krankheitsüberträger schnell vermehrten.¹¹⁵ Die mitgeführten Sedimente verunreinigten sichtbar das Wasser,¹¹⁶ weshalb dieses für den Zweck der rituellen Reinigung teilweise als von der Nilflut gereinigt bezeichnet wurde, um dessen Verwendung im Kultgeschehen zulassen zu können.¹¹⁷ Dabei überwiegt jedoch der positive Effekt der Reinigung in den Texten bei weitem.¹¹⁸ Durch die Identifizierung des Reinigungswassers mit der Flut erhält dieses automatisch die damit einhergehenden Eigenschaften der Verjüngung und Regeneration, was es zur Reinigung und zum Schutz von Personen prädestiniert. Diese Reinigung mit Wasser kann auf zwei Arten erklärt werden: Erstens wäscht man mit Wasser physischen Schmutz ab, was ebenfalls auf eine moralische Ebene übertragen werden kann, und zweitens kann man mit Wasser schlechte Dinge ab- oder auch auflösen.¹¹⁹

Bei Natriumhydrogencarbonat (NaHCO_3) – Natron – handelt es sich um eine kristalline Substanz, die noch heute in verschiedenen Formen zu Reinigung verwendet wird.¹²⁰ Die reinigende Eigenschaft geht auf seine chemische Fähigkeit zurück, Fette aufzuspalten und zu lösen, was ihm seifenähnliche Eigenschaften verleiht.¹²¹ Als Trocknungsmittel wurde es in der Mumifizierung eingesetzt.¹²² Die häufigsten Bezeichnungen für Natron sind *bd*¹²³ und *hsmn*¹²⁴, daneben kommen noch *ntr*¹²⁵ und im konkreten Kontext der Reinigung des Tempels *bsn* vor.¹²⁶ Weitere Spezifikationen auf bestimmte Natronsorten anhand ihrer Bezeichnungen sind

-
- 114 Vgl. allgemein ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 464-465; KAPLONY, in: *LÄ VII*, 16-44, s.v. Wasser mit weiterführender Literatur und RUMMEL, *Pfeiler seiner Mutter*, 220-222. Darüber hinaus gibt es eine Kontextualisierung mit Osiris, als dessen Ausflüsse Wasser bezeichnet werden kann, was jedoch häufig in der jenseitigen Sphäre anzutreffen ist, und jene Assoziationen mit Verjüngung und Wiedergeburt hervorruft und als sakramentale Ausdeutung des Wassers interpretiert wird, vgl. bspw. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 462-471; ASSMANN/KUCHAREK, *Wasserriten*, 50-53 und BLACKMAN, in: *ZÄS 50* (1912), 69-75.
- 115 Vgl. ENGELMANN/HALLOF, in: *SAK 23* (1996), 105-112; WESTENDORF, in: KARENBERG/LEITZ (Hg.), *Heilkunde und Hochkultur I*, 57 und WILSON, *PL*, 40.
- 116 Vgl. JEQUIER, *Frises*, 317.
- 117 Vgl. bspw. die Kapitel **6.2.3.8.1**.
- 118 Eine nicht erschöpfende Auswahl nur aus dieser Arbeit: **{32}**, **[4]**, **[8]**, **[25-31]** und **[45]**. Siehe Kapitel **4.1.5.6** für weitere Belege nach dem Muster „Ich reinige dich mit dem Wasser, das aus der Flut kommt.“
- 119 Vgl. DOUGLAS, *Purity and Danger*, 198-199; GAL, in: *Jerusalem Studies in Egyptology*, 244-245 und RUMMEL, *Pfeiler seiner Mutter*, 220-221.
- 120 In dieser Arbeit wird vereinfachend Natron immer als Natriumhydrogencarbonat (NaHCO_3) behandelt, auch wenn das von den Ägyptern gewonnene Mineral nicht immer genau jenem entspricht, vgl. dazu SHORTLAND, in: *Archaeometry 46/4* (2004), 497-498 und zu den verschiedenen möglichen Interpretationen der einzelnen ägyptischen Begriffe für Natron WILSON, *PL*, 332, 338, 559 und 679. Siehe auch STEUER, *Das wohlriechende Natron*, 28-29.
- 121 Vgl. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 281 und SHORTLAND, in: *Archaeometry 46/4* (2004), 500. Nach SERPICO/WHITE, in: NICHOLSON/SHAW (Hg.), *Ancient Egyptian Materials*, 411, die auf LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 85 verweisen, wurde Natron eventuell auch im Alten Ägypten in seifenähnlichen Mixturen verwendet. Dieser schreibt jedoch nur von „lime, or possibly chalk“ als Zusatz zu den Fetten, sodass diese Verwendung nicht gesichert ist.
- 122 Vgl. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 278-303 und SHORTLAND, in: *Archaeometry 46/4* (2004), 500.
- 123 *Wb I*, 486.5-9 („Art Natron“) und WILSON, *PL*, 338 („natron“).
- 124 *Wb III*, 162.11-163.2 („Natron“) und WILSON, *PL*, 679 („natron“).
- 125 *Wb II*, 366.8-11 („Natron“) und WILSON, *PL*, 559 („natron“).
- 126 *Wb I*, 475.11-14 („Natron u.ä.“) und WILSON, *PL*, 332 („natron“). Siehe Kapitel **6.1.1.1.1**.

schwer zu treffen, weswegen alle Begriffe meist einfach mit „Natron“ übersetzt werden.¹²⁷ In Ägypten wurde Natron vor allem an zwei Orten gewonnen, dem 3. oberägyptischen Gau (Elkab)¹²⁸ und dem unterägyptischen Wadi Natrun und Nitriai.¹²⁹ Die Berufsbezeichnung des *ḥsmn* „Natronarbeiters“ ist im Tempelkontext belegt, welcher für die Verarbeitung, Verwaltung und Akquise (in machen Fällen vielleicht sogar für den Abbau) des Rohstoffs verantwortlich gewesen sein könnte.¹³⁰

Entsprechend ihrer guten Wasserlöslichkeit wird diese Alkalie in ägyptischen Texten häufig in Verbindung mit Wasser erwähnt. JEQUIER denkt daher, dass die Reinigung mit Wasser immer eine Reinigung mit Natronwasser meint, da alles Wasser aus dem Nil stammt, welches, wie bereits angemerkt, zwar belebend wirkt, aber eben auch von Natur aus schmutzig

ist.¹³¹ Dafür könnten auch die Vasenständer sprechen, die in der Hieroglyphe W17/18 () () abgebildet sind. Dabei handelt es sich um drei bzw. vier *ḥs*-Vasen, von denen bereits DU MESNIL DU BUISSON vermutete, dass in einer davon Wasser war, während sich in den anderen jeweils Natron aus Ober- und Unterägypten befand.¹³² Bei vier Gefäßen müsste man Wasser aus den *nmst*- und *dšrt*-Krügen annehmen, die vielleicht entsprechend des Natrons auch ober- und unterägyptische Konnotation gehabt haben könnten.¹³³ Gerade diese letzte Annahme würde für ein ausgeglichenes Verhältnis bei den Akten der Reinigung im Mundöffnungs- und Kultbildritual führen. Dort stehen zwei Wasserreinigungen (mit den *nmst*- und *dšrt*-Krügen) und zwei mit Natron (ober- und unterägyptisch) nur einer Weihräucherung gegenüber. Sieht man jedoch diese vier Akte als einen an, nämlich das Besprengen mit Natronwasser, wäre das ungleichmäßige und für ägyptische Verhältnisse ungewöhnliche Ungleichgewicht beseitigt.¹³⁴ Auf die Mischung von Wasser mit Natron weisen mehrere Textstellen hin, dabei sticht bereits der mythologische Ursprung des Natrons hervor, der als Speichel – eine Flüssigkeit – von Horus und Seth verklärt wird.¹³⁵ Die Zugabe von Natron zum

127 Siehe HARRIS, *Minerals*, 191-196 zu einigen Vorschlägen für genauere Identifikationen.

128 Vgl. HARRIS, *Minerals*, 192-193 und LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 58-60.

129 Vgl. LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 308-309 und SHORTLAND, in: *Archaeometry* 46/4 (2004), 498-499. Siehe dazu und zu weiteren Abbaugebieten BAUMANN, *Schatzkammern*, 451-452.

130 oGardiner 86, 2-9 (Brief des Pa-nehesi an Hori): *ḥḥ pw r dī r ḥ.k pḥ [...] pr Ḥmn nty dī r-ḥt.ī (...)* *m tḥ šwy n rmt nbt n pr Ḥmn m [...] m mnyw n ḥwt nbt nty m šyt (...)* *m ḥsmn m bty [...] (...)* „Dies ist ein Schreiben, um dich wissen zu lassen [die Ausstattung (?)] des Tempels von Amun, der hier unter meiner Aufsicht ist (...) mit Angehörigen von allen Leuten des Amun-Tempels (= Tempelangestellte), bestehend aus [...], den Hirten aller Viehherden auf den Weiden (...), den Natronarbeitern und den Schilfrohrarbeitern [...] (...)“, vgl. für den Text ČERNÝ/GARDINER, *Hieratic ostraca*, 22 und Taf. 81; *KRI* III, 138 und für eine Übersetzung *KRI Translation* III, 93-94; HELCK, *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte* III, 467-468 und WENTE, *Letters from Ancient Egypt*, 118-119.

131 JEQUIER, *Frises*, 317.

132 BUISSON, *Vases*, 1228-130.

133 Siehe dazu bspw. das Grab des Iufaa bei LANDGRÁFOVÁ/MÍČKOVÁ, in: *11. Ägyptologische Tempeltagung*, 191 wo genau diese Abfolge in einem Reinigungsritual genannt wird. Durch die Aufteilung der Ritualszenen in korrespondierende Paare auf je eine Tempelseite, die dann Ober- bzw. Unterägypten zuzuordnen ist, lässt sich dies in den griechisch-römischen Tempeln beobachten. Für ältere Epochen und andere Textträger ist dies nicht auszumachen, dort ist das Vorkommen von zwei Reinigungskrügen auf den allgemeinen Hang zur Dualität zurückzuführen, vgl. dazu ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 88 und OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 43.

134 Siehe dazu Kapitel 7.1.1.1.

135 Vgl. *Pyr.* §26a-f (Spruch 34) und §849b-851a (Spruch 455), siehe dazu Kapitel 2.3.1 und 2.7.4. Siehe auch eine Anweisung aus dem Ritual „Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel“, nach der insgesamt

Wasser ist auch in den Tempeltexten belegt: „Natron ist in ihren (= *dšrt*-Krüge) Mündern, [um] ih[re] Reinigung auszuführen“ ([14], *bd hr r3.sn [r] irt ʿbw.s[n]*).

Für Weihrauch sei hier die gleiche Einschränkung getroffen wie für Natron: Vereinfachend wird immer von Weihrauch, Myrrhe oder Räucherwerk gesprochen, auch wenn naturwissenschaftlich verschiedene Substanzen gemeint und aus dem Alten Ägypten zahlreiche Rezepte zur Herstellung von unterschiedlichen Räuchermassen bekannt sind.¹³⁶ Die Hauptrolle übernimmt dabei *sntr* „Weihrauch“,¹³⁷ was als Hauptbezeichnung am häufigsten vorkommt, wobei wie bei den anderen Ausdrücken nicht genau ein spezifisches Harz oder Räuchermittel benannt wird.¹³⁸ Dies geht auch einher mit dem Wortspiel zwischen *ntr* „Gott“ und *sntr* „göttlich sein lassen“, was als Analogiezauber aufgefasst werden kann.¹³⁹ Dabei geht *sntr* „Weihrauch“ nach einer Untersuchung von STEUER wohl ursprünglich auf *sty ntr* „Gottesduft“ zurück, was bereits auf die Wirkungsweise von Weihrauch hinweist.¹⁴⁰ Daneben kommen noch *mnwr* „*mnwr*-Weihrauch“¹⁴¹ und *ʿntyw* „Myrrhe“¹⁴² öfter vor, alle anderen Ausdrücke sind eher selten oder in speziellen Kontexten wie den Laboratorien zu finden. Weihrauch entfaltet erst durch das Verbrennen seine reinigende Wirkung, was häufig der Zusatz *hr sdt* „auf der Flamme“ deutlich macht.¹⁴³ Die Weihrauch-Kügelchen wurden in einen Räucherarm gegeben und dort angezündet,¹⁴⁴ dieser Ablauf ist in einer „Weihrauch“-Szene in Text {35} wie folgt beschrieben: *šp.ī ʿ(-n)-Hrw tw3.ī sw m ʿby.ī k3p.ī n.k sntr m wnmy.ī* „Ich (= König) empfangen den Räucherarm, ich erhebe ihn mit meiner Linken und ich räuchere dir Weihrauch mit meiner Rechten.“

Die reinigende Wirkung geht dabei nicht von dem Rauch an sich aus, sondern von dem guten Duft, den dieser verströmt.¹⁴⁵ Dies wird beispielsweise in Aussagen deutlich, in denen

8 Natronkügelchen in einer Wasserschale gelöst werden sollen, bei SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 51.

136 Vgl. BALDI, in: *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 1 (2014), 74; BAUM, in: *RdÉ* 45 (1994), 18-39; LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 90-97; SPIESER, *Offrandes et purification*, 51-52 und STEUER, *Das wohlriechende Natron*, 2-3 zu verschiedenen Bezeichnungen, Sorten und Identifikationen. Siehe zu den Rezepten Kapitel 6.2.3.6.

137 *Wb* IV, 180.18 („der Weihrauch“) und WILSON, *PL*, 876-878 („incense“). Siehe ausführlich auch zum nachfolgenden koptischen Wort *contē*, das zwar sprachverwandt ist, aber inhaltlich differiert, STEUER, *Das wohlriechende Natron*, 4-46. Die neueste Untersuchung stammt von BAUM, in: *RdÉ* 45 (1994), 17-39, die alle frühere Literatur mit einschließt.

138 Vgl. STEUER, *Das wohlriechende Natron*, 3-4.

139 Vgl. auch BALDI, in: *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 1 (2014), 80 und IANNARILLI, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 84 (2018), 126, zum Analogiezauber siehe Kapitel 1.2.

140 Siehe STEUER, *Das wohlriechende Natron*, 26-28 mit entsprechenden Literaturverweisen und auch schon BONNET, in: *ZÄS* 67 (1931), 23-28. Zur Wirkungsweise siehe unten.

141 *Wb* II, 79.6 („Name des Weihrauchs“) und WILSON, *PL*, 427 („incense“).

142 *Wb* I, 206.9 („ein Harz (herkömmlich mit ‚Myrrhen‘ übersetzt)“) und WILSON, *PL*, 162-164 („myrrh“). Siehe auch LEITZ, in: RICKERT/VENTKER (Hg.), *Altägyptische Enzyklopädien* I, 485.

143 Vgl. bspw. Texte {39}, {40}, {43} oder [42].

144 Vgl. BEINLICH, in: *MDAIK* 35 (1978), 15-31 und LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 90 zu archäologischen Funden von Räucherarmen und Weihrauchkügelchen. Es wurden auch Schalen oder Gefäße für die Räucherung verwendet, vgl. mit archäologischen Befunden BALDI, in: *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 1 (2014), 80-81 sowie bereits ABDALLA, in: *GM* 223 (2009), 10-11; BLACKMAN, in: *ZÄS* 50 (1912), 66-68; BRUNNER, *Die Hieroglyphe für „räuchern“*, 82-84 und SPIESER, *Offrandes et purification*, 52-56.

145 Gleiches gilt auch für die Wirkung von aromatischen Ölen und natürlich Parfums, vgl. BALDI, in: *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 1 (2014), 74-79 und LUCAS, *Ancient Egyptian Materials*, 90. BONNET, in: *ZÄS* 67 (1931), 20-21 sieht dabei nicht nur den Wohlgeruch, sondern auch die anregende und berauschende Natur des Rauches als ausschlaggebend für seine Bedeutung zur Verbindung mit dem

der Weihrauch und sein Duft an die Nase gelangen soll. Ein solcher Text aus Dendera drückt dies so aus: *m-n.k sntr sty.fr fnd.t shm-špst m pr-špst m-n.k irt-Hrw iy sty.s r.t iy sty irt-Hrw r.t* „Nimm dir den Weihrauch, sein Duft ist für deine Nase bestimmt, Machtbild der Edlen (= Isis) im Haus der Edlen (= Dendera). Nimm dir das Horusauge, sein Duft kommt zu dir, der Duft des Horusauges kommt zu dir.“¹⁴⁶ Noch deutlicher ist die Aufforderung, dass sich der Duft mit den Nasenlöchern vereinen soll: *m-n.t sntr sty.fr fnd.t snsn hnmty.t im.f m-n.t irt-Hrw iy sty.s r.t iy sty irt-Hrw r.t* „Nimm dir den Weihrauch, sein Duft ist für deine Nase bestimmt, deine Nasenlöcher mögen sich mit ihm vereinen. Nimm dir das Horusauge, sein Duft kommt zu dir, der Duft des Horusauges kommt zu dir.“¹⁴⁷ Die reinigende Kraft des Duftes wird in Athribis beschrieben, wo der Duft verschiedener Weihrauchsorten den Tempel reinigt: *k3p h3yt.k m hnm.sn* „Beweihräuchert wird dein Heiligtum mit ihrem Duft.“¹⁴⁸ In den „Verlassen des Palastes“-Szenen des Einführungszyklus wird häufig der Weg in den Tempel beschrieben, der von Weihrauchduft erfüllt ist, durch den dann der König schreitet, was ihn reinigt.¹⁴⁹ In einem Beispiel aus Edfu findet sich dieser Geruch sogar an der Kleidung des Königs und dieser wird anschließend noch durch Geb und *Dwn-^cnwy* gereinigt: „Siehe, Edfu ist in Wohlgeruch, der den König preist, der darin umhergeht, wobei das *hdw*-Weihrauchharz an seinen Kleidern ist [...] Styra (?). Geb reinigt ihn, *Dwn-^cnwy* reinigt ihn, damit sein Unheil nicht sei, wenn er sich mit seinem Vater vereinigt.“ (**{5}**, *m.k hwt-Hrw-nht m sty hknw nswt s3b-sš im.s hdw r hbsw.f [...] nnib*¹⁵⁰ *twr sw Gb ^cb sw Dwn-^cnwy tm dw.f hnm.f it.f*).

Den beiden Stoffen Natron und Weihrauch ist eine Eigenschaft gemein: Ihnen ist die rituelle Reinheit immanent. Die beiden meist als Kügelchen dargestellten und oft auch so bezeichneten (*t3w*) Substanzen¹⁵¹ enthalten Reinheit. Diese gilt es freizusetzen und dadurch nutzbar zu machen, bei Natron durch das Lösen in Wasser – was auch durch Kauen im Mund geschehen kann¹⁵² – und bei Weihrauch durch das Verbrennen. Ist die Reinheit gelöst, geht sie auf die Trägermedien über – Wasser oder Rauch. Diese wiederum werden auf die zu reinigende Person oder Objekt angewendet, um ihre kultische Reinheit zu gewährleisten. Werden Natron und Weihrauch nicht auf diese Art und Weise verwendet, setzen sie ihre Reinheit nicht frei und sie bleibt in ihnen gewahrt. Auch in dieser Form konnte Nutzen aus ihnen gezogen werden, beispielsweise wurde Natron in fester Kügelchenform den Gründungsgruben an den Ecken von Tempeln beigegeben, um so einen rituell reinen Raum

Göttlichen. DOUGLAS, *Purity and Danger*, 36 sieht nicht den guten Duft und das Göttliche im Vordergrund, sondern die Fähigkeit des Duftes, den Gestank des Profanen erträglich zu machen („but it is a means of making tolerable the smells of unwashed humanity“). Diesen Aspekt würde der Verfasser für Ägypten auf einer Metaebene als gegeben sehen, jedoch legen viele Texte die Verbindung zum Göttlichen nahe, weswegen dies als primäre Wirkung des Weihrauchs anzusehen sein wird.

146 D XI, 137, 6-7 aus einer Ritualszenen zur Weihräucherung.

147 D VII, 141, 12-14 ebenso aus einer Ritualszenen zur Weihräucherung, vgl. RICKERT, *Horn des Steinbocks*, 82.

148 *Athribis Außenwände*, 184 (F 5, 11), siehe LEITZ, *Athribis VII* unter der entsprechenden Szenennummer. Siehe zum Text auch Kapitel 6.2.3.6.

149 Texte **{6}**, **{9}**, **{10}**, **{12}**, **{31}**, **{33}**, **{34}**, **{38-43}**.

150 Zu beiden Substanzen siehe WILSON, *PL*, 524-525 und 696-697 und LEITZ, in: RICKERT/VENTKER (Hg.), *Altägyptische Enzyklopädien I*, 486 mit weiterführender Literatur zu *nnib*, wobei die Übersetzung „Styra“ keineswegs sicher ist.

151 Zu einigen archäologischen Funden solcher Kügelchen siehe STEUER, *Das wohlriechende Natron*, 49-50.

152 In *Pyr.* §1368a (Spruch 553) wird dies folgendermaßen ausgedrückt: *sw^cb r3.i m ntr3 hsmn* „Mein Mund wurde durch *ntr3*- und *hsmn*-Natron gereinigt“, wobei *sw^cb* auf eine Reinigung mit Wasser hinweist, was insgesamt für Natronwasser spricht.

abzugrenzen.¹⁵³ Der Vorteil dieser Form ist, dass die Reinheit bewahrt und damit dauerhaft ist, weswegen sie sich zur Abgrenzung eines kultischen Raumes eignet, während die Reinheit von Natronwasser und Weihrauch nur temporär wirkt. Mit dem sichtbare Effekt dieser Reinigungen – dem Vertrocknen des Wassers und dem Verziehen des Rauches – endet jedoch nicht die Wirksamkeit der Reinigung. Schon aus praktischen Gründen ist anzunehmen, dass beispielsweise die Gewänder der Priester nicht permanent mit Natronwasser besprengt waren, weswegen die reinigenden Eigenschaften über die visuelle Ebene hinaus wirken mussten.

2.2 Der Dreiklang

Ein Konzept bei der Formulierung von Texten zur rituellen Reinheit, das immer wieder begegnet, ist die Dreifach-Setzung von ähnlichen Passagen, die eine Reinigung oder Reinheit ausdrücken. Dabei werden nicht dieselben Wörter oder Abschnitte wiederholt – diese Art der Repetition wird durch *sp-2/3/4* ausgedrückt –, sondern in der Bedeutung ähnliche. Dieses Stilmittel wird in dieser Arbeit als *Dreiklang* angesprochen. Dies können einfach drei aufeinanderfolgende Verben der Reinigung sein, so sagt beispielsweise die Priesterin im Stundenritual von sich: *w^cb.kw twr.kw sntr.kw* „Ich bin rein, gereinigt und beweihräuchert.“¹⁵⁴ Neben der inhaltlichen Übereinstimmung entspricht sich auch die grammatikalische Form durch die dreifache Verwendung des Statives. Dieses Merkmal lässt sich ebenso bei längeren Einzelpassagen beobachten, wie z. B. *h^c hr hndw (...)* *ᶜq m dsr nmt m twr hnd 3ht m ᶜbw wr* „(Der König) erscheint auf der Treppe (...), der als Abgeschirmter eintritt, der als Gereinigter schreitet, der in großer Reinheit den Horizont betritt.“¹⁵⁵ Dieser Abschnitt dient der Legitimation des Offizianten, wenn er sich dem Gott im Kultbildritual nähert. Er ist konzipiert aus drei Mal Partizip der Bewegung + Präposition *m* (*m* der Identität) + substantivischer Ausdruck der Reinheit. Dabei wird auf den Hauptaspekt dieses Ritualszenentyps – das Betreten des sakralen Raumes – eingegangen, indem einerseits die Bewegung thematisiert wird und andererseits der Status der eintretenden Person.

