

MARTIN ANDREAS STADLER

Das Ritual, den Tempel des Sobek, des Herrn von Pai, zu betreten

Ein Ritualtext aus dem römischen Fayum¹

In der allgemeinen ägyptologischen Wahrnehmung sind die demotischen religiösen Texte weit unterrepräsentiert, so daß jede Gelegenheit – um so mehr eine interdisziplinäre – höchst willkommen ist, die Relevanz demotistischer Studien in diesem Gebiet aufzuzeigen. Der vorliegende Beitrag nimmt eine solche Gelegenheit wahr und stellt einen Text vor, der von jedem Ägyptologen mit großem Interesse aufgenommen werden müßte, auch wenn er auf Demotisch geschrieben ist und wegen der dem Demotischen inhärenten Schwierigkeiten nur wenigen Spezialisten im Original zugänglich bleiben dürfte.

Mit Demotisch wird sowohl die letzte indigene und am stärksten kursive Schrift Ägyptens, die von 650 v. Chr. bis ca. 450 n. Chr. in Gebrauch war, als auch die ägyptische Sprache dieser Zeit bezeichnet. Der Zufall, die großen Lücken der Überlieferung und auch der Erschließung demotischen Materials erlauben nur vorsichtige Aussagen, dennoch scheint sich eine Tendenz abzuzeichnen: Dominieren anfangs die dokumentarischen Texte im demotischen Quellenmaterial, so werden mindestens ab dem vierten Jahrhundert v. Chr. literarische, zaghaft ab dem zweiten Jahrhundert und dann mit zunehmender Häufigkeit ab dem ersten Jahrhundert v. Chr. auch religiöse Texte demotisch geschrieben, die bis dato nur hieroglyphisch oder hieratisch niedergelegt wurden (Smith 1978, 17). Die ersten bislang bekannten religiösen Texte in demotischer Schrift sind die Hymnen des Papyrus Heidelberg 736 verso (Spiegelberg 1917, 30-34) und der Ostraka 10 und 18 aus dem Archiv des Hor (Ray 1976, 46ff., 66ff.), was kein Zufall sein dürfte, denn sie sind Zeugnisse einer persönlichen Religiosität der Menschen, die dementsprechend schon früher in der gängigen Alltagsschrift diese Kompositionen niederlegten. Den Papyrus Berlin P 8278 (vgl. Smith 1978, 17) würde ich eher als literarischen Text mit mythologischem Sujet betrachten. Eine genaue Einschätzung dieses unedierten Textes muß aber noch bis zu einer Edition durch F. Gaudard warten. Es findet hier demnach eine Entwicklung statt, in der sich Demotisch von einer Alltagsschrift zu einer Schrift wandelt, die auch zur Denotation von Priesterwissen geeignet ist, während im Alltag zunehmend das Griechische die Oberhand gewinnt.

¹ Dr. Ghislaine Widmer, Paris, sei für die Lektüre einer früheren Version dieses Beitrages, Diskussion einiger Punkte und Hinweise gedankt. Letzte Verantwortung liegt wie immer beim Autor, nicht bei den hilfsbereiten Kollegen.

Hier will ich also über einen Text sprechen, den ich »Das Ritual, den Tempel des Sobek, des Herrn von Pai, zu betreten« nenne oder auch kürzer im folgenden das »Dime-Ritual«. Dies sind von mir aus dem Inhalt abgeleitete Titel, also keine Titel, die der Text selbst im ägyptischen Original trägt, zumindest nicht im erhaltenen Bereich. Das Ritual ist in einem Textzeugen, dem Papyrus Berlin P 8043 verso, bereits vor über hundert Jahren vom großen Wilhelm Spiegelberg in Lichtdrucktafeln veröffentlicht, aber nicht ediert, sondern nur mit einem kurzen Absatz versehen worden, in dem Spiegelberg zusammenfaßte, was er in dem Text zu erkennen glaubte, und betonte wie schwierig und letztlich enigmatisch ihm dieser sei (Spiegelberg 1902, 28, Taf. 87-93).² Dann geriet der längste und ausführlichste Textzeuge in Vergessenheit oder schreckte potentielle Bearbeiter ab. Abschreckend sind seine wilde Handschrift, die idiosynkratische Orthographie, der teilweise schlechte Erhaltungszustand und die Qualität der Lichtdrucktafeln bei Spiegelberg, auf denen nur wenig zu erkennen ist. Schließlich gehört noch – was Spiegelberg nicht erkannt hatte oder erkennen konnte, weil das Fragment vielleicht noch nicht 1902 inventarisiert war – Papyrus Berlin P 30030 zu P 8043.