Die Zahl Drei ist dabei nicht zufällig, sondern beschreibt eine Pluralität in der ägyptischen Gedankenwelt.¹⁵⁶ Während die Zahl Vier eher physisch umfassend ist, indem sie mit vier Himmelsrichtungen oder Seiten assoziiert wird – was auch für die rituelle Reinheit an verschiedenen Stellen zu beobachten ist¹⁵⁷ –, beschreibt die Drei eine abstrakte Gesamtheit. In einigen Passagen, die einen Dreiklang aufweisen, ist ein solches Spektrum zu sehen. Im Mammisi von Edfu wird folgende Aussage über die Opfergaben getroffen: *hnkwt nbt n dbht-htp w3.ti r tr w^cb.ti r bwt sntr.ti r sdbw nb dw* „Alle Opfer des Speisebedarfs mögen befreit von Schmutz, rein vom Tabu und gereinigt von allem bösen Unheil sein.“¹⁵⁸ Der Aufbau des Dreiklangs ist wieder identisch und besteht aus einem Verb der Reinigung im Stativ + Präposition *r* + einem Ausdruck für Unreinheit. Diese decken drei Felder der Unreinheit ab:

153 Siehe Kapitel 6.1.1.1.

154 *E I*, 209, 2. Vgl. JUNKER, *Stundenwachen*, 70 und PRIES, *Stundenwachen*, 84-85. Siehe Kapitel 5.4.

155 *DI*, 40, 8. siehe Kapitel 7.1.1 zum gesamten Text mit philologischem Kommentar.

156 Vgl. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 59 (§73); GOEDICKE, in: *LÄ VI*, 128, s.v. Symbolische Zahlen und SETHE, *Zahlen*, 37-38.

157 Siehe Kapitel 2.7.6 und 7.1.1 sowie GOEDICKE, in: *LÄ VI*, 128, s.v. Symbolische Zahlen und SETHE, *Zahlen*, 31.

158 *E Mammisi*, 157, 7-8. Vgl. KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 232-233 (Text C14). Siehe Kapitel 6.2.3.1.

die physische (*tr*), die kultspezifische (*bwt*) und die allgemeine, abstrakte (*sdbw*).¹⁵⁹ In Kom Ombo werden die Opfergaben auf ganz ähnliche Weise beschrieben: *sdf³w.sn wdhw n psdt.f sp-2*¹⁶⁰ *n hrw m df³w nb dl pt qm³ t³ in h^cpy m tph^t.f w^cb(.tⁱ) r ^cbw twr(.tⁱ) r tr dsr.tⁱ r ht nbt dwt*¹⁶¹ „Sie versorgen den Opfertisch seiner (= Haoeris) Neunheit, zweimal am Tag, mit allen Speisen, die der Himmel gibt, die die Erde erschafft und die der Nil aus seinem Quellloch hervorbringt, wobei sie rein von Unreinheit, gereinigt von Unreinheit und geheiligt von jeder bösen Sache sind.“¹⁶² Der Aufbau ist identisch, lediglich die genutzten Bezeichnungen der Verben der Reinheit und Nomen der Unreinheit variieren. Das Spektrum der Unreinheit erstreckt sich auf zwei Ebenen, einmal auf die abstrakte Unreinheit (^c*bw*, *tr*) und einmal spezifischer auf die Abwesenheit von unreinen Opfergaben (*ht nbt dwt*).¹⁶³ Weiter zeigt sich in der Produktion der Opfergaben, die von Himmel (*pt*), Erde (*t³*) und Nilflut (*h^cpy*) erzeugt werden, eine Dreiteilung, die ebenso auf eine Universalität deutet.

Ein Beispiel für die Pluralität bezogen auf das zu Reinigende findet sich in der „Verlassen des Palastes“-Szene von Text {6}, der keinen parallelen Aufbau zeigt: *sm³tyw.f twr(.tⁱ) sw³w.f m ^cbw hndwy.f w^cb(.tⁱ) r ^cbw* „Seine Wege sind rein, seine Umgebung ist in Reinheit und seine Beine sind rein von Unreinheit.“ Bezogen auf den Inhalt dieses Szenentyps¹⁶⁴ sind hier die Wege, die Umgebung und die Beine des Königs als rein dargestellt. Damit sind alle relevanten Aspekte des Gehens für den König angesprochen. Bei diesem speziellen Fall der Reinheit beim Gehen und auch Eintreten existiert in einigen Ritualszenen des Einführungszyklus ein Zweiklang. Bezogen auf den König lautet dieser ^c*q m ^cbw šm m twr* „der in Reinheit eintritt, der in Reinheit geht“ ({6}, {33}, {34}, ähnlich {12}). Diese Passage findet sich mit *bs* „einführen“ anstatt *šm* „gehen“ als Gebot in der Priestervorschrift **D.H4**: ^c*q m ^cbw bs m twr* „Tretet in Reinheit ein! Führt in Reinheit ein!“

Die Dreiteilung der Reinheit geht häufiger einher mit der Aufteilung auf die drei Hauptsustanzen zur Reinigung: Wasser, Natron und Weihrauch.¹⁶⁵ Dieser Umstand ist teilweise nur an den verwendeten Verben der Reinigung festzumachen, oder auch durch die zusätzliche Nennung von Reinigungsmitteln. Ein Beispiel für letzteren Fall ist *w^cb m nn ntrⁱ m ³ht sntr {kw} m hmsw šm^c* „(Der König), der rein ist durch das Überschwemmungswasser, der vergöttlicht ist durch das Glanzauge, der beweihräuchert ist durch oberägyptisches Räucherwerk.“¹⁶⁶ Diese Passage stammt aus einer *wn-hr*-Szene des Kultbildrituals und dient der Legitimation des Offizianten vor der Gottheit. Sie ist identisch aufgebaut durch dreimal Partizip + Präposition *m* + Nomen. Die Verben der Reinigung können an sich bereits mit Reinigungssubstanzen assoziiert werden, welche zusätzlich noch aufgeführt sind: *w^cb* mit Wasser (*nn*), *ntrⁱ* mit Natron (³*ht*) und *sntr* mit Weihrauch (*hmsw šm^c*). Aus einer „Verlassen des Palastes“-Szene aus Edfu (Text {41}) stammen gleich zwei Beispiele für diesen Dreiklang nur mit Verben für die Reinigung mit Wasser, Natron und Weihrauch, die einen weiteren Aspekt darlegen: *sm³tyw.f sntr(.tⁱ) h^cdrw.f hsmn(.tⁱ) w³wt.f w^cb(.tⁱ)* „Seine Wege sind beweihräuchert, seine Wege sind rein (durch Natron), seine Wege sind rein.“ Die Passage ist

159 Siehe dazu auch Kapitel 3.7.

160 So nach Foto HAdW KO-2012-13701.

161 Zu dieser Korrektur siehe bereits GUTBUB, *Textes fondamentaux*, 237, Anm. 7.

162 KO 700, 9-12 und GUTBUB, *Kom Ombo*, Nr. 290, siehe auch GUTBUB, *Textes fondamentaux*, 237 und SIMONET, *Maîtres d'autel*, 9.

163 Siehe dazu Kapitel 6.2.3.

164 Siehe dazu Kapitel 4.1.6.

165 Siehe zu diesen das Kapitel 2.1.

166 E I, 26, 9-10, siehe Kapitel 7.1.1 zum gesamten Text mit philologischem Kommentar.

grammatikalisch parallel durch drei Subjekt-Stativ-Konstruktionen aufgebaut und nennt die Reinigung mit Weihrauch (*sntr*), Natron (*hsmn*) und Wasser (*w^cb*). Die Nomina für „Weg“ sind dabei nicht zufällig ausgesucht worden, sondern bilden Alliterationen mit den entsprechenden Verben. Das zweite Beispiel aus dieser Szene ist fast identisch, wobei die Abschnitte nicht direkt aufeinander folgen, sondern auf die ersten drei Standarten aufgeteilt sind: (Upuaut) *w³wt.k w^cb.ti*, (Horus) *sm³tyw.k sntr(.ti)*, (Thot) *h³mt.k hsmn.ti*. Wieder sind die drei oben erörterten Prinzipien gegeben: parallele Grammatik, Dreiklang aus Wasser, Natron und Weihrauch sowie die Alliteration. Diese Art des Dreiklangs impliziert ebenso eine Pluralität der Reinigung, da die drei primären Reinigungsmittel Wasser, Natron und Weihrauch eine vollständige Reinigung suggerieren.

2.3 Tradition als Basis der Wirksamkeit – Textgrundlagen zur rituellen Reinheit

Die folgenden Kapitel behandeln Textkorpora, die als Quellen für die Reinigungsrituale in den griechisch-römischen Tempeln gedient haben. Neben einem kurzen Überblick über die Texte wird vor allem die Tradition und die Entwicklung des Gedankenguts zur rituellen Reinheit beleuchtet. Dabei ist das Vorkommen der Quellen vor allem im funerären Bereich keine Überraschung, sondern hängt eng mit dem überlieferten Material zusammen, welches im funerären Kontext der Gräber besser konserviert wurde als beispielsweise Texte auf Papyrus, die im Kult täglich in Benutzung waren. Der rege Austausch zwischen der rituellen Literatur des ‚lebenden‘ und ‚toten‘ Kultes, der an zahlreichen Stellen der ägyptischen Kultur zu beobachten ist, zeigt deutlich, dass die Grenzen dieser beiden Sphären im ägyptischen Glauben verschwimmen. So ist die Betrachtung dieses älteren Textgutes aus einem anderen religiösen Kontext – der jenseitigen Sphäre – für das Verständnis der rituellen Reinheit des Staatskults der griechisch-römischen Zeit unerlässlich. Denn in dieser Genese – der Tradition der Texte – liegt ein Teil der Wirkmacht der Rituale.¹⁶⁷ Diese Tradition wiederum ist ein Spiegel des kulturellen Gedächtnisses der Zivilisation, welches in den Ritualen bewahrt werden kann.¹⁶⁸ So schreibt PRIES zur Bewahrung dieses Gutes, dass „der Kult dem Primat des Archetypischen“ unterliegt.¹⁶⁹ Dieser Umstand kann in ägyptischen Schriften in Nachsätzen zu bestimmten Ritualen oder auch medizinischen Rezepten erfasst werden, die abgeschlossen werden mit: *šs m³c hḥ n sp* „Wirklich vortrefflich, millionenfach (erprobt)“.¹⁷⁰

Die Tradierung solcher komplexen Muster über hunderte und tausende Jahre funktioniert nicht ohne Wandel, sodass die Texte einer Evolutionsdynamik unterworfen sind, welche sich aus verschiedenen Faktoren zusammensetzt.¹⁷¹ Einige davon können Erweiterungen und Kombination bestehender Texte sein – wie im Fall der rituellen Reinheit unten zu sehen sein wird – aber auch Anpassungen aufgrund von Bedeutungsverschiebungen, Neuinterpretationen

167 Vgl. PRIES, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 208 und Kapitel 4.2.1.2.

168 Siehe dazu ausführlich ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis* [zum Zusammenhang von Ritual und kulturellem Gedächtnis bes. S. 56-59] und ders., *Religion und das kulturelle Gedächtnis*, 52-59 sowie 150-151.

169 PRIES, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 212.

170 Vgl. die Belege in *Medizinisches Wörterbuch II*, 866 und auch WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, 98-99.

171 Vgl. PRIES, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 210-212 mit weiterführender Literatur.

oder geänderten Nutzungsprofilen. Der große Zeitraum und die bruchstückhafte Überlieferung machen es schwer, die einzelnen Umstände und Faktoren, die bei der Tradierung zu Veränderungen führen, nachvollziehen zu können. Deshalb ist nicht immer ersichtlich, ob es sich um intentionelle Änderungen handelt oder um eine unabsichtliche Evolution aufgrund externer Umstände wie zerstörten Vorlagen.¹⁷² Ähnlich verhält es sich für die rituelle Reinheit, deren Grundlagen mit den Pyramidentexten am Anfang der schriftlich-kulturellen Tradition liegen, wobei es fraglich ist, ob dies tatsächlich auch die Ursprünge für die rituelle Reinheit sind.¹⁷³ Dann folgt ein redaktioneller Sprung, der bis dato zuerst im Mundöffnungsritual des Neuen Reiches fassbar wird, in dem verschiedene Textgruppen zusammengefügt werden und von da an einen fast verbindlich wirkenden Kanon für einen Bereich der rituellen Reinheit schafft.¹⁷⁴ Der Großteil der Quellen dieser Texte findet sich dann erst wieder in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, was jedoch aufgrund der Wichtigkeit der Rituale nicht heißen muss, dass sie in den Tempeln früherer Epochen nicht ausgeführt, sondern dass sie anders tradiert wurden und diese Methoden sich nicht erhalten haben. Dieser Weg wird in den folgenden Kapiteln näher beleuchtet.

2.3.1 Pyramidentexte

Die frühesten erhaltenen textlichen Belege für die kultische Reinigung stammen aus dem frühesten erhaltenen Textkorpus: den Pyramidentexten.¹⁷⁵ Obwohl es sich bei diesen um Bestattungsliteratur handelt, die in dieser Untersuchung eigentlich ausgeschlossen wurde, sind ihre Inhalte trotzdem relevant für die kultischen Handlungen. Sie sind der Ursprung – der uns erhalten geblieben ist – für diese Riten. Bei der Redaktion der Texte für die Gräber der Könige griffen die Priester unter anderem auf Inhalte von Kulthandlungen für den lebenden Herrscher zurück, sodass die Inhalte erst für den königlichen Kult des lebenden Monarchen zusammengestellt, dann auf die Bestattungsriten von jenem übertragen wurden und letztendlich wieder in den Königs- und Tempelkult eingingen.¹⁷⁶ Die Redaktion selbst fand wahrscheinlich zeitnah zum ersten Aufkommen der Texte in der Pyramide des Unas in der 5. Dynastie statt.¹⁷⁷ Mit dem Ende des Alten Reiches sind die Sprüche, die ursprünglich nur dem König vorbehalten waren, auch für Privatleute zugänglich geworden. Über diese Stationen nahmen die Texte Einfluss auf andere Textkorpora bis hin zu den Tempelinschriften der Spätzeit.

Besonders wichtig als Grundlage für spätere Adaptionen der kultischen Reinheit waren die initialen Reinigungen des königlichen Opferrituals.¹⁷⁸ Diese bestanden aus sechs Szenen:¹⁷⁹

172 Zum Thema Ritualdesign und -transfer siehe AHN/MICZEK/ZOTTER, in: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, 118-121 mit weiterführender Literatur.

173 Siehe dazu Kapitel **4.2.1.3**.

174 Siehe zur Frage der Überregionalität Kapitel **1.3**.

175 Vgl. ALTENMÜLLER, in: *LÄ V*, 14-23, s.v. Pyramidentexte (mit weiterführender Literatur); ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 323-326 und SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung*, 1-27.

176 Es ist aufgrund fehlender Texte nicht klar, welche Quellen für die Pyramidentexte verwendet wurden und welcher Nutzungshorizont den anderen beeinflusste, vgl. die Diskussion bei HAYS, in: *SAK* 30 (2002), [bes. S. 155, Anm. 15].

177 Vgl. ALTENMÜLLER, in: *LÄ V*, 19-20, s.v. Pyramidensprüche.

178 Auf dieses auch außerhalb der Pyramidentexte häufige Ritual wird nicht extra eingegangen, hier kann auf die Publikation von TACKE, *Opferritual* mit allen nötigen Informationen verwiesen werden. Siehe auch BARTA, *Opferformel*, 281-283.

179 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 3-4 und HAYS, *Organization of the Pyramid Texts I*, 82-90 und II, 676.

Libieren (*sꜣt*),¹⁸⁰ Weihrauch aufs Feuer geben (*sntr ht*),¹⁸¹ Wasserspende mit Natron (*qbhw bd tꜣ 2*),¹⁸² zweimal fünf Kügelchen Natron (*bd šmꜥw/mḥw tꜣ 5*)¹⁸³ und noch einer Weihräucherung (*sntr tꜣ 1*).¹⁸⁴ Während der erste Spruch wenig für diese Untersuchung interessante Aspekte enthält, finden sich im zweiten bereits erste Passagen, die in folgende Riten der rituellen Reinheit Eingang fanden. Der erste Teil dieser zweiten Szene besteht aus den Sätzen *sy Gottheit hnꜥ kꜣ.f* „Die Gottheit ist mit seinem Ka gegangen“,¹⁸⁵ wobei es sich bei den ersten vier genannten Göttern um Horus, Seth, Thot und *Dwn-ꜥnwy* – die vier Reinigungsgötter – handelt.¹⁸⁶ Doch nicht nur dies weist auf spätere Adaptionen zur kultischen Reinheit hin: Ähnliche Formulierungen, dass Götter mit ihrem Ka gehen, existieren in Pyramidentextsprüchen, die im Umfeld der Gliedervereinigung stehen.¹⁸⁷ Diese Verbindung aus Reinigung und Gliedervereinigung erfährt im Mundöffnungsritual des Neuen Reiches eine Art Kanonisierung, die bis in die Spätzeit hinein existiert.¹⁸⁸ Auch im zweiten Teil dieser Szene findet sich eine bis in die jüngste Zeit der altägyptischen Geschichte belegte Interpretation, welche Weihrauch als Horusauge bezeichnet (*pꜣpꜣ sty irt-Hrw r.k* „Der Duft des Horusauges breite sich zu dir hin aus.“¹⁸⁹), das seinen Duft durch Verbrennen verbreiten soll.¹⁹⁰ Der dritte Spruch ist für eine Libation gedacht, die nicht zwangsläufig der Reinigung dient, sondern eher der Wiederbelebung.¹⁹¹ Auch hier wird wieder die Substanz als Horusauge mythologisiert – diesmal das Wasser: *iw.n.i in(.i) n.k irt-Hrw* „Ich bin gekommen, indem ich dir das Horusauge bringe.“¹⁹² Aber auch als Ausfluss des Osiris wird es angesprochen, was sich ebenso durch die gesamte ägyptische Zeit nachweisen lässt.¹⁹³

Die Sprüche vier und fünf und in gewisser Weise auch sechs gehören enger zueinander als die vorherigen. Den Beginn bilden zwei Natron-Sprüche, wobei der erste für Oberägypten steht und der zweite für Unterägypten. Der Vertreter des Südens liest sich wie folgt:¹⁹⁴

<p><i>smꜣn</i>¹⁹⁵ <i>smꜣn wpp rꜣ.k hꜣ NN i.dp.k dpt.f hnt</i> <i>šḥ-ntr iššw Hrw smꜣn iššw Stš smꜣn t(w)t ib</i> <i>nbwy smꜣn</i></p>	<p><i>smꜣn</i>-Natron, <i>smꜣn</i>-Natron, das deinen Mund öffnet. O König <i>NN</i>, du mögest seinen Geschmack vor dem Gotteszelt schmecken. Was Horus ausspeit: <i>smꜣn</i>-Natron. Was Seth ausspeit: <i>smꜣn</i>-Natron. Was das Herz der beiden Herren vereint: <i>smꜣn</i>-Natron.</p>
--	---

180 *Py.* §16a-d (Spruch 23), siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 20-25 und ASSMANN, in: *Fs Leclant* I, 45-47.

181 *Py.* §17a-18d (Spruch 25, siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 26-35.

182 *Py.* §22a-23b (Spruch 32), siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 35-46.

183 *Py.* §26a-f (Spruch 34) und §27a-e (Spruch 35), siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 47-65.

184 *Py.* §28a-29c (Spruch 36), siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 66-70.

185 *Py.* §17a-c (Spruch 25).

186 Siehe Kapitel 2.7.6.

187 Siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 27-28 mit den entsprechenden Verweisen.

188 Siehe Kapitel 2.3.2 und 4.2.1.3.

189 *Py.* §18d (Spruch 25).

190 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 29-30.

191 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 37-38.

192 *Py.* §22b (Spruch 32).

193 *Py.* §23a (Spruch 32): *m-n.k rdw pr im.k* „Nimm dir den Ausfluss, der aus dir hervorkommt.“

194 *Py.* §26a-f (Spruch 34).

195 Zu diesem Wort siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 49-51.

dd-mdw sp-4 ḥsmn.k m-cb šmsw-Hrw bd Worte zu sprechen, vier Mal. Du reinigst dich
šm^cw t³w 5 Nḥb (mit Natron) zusammen mit dem Horus-
 geleit. Oberägyptisches Natron, fünf Kügel-
 chen aus Elkab.

In diesem Spruch wird Natron als Speichel von Horus und Seth mythologisiert und somit verklärt.¹⁹⁶ Dadurch gewinnt das Natron nicht nur an Wirkmacht, sondern ist auch in der Lage, den König durch den gewonnenen göttlichen Ursprung an die göttliche Sphäre anzugliedern. Jener soll sich damit reinigen und zwar zusammen mit dem Horusgeleit, welches im folgenden Spruch aufgegriffen und identifiziert wird:¹⁹⁷

ntrⁱ.k ntrⁱ Hrw ntrⁱ.k ntrⁱ Stš ntrⁱ.k ntrⁱ Dein Natron¹⁹⁸ ist das Natron des Horus.
Dḥwty ntrⁱ.k ntrⁱ Dwn-cⁿwy Dein Natron ist das Natron des Seth. Dein
 Natron ist das Natron des Thot. Dein Natron
 ist das Natron des *Dwn-cⁿwy*.

ntrⁱ.k dd{k}t imyt.sn r³.k r³ n bḥs irtt hrw Dein Natron ist auch unter ihnen. Dein Mund
ms.f im bd mḥw t³w 5 Št-pt¹⁹⁹ ist der Mund eines Milchkalbes an dem Tag,
 an dem es geboren wurde. Unterägyptisches
 Natron, fünf Kügelchen aus *Št-pt*.

Bei den Göttern (*šmsw Hrw*) handelt es sich also um die vier Reinigungsgötter.²⁰⁰ Schon im vorherigen Text ist Natron Horus und Seth zugeschrieben, was nun um Thot und *Dwn-cⁿwy* erweitert wird. Das Prinzip der Analogie, welches in den Reinigungsriten eine große Rolle spielt, wird hier erstmals fassbar.²⁰¹ Das Natron bzw. dessen Reinigung entspricht den Göttern, was wiederum auf den König zu übertragen ist und durch den Nachsatz, dass seine Reinigung unter den Göttern ist, nochmals hervorgehoben wird. Interessant ist auch der Vergleich mit einem Kalb, was als realweltlicher Aspekt aufgefasst werden kann, da hier die Unschuld eines gerade geborenen Jungtieres, welches frei von jeder Schuld und (abstrakter) Unreinheit ist, genutzt wird, um die Reinheit des Königs darzustellen. Dieser Umstand wird später mythologisch mit Isis als Mutterkuh und Horus entsprechend als Kalb ausgedeutet.²⁰² Der folgende Spruch gehört insofern zu diesen beiden, als dass er den Anfang des letzten wiederholt, ihn dann aber um die Gliedervereinigung erweitert:²⁰³

ntrⁱ.k ntrⁱ Hrw ntrⁱ.k ntrⁱ Stš ntrⁱ.k ntrⁱ Dein Natron²⁰⁴ ist das Natron des Horus.
Dḥwty ntrⁱ.k ntrⁱ Dwn-cⁿwy ntrⁱ.k ntrⁱ k³.k Dein Natron ist das Natron des Seth. Dein
ntrⁱ.k ntrⁱ ntrⁱ.k ntrⁱ.k ddt pn imyt snw.k ntrw Natron ist das Natron des Thot. Dein Natron
 ist das Natron des *Dwn-cⁿwy*. Dein Natron ist
 das Natron deines Kas. Dein Natron ist das
 Natron deines Natrons. Auch dieses dein

196 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 56-57 und *Pyr.* §849c-851b (Spruch 455) in Kapitel 2.74.

197 *Pyr.* §27a-e (Spruch 35). Zum Horusgeleit siehe Kapitel 2.7.6.

198 Oder auch: Deine Natron-Reinigung ist die Natron-Reinigung des Horus.

199 Dieser Ortsname wird zu *Šrp* „Scherep“, siehe dazu Kapitel 4.2.1.3.

200 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 55 und Kapitel 2.7.6.

201 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 55 und 61 sowie Kapitel 1.3.

202 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 18.

203 *Pyr.* §28a-29c (Spruch 36).

204 Oder auch: Deine Natron-Reinigung ist die Natron-Reinigung des Horus.

*nṯr̄i.k tp r̄3.k sw̄b.k qsw.k tm.w ḥtm.k ỉryt.k
Wsr̄ d̄i.n(i) n.k ỉrt-Ḥrw ḥtm ḥr.k ỉm.s pdpd
snṯr t̄3w 1*

Natron ist unter deinen Brüdern, den Göttern.

Dein Natron ist in deinem Mund. Mögest du deine gesamten Knochen reinigen. Mögest du das zu dir Gehörige ausstatten. Osiris, ich habe dir das Horusauges (= Weihrauch) gegeben. Statte dein Gesicht damit aus, indem (er (= der Weihrauch) sich) ausbreitet. Weihrauch, ein Kügelchen.

Der Wechselsatz wird um einige Aspekte erweitert, bis sogar das Natron selbst nochmal mit dem Natron der Götter identifiziert wird. Interessant ist vor allem die Aussage, dass der König unter seinen Brüdern ist, was an die Angliederung aus dem vorherigen Spruch anknüpft, sodass tatsächlich eine Reihenfolge in diesen Sprüchen vorliegt: Zuerst die Nennung der Göttergruppe, dann ihre Aufschlüsselung inklusive gleichzeitiger Identifikation und abschließend eine Wiederholung oder Zusammenfassung mit dem Ergebnis, dass der König ein Bruder der Götter ist. Abgeschlossen wird das Ganze durch einen Text, der der Gliedervereinigung entstammt,²⁰⁵ und deren Kontext die Übergabe des Horusauges – hier wiederum Weihrauch – erwähnt. Schon ALTENMÜLLER-KESTING geht davon aus, dass es sich bei diesem Teil wohl ursprünglich um zwei Abschnitte handelte, die hier zusammengeführt wurden.²⁰⁶

In diesen Sprüchen des Opferrituals wird deutlich, dass es sich nicht um die Ursprünge dieses Ritus handelt: Die zu rezitierenden Texte zu den Handlungen haben bereits eine mythologische Ausdeutung erfahren, woraus sich schließen lässt, dass sie älter als die Pyramidentexte sind und für deren Redaktion zusammengetragen und bearbeitet wurden.²⁰⁷ Gut erkennbar ist dies direkt an dem ersten Spruch zum Wasserausgießen, welcher dem Zweck diente, die Opferstelle zu reinigen, worauf im Text jedoch kein Bezug genommen wird.²⁰⁸ Es soll nun nicht der Eindruck entstehen, dass alle Texte mit Aspekten der rituellen Reinheit der Pyramidentexte dem Opferritual entstammen. In zahlreichen Einzelsprüchen und auch Sequenzen wird die rituelle Reinheit des Königs, der Götter oder von Objekten angesprochen, jedoch bildet das Opferritual den größten zusammengehörigen Block solcher Passagen.²⁰⁹ Im Verlauf dieser Studie werden zahlreiche weitere Stellen zitiert und kommentiert werden, die die rituelle Reinheit in den Pyramidentexten weiter beleuchten.

2.3.2 Mundöffnungsritual

Das mit *wṗ-r̄3* betitelte Ritual der Mundöffnung dient der Belebung von Objekten, zu Beginn der Statue, dann vor allem der Mumie, aber auch von Kultobjekten und -geräten bis hin zum Tempel selbst.²¹⁰ Grundzüge des Rituals lassen sich bereits im Opfer- und Bestattungsritual

205 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 68.

206 ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 67.

207 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 17-18 und OTTO, *Rite und Mythos*.

208 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 17 und 20-22.

209 Die dann in späteren Texten adaptiert wurden, wie dem Mundöffnungsritual oder dem Täglichen Tempelkult, siehe BARTA, in: *GM* 120 (1991), 7-12; HAYS, in: *SAK* 30 (2002), 157-158; TACKE, *Opferritual* II, 303-302 und Kapitel 2.3.2.

210 Vgl. GRIESHAMMER, in: *LÄ* IV, 223-224, s.v. Mundöffnung(sritual). Die Standardedition, an deren Szenennummern sich diese Arbeit orientiert, ist OTTO, *Mundöffnungsritual*; siehe auch QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts* und ders., in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*.

des Alten Reichs nachweisen.²¹¹ Die eigentlichen Zeremonien sind erstmals im Grab des Rechmire (TT 100) in Theben aus der 18. Dynastie belegt.²¹² Es ist nicht möglich, von ‚dem‘ Mundöffnungsritual zu sprechen, da nicht alle Szenen obligatorisch sind und die verschiedenen Versionen in Ausführlichkeit, Vollständigkeit und Schwerpunkt variieren.²¹³ Der Ursprung im Alten Reich zeigt sich durch zahlreiche Parallelen zwischen dem Mundöffnungsritual und den Pyramidentexten sowie Belegen einer Mundöffnung als Teil der Bestattung.²¹⁴ Wichtigste Grundlage war das Statuenritual des Alten Reiches, welches allerdings nicht vollständig überliefert ist.²¹⁵ Dieses diente der Belebung von Statuen des Königs, der Götter und von Verstorbenen, sodass sich das Mundöffnungsritual aus Texten der Bestattungs- und Kultriten zusammensetzt,²¹⁶ wobei die Entwicklung vom Alten ins Neue Reich eine Verlagerung in die jenseitige Sphäre aufzeigt.²¹⁷ Das Mundöffnungsritual lässt sich aufgrund seiner Verwendung und Art der Niederschrift in vier Kategorien einteilen: Papyrushandschriften für den Tempelgebrauch, damit zusammenhängend Handschriften, die für Verstorbene adaptiert wurden, und zuletzt monumentale Inschriften, die sich einerseits in Gräbern und andererseits in Tempeln wiederfinden.²¹⁸ Besonders die Kategorien mit Bezug auf den Tempel sind für diese Untersuchung interessant, aber auch die Versionen mit jenseitigem Kontext können wertvolle Parallelen liefern.

Das Statuenritual ist eines der ältesten Textkorpora der ägyptischen Religion. Es enthält noch keine mythischen Ausdeutungen, was in Reden der handelnden Personen untereinander deutlich wird, die darüber hinaus auch als sie selbst und nicht etwa als eine personifizierte Gottheit agieren.²¹⁹ Im Mundöffnungsritual wird dies besonders durch die starke Unveränderlichkeit der entsprechenden Szenen, wobei es sich vor allem um die Handwerksszenen (Szene 9-18) handelt, deutlich.²²⁰ Die für diese Arbeit maßgeblichen Szenen der initialen Reinigung (Szene 2-7) entstammen nicht diesem Ritual, sondern finden ihren Kontext eher im Opferritual, welches wiederum in den Pyramidentexten vorliegt.²²¹ Im Verlauf des Rituals werden weitere Szenen (63A, 65C, 67, 69A-B) genannt, die einen Bezug zur Reinheit aufweisen. Als Opferritual sind auch die Nennungen des *wpr-rʿ* in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit zu sehen.²²²

-
- 211 Vgl. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 409-431; GRIESHAMMER, in: LÄ IV, 224, s.v. Mundöffnung(sritual) und OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 1-8.
- 212 Siehe Davies, *Rekh-Mi-Re*, Taf. 107 und VIREY, *Rekhmara*; siehe auch die Publikation des Textes unter Beleg I bei OTTO, *Mundöffnungsritual I*. Noch etwas älter ist die Version im Grab des Djehuti (TT 11) aus der Zeit der Hatschepsut, welche jedoch sehr schlecht erhalten ist, vgl. QUACK, in: *Liturgical Texts*, 151.
- 213 Vgl. QUACK, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 168-174 und ders., in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 130-135.
- 214 Vgl. bspw. JÉQUIER, *Frisen*, 309 und 323-325 sowie QUACK, in: *Liturgical Texts*, 149-150.
- 215 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 1-2. QUACK, in: *Liturgical Texts*, 145-159 weist deutlich darauf hin, dass es sich bei dem Ritual um einen Tempeltext handelt.
- 216 OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 2 gibt als Quellen das Statuen-, Opfer-, Balsamierungs-, Bestattungs-, Schlacht- und Tempelritual an, jedoch mit der Anmerkung, dass es nicht möglich ist „entsprechend dieser Quellen das komplexe Ritual klar und restlos aufzulösen“. Siehe dazu auch QUACK, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 167; ders., in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 135-136 und ders., in: *Liturgical Texts*, 145-147.
- 217 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 7-8 und 33.
- 218 Nach QUACK, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 165-166.
- 219 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 3 und OTTO, *Rite und Mythos*, 9-12.
- 220 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 3-4 und 53-71 für die Szenen.
- 221 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 47-68 und 74-89 und OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 5-6 und 37-52 für die Szenen sowie das vorangegangene Kapitel.
- 222 Vgl. ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 411; OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 31-32 und QUACK, in: DÜCKER/ROEDER

Ein schönes Beispiel dafür sind die E-Räume auf dem Dach des Tempels von Hibis, welche dem Osiriskult gewidmet sind:²²³ Dort ist auf der Westwand von E 1 eine Weihräucherung dargestellt, die die Szene 71 aus dem Mundöffnungsritual wiedergibt.²²⁴ Diese Szene war wohl nicht ursprünglich Teil des Mundöffnungsrituals, sondern wurde im Neuen Reich dem Täglichen Tempelritual entlehnt.²²⁵ Die den Raum begrenzenden Pilaster sind mit Darstellungen von Horus und Thot im Durchgang und jeweils dem *ṯwn-mwt.f*-Priester auf der Innenseite versehen.²²⁶ Horus und Thot geben den Wechselsatz *ᶜbw.k ᶜbw Gottheit* wieder, was den initialen Reinigungen aus dem Mundöffnungsritual entspricht. Die Inschriften der beiden *ṯwn-mwt.f*-Priester sind stark zerstört, aber sie sollten wohl ein „Königsoffer“ bereiten (*ṯrt ḥtp-dī-nswt*) bzw. etwas mit der Reinheit Verbundenes tun (*ᶜbw (?)*). Nach CRUZ-URIBE sollten sie Geb und *Dwn-ᶜnwy* anrufen,²²⁷ womit die Vierheit der Reinigungsgötter komplett und auch die initiale Reinigung des Mundöffnungsrituals in einer vollständigeren Form wiedergegeben wäre. Die Nord- und Südwand von E 1 zeigen Schutzgötter, die angerufen werden und die CRUZ-URIBE mit Szene 59D des Mundöffnungsrituals gleichsetzt will.²²⁸ Im gegenüberliegenden Raum E 2 findet sich auf der Ostwand eine Opferszene, deren Titel dem des Mundöffnungsrituals gleicht:²²⁹ *ms wp-rʒ snn m ḥwt-nbw wp-rʒ ṯrty n ṯmn (...)* *ṯrt.n nswt-bṯty (...)* „Herstellen und Mundöffnen der Statue im Goldhaus. Öffnen des Mundes und der Augen von Amun (...), welches der König von Ober- und Unterägypten ausführte (...).“²³⁰ Damit steht dieser gesamte Komplex des Tempels mit den Texten der Mundöffnung in Verbindung, wobei wichtige Szenen wie die Handwerksszenen oder die eigentliche Mundöffnung fehlen. Dies zeigt, dass hier nicht der Herstellungsprozess oder die Belebung im Vordergrund stehen, sondern die Opferung (E 2) und die Besänftigung zum Zweck der Ausübung von Schutz (E 1).²³¹

Ein sehr interessantes Beispiel für die Verwendung der Mundöffnung in den spätzeitlichen Tempeln findet sich in Edfu und Philae, wo die Riten im Kontext der Tempelweihung aufgezählt werden.²³² In Edfu sollen folgende Riten unter der Aufsicht des Thot (*nb Ḥmnw*) durchgeführt werden: *pḥr ḥʒ m nmswt dšrwt ḥt-Hrw sntr ḥr sdt (...)* „Herumgehen mit *nmst*- und *dšrt*-Krügen. Die Substanz des Horus. Weihrauch auf dem Feuer. (...)“²³³ und *swᶜb in nbw ᶜbw (...)* *wp-rʒ n Wtst nd-n-ṯt.f (...)* „Reinigen durch die Herren der Reinheit. (...)“ Die

(Hg.), *Text und Ritual*, 173.

223 Vgl. OSING, in: *Fs Daumas* II, 513-515.

224 Vgl. *Hibis* III, Taf. 16. Siehe dazu CRUZ-URIBE, *Hibis* I, 75–77; QUACK, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 173. Zur Szene: OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 158-161.

225 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 161. Aus der Dekoration und Funktion des Raumes schließt COPPENS, *Wabet*, 219-221, dass es sich bei dieser Raumeinheit um einen Vorläufer der *Wabet* in den späteren Tempeln gehandelt haben könnte.

226 Siehe *Hibis* III, Taf. 15 und Text B2 bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 216-217.

227 CRUZ-URIBE, in: *Fs Wente*, 70.

228 Vgl. *Hibis* III, Taf. 15; CRUZ-URIBE, in: *Fs Wente*, 70. Zur Szene: OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 137-138. Nach Meinung des Verfassers ist diese Szene zu unspezifisch, um sie mit der in Hibis gleichzusetzen, da die Götter nicht eindeutig benannt werden.

229 Siehe zu diesem OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 34.

230 Vgl. *Hibis* III, Taf. 16. Siehe CRUZ-URIBE, *Hibis* I, 77 und QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 138.

231 Vgl. CRUZ-URIBE, in: *Fs Wente*, 71-72.

232 *E IV*, 330, 12 – 331, 16; siehe dazu BLACKMAN/FAIRMAN, in: *JEA* 32 (1946), 75-91. *Philae* III, 61-65 (Nr. 27). Siehe zum Zusammenhang der beiden Inschriften WINTER, in: *Fs Malek*, 601-602. Siehe auch Kapitel 6.1.1.1.

233 *E IV*, 330, 15, vgl. BLACKMAN/FAIRMAN, in: *JEA* 32 (1946), 76.

Mundöffnung für den Thronszitz des Beschützers seines Vaters ausführen (...).²³⁴ Die einzelnen Szenen aus dem Mundöffnungsritual werden nur mit ihrem Titel bzw. einer knappen Beschreibung wiedergegeben, was ausreichend war, um den gesamten Szenentext zu implizieren.²³⁵ Den Beginn machen die Reinigungen mit den *nmst*- (Szene 2) und *dšrt*-Krügen (Szene 3), gefolgt von einer Natronreinigung (Szene 4-5) – umschrieben mit der „Substanz des Horus“ (*ht-Hrw*), welche für Natron stehen kann²³⁶ – und abgeschlossen von einer Wehräucherung (Szene 6-7). Damit entsprechen die Auftaktriten der Reinigung der Mundöffnung denen in der Weiheinschrift von Edfu.²³⁷ Im zweiten Abschnitt wird nochmals auf die Reinigung Bezug genommen, die durch die „Herren der Reinheit“ (*nbw^cbw*) – Horus, Thot, Geb und *Dwn-^cnwy*²³⁸ – ausgeführt werden soll, woran der Vorgang der Mundöffnung an diesem Tempel angeknüpft ist.²³⁹ In Philae existiert eine Entsprechung zum zweiten Teil, dessen für diese Untersuchung wichtige Passage lautet: *sw^cb in nbw^cbw šsp Ptḥ mdšt.fr wpt-rš* „Reinigen durch die Herren der Reinheit. Ptah ergreift seinen Meißel, um den Mund zu öffnen.“²⁴⁰ Wieder übernehmen die vier Reinigungsgötter die initialen Reinigungen, die anschließende Mundöffnung wird durch das Ergreifen des Meißels durch Ptah illustriert, welcher nicht nur wegen seiner Funktion als Gott der Handwerker – die eine wichtige Rolle im Mundöffnungsritual einnehmen²⁴¹ – an dieser Stelle auftritt, sondern auch auf den Ursprung der Riten in der memphitischen Region anspielt (siehe dazu unten), deren Hauptgott Ptah war.²⁴²

Die Kernfunktion der Mundöffnung an Statuen, die deren Belebung dient, fand ebenso Anwendung im Tempelkult. Vor allem für die Figurinen von (Sokar-)Osiris im Choiak-Fest sind eine größere Menge Handschriften überliefert, die das Mundöffnungsritual in diesem Rahmen verorten.²⁴³ Darüber hinaus finden sich in zahlreichen Tempeltexten Anweisungen für eine Mundöffnung, wobei auch hier Osiris als Ritualempfänger dominiert.²⁴⁴ Diese Verwendung ist dabei keineswegs auf die Tempel der Spätzeit zu beschränken, da schon die frühesten Versionen Hinweise auf Vorlagen für Osiris als Empfänger der Mundöffnung

234 *E* IV, 331, 10 und 12-13, vgl. BLACKMAN/FAIRMAN, in: *JEA* 32 (1946), 77.

235 Vgl. dazu BLACKMAN/FAIRMAN, in: *JEA* 32 (1946), 85-86; *Philae* III, 62, Anm. 7 und QUACK, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 166.

236 Vgl. BLACKMAN/FAIRMAN, in: *JEA* 32 (1946), 79-80 und WILSON, *PL*, 107.

237 Auf der Außenwand der Umfassungsmauer von Edfu findet sich eine „Mundöffnung ausführen“-Szene, in deren Titel diese Auftaktriten zusammengefasst werden (*E* VII, 325, 13-14): *irt wp-rš dd-mdw phr.š hš.k sp-4 m nmswt 4.t dšrwt 4.t hn^c tšw nb [...]* „Ausführen der Mundöffnungszeremonie. Worte zu sprechen: Ich gehe vier Mal um dich herum mit vier *nmst*- und vier *dšrt*-Krügen und mit allen (Natron-)Kügelchen [...].“, vgl. KURTH, *Edfou VII*, 620-621, der von Weihrauch-Kügelchen ausgeht, jedoch folgt auf die Reinigung mit den Krügen im Mundöffnungsritual die mit Natron, wozu auch die Formulierung *phr hš tšw* passt, vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 6-9 und II, 42-44, und auch in Edfu noch zu beobachten ist, siehe Kapitel 4.2.1. In der Lücke wird direkt im Anschluss wahrscheinlich eine Referenz auf das Natron aus Ober- und Unterägypten gestanden haben. Somit wären die Szenen 2-5 des Mundöffnungsrituals in dieser kurzen Anweisung enthalten und darüber hinaus wurde die wichtigste Handlung dieser Szenen mit aufgenommen, nämlich das Herumgehen um den Ritualempfänger mit den genannten Substanzen, siehe dazu Kapitel 7.1.5.

238 Siehe Kapitel 2.7.

239 Nach BLACKMAN/FAIRMAN, in: *JEA* 32 (1946), 86 gibt der erste Teil (westliche Seite) das Tägliche Tempelritual wieder und der zweite Teil (östliche Seite) das Mundöffnungsritual. Wie jedoch oben gezeigt wurde, sollte eine solche strikte Trennung nicht unbedingt erfolgen.

240 *Philae* III, 62 (Nr. 27, 4-5).

241 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 13-14.

242 Siehe zu Ptah und seinen hier genannten Rollen bspw. BONNET, *Reallexikon*, 614-617.

243 Siehe dazu QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 136-139 mit weiterführenden Literaturangaben.

244 Siehe wiederum QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 137-138 für zahlreiche Belege.

enthalten.²⁴⁵ Es gibt jedoch auch Mundöffnungen für den Hauptgott des Tempels, wie ein Beispiel aus Edfu zeigt, wo es im Bandeau einer Säule vom König heißt *wp-rʃ twr dt* „der den Mund öffnet, der den Leib reinigt“²⁴⁶ und in der dazugehörigen Ritualszene eben jene Mundöffnung (*irt wp-rʃ*) für Horus durchgeführt wird.²⁴⁷ Die Verbindung aus Mundöffnung und Reinigung des Leibes findet sich in weiteren Ritualszenen in Edfu.²⁴⁸ Die Gliedervereinigung wird ebenso in diesem Zusammenhang thematisiert: *irt wp-rʃ dd-mdw nb ntrw wp.n.ỉ [rʃ].k wn.ỉ n.k irty.k ss.ỉ n.k [cnhwy].k dmd.n.ỉ qsw.k ʔcb.n.ỉ n.k [hʕw.k] [ʔr].ỉ ʕbw.k m st wrt* „Ausführen der Mundöffnung. Worte zu sprechen: O Herr der Götter. Ich (= König) öffne deinen [Mund], ich öffne dir deine Augen, ich öffne dir deine [Ohren]. Ich vereine dir deine Knochen, ich vereine dir [deinen Leib]. Ich [führe] deine Reinigung am großen Sitz aus.“²⁴⁹ Wie bereits gezeigt, gehen aus der Kombination aus Reinigung und Gliedervereinigung der Pyramidentexte die initialen Reinigungen des Mundöffnungsrituals hervor, die bis in die griechisch-römische Zeit als eine Grundlage der rituellen Reinigung dienten.

In Teilen des Rituals wird das Ausstatten mit königlichen Insignien wie Keule und Zepter sowie das Räuchern für die Uräusschlange (Szenen 57A-C und 59B) thematisiert, worin ein Hinweis auf die Durchführung für den königlichen Kontext bzw. Götter mit königlichem Charakter gesehen werden kann.²⁵⁰ Dieser wird durch im Ritual auftretendes Personal, das eindeutig im Umfeld des Pharaos anzusiedeln ist, untermalt.²⁵¹ Einhergehend mit diesem Ursprung in der königlichen Sphäre wird die Residenz in Memphis als Ursprungsort dieser Zeremonien gesehen.²⁵² Die Reinigungen der Mundöffnung sind ein Posttext des Opferrituals der Pyramidentexte, die wiederum ihre Vorläufer in nicht überlieferten Ritualen für den König haben.²⁵³ Bei der Adaption der Texte wurde jeweils eine nicht zu unterschätzende redaktionelle Arbeit geleistet, die sich gut in der Kombination von Reinigungsriten aus dem Opferritual mit der Gliedervereinigung für die Szenen 2 und 3 der Mundöffnung zeigt.²⁵⁴ Der heute nachvollziehbare, da überlieferte Weg beginnt mit diesen Vorlagen der Mundöffnung aus dem Neuen Reich, welche von da an in die Texte des Tempelbereichs gelangten. Dieser Kultbereich diente wiederum als Vorlage für Totentexte in der Spätzeit, sodass man von einem ständigen Austausch und Adaption der kultischen Tempeltexte mit den jenseitigen Kompositionen sprechen kann.²⁵⁵

245 Vgl. QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 140-143.

246 E III, 285, 5. Siehe KURTH, *Säulen*, 144.

247 E III, 286, 6-12. Siehe KURTH, *Säulen*, 144-145.

248 Bspw. E IV, 242, 18 (*wp.n.ỉ rʃ.k twr.n.ỉ dt.k* „Ich (=König) habe deinen (= Osiris) Mund geöffnet. Ich habe deinen Leib gereinigt.“

249 E V, 238, 10-13, die Ergänzungen beruhen auf HERBIN, in: *RdÉ* 54 (2003), 119, Anm. 203. Bei dieser Szene handelt es sich um die erste Episode einer Prozession des Gottes Sokar, siehe dazu CAUVILLE, *Théologie d'Osiris*, 133-143 und GOYON, in: *BIFAO* 78 (1978), 415-438.

250 Was in einigen Versionen von Privatleuten fehlen kann, siehe auch QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 147. Im Rahmen des Königs Kults ist dem Mundöffnungsritual auch ein initiiender Charakter zu eigen, vgl. QUACK, *Königsweihe*, 102.

251 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 15 und QUACK, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 171-172.

252 Vgl. QUACK, *Königsweihe*, 101 und ders., in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 139 und 147-148. Die Mundöffnung ist bspw. in einem Hymnus an den Gott Osiris, der in den verschiedenen Gauen für diese Ortschaften spezifische positive Handlungen erfährt, mit Memphis verbunden: *in-ʔw.k m ʔnbw-Hd m-hnt hwt-nbw (...) sm wp rʃ.k* „Bist du im 1. unterägyptischen Gau im Goldhaus? (...), dann öffnet der Sem-Priester deinen Mund.“ (D X, 287, 4-5, vgl. BEINLICH, in: *ZÄS* 122 (1995), 7 und CAUVILLE, *Dendara XI*, 154).