Auch ich hätte es vor zwei Jahren nicht gewagt, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen, wenn es mir nicht gelungen wäre in der Berliner Papyrussammlung vier Parallelhandschriften zu identifizieren, von denen allerdings drei nur in kleinen Fragmenten erhalten sind. Es besteht sogar der Anlaß zur Annahme, daß Fragmente weiterer Handschriften, die mindestens in das Umfeld des Ritualtextes gehören, in der Papyrussammlung der Wiener Nationalbibliothek und in Heidelberg zu finden sind. Wir müssen also von einer hohen Zahl an Handschriften und damit einer besonderen Bedeutung des Rituals für Dime ausgehen. Die wichtigste Parallele ist der Papyrus Berlin P 15652 recto. Dessen Rückseite enthält den Teil einer Handschrift des sogenannten demotischen Thot-Buches (Jasnow/Zauzich 1998, 607-618). Hinzukommt der Papyrus Berlin P 15799+23538, dessen Handschrift am saubersten ist, von dem jedoch leider nur zwei Fragmente erhalten sind. Außerdem habe ich noch zwei kleinere Fragmente zweier Papyri gefunden, die nicht zu den bisher genannten Handschriften gehören und jeweils eigenständig zu halten sind. Das eine ist Papyrus Berlin P 23873, das andere Papyrus Berlin P 23497. Sämtliche Papyri sind unpubliziert, nur P 8043 ist als Bild veröffentlicht, gleichwohl un-edierte, d.h. weder transliteriert noch übersetzt noch kommentiert (Stadler im Druck).

Überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeiten zwischen den einzelnen Textzeugen sind schwer zu identifizieren. Die längste erhaltene Handschrift P 8043 ist zwar am fehlerhaftesten, doch nicht so weit von den anderen entfernt, daß eine längere Zeitspanne zwischen diesem und den anderen Papyri anzusetzen wäre. Die meisten Deviationen sind als graphische oder Hörfehler zu erklären. Der Schriftduktus von P 8043 erweckt in seiner Größe einen eher ungelassenen Eindruck. Es handelt sich also um einen ungeübten Schreiber, wobei hier

² Nach Spiegelberg steht der Text auf der Vorderseite, tatsächlich aber auf dem papyrologischen Verso. Auf dem Recto findet sich eine listenförmige Abrechnung des Tempels von Dime.

nicht diskutiert werden kann, ob dies an einer noch nicht voll abgeschlossenen Schreiberausbildung oder am generellen Verfall demotischer Schreibkompetenz in der hohen bis späten Kaiserzeit, also dem sich ankündigenden Ende der indigenen ägyptischen Schriften liegt (vgl. Houston/Baines/Cooper 2003, 430-479, bes. 445ff.). P 15799+23538 ist wohl die beste Handschrift, schon rein äußerlich eine sehr saubere, geübte Schreiberhand. Ihre Paläographie weist eindeutig auf den Herkunftsort Dime (griechisch Soknopaiu Nesos) am Nordrand des Fayum. Auch die anderen Papyri dürften von dort stammen, wenngleich ihr Schriftcharakter für diesen Ort weniger typisch ist. Doch der Inhalt des Textes erlaubt keine andere Provenienzvermutung.