253 Vgl. HAYS, in: *SAK* 30 (2002), 156-158.

254 Siehe dazu ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 82-89 und Kapitel 4.2.1.3.

255 Vgl. QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 140.

2.4 Die Ikonografie der rituellen Reinheit

Die Informationen zur rituelle Reinheit werden überwiegend durch Texte transportiert, deren Tradierung durch die Quellenlage recht gut fassbar ist. Deswegen stehen die schriftlichen Hinterlassenschaften in der vorliegenden Untersuchung im Fokus. In Ritualszenen der Tempel, die rituelle Reinheit beschreiben, kann der Text jedoch nicht vollständig ohne das zugehörige Bild verstanden werden. Die Ikonografie, die die kultische Reinigung zeigt, wird in diesem Kapitel näher untersucht, wobei nicht nur die griechisch-römische Epoche und der Tempel als Referenzen herangezogen werden, sondern ein diachroner Überblick, der auch den Grabkontext involviert, gegeben wird. Einschränkend sind nur die Quellen berücksichtigt, die eindeutig – auch ohne begleitende Texte – mit ritueller Reinheit verknüpft sind. Dies schließt Szenen der Präsentation oder Übergabe von mit Reinigung assoziierten Dingen wie vornehmlich Libationen und Weihrauch aus, da hier nur über den Text der genaue Zweck erschlossen werden kann. Als Beispiel seien hier zwei Illustrationen der Opferbereitung und -darbringung aus dem Grab des Rehmire (TT 100) abgebildet (Abb. 1). Die linke Darstellung der Schlachtung, bei der Wasser auf den Stier gegossen wird, ist mit Reinigung zu assoziieren,²⁵⁶ während die rechte im gleichen Duktus bei der Opferdarbringung auf die Libation zur Versorgung und Regeneration abzielt – wobei die obere auch als Reinigung des Opfertisches interpretiert werden könnte.²⁵⁷

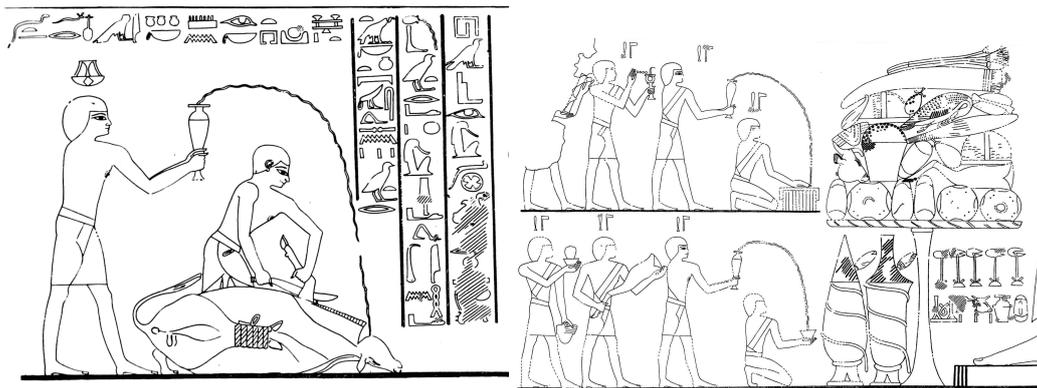


Abb. 1: Links: Reinigung bei der Schlachtung (DAVIES, *Rekh-Mi-Re*, 83). Rechts: Libation und Weihräucherung. Beide aus dem Grab des Rehmire (TT 100), 18. Dynastie, Südwand der Passage (DAVIES, *Rekh-Mi-Re*, 91).

Die Darstellung, die mit ritueller Reinheit am ehesten verbunden wird, ist die des Königs, den Horus und Thot reinigen – die sogenannte „Taufe Pharaos“.²⁵⁸ Diese Szene ist wahrscheinlich schon seit dem Alten Reich,²⁵⁹ aber mindestens seit dem Mittleren Reich²⁶⁰

256 Siehe dazu auch Kapitel 6.2.3.4.

257 Siehe dazu Kapitel 6.2.3.8.

258 Vgl. GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 3-12 und ders. in: *JEA* 37 (1951), 111, siehe auch Kapitel 4.1.1 sowie 4.5.1.

259 Vgl. ASSMANN/KUCHAREK, *Wasserriten*, 55, Anm. 34.

260 Vgl. OPPENHEIM, in: BÄRTA ET AL. (Hg.), *Abusir and Saqqara I*, 184. Zu weiteren Szenen siehe auch SMITH,

überliefert und hat sich in ihrer Ikonografie kaum geändert.²⁶¹ Zwischen zwei Göttern auf Podesten steht der König, die beiden Götter – meist Horus und Thot – heben mit einer Hand eine *hs*-Vase nach oben und halten die andere Hand an den Boden des Gefäßes, wohl um durch das Schlagen auf diesen das Wasser aus dem Gefäß zu befördern (siehe Abb. 2).

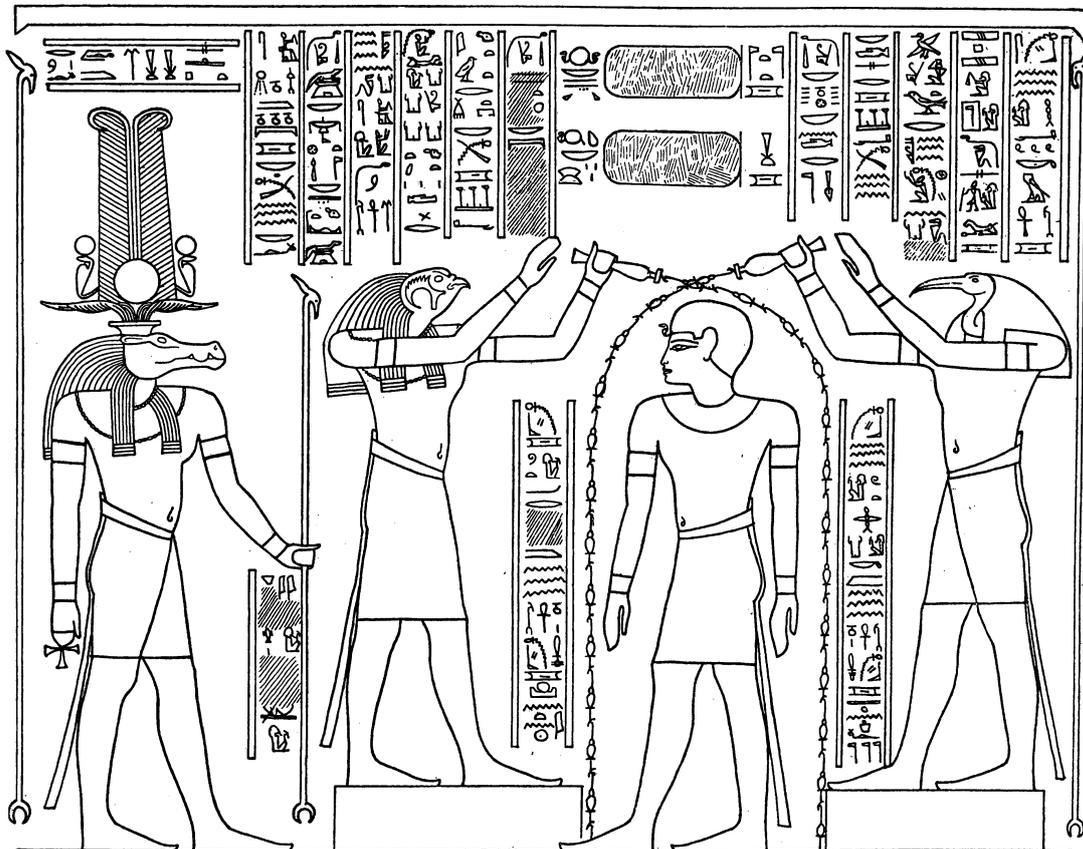


Abb. 2: Die Reinigung des Königs mit *ḥh*- und *wš*-Zeichen in Kom Ombo, Fassade des Pronaos (KO 191, Text {16}).

Aus den Gefäßen ergießt sich je ein Wasserstrahl, welcher über den Kopf des Königs fließt und dann zu Boden fällt, wodurch der Herrscher komplett von den Wasserstrahlen umgeben ist. Varianten des Tableaus können beispielsweise mehr als zwei Wasserstrahlen zeigen²⁶² oder der König kann von einer Gottheit begleitet werden, sodass zwei Individuen gereinigt werden.²⁶³ Es können noch weitere kleinere Abweichungen vorliegen, welche jedoch am

in: *L'acqua nell'Antico Egitto*, 332-333.

261 Die größte Varianz, die in der Spätzeit keine Rolle mehr spielt, ist die Austauschbarkeit von Thot und Seth, siehe dazu Kapitel 2.7.

262 Bspw. in Raum XIV, Westwand im Luxortempel (PM II², 328), wo sich ein dritter Strahl aus *ḥh*- und *wš*-Zeichen quer von der rechten Schulter des Königs über seinen Körper zur Hüfte erstreckt, siehe die Zeichnung bei SCHWALLER DE LUBICZ, *Le temple de l'homme* II, Taf. 99.

263 Dieses Motiv existiert nach Kenntnis des Verfassers jedoch nur im Kontext von Millionenjahrhäusern, d. h. nicht der lebende König wird gereinigt, sondern der tote, vgl. bspw. mit Amun-Re in Raum V des Millionenjahrhauses Sethos' I. in Luxor PM II², 412; CHRISTOPHE, in: *BIFAO* 49 (1950), 119-180; GARDINER,

grundlegenden Erscheinungsbild der Szene nicht viel ändern.²⁶⁴ Eine etwas größere Varianz liegt in der Darstellung der Wasserstrahlen, die einerseits als einfache Wasserlinien wiedergegeben werden können, und andererseits als alternierende *ḥnḥ*- und *wꜣs*-Zeichen, was zu Bezeichnungen des Wassers als *ḥnḥ-wꜣs* „Leben-und-Macht-Wasser“ passt, die in zahlreichen begleitenden Inschriften vorkommen.²⁶⁵

Die meisten Szenen der Reinheit bauen auf diesem Tableau auf. Sehr nah verwandt ist eine Szene in Raum II des Millionenjahrhauses Sethos' I. in Luxor, die den König sitzend zeigt, wie er vom *Iwn-mwt.f*-Priester, begleitet von Thot, mit vier Wasserstrahlen aus vier Krügen übergossen wird.²⁶⁶ Üblicherweise wird bei dieser Art Darstellung – der Reinigung mit den *nmst*- und *dšrt*-Krügen, die auch anstatt der *ḥs*-Vase nun dargestellt werden²⁶⁷ – nicht der König, sondern ein Gott durch den König gereinigt.²⁶⁸ In den griechisch-römischen Tempeln finden sich generell drei Typen dieser Reinigung: Der König übergießt den Gott mit Wasser, wie in den Szenen zur „Taufe Pharaos“;²⁶⁹ er gießt das Wasser nicht über, sondern vor dem Gott aus²⁷⁰ oder er reicht ein Tablett mit den Krügen an den Gott, ohne dass Wasser aus diesen Gefäßen hervortritt.²⁷¹ Es sind entweder einer oder vier Krüge und Wasserlinien dargestellt, wobei die beiden Zahlen nicht gekoppelt sein müssen, d. h. aus einem Krug können vier Wasserstrahlen hervorkommen oder aus vier Gefäßen nur eine Wasserlinie.²⁷² Mit dieser Reinigung durch die *nmst*- oder *dšrt*-Krüge hängt das Mundöffnungsritual zusammen, in welchem jener Akt auch dargestellt wird. Die Szenerie ist dabei gleich – eine Person überschüttet eine andere mit Wasser aus einem *nmst*- oder *dšrt*-Krug –, nur die Akteure ändern sich (Abb. 3):²⁷³ Die Stelle des Königs nimmt ein Priester ein, die des Gottes eine Statue, an der dann auch die Mundöffnung vollzogen werden soll.

JEA 36 (1950), 4 und WAITKUS, *Untersuchungen*, 175-178, siehe zum Kontext der Szenen Kapitel 4.2.3.

264 Einige Beispiele sind der Auflistung von GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 4-5 zu entnehmen.

265 Siehe dazu ausführlich Kapitel 4.1.5.5.

266 Vgl. die Abbildung bei NELSON, in: *JNES* 9 (1949), 218 und Taf. 21 sowie ARNOLD, *Wandrelief*, 75; ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 170-171 und *PM* II², 411.

267 Siehe dazu Kapitel 4.6.1 und zu ihrem Kontext im Kultbildritual 7.1.5.

268 Dies liegt am Kontext des Millionenjahrhauses Sethos' I., der den König eben als Toten und damit göttlichen Empfänger dieses Ritus – hier der Mundöffnung – zeigt. Anstatt der Königin Hatschepsut führen in zwei Szenen im kleinen Tempel von Medinet Habu personifizierte *ḥnḥ*-Zeichen die Reinigung aus, vgl. die Abbildung bei NELSON, in: *JNES* 9 (1949), Taf. 23.

269 Vgl. die Wabet in Edfu, siehe *E* IX, Taf. 33 und Texte [7-8].

270 Vgl. das Sanktuar von Edfu, siehe *E* IX, Taf. 11-12 und Texte [3-4].

271 Vgl. das Sanktuar von Dendera, siehe *D* I, Taf. 58 und 68 sowie Texte [25-26].

272 Sprich aus einem Krug können auch vier Wasserlinien entspringen, wie im Morgenhaus von Edfu, vgl. *E* IX, 81 und Texte [16-17] sowie Kapitel 4.2.1.

273 Siehe auch OTTO, *Mundöffnungsritual* II, Abb. 1, 2a4, 8 und 10.



Abb. 3: Reinigung des Gottes mit den *dšrt*-Krügen (E IX, Taf. 33, Text [8]). Rechts: Reinigung der Statue bei der Mundöffnung im Grab des Rechmire (TT 100), 18. Dynastie, Nordwand der Passage (DAVIES, *Rekh-Mi-Re*, Taf. 107).

Die Ikonografie der Reinigung von Gebäuden, die unter anderem im Rahmen der Tempelgründung dargestellt ist, ist durch diejenige von Personen beeinflusst. In der Szene des „Natron streuens“ reinigt der König ein Modell des Tempels, indem er Natronkügelchen aus seiner Hand auf den Tempel fallen lässt, welche diesen dann umschließen (Abb. 4). Diese Kügelchen können in seltenen Fällen auch als Wasserlinie ausgestaltet sein, was den Rückbezug auf die „Taufe Pharaos“ verstärkt.²⁷⁴ Auch außerhalb dieses Kontextes können Gebäude in dieser Art und Weise gereinigt werden (Abb. 5).²⁷⁵ In einer weiteren Variante wird der Wasserguß zur Reinigung auch ohne spezifisches Objekt dargestellt. Akteure dieser Handlungen sind Horus und Thot, die an Türrdurchgängen an je einem Pfosten abgebildet sind.²⁷⁶ Diese Abbildungen ähneln stark der Libation, die oft nur als einfache Wasserlinie, die von einem Gefäß aus auf den Boden, Opfertisch oder Opfergaben fällt, verdeutlicht wird. Die Zuordnung zur rituellen Reinheit ist in diesem Fall einerseits durch den Kontext des Türrdurchganges und andererseits durch die begleitenden Texte eindeutig gegeben. Das Problem der Zweideutigkeit beim Ausgießen von Wasser – Reinigung oder Opfergabe – trifft auch auf die Szenen der Weihräucherung zu, die häufig den König zeigen, der ein Räuchergefäß in seiner Hand haltend, dieses den Göttern anbietet. Deshalb würde der Verfasser Darstellungen der Räucherung nicht zur Ikonografie der rituellen Reinheit hinzuzählen, da der Charakter der Darstellung häufig nur über den Begleittext zu identifizieren ist.

274 Siehe dazu Kapitel 6.1.1.1 mit einer ausführlichen Beschreibung der Szene und ihrer Varianten mit Verweisen zu den entsprechenden Darstellungen.

275 Als weitere Adaption können die löwengestaltigen Wasserspeier gesehen werden, die ein ähnliches Bild erzeugen, wenn Wasser zwischen ihren Pranken herausfließt, siehe Kapitel 6.1.1.2, Abb. 10.

276 Siehe zu diesen Szenen KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 215-224 (Kategorien B) sowie Abb. 2 (S. 248).

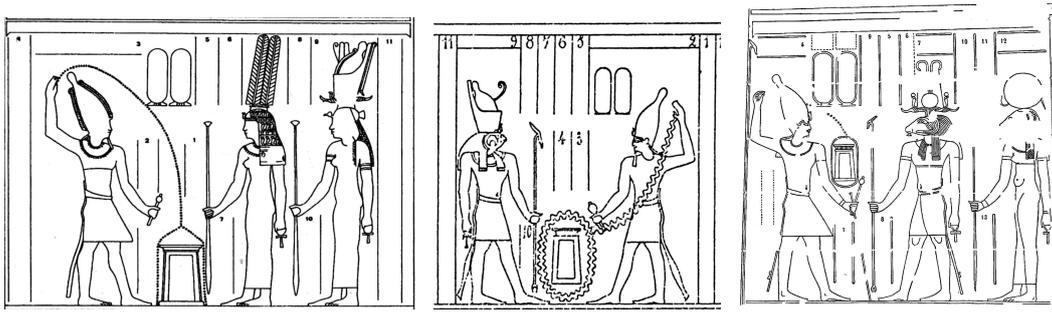


Abb. 4: Reinigung des Tempels in „Natron streuen“-Szenen, links mit Natronkügelchen (*D IX*, Taf. 530, Text {45}), in der Mitte mit Wasserlinien (*E IX*, 40c, Text {36}) und rechts mit einer Mischung (*Esna II*, 49, Text {49}).

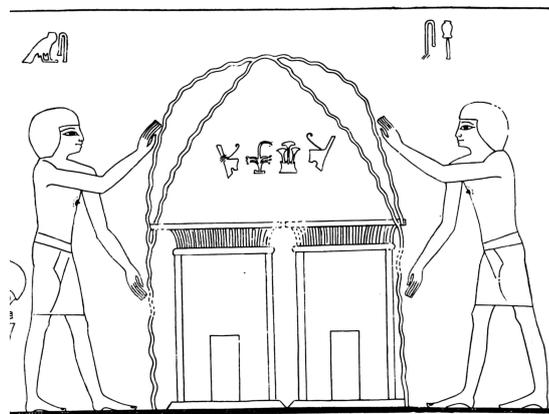


Abb. 5: Reinigung zweier Kapellen im Verlauf des Bestattungsrituals²⁷⁷ im Grab des Rehmire (TT 100), 18. Dynastie, Südwand der Passage (DAVIES, *Rekh-Mi-Re*, Taf. 83).

Diese Szene des Übergießens eines Individuums mit Wasser kann als Archetyp der Reinigungsikonografie gesehen werden, die sich diachron in diesseitigen und jenseitigen Kontexten wiederfindet. Die Ausweitung auf den Grabkontext kulminiert in Privatgräbern des Neuen Reiches – was auch der Quellenlage geschuldet sein kann.²⁷⁸ Hier wird der Grabherr gezeigt, den meist zwei bis vier Personen nach bewährtem Muster reinigen (Abb. 6).²⁷⁹ Entsprechend dem Kontext ist der Zweck der Reinigung ebenso unterschiedlich zu den bisher besprochenen, sodass auch ikonografisch neue Details hinzukommen. So wird die Reinigung von menschlichen Akteuren durchgeführt – auch wenn diese in den Inschriften als Götter identifiziert werden konnten.²⁸⁰ Weiter kann der Verstorbene auf einer Berghieroglyphe

277 Vgl. DAVIES, *Rekh-Mi-Re*, 71-76.

278 Es existieren aber auch außerhalb der Region Theben solche Szenen, vgl. bspw. für Memphis RAVEN, *Memphite tomb of Horemheb V*, 54-55 [19].

279 Vgl. die Beispiele für vier Personen bei BUZOV, in: *L'acqua nell'Antico Egitto*, 275-276. Zur Diskussion, warum nicht auch vier Götter die Reinigung des Königs übernehmen, obwohl vier Götter in den Texten genannt werden, siehe Kapitel 2.7.3. Zu Darstellungen von nur einem oder gleich acht Reinigern siehe ebd., 276-277 oder auch STRUDWICK, *Senneferi*, 138, Pl. 37 und Colour Pl. 27.

280 Es gibt auch ein Beispiel, in dem Horus und Thot den Verstorbene reinigen, vgl. BUZOV, in: *L'acqua nell'Antico Egitto*, 278.

stehend dargestellt sein, in der wiederum ein Alabastergefäß zu sehen ist (☞ bzw. auch ☞), was auf die Wiederbelebung verweist.²⁸¹ Solche Zusätze sind in Tempelabbildungen selten, dem Verfasser sind ähnliche Szenen nur aus der 18. Dynastie bekannt.²⁸² Diese Abbildungen zeigen Priester, die sich vor dem Dienstantritt im heiligen See waschen. Ein Wasserbecken im unteren Bereich des Bildes, durch das die Priester (und Priesterin) waten, wobei sie zusätzlich von einem Wasserstrahl eingeschlossen werden (Abb. 7), illustriert die Reinigung des Kultpersonals. Diese Szenen erweitern somit das Grundschema um das Detail des Stehens in Wasser, was durch kontextuelle Hintergründe zu erklären ist.²⁸³ Die priesterliche Reinigung wird auch ohne dieses Wasserbecken und nur mit Wasser aus einem Krug dargestellt, welcher im Beispiel aus dem Grab des Rechmire (TT 100) frei schwebend über den Priestern dargestellt wird (Abb. 6).²⁸⁴

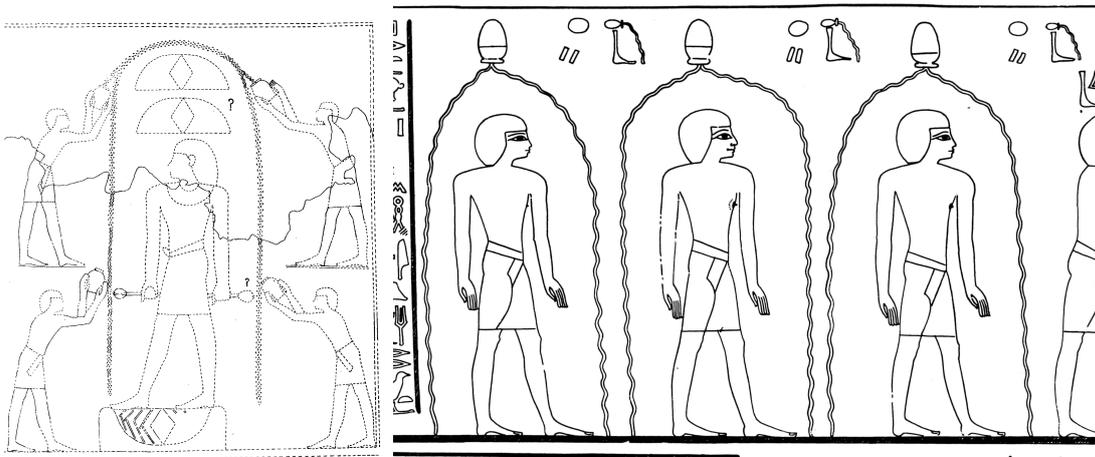


Abb. 6: Links: Vier Priester reinigen den Verstorbenen im Grab des Amenemose (TT 42), 18. Dynastie, Westwand (DAVIES/DAVIES, *Menkheperasonb*, Taf. 37). Rechts: Priester werden gereinigt im Grab des Rechmire (TT 100), 18. Dynastie, Südwand der Passage (DAVIES, *Rekh-Mi-Re*, Taf. 89).

281 Siehe dazu BUZOV, in: *L'acqua nell'Antico Egitto*, 278-281.

282 Genauer aus den Regierungszeiten von Thutmosis II., Hatschepsut und Amenophis I., was einen sehr kleinen Zeitraum umfasst, vgl. zu den Szenen BRUYÈRE, *Deir el Medineh*, 46 und Taf. 6,2; *La chapelle Rouge*, 212 und 216 sowie SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 80-81. Siehe auch Kapitel 5.2.7.

283 Zu diesen Hintergründen siehe für den funerären Bereich BUZOV, in: *L'acqua nell'Antico Egitto*, 278-281 und zu den Priestern Kapitel 5.2.7.

284 Für zahlreiche weitere Beispiele siehe LANDGRÁFOVÁ/MÍČKOVÁ, in: *11. Ägyptologische Tempeltagung*, 202-207 aus dem Grab des Iufaa.

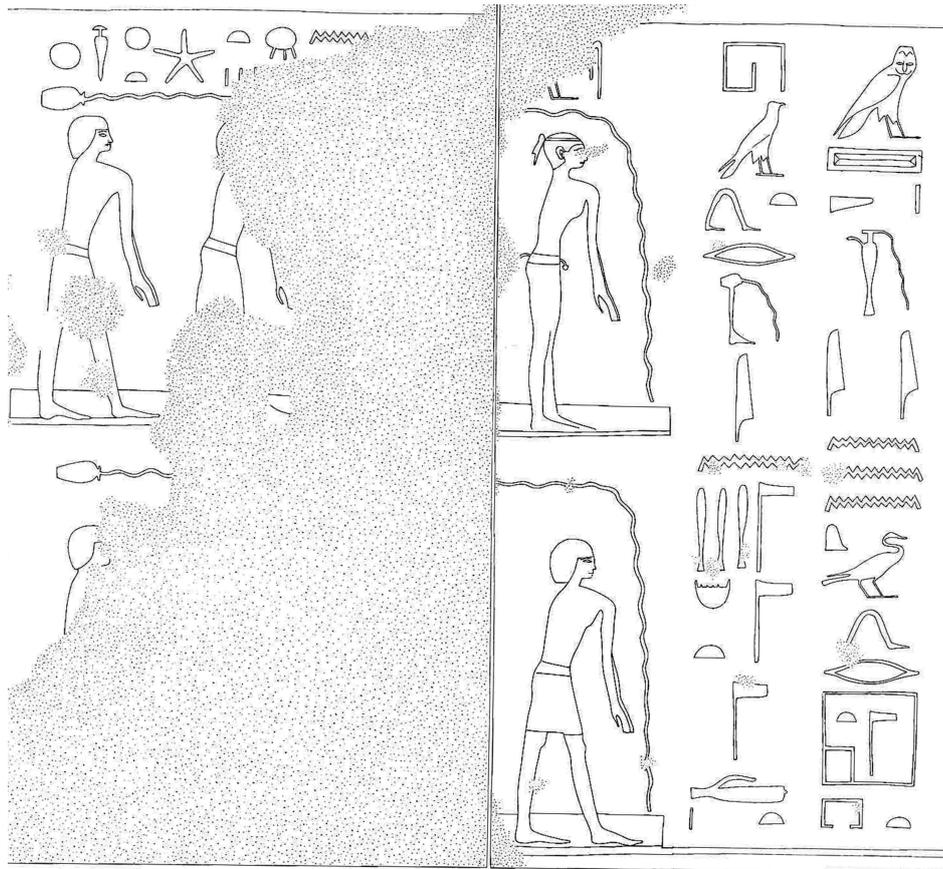


Abb. 7: Priester werden in einem Becken gereinigt. Rote Kapelle der Hatschepsut, Sanktuar, 18. Dynastie (*La chapelle Rouge*, 216).

2.5 Die Formel $\dot{i}w.w w^c b$

Die Formel $\dot{i}w.w w^c b$ als Ausdruck der Reinheit wird hauptsächlich in zwei Kontexten verwendet: Sie wird oft einer Aufzählung nachgestellt, um das zuvor Genannte als kultisch rein zu kennzeichnen, oder sie wird in einem allgemeineren Sinne gebraucht, d. h. es wird vorher nichts Bestimmtes bzw. alles (*nb*) angesprochen, was rein sein soll. Dieser letzte Verwendungshintergrund wurde bereits an anderer Stelle diskutiert und erläutert:²⁸⁵ Die Weihenden Könige, die sich auf Türpfosten befinden, reinigen alles Passierende, indem sie darüber sagen: „Es ist rein!“²⁸⁶ Dieser rezitierende Aspekt wird in einer Inschrift in Edfu deutlich, indem von den Priestern während einer Ritualbeschreibung verlangt wird $m^c n\dot{h} \dot{i}w.w w^c b$ „schwörend: ‚Sie sind rein!‘“²⁸⁷ Erstere Verwendung betrifft hauptsächlich Opfergaben

285 Siehe Kategorie A bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 199-200.

286 Siehe auch QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 122 und SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 83.

287 *E I*, 555, 11.

und wird häufig ans Ende einer Aufzählung oder der Beschreibung von Speiseopfern abschließend angehängt.²⁸⁸

Der grammatikalische Aufbau ist eine Subjekt-Stativ-Konstruktion, welche in den Texten der Spätzeit nicht sehr häufig in ihrer ausführlichen Schreibung als *ḥw.w w^cb.w* wiedergegeben wird. Häufig fehlt die Stativendung der 3. Person Plural *.w*, die den Rückbezug zu dem Suffix von *ḥw* herstellt.²⁸⁹ Auch dieses Suffix nach *ḥw*, welches ein Äquivalent zu *.sn* darstellt,²⁹⁰ kann häufig wegfallen²⁹¹ und auch Schreibungen nur aus *w^cb* bestehend sind belegt.²⁹² Hierbei ist es natürlich schwer nachzuweisen, dass es sich um die Konstruktion *ḥw.w w^cb.w* handelt, da nur der Kontext darauf verweist, dass wahrscheinlich diese Phrase gemeint ist. Die Verwendung des Stativs zeigt an, dass der beschriebene Zustand erreicht wurde oder ist – was einer Zeitstufe des Präsens oder Präteritums entspricht.²⁹³ Bei *w^cb* handelt es sich um ein transitives Verb, was für die Verwendung im Stativ heißt, dass die mit *w^cb* ausgedrückte Handlung am Subjekt des Satz ausgeführt wurde.²⁹⁴ Die Übersetzung würde dann „Sie wurden gereinigt“ lauten, was die Vergangenheitsform wiedergibt. Der Kontext der Weihenden Könige spricht für eine präsentische Variante, da er das Geschehen der Reinigung beschreibt. Wahrscheinlich handelt es sich um einen performativen Ausspruch mit zeitlicher und örtlicher Gebundenheit, d. h. durch das Gesagte – möglicherweise begleitet durch eine Handlung oder Geste – tritt der beschriebene Zustand auch ein. Wenn also ein Priester mit einem Tablett mit Opfern an einem Weihenden König – oder real vielleicht einem anderen Priester – vorbeiging und jener *ḥw.w w^cb.w* intonierte, dann wurden die Opfern – und womöglich auch implizit der Priester samt Tablett – als rein angesehen.

Die Phrase ist im Verlauf der gesamten ägyptischen Geschichte häufig zu finden, wobei der Kontext der Schlachtung heraussticht.²⁹⁵ Dies lässt sich ebenso in den griechisch-römischen Tempeln beobachten, wo der Ausdruck mehrfach in Szenen des Fleischopfers vorkommt.²⁹⁶ Auch in anderen Texten zu Opfern – und dabei vornehmlich Speiseopfer – findet sich dieser Satz. Dagegen ist zu beobachten, dass bei den hier untersuchten Tempeltexten, die sich explizit mit der Reinheit des Königs,²⁹⁷ der Priester oder der Götter befassen, *ḥw.w w^cb* nicht verwendet wird. Somit bezieht sich *ḥw.w w^cb* auf Nahrungsmittel und dabei vor allem solche, die leicht verderben können – neben Fleisch wird beispielsweise die

288 So ist es sehr häufig am Ende des Ritualtextes bei Ritualszenen zu finden. Siehe dazu Kapitel 6.2.3.

289 Vgl. bspw. Texte A12, 19 und 27 oder B12 bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 207, 209, 211 und 223-224. Zur „endungslosen Form“ in ptolemäischen Texten siehe KURTH, *Einführung* II, 728.

290 Welches vor allem nach der Partikel *ḥw* verwendet wird, vgl. JUNGE, *Neuägyptisch*, 53 und KURTH, *Einführung* II, 596-597.

291 Vgl. bspw. Texte A16-18, 22 bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 208 und 210. Siehe dazu auch KURTH, *Einführung* I, 493.

292 Vgl. bspw. die Texte A24-26 bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 210-211. Zur grafischen und kontextuellen Entwicklung dieser Phrase befindet sich ein Artikel von Joachim-Friedrich QUACK in Vorbereitung, dem ich an dieser Stelle für einen anregenden Austausch über seine Forschungsergebnisse danke.

293 Vgl. KURTH, *Einführung* II, 869.

294 Vgl. KURTH, *Einführung* II, 867 (d).

295 Siehe für zahlreiche Beispiele beginnend im Alten Reich den in Vorbereitung befindlichen Artikel von QUACK.

296 Siehe Kapitel 6.2.3.

297 Für diesen wird die Phrase *ḥtp-dī-nswt ḥw.ḥ w^cb.kw* verwendet, die strikt von *ḥw.w w^cb* zu trennen ist, siehe das folgende Kapitel.

Milch durch *iw.w w^cb* als rein bezeichnet,²⁹⁸ aber auch Blumensträuße können so beschrieben werden, um zu versichern, dass sie noch nicht verwelkt sind,²⁹⁹ oder die Zutaten von Salben sind so als unverdorben deklariert.³⁰⁰ Der Opfertisch kann ebenfalls als *iw.w w^cb* beschrieben werden, womit wohl auf die auf ihm drapierten Speiseopfer verwiesen wird.³⁰¹ Der bei der rituellen Reinheit wichtige Aspekt der moralischen Reinheit – des Lebens nach der Maat – ist in dieser Phrase nicht immanent. Vielmehr beschreibt sie eine hygienische Reinheit im Sinne einer ‚Lebensmittelsicherheit‘, die bestätigt, dass die darzubringenden Opfergaben nicht verdorben sind. Deswegen kommt *iw.w w^cb* im Kontext der rituellen Reinigung von Personen oder Gebäuden nicht vor, sondern ist auf Opfergaben beschränkt.

2.6 Die Formel *htp-dⁱ-nswt iw.i w^cb.kw*

Das Königsopfer *htp-dⁱ-nswt* stammt ursprünglich aus dem Kult für den verstorbenen König, wo es zur Vorbereitung der Speisung sowie deren Durchführung diente, sowie aus dem Götterkult und dessen Speiseriten.³⁰² Dieser Ablauf verweist auf die Abfolge der morgendlichen Toilette – Herstellung der (kultischen) Reinheit gefolgt vom Empfangen der Speisung –,³⁰³ wobei die Speisung für den Verstorbenen im Vordergrund stand, im Tempelkult jedoch die Reinheit ins Zentrum rückte.³⁰⁴ Welchem der beiden Bereiche die Formel entwuchs, ist nicht mehr nachweisbar, da die ersten erhaltenen Belege wohl nicht das früheste Vorkommen darstellen.³⁰⁵

Der zweite Teil dieser Opferformel – *iw.i w^cb.kw* „Ich bin rein.“ – ist in seinem Verständnis umstritten:³⁰⁶ ROEDER übersetzt einen Spruch des Täglichen Tempelrituals so, dass *htp-dⁱ-nswt* eine Anweisung an einen Priester ist und *iw.i w^cb.kw* seine Rede sei.³⁰⁷ Gegen diese Meinung sprechen einige Belege dieser Phrase, die in ihrem jeweiligen Kontext diesen Schluss nicht zulassen. In den Papyri zum Täglichen Tempelritual ist eine Handlungsanweisung eher unwahrscheinlich, da es keine grafische Kennzeichnung einer solchen gegenüber des restlichen (Spruch-)Texts gibt.³⁰⁸ Auch in den Tempeltexten existiert eine solche Abhebung der Formel nicht, jedoch könnte die ursprüngliche Bedeutung bereits aus ihrem Kontext genommen worden sein und hier einen anderen Zweck erfüllen. Der vorgeschlagene Aufbau

298 Siehe dazu Kapitel 6.2.3.5.

299 Bspw. *Esna* III, 289 (*ms msw*) und 290 (*hnk msw n hrnt nbt bnrt*), siehe zu beiden Texten SAUNERON, *Esna* V, 138-139.

300 Dabei wird wahrscheinlich auf das Fett angespielt, welches als Basis für Salben dienen konnte, siehe dazu Kapitel 6.2.3.4 und 6.2.3.6.

301 Siehe Kapitel 6.2.3.8.

302 Vgl. BARTA, *Opferformel*, 272–277. Siehe zum folgenden auch KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 203.

303 Siehe auch Kapitel 4.1.3 zu dieser Abfolge in Bezug auf den König.

304 Vgl. BARTA, *Opferformel*, 274-275 und QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 117-118.

305 BARTA, *Opferformel*, 276-277 und 294 zieht den königlichen Totenkult als wahrscheinlicher in Betracht, bezeichnet dies aber als rein hypothetisch.

306 Vgl. die Zusammenstellung der Meinungen bei BRAUN, *Pharao und Priester*, 98 und GUGLIELMI/BUROH, in: *Fs te Velde*, 109–110.

307 ROEDER, *Ägyptische Religion* III, 81.

308 So BRAUN, *Pharao und Priester*, 98 und GUGLIELMI/BUROH, in: *Fs te Velde*, 109, Anm. f. Vgl. auch die Sprüche bei OSING/ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 106-108 und Taf. 16 (pCarlsberg 307 A1-A4).

mit *ḥtp-dī-nswt* als Markierung einer (folgenden?) Äußerung – was vielleicht besser ist als Handlungsanweisung, da diese zu stark auf eine Ritualanweisung hindeutet – und dem Folgenden als gesprochenes Wort, scheint durchaus vertretbar.³⁰⁹ Der Ausdruck stellt häufig einen Bruch des Textes bzw. dessen Ende dar, in welchem LABRIQUE den gezielten Einsatz des Stilmittels eines Anakoluth sehen will.³¹⁰ Der Verfasser erkennt in dieser Phrase jedoch keinen Bruch, sondern vielmehr den Abschluss einer Sinneinheit – eines Spruches.³¹¹ Weiterhin wird das Stilmittel des Anakoluth eher mündlich genutzt oder soll in der Literatur der direkten Rede Lebhaftigkeit verleihen, um sie so authentischer zu gestalten.³¹² So unterstützt es die Überlegung zur Verbalität dieser Phrase, jedoch führt sie nicht zu einem Bruch des Textes.³¹³ Wie bereits erwähnt, kommt diese Textpassage meistens am Ende eines inhaltlich zusammengehörigen Textes vor: So im Täglichen Tempelritual, im Ritual zur Reinigung des Königs in einem memphitischen Tempel, Tempeltexten zur Reinigung sowie Ritualanweisungen, die Reinheit voraussetzen und anderen mehr.³¹⁴

In diesem Fakt liegt auch der Hauptzweck der gesamten Passage: Der Abschluss eines Textteils – meist eines Spruches –, der sich inhaltlich mit der rituellen Reinheit beschäftigt.³¹⁵ Durch diesen Zusatz – da er sich durchaus nicht in die syntaktische Struktur einfügt – erhalten der Ritus und der Ritualist Authentizität und Gültigkeit.³¹⁶ Dabei steht nicht im Vordergrund, ob der Ritualist in der ersten Person spricht, ob es sich um den König handelt³¹⁷ oder eine Gottheit an dessen Stelle tritt.³¹⁸ Denn alle Bezeichnungen beziehen sich auf den König bzw. genauer auf den lebenden König. Das Vorkommen dieser Opferformel beschränkt sich fast ausschließlich auf den Tempelkult.³¹⁹ Dies ist ein bemerkenswerter Umstand, bedenkt man doch die häufigste Verwendung der *ḥtp-dī-nswt*-Formel – den Totenkult.³²⁰ Entscheidend ist

-
- 309 Siehe dazu unten sowie DAVIES/GARDINER, *Amenemhet*, 92 und LABRIQUE, *Stylistique*, 204: „Offrande-que-donne-le-roi“ évoque ainsi l’action liturgique.
- 310 LABRIQUE, *Stylistique*, 204. Zum Anakoluth siehe HOFFMANN, in: *Deutsche Sprache. Zeitschrift für Theorie, Praxis, Dokumentation* 19 (1991), 97-117.
- 311 Vgl. SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 82. Die bei GUGLIELMI/BUROH, in: *Fs te Velde*, 110 genannten Stellen E VI, 240 9 und 16 (Text {12}) und E VII, 192, 17 (Text {13}) bestätigen dies, da die Formel auch dort Textpassagen abschließt.
- 312 Vgl. HOFFMANN, in: *Deutsche Sprache. Zeitschrift für Theorie, Praxis, Dokumentation* 19 (1991), 99.
- 313 Die Syntax wird jedoch durchaus gestört, da sich beide Teile nicht in einen Spruch, der oft aus Prosa besteht, integrieren lassen. Der bei LABRIQUE, *Stylistique*, 204 behandelte Text E VII, 192, 13 – 193, 13 (Text {13}), eine Verehrungsszene (*sn-t*), ist jedoch ein eher ungewöhnlicher Ort für diese Phrase, sodass durchaus in diesem speziellen Fall von einem inhaltlichen Bruch gesprochen werden kann: Von der Verehrung für die Götter zurück zur vorher erlangten rituellen Reinheit, vgl. auch BÉNÉDITE, *Philae*, 22, 3.
- 314 Siehe bspw. für das Tägliche Tempelritual die Sprüche 1, 2, 3, 5, 8, 17 des Amun-Rituals, siehe BRAUN, *Pharao und Priester*, 99-125; GUGLIELMI/BUROH, in: *Fs te Velde*, 107-132 und MORET, *Rituel journalier*, 9-19; zum Tebtynis-Ritual siehe OSING/ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 106-109. Reinigung des Königs in einem memphitischen Tempel: Sprüche 2, 3, 4, 8, 9 siehe SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 48-56. Tempeltexte: siehe Texte {12}, {13}; Kapitel 4.3 und 4.6 sowie die Zusammenstellung zahlreicher Beispiele bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 203. Ritual zum Betreten des Tempels von Sobek in Dime: 4 Sprüche, siehe STADLER, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 152.
- 315 Vgl. auch QUACK, in: FREVEL/NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions*, 116.
- 316 Vgl. LABRIQUE, *Stylistique*, 204 und MORET, *Rituel journalier*, 18-19.
- 317 So durchweg im Ritual zur Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (*iw Pr-^c3 w^cb.w*), siehe SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 48-56.
- 318 Siehe Kapitel 4.5.2.2.
- 319 Ein Beispiel findet sich bei BARTA, *Opferformel*, 70 (CT VII, 104h-i, Sarg des *Tjw3w* aus Asiut (JE 45064)), alle anderen Belege dort (137, 160, 184, 208 und 221) stammen aus Tempeln.
- 320 Dies erklärt sich in der Verschiebung des Schwerpunktes des Rituals im jeweiligen Kontext von der Speisung (Totenkult) zur Reinigung (Tempelkult), vgl. BARTA, *Opferformel*, 274-275.

hierbei das Opfer *iw.i w^cb.kw*, welches nicht in den Opferformeln für den Toten belegt ist. Diesem obliegt im kultischen Kontext für den König eine doppeldeutige Aussage: Der Ritualist versichert, dass er selbst rituell rein ist. Gleichzeitig bringt er die rituelle Reinheit in einer Metaebene als eine Art der Opfergabe dar, die entsprechend den ‚üblichen‘ Opfergaben aus etwa Brot, Bier und Fleisch genannt wird. Daher das häufige Vorkommen in Sprüchen des Täglichen Tempelrituals, in dem die Herstellung der rituellen Reinheit der Gottheit ein zentraler Punkt ist. Dabei handelt es sich um ein virtuelles Opfer, das durch Rezitation wirksam gemacht wird.³²¹ So kommt nochmals der Punkt der Nutzung der Formal auf: Sie markiert eine Aussage, die durch ihren Ausspruch wirkmächtig wird. Der Sprecher ist – idealer Weise – der König selbst. Er versichert seine Reinheit, was den vorhergehenden Text legitimiert, da der Ritualist die notwendigen Voraussetzungen der kultischen Reinheit für dessen Ausführung erfüllt. Diese Ansicht stimmt mit der Sichtweise von COPPENS überein, der die Phrase als „An offering which the king gives, because I am purified“ interpretiert,³²² worin er einem der frühesten Vorschläge von MORET folgt.³²³ Der König ist in der Lage, die Riten des Königsopfers durchzuführen, weil er gereinigt und somit legitimiert ist. Dabei handelt es sich auch hier um einen performativen Ausspruch, der möglicherweise mit einer begleitenden Handlung rezitiert das Gesagte manifestiert.

2.7 Die vier Reinigungsgötter

Die Zahl Vier nimmt im altägyptischen Zahlenkosmos eine wichtige Position ein, steht sie doch für eine Gesamtheit.³²⁴ So überrascht es nicht, dass es vier Reinigungsgötter gibt: Horus, Thot, Seth und *Dwn-^cnwy*, wobei Seth durch Geb ersetzt werden kann, was in der griechisch-römischen Zeit durchgängig der Fall ist. Grundlage der Vierheit der Götter ist die vierfache Wiederholung von Phrasen, um so die Gesamtheit der Wirkung zu entfalten. Schon in den Pyramidentexten werden diese Vier zusammen mit dem König genannt, wobei dies nicht ausschließlich im Kontext der Reinigung stehen muss:

<i>db³.n sw Hr w m šsmt.f nmtt hr t³.f m t³wty</i> ³²⁵	Horus hat sich mit seinem <i>šsmt</i> -Schurz bekleidet, der über sein Land schreitet <i>m t³wty</i> .
<i>db³.n sw Stš m šsmt.f nmtt hr t³.f m t³wty</i>	Seth hat sich mit seinem <i>šsmt</i> -Schurz bekleidet, der über sein Land schreitet <i>m t³wty</i> .
<i>db³.n sw D^hwty m šsmt.f nmtt hr t³.f m t³wty</i>	Thot hat sich mit seinem <i>šsmt</i> -Schurz bekleidet, der über sein Land schreitet <i>m t³wty</i> .

321 Vgl. STADLER, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 152.

322 COPPENS, *Wabet*, 100.

323 MORET, *Rituel journalier*, 10.

324 Vgl. GOEDICKE, in: *LÄ VI*, 128, s.v. Symbolische Zahlen; SETHE, *Zahlen*, 31-33 und THEIS, *Magie und Raum*, 669-679. Siehe auch Kapitel 2.2.

325 Zu diesem unklaren Ausdruck und seiner Entwicklung siehe OTTO, *Mundöffnungsritual II*, 115 und QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 97.

- db3.n sw Dwn-^cnwy m šsmt.f nmtt hr t3.f m t1wty* *Dwn-^cnwy hat sich mit seinem šsmt-Schurz bekleidet, der über sein Land schreitet m t1wty.*
- db3.n sw NN pn m šsmt.f nmtt hr t3.f m t1wty* *Dieser König NN hat sich mit seinem šsmt-Schurz bekleidet, der über sein Land schreitet m t1wty.*³²⁶

Das Anlegen des *šsmt*-Schurzes als Herrschaftssymbol soll eben diese evozieren, die Nennung der vier Götter beschreibt OTTO treffend mit: „Der Verweis auf die Präzedenz der vier Königsgötter hier ist das gleiche Mittel der Ermächtigung wie in den Reinigungsprüchen“. ³²⁷ Sind die ersten drei Götter noch aus anderen Kontexten gut bekannt, ist *Dwn-^cnwy* fast ausschließlich im Kontext der Reinigung des Königs zu finden. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die einzelnen Gottheiten gegeben, wobei der Fokus auf den Gründen für ihre Auswahl als Reinigungsgottheit liegt. Vor allem das Zusammenspiel des Quartetts ist dabei genauer zu betrachten.

2.7.1 Horus

Horus war das göttliche Vorbild des menschlichen Königs. Dieser sollte wie er agieren, sodass es nicht verwunderlich ist, dass der König in Ritualen als Horus auftritt. Die kultischen Handlungen, die der Gott am Regenten vornimmt, passen ebenso in dieses Bild. Horus verkörpert den gerechten Sohn, der für seinen Vater Osiris eintritt. Somit übernimmt er dessen Rolle des rechtmäßigen Herrschers durch die Erbfolge und auch die Kraft, mit der er diesen Thron verteidigt.³²⁸ Beide Eigenschaften sind auch für den menschlichen Herrscher erstrebenswert, da sie seine Macht legitimieren. Die Vater-Sohn-Konstellation wird im Hinblick auf die Bestattungspraxis wichtig, die ebenso für die rechtmäßige Herrschaftsausübung notwendig ist, bei der der Sohn für das Begräbnis und die Versorgung nach der Grablege verantwortlich ist.³²⁹ Dieser Komplex des fürsorgenden Sohnes in Konnotation mit der Reinigung wird beispielsweise in Tb 145 sichtbar: *iw.i w^cb.kw m mw ipn w^cb Hrw im.f m ir.f hry-h3b s3-mr.f n ut.f Wsir* „Ich (= der Verstorbene) bin gereinigt mit diesem Wasser, mit dem sich Horus reinigt, als er als Vorlesepriester und ‚Geliebter Sohn‘ (Priestertitel) für seinen Vater Osiris agierte.“³³⁰ Horus handelt als Priester für Osiris und hält somit seinen Bestattungskult aufrecht, was ihm Legitimation verleiht, welche sich der Verstorbene durch die Reinigung mit dem gleichen Wasser, welches Horus in dieser Situation auch verwendete, zunutze macht. Diese Form der Rechtfertigung und Ausdeutung der Reinigung über Analogien ist eines der zentralen Mittel, um rituelle Reinheit zu erlangen.³³¹

326 *Pyr.* §1612-1614a (Spruch 591), siehe auch Szene 50B des Mundöffnungsrituals bei OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 124-126 und II, 114-115 sowie QUACK, in: RYHOLT (Hg.), *Hieratic texts*, 96-97 und ders., in: HAWARY (Hg.), *Wenn Götter reden*, 130. Der Spruch fand ebenso Eingang in das Kultbildritual, siehe MORET, *Rituel journalier*, 181-182.

327 OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 115.

328 Siehe allgemein zur Identität des Horus BONNET, *Reallexikon*, 308–314; BÖHME, in: *En Détail*, 123 und SCHENKEL, in: *LÄ* III, 14-25 (bes. 19-20), s.v. Horus.

329 Vgl. STADLER, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 153.

330 pTurin 1791, Tb 145, 19, siehe LEPSIUS, *Todtenbuch*, 62. Nach STADLER, *Weiser und Wesir*, 314 ist hier bereits auf Horus und Thot verwiesen, da ersterer die Funktion des *s3-mr.f*-Priesters übernimmt und letzterer der „götterweltliche Archetyp“ des Vorlesepriesters ist.

331 Dies trifft vor allem für den König und den Verstorbenen zu, da sie durch die Gleichsetzung ihrer Reinigung mit der der Götter einen göttlichen Status erlangen wollen, siehe Kapitel 4.1.6 und 4.7.

Dass der König in den griechisch-römischen Tempeln als Horus handelt, ist wohl in keiner Formulierung ersichtlicher als in *sw m^l Hrw* „Er (der König) ist wie Horus“, die sich in den königlichen Randzeilen unzähliger Ritualszenen dieser Periode findet.³³² In Verbindung mit der Reinigung bringen den König Szenen entsprechenden Inhalts, wie beispielsweise in der Wabet von Edfu, in der sich in sechs Reinigungsszenen Sätze wie *wnn nswt-bity (Ptolemaios IV.) hr nst.f hr sw^cb shm^w m st.sn sw m^l Hrw bity hq³ nswyt m nhn iw^c t³wy hry p.f* „Der König von Ober- und Unterägypten (Ptolemaios IV.) ist auf seinem Thron beim Reinigen der Machtwesen an ihren Stätten. Er ist wie Horus, der unterägyptische König, der das oberägyptische Königtum als Kind beherrschte, der Erbe der beiden Länder, der auf seinem Thron ist“³³³ und vergleichbaren Inhalts wiederfinden.³³⁴ Offensichtlich wird dabei auch die Verbindung zur Herrschaftsausübung einerseits des Königs, der auf dem Thron ist, und andererseits von Horus – der wiederum für den König steht –, der der unterägyptische König und Herrscher über Ägypten und das Königsamt (*hry p.f*) ist.

2.7.2 Thot

Thot gilt als der Ritualist schlechthin, nach seinem Vorbild streben die Priester.³³⁵ So ist es nicht verwunderlich, dass Thot als Akteur in Reinigungsriten – und auch zahlreichen anderen Ritualen – auftritt. In Verbindung mit der Reinigung dürften vor allem die Szenen der Reinigung des Pharaos zusammen mit Horus bekannt sein,³³⁶ wobei er die Reinigung des Königs nicht nur dort übernimmt.³³⁷ In zahlreichen Passagen der Ritualausführung des Königs wird dieser mit Thot gleichgesetzt.³³⁸ Dies dient dem Ziel der Legitimation der Handlungen des Königs durch die Äquivalenz zum obersten Ritualisten Thot. Stellvertretend dafür sei hier eine Stelle zitiert, in der der König Folgendes sagt: *ink Dhwtj wr (...) iy.n.i r irt irw.i* „Ich bin Thot, der Große (...). Ich komme, um meine Aufgaben auszuführen“.³³⁹ Thot reinigt dabei nicht nur physisch, sondern seinem Naturell entsprechend durch seine Sprüche und Rezitationen, wie er es beispielsweise in Form einer Standarte in einer „Verlassen des Palastes“-Szene vollführt: *dsw.i wst.k m tp-r³.i* „Ich reinige deinen Weg mit meinem Ausspruch.“ (Text {5}). Durch diese Funktion als oberster Ritualist, seinem immensen Wissensschatz und seiner magischen Befähigung war Thot ideal, um eine legitimierte Reinigung auszuüben. Zusammen mit Horus decken die beiden zwei wichtige Bereiche ab, die die Wirkmacht der Reinigung garantieren: die physische Kraft und Legitimation des Herrschers (Horus) und die intellektuelle, wissensbasierte Wirkmacht (Thot).³⁴⁰

2.7.3 Horus und Thot

Beide Götter sind seit den Pyramidentexten mit der Reinigung des Königs verbunden: *Hrw sn.f iw^f.k NN Dhwtj sn.f rdwy.k NN* „Horus, er reibt deinen Leib ab, o NN. Thot, er reibt

332 Siehe dazu WINTER, *Ägyptische Tempelreliefs*, 49.

333 E I, 36, 12-13.

334 Siehe dazu Kapitel 7.1.2.2.

335 Vgl. STADLER, *Weiser und Wesir*, 178-180 und TACKE, *Opferritual* II, 302. Siehe auch BÖHME, in: *En Détail*, 119-120.

336 Siehe zu diesen Kapitel 4.1.1 und 4.5.1.

337 Bspw. im Ritual zur „Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel“, siehe SCHOTT, *Reinigung Pharaos*, 64 und 90.

338 Vgl. Kapitel 4.5.3 und KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 200-201.

339 E III, 83, 7. Siehe auch Kapitel 4.3.

340 Wobei auch Horus sich die Eigenschaften des Thot zueigen machen kann, vgl. STADLER, *Weiser und Wesir*, 307-308.

deine Beine ab, o NN³⁴¹ und *Hrw s̄n s̄ n NN D̄hwty s̄n rdwy NN* „Horus, reibe den Rücken des NN ab! Thot, reibe die Beine des NN ab“.³⁴² Im Totenbuch ist das Verhältnis der beiden wie folgt beschrieben: *iw.ī w^cb.kw m mw ipn w^cb D̄hwty im.f m irt.f t̄ty n Hrw* „Ich bin gereinigt mit diesem Wasser, mit dem sich Thot reinigt, wenn er das Wesirat für Horus ausübt“.³⁴³ Dieses Beispiel verdeutlicht die zwei angesprochenen Bereiche, die diese Götter ausfüllen: Während Horus als König agiert, übernimmt Thot den Part seines Wesirs, der verwaltende (geistige) Aufgaben übernimmt.³⁴⁴ Bis in die Spätzeit sind beide noch für die Reinigung des Verstorbenen zuständig, wie Beispiele aus Papyrus Rhind I und II zeigen:³⁴⁵

*r̄3 n sw^cb in Hrw D̄hwty dd-mdw sw^cb tw.k
Hrw m c̄q.k r (...) dw̄3t dsrt r m̄3̄ ntr c̄3 m hrt-
ntr iw nn St̄s̄³⁴⁶ nb im.k twr tw.k D̄hwty iw.k
db̄3.tw{.k} m uryw.k iw c̄wt.k nbt hr mrht iw
nn ts n ntr im.k iw nn hsd nb m h^cw.k sw^cb.n
tw.k m mw pr m 3bw m ht-Hrw pr m Nh̄b*

Spruch zum Reinigen durch Horus und Thot. Worte zu sprechen: Horus reinigt dich bei deinem Eintritt zur (...) abgeschirmten Unterwelt, um den großen Gott in der Nekropole zu sehen, indem nichts Sethisches an dir ist. Thot reinigt dich, indem du bekleidet bist mit deiner Kleidung, indem alle deine Glieder mit Salbe versehen sind, indem kein Tadel eines Gottes gegen dich vorliegt, indem keine Fäulnis an deinem Leib ist. Wir reinigen dich mit dem Wasser, das aus Elephantine hervorkommt und mit dem Natron, das aus Elkab kommt.³⁴⁷

Hier zeigt sich der ähnliche Zweck der Reinigung von Horus und Thot für den König und den Verstorbenen: Wie der König in den abgeschotteten Bereich des Tempels vordringen will, so ist dies auch die Intention des Verstorbenen, der in die abgeschirmte Unterwelt (*dw̄3t dsrt*) eintreten möchte. Beiden gemein ist die Absicht, den großen Gott zu sehen. Die Motive der Reinheit des Leibes, der Tadellosigkeit sowie der Reinigung mit Wasser aus Elephantine und Natron aus Elkab finden sich ebenfalls in den Texten zur Reinigung des Königs wieder.³⁴⁸ Auch im zweiten Rhind Totenpapyrus wird die Reinigung durch Horus und Thot angesprochen: *Wp-w̄3wt hr wpt n.t m̄n.t Hrw D̄hwty hr sw^cb.t* „Upuaut öffnet dir deine Wege. Horus und Thot reinigen dich.“³⁴⁹ Das Motiv der Öffnung der Wege für die Verstorbene existiert ebenso in den Riten zur Einführung des Königs in den Tempel.³⁵⁰

341 *Pyr.* §519b (Spruch 323). Siehe auch zum Folgenden BÖHME, in: *En Détail*, 123-124 und allgemein STADLER, *Weiser und Wesir*, 308.

342 *Pyr.* §1247c (Spruch 526).

343 pTurin 1791, Tb 145, 23, siehe LEPSIUS, *Totenbuch*, 62.

344 Thot untersteht Horus dabei hierarchisch nicht zwangsläufig, wie es das Verhältnis König-Wesir normalerweise bedingt, vgl. dazu STADLER, *Weiser und Wesir*, 312-313.

345 Siehe Verweise bei BLACKMAN, in: *RecTrav* 39 (1921), 51. Zu den beiden Papyri siehe MÖLLER, *Totenpapyrus Rhind*; SMITH, *Traversing Eternity*, 302-348 und STADLER, *Einführung*, 143-147.

346 Zur Lesung siehe SMITH, *Traversing Eternity*, 325, Anm. 127.

347 Rhind I, 6 h 1-4, siehe MÖLLER, *Totenpapyrus Rhind*, 30-31 und Taf. 6.

348 Vgl. Kapitel 4.1.

349 Rhind II, 8 h 5-6, siehe MÖLLER, *Totenpapyrus Rhind*, 66-67 und Taf. 19.

350 Vgl. Kapitel 4.1.1.

Eines der bekanntesten Bilder von Horus und Thot als Ritualisten im Zusammenspiel dürften die Szenen zur Reinigung des Königs darstellen.³⁵¹ Die Szenen aus der vorptolemäischen Zeit setzen dabei teilweise Seth anstelle des Thot als Ritualist.³⁵² OTTO sieht in dieser Substitution einen Ersatz von Seth durch Thot.³⁵³ GARDINER konnte jedoch zeigen, dass es andersherum ist und Seth vielmehr Thot ersetzen kann,³⁵⁴ was durch das Vorkommen dieses Austausches bedingt ist, welche in die Regierungszeit Sethos I. und damit eine Blütezeit des Seth-Kultes fällt.³⁵⁵ Zur üblicheren Wahl des Thot anstelle von Seth nimmt GARDINER an, dass man damit eine allzu strikte Nord-Süd Einteilung, wie sie Horus und Seth als Vertreter von Ober- und Unterägypten repräsentieren, vermeiden wollte. Durch die Darstellung des Thot könnte man davon ausgehen, dass man wusste, dass obwohl nur zwei Götter abgebildet waren, eigentlich vier impliziert waren.³⁵⁶ Dagegen spricht sich ALTENMÜLLER-KESTING aus, die in der Illustration von Horus und Thot eher den Rückbezug zu ihrer Funktion als Reinigungsgötter des verstorbenen Königs in den Pyramidentexten sieht.³⁵⁷ Ihrer Meinung nach könnte man sehr wohl vier Götter wiedergeben, jedoch fanden diese Götter in Bezug auf die Reinigung des lebenden Königs im Kult erst später Einzug, da es sich um die Reiner des toten Königs handelte und die Szene im Neuen Reich noch nicht von Einflüssen der Totentexte berührt gewesen wäre. Gegen diese Annahme sprechen Belege aus dem Neuen Reich von Darstellungen von Horus und Thot beim Reinigen des Königs, deren Texte die vier Reinigungsgötter nennen.³⁵⁸ Dies deutet darauf hin, dass die Totentexte, die die Grundlage der vier Götter dieser Beleglage bilden, sehr wohl schon im Neuen Reich Einfluss auf die Tempelkulte genommen haben. Eine spätere Verbindung wird in einer Passage des Papyrus Harkness deutlich,³⁵⁹ in der es heißt: *Dḥwty ḥr ḳby iw.f swḳb n-ḫm.t Ḥrw ḥr wnmj mḏ-tjy wḳb sp-2 Wsḥr ḥnty ḫmnt* „Thot ist auf der linken Seite und reinigt dich, Horus ist auf der rechten Seite und tut das gleiche. Rein, rein sei Osiris, Erster des Westens.“³⁶⁰ Das hier beschriebene Bild entspricht exakt den Darstellungen der „Reinigung des Königs“-Szenen, in denen auch immer Thot links, hinter dem König, und Horus rechts vor ihm steht.³⁶¹

2.7.4 Seth und Geb

Das Auftreten von Seth als ein Gott der Reinigung scheint auf den ersten Blick ungewöhnlich, ist doch dessen Ablehnung bereits in den Pyramidentexten ein etabliertes Thema. In einer interessanten Stelle mit Bezug auf die Reinheit heißt es beispielsweise: *wḳb NN m ḳbw ḫr.n Ḥrw n ḫrt.f NN pw Dḥwty nḏ tn n NN ḫs pw Stš ḫty sḏ* „König NN ist rein durch die Reinheit, die Horus für sein Auge ausgeführt hat. König NN ist Thot, der dieses schützt. König NN ist nicht

351 Siehe zu diesen Kapitel 4.5.1.

352 Die Nummern 13, 19 und 27 bei GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 4-5.

353 OTTO, in: *Orientalia* 7 (1938), 70-78.

354 Dafür sprechen die viel größere Anzahl an Szenen, in denen Thot zu finden ist, und dass die ältesten bekannten Szenen alle Thot zeigen, siehe GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 8-9. Siehe auch SMITH, in: *L'acqua nell'Antico Egitto*, 334-336.

355 Vgl. BONNET, *Reallexikon*, 705-706 und TURNER, *Seth*, 34-46.

356 GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 11.

357 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 93-95.

358 Vgl. die Zusammenstellung bei GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 4.

359 Zum Papyrus siehe SMITH, *Papyrus Harkness*, und S. 9 zur Datierung in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr.

360 pHarkness III, 34, vgl. SMITH, *Papyrus Harkness*, 71 und Taf. 5.

361 Siehe dazu Kapitel 4.5.1.

Seth, der es wegnahm³⁶². Das Horusauge wird später als die Weiße Krone identifiziert. Der König wird Thot gleichgestellt, der Horus unterstützt – ähnlich der Passage im vorherigen Kapitel, dass Thot der Wesir von Horus ist –, und als Gegner des Seth, der Horus bedroht, heroisiert. Neben der Reinheit des Königs stehen die Krönung und die rechtmäßige Herrschaftsfolge, die durch die Unterstützung von Horus gegen Seth legitimiert wird. Jedoch ist auch schon seit den Pyramidentexten die ambivalente Rolle von Seth bekannt,³⁶³ wie die folgende Textstelle verdeutlicht, in der Seth als durch Horus verletzt dargestellt wird:

*m33.tn w^cb pn n ʔt Wsʔr NN m ḥsmn m bd ʔšš
pr m r3 Ḥrw ʔsd pr m r3 Stš w^cb Ḥrw ʔm.f sfḥ
dwt ʔrt.f ʔr t3 ʔm.f ʔr.n Stš ʔr.f w^cb Stš ʔm.f sfḥ
dwt ʔrt.f ʔr t3 ʔr.n Ḥrw ʔr.f w^cb NN ʔm.f sfḥ
dwt ʔrt.f ʔr t3*

Ihr (= Neunheit) sollt diese Reinheit des Vaters Osiris König NN sehen mit ḥsmn-Natron und bd-Natron: Die Spucke, die aus dem Mund des Horus kommt, der Speichel, der aus dem Mund des Seth kommt: Horus wurde damit gereinigt, das Unreine, das an ihm war, nachdem Seth gegen ihn gehandelt hat, wurde damit zum Boden hin abgelöst; Seth wurde damit gereinigt, das Unreine, das an ihm war, nachdem Horus gegen ihn gehandelt hat, wurde damit zum Boden hin abgelöst; König NN wurde damit gereinigt, das Unreine, was an ihm war, wurde damit zum Boden hin abgelöst.³⁶⁴

Die beiden Götter Horus und Seth treten hier als Gleichberechtigte auf, die sowohl durch den Anderen geschädigt wurden, als diesen auch verletzt haben. Das Natron wird mit dem Speichel der beiden Götter identifiziert und somit zu einer göttlichen Substanz verklärt, welche das Schlechte säubert, das sich gegenseitig angetan wurde. Der König erfährt die gleiche Reinigung, wodurch er mit Horus und Seth gleichgestellt wird, da auch er durch ihre verklärten Körperflüssigkeiten gereinigt wird.³⁶⁵ In diesem Zusammenhang ist Seth also positiv konnotiert, was mit seiner Rolle als mächtiger Herrscher zu verknüpfen ist, die er trotz seiner niederträchtigen Taten gegen Osiris und Horus innehaben kann.

Im satirischen Brief Anastasi I werden Horus und Seth in einer Passage zum Eintritt des Verstorbenen in die Unterwelt, die auch die Reinigung mit den *dšrt*-Krügen und die Gliedervereinigung anspricht, als Brüder bezeichnet, zu denen der Empfänger sich in Reinheit gesellen soll: *ḥ.k ntr ḥ^cw.k ḥr snw Ḥrw Stš* „Mögest du rein sein, möge dein Leib göttlich sein bei den Brüdern Horus und Seth.“³⁶⁶ FISCHER-ELFERT will die Nennung beider Götter als stellvertretend für die Vierheit der Reinigungsgötter sehen.³⁶⁷ Diese Ansicht ist mit Verweis auf die Darstellungen von nur zwei Göttern in den „Taufe Pharaos“-Szenen, die die Vierheit repräsentieren sollen, durchaus plausibel. Die Datierung des Papyrus in die Zeit Ramses II., in

362 *Pyr.* §1233a-b (Spruch 524).

363 Siehe zum Gott und seiner Rolle ausführlich BONNET, *Reallexikon*, 702-715; TE VELDE, *Seth* und TURNER, *Seth*.

364 *Pyr.* §849b-851a (Spruch 455). Siehe auch eine Variante des Spruches im Grab des Iufaa bei LANDGRÁFOVÁ/MÍČKOVÁ, in: *11. Ägyptologische Tempeltagung*, 187.

365 Siehe auch BLACKMAN, in: *RecTrav* 39 (1921), 45.

366 Für den Text siehe FISCHER-ELFERT, *Papyrus Anastasi II*, 50 und den Kommentar bei FISCHER-ELFERT, *Papyrus Anastasi I*, 36. Zum positiven Verhältnis von Horus und Seth siehe BONNET, *Reallexikon*, 706.

367 FISCHER-ELFERT, *Papyrus Anastasi I*, 44, Anm. ae.

der die Nennung des Seth im Positiven einen starken Aufschwung erlebte, kann dabei diese sonst eher ungewöhnliche Verbrüderung der beiden Kontrahenten erklären.³⁶⁸

In die Vierheit der Reinigungsgötter fand Seth wohl vor allem wegen seiner Rolle als eine der vier Königsmächte Einzug.³⁶⁹ Der Gott Geb verdrängt Seth jedoch recht bald aus dieser Gruppenzugehörigkeit. Die Substitution beider Götter war vor allem notwendig, weil er als Hauptgott der Hyksos ein Symbol der Fremdherrschaft war – worin wohl der Hauptgrund für die Verfemung zu Beginn der 18. Dynastie liegt. Dieser Umstand rückte seine Rolle als Mörder seines Bruders Osiris und unrechtmäßigen Anwärter auf den Thron von Horus in den Fokus, was vor allem in der Spätzeit die Gründe für seine Ablehnung sind.³⁷⁰ Das vermehrte Erscheinen des Gottes unter den Ramessiden und vor allem unter Sethos I. erklärt sich dadurch, dass diese Herrscher dem Gott zu einer zwischenzeitlichen Blütezeit verhalfen, die jedoch nicht lange nach ihnen anhielt. Die Substitution war im Kontext der Bestattungsriten wichtig, die sich maßgeblich um den Schutz des Osiris vor seinem Mörder Seth drehen.³⁷¹ Letztendlich führte der Austausch beider Gottheiten im Totenkult zu jenem im Tempelkult.³⁷²

Bei diesem Transfer war sicher die Rolle des Geb als Vater des Osiris bei der Rechtfertigung dieser Veränderung hilfreich: So tritt nicht nur der Sohn Horus für seinen Vater ein, sondern auch der Vater von Osiris.³⁷³ Der Erdgott Geb steht für ein anderes Konzept, welches jedoch schon früh mit der Reinigung verbunden wurde: die Gliedervereinigung. Als Gott der Erde war seine vornehmliche Aufgabe die Aufnahme des Leichnams, um so die Wiedergeburt des Verstorbenen zu gewährleisten.³⁷⁴ Dieser Umstand wird in einem Pyramidentext wie folgt beschrieben: *šsp n.k tp.k iʿb n.k qsw.k hr Gb* „Empfange dir deinen Kopf! Vereine dir deine Knochen“, sagt Geb.³⁷⁵ Im Mundöffnungsritual fand dieser Abschnitt sowie einige weitere Eingang in Reinigungsriten, die sich im Verlauf der ägyptischen Kulturgeschichte zu den primären initialen Reinigungen entwickelten. Über diese Wege folgte die Aufnahme in die Riten des Morgenhauses bzw. in den Einführungszyklus der griechisch-römischen Zeit,³⁷⁶ was einen Übergang vom Bestattungs- in den Tempelkult entspricht. Über diese Assoziationen mit der Gliedervereinigung gelangte der Gott Geb in den Kreis der Reinigungsgötter, wobei er z. B. schon in den Sargtexten mit der Reinigung verknüpft wird.³⁷⁷ Ein weiteres Bindeglied ist ebenfalls in den Sargtexten deutlich: Die Libation mit regenerierendem Wasser steht zwischen der kultischen Reinheit und der Wiederbelebung bzw. Gliedervereinigung. An dieser Libation nimmt Geb zusammen mit anderen Göttern teil, indem er die „reine Flut, die aus dem Bein (des Osiris) kommt“ (*nw wʿb pr m wʿrt*) an den Verstorbenen überreicht.³⁷⁸ In den Tempeln der Spätzeit kommt darauf aufbauend die

368 Zur Datierung siehe FISCHER-ELFERT, *Papyrus Anastasi I*, 261-267. Zur Verwendung bzw. Vermeidung von Darstellung mit Seth siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 95 und OTTO, in: *Orientalia* 7 (1938), 69.

369 Siehe dazu Kapitel 2.7.6.

370 Siehe OTTO, in: *Orientalia* 7 (1938), 69-70.

371 Siehe OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 114 und PRIES, *Stundenwachen*, 119.

372 Siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 159 und BEDIER, *Geb*, 184.

373 Siehe BONNET, *Reallexikon*, 202 und TE VELDE, in: *LÄ* II, 428, s.v. Geb.

374 Siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 84; ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 227-228; BEDIER, *Geb*, 183-185; BÖHME, in: *En Détail*, 120 und BONNET, *Reallexikon*, 202.

375 *Pyr.* §843a (Spruch 452), siehe auch Kapitel 4.2.1.3 für weitere Belege der Pyramidentexte, des Mundöffnungsrituals und der Texte der griechisch-römischen Zeit.

376 Siehe Kapitel 4.1.5.3.

377 Der Verstorbene will unter den Lebenden (*nḥw*) sein und Geb ist der, der ihn dort schützt (*nḥp*) und reinigt (*swʿb*), vgl. *CT* VI, 333a-e (Spruch 700).

378 *CT* III, 257c (Spruch 226).

Verbindung Geb – Nilflut vor.³⁷⁹ Da dieses Wasser der Nilflut seit jeher der Reinigung gedient hat, ist darin ein weiterer Zusammenhang zwischen der kultischen Reinheit und dem Gott Geb zu sehen.

2.7.5 *Dwn-ḥnwy*

Die Lesung *Spj* „Sepa“ für  (oder ) wurde von KEES widerlegt und die Lesung *Dwn-ḥnwy* etabliert.³⁸⁰ In den Pyramidentexten gibt es eine Klarschreibung des Namens (   ), der sonst nur selten ausgeschrieben wird, in dem sich der König mit den vier Horussöhnen identifiziert: *NN pḥ Dwn-ḥnwy* „König NN ist *Dwn-ḥnwy*.“³⁸¹ Diese Verbindung zu den vier Horussöhnen tritt nochmals in der Funktion *Dwn-ḥnwy* als Schützer des Sarges auf, die er in den Sargtexten einnehmen kann.³⁸² Ebenfalls in den Sargtexten ist von den „geheimen Dingen des *Dwn-ḥnwy*“ (*sšt n Dwn-ḥnwy*) die Rede, die sich wohl auf die von ihm ausgeführten (Reinigungs)Riten beziehen.³⁸³ Die Entstehung des Konzeptes des die Schwingen ausbreitenden Gottes wird im Papyrus Jumilhac beschrieben: *ir.n.f hprw.f m bik sš.n.f ḥwy.f h3 it.f Wsir snw ntt hr rdw-ntr pn dd.tw n.f Dwn-ḥnwy* „Er (= Anubis) machte seine Gestalt zu der eines Falken und er breitete seine Flügel um seinen Vater Osiris aus sowie um das *snw*-Gefäß, das diese Gottesausflüsse enthielt. Man sagt (deshalb) *Dwn-ḥnwy* zu ihm.“³⁸⁴ Die Schutzfunktion des Gottes verdeutlicht das Umschließen mit den Flügeln. In einer Gliedervergottung, in der *Dwn-ḥnwy* mit dem Hinterkopf (*mkh3.k m Dwn-ḥnwy*)³⁸⁵ identifiziert wird, bekräftigt diesen Aspekt weiter, da das Bild eines Falken, der seine Flügel um den Hinterkopf legt, ebenso eine Schutzsymbolik darstellt.³⁸⁶

Der falkenköpfige Gott ist aufgrund der gleichen Erscheinung oft mit Horus gleichgesetzt und galt wie dieser als starker Kämpfer.³⁸⁷ Dabei ist eine Fokussierung auf Osiris zu beobachten, die sicher auf die Assoziation mit Horus zurückzuführen ist.³⁸⁸ Der Schutz und Kampf ist auch eine seiner Hauptfunktionen in den griechisch-römischen Tempeln, neben seiner Beteiligung an der Reinigung im Zusammenspiel mit den anderen drei Göttern.³⁸⁹ *Dwn-ḥnwy* weist darüber hinaus Verbindungen zum Sonnenkult in Heliopolis und dem Sonnengott

379 Siehe Belege bei BÉDIER, *Geb*, 185.

380 Vgl. KEES, in: *ZÄS* 58 (1923), 92-98. Siehe auch VANDIER, in: *MDAIK* 14 (1956), 208-212 und ders., *Papyrus Jumilhac*, 28-31.

381 *Pyr.* §1098a (Spruch 506). Siehe auch *D X*, 369, 13, wo der Name des Gottes ebenso ausgeschrieben wird:    .

382 *CT VI*, 117 (Spruch 524). Vgl. dazu auch KEES, in: *ZÄS* 58 (1923), 95.

383 *CT VI*, 126j (Spruch 532), siehe auch ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 233.

384 *pJumilhac IV*, 1-3, siehe auch LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 219 und VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, 115. Das gleiche Konzept direkt auf Horus übertragen, existiert in Prozessionen in Dendera, Philae und Athribis, siehe LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 218. Für weitere Belege siehe KEES, in: *ZÄS* 58 (1923), 95-96.

385 *CT VI*, 124e (Spruch 531).

386 Vgl. LEITZ, *Regionale Mythologie Ägyptens*, 320.

387 Vgl. ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 233; ALTENMÜLLER, *Apotropaia*, 158-159; BONNET, *Realexikon*, 283; EGBERTS, *Quest of meaning*, 294, Anm. 10; KEES, in: *ZÄS* 58 (1923), 95-98 und die Belege in *LGG VII*, 525b-526b.

388 Vgl. bspw. die Zusammenstellung bei LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen*, 219-220.

389 Vgl. die Anzahl der Belege bezüglich der Reinigung bei ALTENMÜLLER, *Synkretismus*, 233; BÖHME, in: *En Détail*, 121-122 und *LGG VII*, 525b-526b. Siehe auch VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, 32-33.

Re auf, über welche eine Brücke zum Morgenhaus und somit zur Reinigung des Königs geschlagen werden kann.³⁹⁰ Bei seiner Auswahl wird wieder die Rolle als eine der vier Königsmächte Ausschlag gegeben haben.³⁹¹

2.7.6 Die vier Götter im Zusammenspiel als Reiniger

Das Zusammenspiel dieser vier Götter als reinigendes Quartett lässt sich von den Pyramidentexten über das Mundöffnungsritual, die „Reinigen des Königs“-Szenen des Neuen Reiches³⁹² bis in die Tempeltexte der griechisch-römischen Zeit belegen. Ein Beispiel aus der ptolemäischen Epoche aus einer *nms*-Krug-Szene in Bigh, in der Osiris zum König spricht, ist: *Hrw Dḥwty Gb Dwn-ḥnwj dī(i) sn ḥr swḥb* „Horus, Thot, Geb und *Dwn-ḥnwj*: Ich (= Osiris) gebe sie zum Reinigen“ (Text [57]). In den Texten der Spätzeit waren diese vier Götter so stark mit ihrer Rolle als Reiniger verbunden, dass sie auch nur als die „Herren der Reinigung“ (*nbw ḥbw*) bezeichnet werden konnten und trotzdem eindeutig war, wer hinter dieser Bezeichnung steckte.³⁹³ Die folgenden beiden Passagen führen diese Identifikation aus, indem sie erst die vier Götter nennen, welche dann am Ende als *nbw ḥbw* angerufen werden: *wnn s3-Rc (...) ḥr swḥb shm w m ḥwy.f sw mī Hrw Dḥwty Gb Dwn-ḥnwj [nbw] ḥbw* „Der Sohn des Re (...) reinigt die Machtwesen mit seinen Armen. Er ist wie Horus, Thot, Geb und *Dwn-ḥnwj*, [die Herren] der Reinheit“ (Text [24]), und *twr.n.ī tw dsr tw nb Msn ḥb tw it ntrw ḥnḥ Dwn-ḥnwj nbw ḥbw dsr.n.sn tw m ḥnh-w3s* „Ich (= Thot) reinige dich und der Herr von Mesen (= Horus) reinigt dich, der Vater der Götter (= Geb) und *Dwn-ḥnwj* reinigen dich, die Herrn der Reinheit: Sie reinigen dich mit Leben-und-Macht-Wasser“ (Text {16}).

Die Zusammenstellung genau dieses Ensembles an Göttern erklären zwei verschiedene Konzepte. Erstens können sie mit den vier Kardinalpunkten gleichgesetzt werden: Horus für den Norden, Seth für den Süden, Thot für den Westen und *Dwn-ḥnwj* für den Osten.³⁹⁴ Bereits in Pyramidenspruch 217, in dem die Ankunft des Königs den Achs und Göttern von Ober- und Unterägypten sowie denen des Westens und Ostens gemeldet werden soll, wird diese Einteilung vorgenommen.³⁹⁵ Für Unterägypten – Norden – sollen dies Osiris und Isis übernehmen, welche durch ihren Sohn Horus substituiert werden können, für Oberägypten – Süden – Seth und Nephthys, für den Westen Thot und den Osten schließlich *Dwn-ḥnwj*.³⁹⁶ Diese Distribution ist zwar legitim und gerade *Dwn-ḥnwj* ist eng mit dem Osten verbunden,³⁹⁷ jedoch scheinen die restlichen Verknüpfungen zweitrangig zu sein, da beispielsweise die Verortung im Westen keine von Thots vordergründigen Eigenschaften ist.³⁹⁸ OTTO sieht diese Erklärung deswegen skeptisch und schlägt die zweite Möglichkeit zur Zusammensetzung

390 Vgl. BLACKMAN, in: *JEA* 5 (1918), 157.

391 Siehe dazu Kapitel 2.7.6.

392 Vgl. GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 9-11.

393 Siehe bspw. die Texte {16}, {32}, {34}.

394 Vgl. ALTENMÜLLER, *Apotropaia*; 156-158; BÖHME, in: *En Détail*, 124-126; GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 9-10; KEES, in: *ZÄS* 58 (1923), 94 und OTTO, in: *Orientalia* 7 (1938), 71.

395 *Pyr.* §152-160 (Spruch 217). Die entsprechenden Passagen sind alle gleich aufgebaut: *Stš Nbt-ḥwt ī.sy ḥw n ntrw šmḥw 3ḥw.sn ist īy r.f NN pn 3ḥ ī.ḥm sk* „Seth und Nephthys: Geht und meldet den Göttern Oberägyptens und ihren Achs nun: Dieser NN kommt, ein Ach, der nicht vergehen wird.“ (*Pyr.* §153a-b).

396 Vgl. GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 9-10.

397 Vgl. ALTENMÜLLER, *Apotropaia*; 157-158; KEES, in: *ZÄS* 58 (1923), 94-95 und VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, 28-31.

398 Über seine Aufgaben im funerären Bereich, wie als Wegbereiter in den Westen, kann eine Assoziation mit dieser Himmelsrichtung hergestellt werden, vgl. BONNET, *Realexikon*, 811, siehe aber auch STADLER, *Weiser und Wesir*, 236-238.

dieser Gruppe vor: Seiner Meinung nach wollte man die vier Götter mit den vier alten Königsmächten verbinden, welche dargestellt sein können durch Falke – Sethtier – Ibis – Falke.³⁹⁹ Dies entspricht der Abfolge der Gottheiten: Horus (Falke) – Seth (Sethtier) – Thot (Ibis) – *Dwn-ꜥnwy* (Falke). Diese Mächte sind in Form von Standarten als Begleiter des Königs seit frühester Zeit belegt.⁴⁰⁰ OTTO knüpft an diesen Vorschlag die Bedingung, dass die Formeln mit den vier Göttern aus dem Königskult oder dessen Totenkult stammen.⁴⁰¹ Dieser Ursprung wird durch verschiedene Passagen in den Pyramidentexten nahegelegt, die die vier Götter erwähnen.⁴⁰² Darüber hinaus ist für einige Reinigungsriten anzunehmen, dass sie aus dem Königskult übernommen sind und mythologisiert – z. B. durch die Verknüpfung zu den vier Göttern – in die daraus resultierenden Texte Eingang fanden.⁴⁰³ Weiter waren diese vier Götter für den Schutz des Re in seiner Barke zuständig, was als Motiv auch auf die Königsstandarten übertragbar ist.⁴⁰⁴ Über diesen Schutzaspekt kann die Brücke zur rituellen Reinheit geschlagen werden, da durch diese Abwehr des Schlechten Reinheit impliziert wird.⁴⁰⁵

Gestützt wird diese These der Verbindung zu den Standarten, die den König begleiten, durch Pyramidentext Spruch 35, der den Wechselsatz *ntr̥.k ntr̥ Hr̥w* wiedergibt (siehe dazu das folgende Kapitel). Diesem geht der Satz *ḥsmn.k m-ꜥb šmsw-Hr̥w* „Du reinigst dich zusammen mit dem Horusgeleit“ voraus.⁴⁰⁶ Der König reinigt sich zusammen mit dem Horusgeleit, welches für die genannten Standarten steht,⁴⁰⁷ und im folgenden Teil aufgelöst wird in die vier Reinigungsgötter Horus, Seth, Thot und *Dwn-ꜥnwy*.⁴⁰⁸ Es scheint also plausibler, als Grundlage für das Arrangement dieser vier Götter ihre Rolle als Begleiter des Königs zu sehen. Bei der Gleichsetzung mit den vier Himmelsrichtungen könnte es sich um eine sekundäre Ausrichtung nach der Zusammenstellung der Gottheiten handeln.⁴⁰⁹ Ebenfalls eine nachträgliche Assoziation findet das Quartett mit den vier *nmst*- und *dšrt*-Krügen, die der Reinigung dienen.⁴¹⁰ Dabei handelt es sich nicht um eine Identifikation mit den Krügen, wie sie bestimmte Göttinnen erfahren können,⁴¹¹ sondern eher um eine Verwandtschaft. Diese besteht einerseits in der Anzahl vier, sowohl der Götter als auch der Krüge, und andererseits im gleichen Kontext, nämlich der rituellen Reinigung. Bei diesen Krugreinigungen

399 OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 40. Siehe auch ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 54-55 (mit weiterführender Literatur) und OTTO, *Rite und Mythos*, 10. Siehe zu den Standarten MUNRO, *Horusgeleit*, 107.

400 Vgl. MUNRO, *Horusgeleit*, 113-114.

401 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 40. Auch ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 55 geht von einer sekundären Funktion der Götter als Reiniger aus.

402 Z. B. *Pyr.* §1612-1614a (Spruch 591), siehe zu diesem die Einleitung dieses Kapitels.

403 Siehe dazu Kapitel 4.2.

404 Vgl. ALTENMÜLLER, *Apotropaia*, 117-120. Die dortige Referenz auf *E* III, Taf. 47, den Türsturz der Außenseite der Tür vom Pronaos in das Hypostyl *W*, der die Sonnenbarke mit den vier Reinigungsgöttern Horus, Seth, Thot und *Dwn-ꜥnwy* zeigen soll, ist irrig, da dort zwar Thot (*Dḥwty*) sowie zwei Horusgötter (*Hr̥w-mrty* und *Hr̥w-Hnty-ḥty*) zu sehen sind, diese jedoch nicht *Dwn-ꜥnwy* darstellen und auch Seth nicht abgebildet ist, vgl. *E* II, 3, 5-8.

405 Siehe Kapitel 1.3.

406 *Pyr.* §26f (Spruch 34). Siehe auch OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 40.

407 Vgl. MUNRO, *Horusgeleit*, 113-114.

408 *Pyr.* §27a-c (Spruch 35). In der umgekehrten Reihenfolge – zuerst werden die vier Götter genannt, dann das Horusgeleit – findet sich ein solcher Absatz auch in den Sargtexten *ntr̥.t ntr̥ Hr̥w Stš Dḥwty Dwn-ꜥnwy (...)* *ḥsmn<.t> m wꜥbw šmsw-Hr̥w* „Dein Natron ist das Natron von Horus, Seth, Thot und *Dwn-ꜥnwy*. (...) Du mögest dich reinigen als Reinigung des Horusgeleits“, vgl. *CT* IV, 402b-h.

409 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 40.

410 Siehe dazu auch Kapitel 4.1.5.1.

411 Siehe dazu Kapitel 4.6.1.

übernehmen sie sodann auch genau dieses Spektrum: *ḥb.tn in ntrw 4 ntrw nbw ḥbw* „Ihr (= Horus und Hathor) sollt gereinigt werden durch die vier Götter, die Götter, die Herren der Reinheit.“ (Text [45], *nmst*-Krug-Szene).

Als ‚Herkunftstort‘ der vier Götter wird häufig der ‚See des Lebens‘ (*šl (n) ḥnh*) genannt.⁴¹² In den Pyramidentexten⁴¹³ und den Sargtexten bezeichnet er zusammen mit dem Libationssee einen Ort der Reinigung: *pr r.k wḥb.k m šl n ḥnh ḥsrt dwt.k m šl qbḥw* „Komme du doch hervor. Du sollst dich reinigen im See des Lebens. Dein Schmutz wird im Libationssee beseitigt.“⁴¹⁴ Dieser See des Lebens wird neben dem Urgewässer Nun genannt und es beginnt eine Gleichsetzung der beiden, welche wiederum dazu führt, dass die vier Reinigungsgötter, die aus dem See hervorkommen, als Urgötter angesehen werden können, was ihre eigene Reinheit und die Befähigung zur Reinigung herausstellt.⁴¹⁵ Die Vierheit aus Horus, Thot, Geb (Seth) und *Dwn-ḥnw* ist somit schon von frühester Zeit an eng mit dem König und seiner Reinigung verknüpft. Dieses Sujet erstreckt sich über die gesamte ägyptische Kulturgeschichte, wobei vor allem die Gleichsetzung der Reinheit der Götter mit der des Königs oder des Verstorbenen zu einem zentralen Motiv wird, welchem sich das nächste Kapitel widmet.

2.8 Der Wechselsatz *ḥbw.k ḥbw Gottheit*

Die hier zu untersuchende Phrase besteht aus vier grammatikalisch gleich aufgebauten Sätzen, bei denen es sich um A-B-Nominalsätze handelt, wobei Position A durch ein Nomen + Suffix und B durch eine Nominalphrase (Nomen + Nomen) besetzt sind. Diese Art der Konstruktion unterliegt bestimmten Voraussetzungen – die natürlich auch ihre Ausnahmen finden:⁴¹⁶ Eines der Nomen muss entweder ein ‚unveräußerliches‘ Nomen (Name einer Person, Familienbeziehung, Körperteile oder das Wort *rn* ‚Name‘) sein oder ein Nomen muss in beiden Teilen A und B identisch sein.⁴¹⁷ In dem hier zu diskutierenden Fall trifft letztgenanntes zu, diese Art des Satzes wird Wechselsatz genannt. Wie in vielen Fällen der Nominalsätze im Ägyptischen ist die Distinktion von Prädikat und Subjekt hier nicht eindeutig zu treffen.⁴¹⁸ GILULA brachte den Gedanken auf, dass im Fall des Wechselsatzes die Unterscheidung auch gar nicht beabsichtigt war.⁴¹⁹ Es handle sich vielmehr um „true identity sentence[s] in which the identification goes both ways; both parts of the sentence appear to be of equal importance and no part of the sentence was perhaps more stressed than the other“.⁴²⁰ Diese These unterstützt die Bezeichnung des „balanced sentence“, also einem Satz, der gleiche Gewichtung

412 Vgl. die Textzusammenstellung bei ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 123-124 sowie Texte {7}, {12}, {20}, {27}.

413 *Pyr.* §1979a (Spruch 670).

414 *CT VI*, 391f-g (Spruch 761). Der Spruch geht weiter mit der Identifizierung des Verstorbenen als Gott: *ḥpr.n.k tm.ti m ntr nb tp.k m Rḥ* (...) „Du bist vollkommen entstanden als jeder Gott: Dein Kopf ist Re. (...)“ (*CT VI*, 391h-i), die Aufzählung wird in diesem Stil mit verschiedenen Körperteilen und Göttern fortgeführt. Somit dient auch diese Reinigung der Angliederung an die Götterwelt, siehe Kapitel 4.7.

415 Siehe ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 125 und ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 470-471.

416 Siehe dazu GILULA, in: *JEA* 62 (1976), 170, Anm. 58 mit weiterführender Literatur.

417 Siehe ALLEN, *Middle Egyptian*, 89-90; GILULA, in: *JEA* 62 (1976), 170-171 mit weiterführender Literatur und SCHENKEL, *Tübinger Einführung*, 150-153.

418 Siehe die Diskussion bei GILULA, in: *JEA* 62 (1976), 170; KURTH, *Einführung II*, 840; ALLEN, *Middle Egyptian*, 93-94 und SCHENKEL, *Tübinger Einführung*, 153 (wahrscheinliche Reihenfolge: Subjekt-Prädikat).

419 GILULA, in: *JEA* 62 (1976), 170.

420 GILULA, in: *JEA* 62 (1976), 170.

auf beide Satzteile legt.⁴²¹ Der Wechselsatz zur Reinheit passt hervorragend in dieses Bild: Die Reinheit beider Parteien – der angesprochenen Person (König/Verstorbene) und der Gottheit – ist gleich wichtig, denn einerseits muss die Reinheit der Person betont werden, die ja der des Gottes entspricht, und andererseits muss die Reinheit des Gottes hervorgehoben werden, damit die Identifikation mit dieser für die Person wirkmächtig ist. Weiter untermauert wird diese Interpretation durch den Nachsatz *ʿs-phr* „und umgekehrt“, der die Aussagekraft eines jeden Satzteils auf den anderen wiederholt.⁴²² Der Vermerk drückt nochmals die Gleichheit der Reinheit von König und Gott aus. Denn es handelt sich dabei nicht um einen Verweis darauf, dass das, was der Gott für den König macht, auch dieser für den Gott tut (das wäre die Handlung der Reinigung), sondern darauf, dass die Reinheit des Königs die des Gottes ist und die Reinheit des Gottes die des Königs (eben der Status).⁴²³ Die Verwendung des Zustands der „Reinheit“ durch das Lexem *ʿbw* gegenüber dem Vorgang der „Reinigung“ durch beispielsweise *wʿb* oder *twr* ergänzt diese Feststellungen,⁴²⁴ da der Zweck dieser Sprüche die Herstellung einer Reinheit ist, die der der Götter gleicht. Es geht um das Resultat und nicht um den Weg dorthin. Dieser Wechselsatz ist somit als ein ausgeglichener Satz zur Herstellung einer Identität zwischen einer (profanen) Person und einer Gottheit bzw. einer Göttergruppe zum Zweck der Etablierung der kultischen Reinheit für die angesprochene Person zu interpretieren.⁴²⁵

Der erste Beleg dieser Art des Wechselsatzes existiert bereits in den Pyramidentexten. Jene Passage nennt jedoch noch nicht das später am häufigsten belegte *ʿbw*, sondern *ntr̄* als zu wiederholendes Nomen der Reinheit: *ntr̄.k ntr̄ Hrw ntr̄.k ntr̄ Stš ntr̄.k ntr̄ Dḥwty ntr̄.k ntr̄ Dwn-ʿnwy* „Dein Natron ist das Natron des Horus, dein Natron ist das Natron des Seth, dein Natron ist das Natron des Thot und dein Natron ist das Natron des *Dwn-ʿnwy*.“⁴²⁶ Die Sargtexte liefern eine stark verkürzte Variante davon, die in den gleichen Kontext – dem Beginn einer Opferhandlung – eingebettet ist: *ntr̄.t ntr̄ Hrw Stš Dḥwty Dwn-ʿnwy* „Dein Natron ist das Natron von Horus, Seth, Thot und *Dwn-ʿnwy*.“⁴²⁷ Mit dem Nomen *ʿbw* existieren zwei Belege aus den Pyramidentexten: Einmal sind die genannten Götter Schu und Tefnut (*ʿbw.k ʿbw Šw ʿbw.k ʿbw Tfn̄* „Deine Reinheit ist die Reinheit des Schu. Deine Reinheit ist die Reinheit der Tefnut“) ⁴²⁸ und einmal handelt es sich um eine verkürzte Form des Spruches: *ʿbw.k ʿbw ntr̄w* „Deine Reinheit ist die Reinheit der Götter.“⁴²⁹ Die später häufigere lange Form dieser Sätze

421 Vgl. ALLEN, *Middle Egyptian*, 90; GILULA, in: *JEA* 62 (1976), 170 und SCHENKEL, *Tübinger Einführung*, 317.

422 Vgl. KURTH, *Einführung* II, 840, Anm. 3 und WESTENDORF, in: *Fs Grapow*, 385-402.

423 Siehe auch OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 40-41.

424 Zu dieser Differenzierung siehe Kapitel 3.1.2 und 3.2.

425 Vgl. für ein ähnliches Beispiel mit *nswyt* „Königtum“ siehe RICHTER, *Theology of Hathor*, 216.

426 *Pyr.* §27a-d (Spruch 35) und *Pyr.* §28a-b (Spruch 36).

427 *CT* IV, 402b (Spruch 402) und auch VI, 120c (Spruch 528) mit *ntr̄.k ntr̄ Hrw Stš ntr̄.k ntr̄ Dḥwty Dwn-ʿnwy*. Eine solche Variante mit *ʿbw* anstatt *ntr̄* bietet das Mundöffnungsritual, siehe OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 4-5. Eine komplexere Variante des Spruches liefert *CT* VI, 119h-q (Spruch 527), vgl. FAULKNER, *Coffin texts* II, 152.

428 *Pyr.* §842a (Spruch 452). Der Spruch setzt sich fort mit der Gleichsetzung der Reinheit mit vier Achs, die in Pe jubeln (*ʿbw.k ʿbw 4 ʿhw prw hn̄n̄.sn m P*), gefolgt von *wʿb ʿr.k* „Werde rein!“, daran schließen Passagen der Gliedervereinigung an, die Eingang in das Mundöffnungsritual und das Morgenhaus von Edfu gefunden haben, vgl. *Pyr.* §842b-c (Spruch 452) und Kapitel 4.2.1.3.

429 *Pyr.* §829d-e (Spruch 447). Siehe auch ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 202-203 und GUGLIELMI/BUROH, in: *Fs te Velde*, 111, Anm. f. Interessante Varianten dazu finden sich im Mundöffnungsritual Szene 4: Dort wird das erste *ʿbw* durch *hsmn* oder *bd* ersetzt, woraus sich „Deine *hsmn*-Reinigung ist die Reinheit der Götter“ bzw. „Deine *bd*-Reinigung ist die Reinheit der Götter“ ergibt; eine Variante aus dem

kommt erst in der Ramessidenzeit im Mundöffnungsritual auf.⁴³⁰ Eine kurze Form ähnlich der Sargtextvariante aus *ḳw.k ḳw Ḥrw Stš Dḥwty Dwn-ḳnwy* findet sich dagegen schon in der 18. Dynastie.⁴³¹ Die frühesten Textzeugen beschränken sich komplett auf den funeren Bereich, was sicherlich auch der Fundlage aus dieser Zeit der ägyptischen Geschichte geschuldet ist.

Im Neuen Reich gelangen die Textpassagen erstmals fassbar in Szenen der Reinigung des lebenden Königs,⁴³² womit sie nun im Bereich des Tempelkultes und der Bestattungszeremonien belegt sind. In einer Apisstele aus der 19. Dynastie finden sich die Wechselsätze – gebildet mit *ḳw* in der Reihenfolge Horus-Geb-Thot-*Dwn-ḳnwy* – losgelöst aus ihrem Kontext innerhalb der Mundöffnung, jedoch noch im Umfeld dieses Ritus (*irt wp-rʿ m pr-nbw*).⁴³³ In das erstmals im Neuen Reich belegte Totenbuch fand der Spruch ebenso Eingang: Am Ende von Tb 125, Teil A existiert die Variante *ḳw.i ḳw bnw pwy ʿ nty m Nn-nswt* „Meine Reinheit ist die Reinheit dieses großen Phönix, der in Herakleopolis ist.“⁴³⁴ Dies sagt der Verstorbene nach dem ersten Teil des negativen Sündenbekenntnisses – er ist also nicht nur frei von Vergehen, sondern auch von Unreinheit. Das Grab des Senneferi (TT 99)⁴³⁵ aus der 18. Dynastie enthält eine weitere Version des Spruches mit Horus, Seth, Thot und *Dwn-ḳnwy*, die das *ts-phr* ausschreibt: *ḳw.k ḳw Ḥrw ḳw Ḥrw ḳw.k* „Deine Reinheit ist die Reinheit des Horus und die Reinheit des Horus ist deine Reinheit.“⁴³⁶ Drei weitere Varianten – diesmal im Kontext der Reinigung der Götter während des Täglichen Tempelrituals – liefert das Amun-Ritual, wo je nur drei der vier Götter genannt werden – Horus, Thot und *Dwn-ḳnwy* – und die verwendeten Nomen je einmal *bd*, *ntr* und *ḳw* sind.⁴³⁷ Eine nach Wissen des Verfassers einmalige Variante des Wechselsatzes existiert im Sethos-Tempel von Abydos, wo es in einer Szene zum Einführen des Königs in den Tempel heißt: *ḳw.k ḳw wḳ msw ḳw.k ḳw Inpw qmʿ Hsʿt ḳw.k ḳw Wsr ḥnḳ psdt.f* „Deine Reinheit ist die Reinheit des einzigen Kindes. Deine Reinheit ist die Reinheit des Anubis, den die Hesat geschaffen hat. Deine Reinheit ist die Reinheit des Osiris und seiner Neunheit.“⁴³⁸ Neben dem Umstand, dass der Wechselsatz nur dreimal geschrieben wurde, sind natürlich die Götter bemerkenswert. Das „einzige Kind“ ist kein geläufiges Epitheton,⁴³⁹ könnte hier aber auf Horus verweisen, der als Einzelkind von Isis und Osiris angesehen werden kann. Anubis spielte am Anfang noch eine größere Rolle bei der Reinigung – was sicherlich mit seiner Rolle als Balsamierer zusammenhängt, während welcher die Reinheit eine gewichtige Rolle einnahm –, wurde aber im Laufe der Zeit durch die vier Reinigungsgötter zurückgedrängt.⁴⁴⁰ Umso erstaunlicher ist, dass die ersten beiden Sätze

1. Jh. n. Chr. (pKairo36803) gibt die Version der Pyramidensprüche wieder, vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 11 und II, 44-45.

430 Dabei handelt es sich um den Sarg des *Bw-th-Imn* (Turin 2236 – 7 (CGT 10101)), vgl. *Museo Egizio*, 180-181 und die online Datenbank des Museums von Turin (<https://collezioni.museoegizio.it/>, letzter Zugriff 17.07.2020) mit relevanter Literatur, zum Text siehe OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 4-5 und 7 (Beleg 4).

431 Im Grab des *Rḥ-mʿ-Rḳ* (TT100) aus der Zeit Thutmosis III., siehe OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 4 und 7.

432 Siehe GARDINER, in: *JEA* 36 (1950), 9-11.

433 Vgl. CHASSINAT, in: *RecTrav* 21 (1899), 72, siehe auch Kapitel 4.2.

434 LAPP, *Totenbuch Spruch 125*, 51-52. Siehe zu Tb 125 auch Kapitel 5.2.3.

435 Die neue Publikation von STRUDWICK, *Senneferi* enthält alle Informationen zum Grab und Grabbesitzer.

436 Siehe STRUDWICK, *Senneferi*, 138, Pl. 37 und Colour Pl. 27. Vom Ende der 18. Dynastie findet sich auch in Memphis ein solcher Text, diesmal mit *ts-phr*, aber den gleichen Göttern, im Grab des Horemheb, vgl. RAVEN, *Memphite tomb of Horemheb V*, 54-55 [19], dazu auch QUACK, in: *Liturgical Texts*, 149.

437 *pBerlin 3055*, XXXIV, 7-8; XXXV, 1-3 und XXXV, 6-7, siehe BRAUN, *Pharao und Priester*, 183-184.

438 *Abydos II*, Taf. 30. Siehe dazu KEES, *Opfertanz*, 69.

439 Im *LGG* findet sich dazu kein Eintrag.

440 Als ein Beispiel sei hier auf die Weihräucherung während der Balsamierung verwiesen, bspw. in *CT I*, 195g-196b (Spruch 45) *snḳm Inpw sty.k ḥnt st.k m sh-ntr di.f n.k sntr r tr nb* „Anubis möge deinen Geruch

trotzdem eine Parallele im Tempel von Edfu aufweisen.⁴⁴¹ Die Gleichsetzung mit der Reinheit des Osiris ist eine Entwicklung, die in den Pyramidentexten wohl unfreiwillig mit *ḏd.t* „auch“ begonnen hat und dann in den griechisch-römischen Tempeln den Gott *Dd* für Osiris hervorbrachte,⁴⁴² wobei dies in beiden Fällen immer nur ein Zusatz zu den vier Reinigungs-göttern ist.

In einem Grab aus der 26. Dynastie in der Oase Baharia werden beide Varianten – das Ausschreiben von *ts-phr* und die Verwendung von zwei Nomen – kombiniert. Vor der Figur des Thot, die neben einer Tür angebracht ist,⁴⁴³ steht: *ḥw.k ḥw ḏḥwty ḥw ḏḥwty ḥw.k ḥw.k ḥw Gb ḥw Gb ḥw.k ḥw.k ḥw Gb* „Deine Reinheit ist die Reinheit des Thot und die Reinheit des Thot ist deine Reinheit. Deine Reinheit ist die Reinheit des Geb und die Reinheit des Geb ist deine Reinheit und deine Reinheit ist die Reinheit des Geb“,⁴⁴⁴ hinter ihm ist zu lesen: *[bd.k] bd Ḥrw bd Ḥrw bd.k bd.k bd ḏḥwty bd ḏḥwty {k}*⁴⁴⁵ *bd.k bd.k bd Dwn-ḥnwty bd Dwn-ḥnwty bd.k r3.k n bḥs [ḥr ḥrtt (?)]* „[Dein Natron] ist das Natron des Horus und das Natron des Horus ist dein Natron. Dein Natron ist das Natron des Thot und das Natron des Thot ist dein Natron. Dein Natron ist das Natron des *Dwn-ḥnwty* und das Natron des *Dwn-ḥnwty* ist dein Natron. Dein Mund ist der eines [Milch]Kalbes (?).“⁴⁴⁶ Eine weitere Variante aus dem Kultbildritual stammt aus Tebtynis, wo es in einem Spruch zum Eintreten in einen heiligen Bereich heißt *ḥw.i m ḥw ntrw* „Meine Reinheit ist die Reinheit der Götter.“⁴⁴⁷ Anstatt des Nominalsatzes wurde hier ein Adverbialsatz mit einem *m*-der-Identität benutzt, also wörtlich „Meine Reinheit ist als die Reinheit der Götter.“⁴⁴⁸

Die Abfolge der Götter in Sprüchen mit allen vier ist standardisiert: Zuerst wird immer Horus genannt, gefolgt von Seth, dann Thot und zum Schluss *Dwn-ḥnwty*. Diese Reihenfolge entspricht der Anordnung der vier Königsmächte, die durch Falke – Sethtier – Ibis – Falke dargestellt werden.⁴⁴⁹ Sie ist vor allem in den frühen Belegen aus dem funerären Kontext zu beobachten (siehe oben). Wenn Seth durch Geb ausgetauscht wird, dann tritt Thot an die zweite Stelle und Geb nimmt die dritte ein (Text {16}).⁴⁵⁰ Wenn die vier Götter in den „Taufe Pharaos“-Szenen zu je zwei aufgeteilt werden, dann können Horus und Geb sowie Thot und

angenehm machen vor deiner Stätte in der Gotteshalle und er möge dir Weihrauch spenden zu jeder Zeit“, vgl. ASSMANN, *Totenliturgien* I, 239 und allgemein dazu BONNET, *Reallexikon*, 43-44. Zu seiner Beziehung zur Göttin Hesat siehe Kapitel 4.2.1.1 und 7.2.2.

441 Genauer im Morgenhaus, siehe dazu Kapitel 4.2.1.

442 Siehe dazu Kapitel 2.3.1 und 4.2.1.3.

443 Siehe dazu Kapitel 4.5.2 sowie KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 200-201.

444 Es ist unklar, warum *ḥw.k ḥw Gb* nochmals wiederholt wird, vielleicht wollte man nur den vorhandenen Platz füllen (vgl. die Zeichnung bei FAKHRY, *Bahria Oasis* I, 115) oder aber man ist bei der Aufzählung und Abfolge durcheinander gekommen. Die zwei fehlenden Götter Horus und *Dwn-ḥnwty* sind auf der gegenüberliegenden Seite im Text zu Horus zu vermuten, wobei nur noch die entsprechende Inschrift für Horus (*ḥw.k ḥw Ḥrw ḥw Ḥrw ḥw.k*) erhalten ist, vgl. FAKHRY, *Bahria Oasis* I, 114.

445 Wahrscheinlich ist man hier durcheinander gekommen mit der Ab- und Reihenfolge der Wechselsätze.

446 Vgl. für die Texte FAKHRY, *Bahria Oasis* I, 115, Fig. 81 und Taf. 37a, wo die Inschriften jedoch kaum zu erkennen sind. Zur Ergänzung am Ende siehe die ähnlichen Texte im Morgenhaus von Edfu und Philae in Kapitel 4.2 und besonders 4.2.1.3 und 2.3.1 zum Ursprung dieser Phrase. Neben den Varianten mit „Natron“ (*bd, ntr*) gibt es im Isistempel von Dendera noch eine mit *sntr* Weihrauch, siehe Text {19}.

447 pCarlsberg 307, A1, 20 (OSING/ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Taf. 16).

448 Zu diesem Unterschied bei der Erzeugung von Identität zwischen Nominal- und Adverbialsatz siehe STADLER, in: DÜCKER/ROEDER (Hg.), *Text und Ritual*, 154-155.

449 Siehe Kapitel 2.7.6.

450 Siehe bspw. Text B1 bei KÜHNEMUND, in: BAUMANN/KOCKELMANN (Hg.), *Ritueller Raum*, 215 sowie das Morgenhaus von Edfu (4.2.1).

Dwn-^cnwy ein Paar bilden (Text {29}) oder Horus und *Dwn-^cnwy* sowie Thot und Geb (Text {20}). Es finden sich zu all diesen ‚Standards‘ natürlich auch Ausnahmen. Eine weitere Variante aus diesem Textkorpus bildet *ḥbw.k ḥbw.i* als Ausspruch von Horus und Thot ab (Texte {2}, {5}, {9}, {10}, {11}, {12}). Dabei könnte es sich um die ursprünglichen Texte handeln, die auf der Darstellung der Szene der Reinigung des Königs beruhen, in denen Horus und Thot ihm ihre Reinheit verleihen, indem sie ihn mit Wasser übergießen.⁴⁵¹ In den Reden der Götter muss dabei nicht die „Reinheit des Horus“ auch von Horus rezitiert werden, sondern kann sich in der Rede des Thot wiederfinden, dessen Reinheit dann wiederum von Horus verkündet wird (Texte {4}, {20}, {27}, {29}). Auch dabei gibt es wieder Ausnahmen, bei welchen die Zuordnung richtig herum ist (Text {1}) oder alle Götter in beiden Reden (Text {8}) genannt werden. In zwei Dendera-Texten werden alle Götter in nur einer Rede mit dem Sammelbegriff *ntrw 4 ipw ntrw nbw ḥbw* „diese vier Götter, die Götter, die Herren der Reinheit“ subsummiert ({32}, {34}, ähnlich {27}).

Bei diesen Sätzen handelt es sich um Analogiezauber, bei dem realweltliche Umstände – die Reinheit – auf eine göttliche Welt – ausgedrückt durch die beteiligten Götter – hinweisen und dadurch an Wirkmacht gewinnen. Die „mythische Präzedenz“ verwirklicht den angestrebten Zustand des Spruches.⁴⁵² Die Reinheit des Einen wird zur Reinheit des Anderen. Bei dieser Phrase ist wiederum das Konzept des performativen Ausspruches anzunehmen, d. h. die Rezitation des Spruches geht einher mit der gleichzeitigen Etablierung der Reinheit. Gerade die zahlreichen Belege aus den „Taufe Pharaos“-Szenen lassen darauf schließen, dass wohl eine Handlung mit dem Rezitieren einhergegangen sein wird. Realweltlich ist vorstellbar, dass Priester als Horus und Thot auftretend den König(spriester) mit Wasser besprengten, während sie diesen Satz rezitieren. Dieses Prinzip des balancierten Wechselsatzes, der einen realweltlichen Umstand mit einem göttlichen verbindet und somit dessen Wirkmacht garantiert, lässt sich auch auf andere Kontexte übertragen: Anstelle der Reinheit treten Nomen wie *mkt*⁴⁵³ oder *s3*,⁴⁵⁴ die beide Schutz ausdrücken: Wie der Gott geschützt ist, soll auch die Person geschützt sein (götterweltlich), und umgekehrt sorgt die Person dafür, dass der Gott geschützt ist (realweltlich).

Anwendung findet der Spruch in zwei verschiedenen Kontexten: Einmal beschreibt er die Reinheit des lebenden Königs und einmal die eines Verstorbenen. Welche dabei originär ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen,⁴⁵⁵ wobei beiden Kontexten gemein ist, dass dadurch die Reinheit einer der menschlichen Sphäre enthobenen Person sichergestellt werden soll. Über den Eingang in verschiedene etablierte Rituale kann sich die Nutzung dieser Phrase auf den veränderten Anwendungshorizont des Rituals anpassen, was vor allem für das Mundöffnungsritual und seine erweiterten Zwecke zutreffend ist.

451 Vgl. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten*, 94.

452 Vgl. OTTO, *Rite und Mythos*, 28.

453 Bspw. E VI, 301, 10: *mkt.f mkt Gb ʔt ntrw ts-phr* „Sein Schutz ist der Schutz des Geb, des Vaters der Götter, und umgekehrt“, siehe dazu KURTH, *Einführung* II, 840, Anm. 3. Oder Spruch U der „Zaubersprüche für Mutter und Kind“ des Papyrus Berlin 3027 (vs. IV, 6 – VI, 1), siehe YAMAZAKI, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, 48-51 und Taf. 14-16.

454 Bspw. pLeiden I 348, rt. 5, 2: *s3 ʔrt.f n wnmy s3 ʔrt pwy nt ʔtm* „Der Schutz seines Auges der rechten Seite ist der Schutz dieses Auges des Atum“, vgl. BORGHOOTS, *Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, 20 und Taf. 5.

455 Siehe zu dieser Problematik Kapitel 2.3.2.

3. Lexikografie zum Wortfeld ‚Reinheit‘

Die altägyptische Sprache beinhaltet zahlreiche Wörter, die einen reinen Zustand beschreiben und entsprechend häufig mit ‚rein‘, ‚reinigen‘ oder ‚Reinheit‘ übersetzt werden. In diesem Kapitel werden die einzelnen Lexeme genauer untersucht, um die Bedeutungsnuancen differenzierter herauszuarbeiten. Unter den Reinigungsverben ist *w^cb* ‚reinigen‘ das mit Abstand häufigste, das allein im *TLA* 787 Belegstellen aufweist.⁴⁵⁶ Die Nachweise von anderen Reinigungshandlungen wie beispielsweise *ntrⁱ* ‚vergöttlichen‘,⁴⁵⁷ *twr* ‚reinigen‘⁴⁵⁸ oder *dsr* ‚abgrenzen‘⁴⁵⁹ sind dabei ebenso wiederholt zu finden. Gleiches kann über die Substantive gesagt werden, die Reinheit oder Reinigung beschreiben – so ist *c^bw* ‚Reinheit‘ im *TLA* 137 Mal bezeugt.⁴⁶⁰ Aufgrund dieser umfassenden Quellenlage muss die Lexikografie zum Themenfeld ‚Reinigung‘ für diese Arbeit eingegrenzt werden, um den Rahmen nicht zu sprengen. Die Untersuchung beschränkt sich daher auf die hier betrachteten Texte der griechisch-römische Zeit, auch wenn – wie fast immer unumgänglich – die früheren Zeit- und Sprachepochen nicht gänzlich außer Acht gelassen werden können. Diese Einblicke stehen jedoch nicht im Vordergrund und müssen Fokus einer anderen Analyse bleiben. Eine eingehende Untersuchung zum Wortfeld ‚Unreinheit‘ muss ebenso ausgeklammert werden. Um grundlegende Bedeutungsfelder abzugrenzen, wird das letzte Unterkapitel einem Überblick zu den häufigsten Begriffen der ‚Unreinheit‘ in den Texten der im Blickfeld stehenden Epoche gewidmet.

Die einzelnen Lemmata sind Themenfeldern zugeordnet, welche alle verwandten Termini beinhalten. Diese Bereiche umfassen das ‚Weihräuchern‘, ‚Reinigen mit Natron‘ und ‚Heiligen‘ sowie das Wortfeld *(s)(w)^cb* und die eigenständigen *twr* und *i^cy*. Untersucht werden mit einer Ausnahme nur die Verbalformen, da die betreffenden Nomen bereits an anderer Stelle besprochen sind, folglich werden auch nur die Schreibungen der Verbalformen angegeben.⁴⁶¹ Am Beginn stehen neben Referenzen und Übersetzungen in Wörterbüchern häufige und wenn vorhanden seltenere Schreibungen innerhalb der hier behandelten Textkorpora. Anschließend werden Verwendungsmuster herausgearbeitet und über diesen Kontext versucht, die Bedeutungsnuancen im Spektrum der Reinigung auszudifferenzieren. Grundlage für Schreibungen und Verwendungsweise sind dabei die Texte des Anhangs (Kapitel 9). Dieser umfasst mit ca. 170 Ritualszenen zwar nur einen Bruchteil aller Tempeltexte, jedoch handelt es sich bei ihnen explizit um Reinigungsszenen,⁴⁶² in denen entsprechend viele Lemma zu diesem Thema vorkommen. Deswegen kann dieser Ausschnitt als repräsentativ angesehen werden.

456 *TLA* (Version Oktober 2014; letzter Zugriff: 07.05.2020).

457 Im *TLA* (Version Oktober 2014; letzter Zugriff: 07.05.2020) 66 Mal bezeugt.

458 Im *TLA* (Version Oktober 2014; letzter Zugriff: 07.05.2020) 66 Mal bezeugt.

459 Im *TLA* (Version Oktober 2014; letzter Zugriff: 07.05.2020) 55 Mal bezeugt.

460 *TLA* (Version Oktober 2014; letzter Zugriff: 07.05.2020).

461 Dies betrifft die Wortfelder ‚Weihrauch‘ und ‚Reinigen mit Natron‘, in denen Verben behandelt werden, die als Ableitung der entsprechenden Substanzbezeichnung anzusehen sind, siehe zu diesen Kapitel 2.1.

462 Die im Anhang ebenfalls enthaltenen Ritualszenen, in denen die rituelle Reinheit nicht die Hauptrolle spielt – wie bspw. die ‚Krönung‘ oder ‚Einführen in den Tempel‘ – sind in dieser Zahl nicht berücksichtigt.