P 15799+23538 läßt sich aufgrund seiner Paläographie relativ sicher in das ausgehende erste bzw. in das beginnende zweite Jahrhundert n. Chr. datieren. Sehr ähnlich, aber davon zu trennen, ist der von Ghislaine Widmer bearbeitete Papyrus Berlin P 6750 (Widmer 1998; ead. 2002; Spiegelberg 1902, 75-83). Es ist vielmehr möglich, für P 15799+23538 denselben Schreiber zu erkennen, von dem noch zwei weitere Quittungen bekannt sind, die aus dem ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts n. Chr. datieren (Hoffmann 1994), und dem außerdem *hn.w*-Urkunden aus der Zeit Domitians u.U. zuzuweisen sind (Bresciani 1983; Zauzich 1984b). Bei den *hn.w*-Urkunden handelt es sich um Dokumente, in denen die Bedingungen und Dienstpflichten für bestimmte Stellen am Tempel in Dime festgehalten werden. Es handelt sich dabei also, unter Vorbehalt, um den Schreiber der Priester von Dime Cheteba, Sohn des Cheteba, Sohn des Setiu-ta-wety, Sohn des Ma'a-Ra, der P 15799+23538 geschrieben hat.³ P 15652 wie auch P 8043 sind wohl etwas jünger und gehören sicher ins zweite Jahrhundert n. Chr., vielleicht auch ins dritte Jahrhundert, wobei die relativ plötzliche Aufgabe Dimes als Siedlung um 250 n. Chr. (Hagedorn 1975) eine Grenze nach oben hin setzt. Wohlgermerkt, das sind die Datierungen der Handschriften, nicht aber die des Textes. Auf diese Frage werde ich später noch zurückkommen.

Zuvor aber sei der Inhalt resümiert, allerdings nicht ohne darauf hinzuweisen, daß die Schwierigkeit der Schrift, potenziert durch den schlechten Erhaltungszustand sämtlicher Textzeugen, mich noch weit von einem nur annähernd befriedigenden Textverständnis entfernt sein lassen. Zur Zusammenfassung des Inhalts nehme ich mir, trotz seiner Fehlerhaftigkeit, P 8043 zum Leitfaden, weil dieser Papyrus durch seine Länge die erhaltene Textabfolge am durchgängigsten repräsentiert. Rubrizierung gliedert das Ritual in einzelne Abschnitte, die ich nach dem im Text gebrauchten ägyptischen Wort *rʿ* »*Sprüche*« nenne und von eins bis 23 durchzähle. Da aber der Anfang und damit auch der Titel des Rituals verloren sind, muß betont werden, daß es sich bei meinem ersten Spruch lediglich um den ersten erhaltenen Spruch und nicht den ursprünglich ersten Spruch des Rituals handelt. Die ersten zehn Sprüche verstehe ich wegen des schlechten Erhaltungszustandes sämtlicher Textzeugen

³ Zum Schreiber: Hoffmann 1994. Die Identifikation des Schreibers von P 15799+23538 hat sich hiermit gegenüber meiner Einschätzung vor zwei Jahren (Stadler im Druck) geändert.

noch recht unvollkommen bis gar nicht. Der zehnte Spruch scheint für einen Türhüter verfaßt worden zu sein. Ihm folgt der elfte Spruch, der mit »*Spruch zum Eintreten durch das erste Tor*« betitelt ist.

Hier schließen sich vier weitere Sprüche an, die stets mit derselben Formel »*Ein Opfer, das der König gebe*« enden, also einer Formel, die in der Ägyptologie als Opferformel bekannt ist. Diese Opferformel ist ein Spruch, der ein reelles Opfer vertritt und als Spruchopfer eine eigene Opferkategorie in den Tempeln der ptolemäisch-römischen Zeit darstellt, wie etwa in Edfu: Der König als theoretisch einziger Kultvollziehender tritt lediglich mit den Worten »*Ein Opfer, das der König gebe*« vor den Gott und nicht mit tatsächlichen Opfergaben (z. B. Chassinat 1933, Taf. 284). Bereits in früheren Zeiten äußerte der Verstorbene im sogenannten Anruf an die Lebenden (Müller 1975) die Bitte, »*Ein Opfer, das der König gebe*« oder den Opferwunsch der Opferformel »*Tausend an Brot, Bier, Rindern, Geflügel ... für den NN*« zu rezitieren wie z. B. auf der Stele Tübingen N. 458, Z. 12ff. (Steindorff 1901; Brunner-Traut/Brunner 1981, Taf. 57). Dies sei kaum mit Aufwand, nur mit einem Hauch des Mundes für den Sprecher verbunden, doch habe es für die rituelle Versorgung des Verstorbenen und auch für den Sprecher langfristig großen Nutzen, weil der aus dem Gebet Nutzen ziehende Tote verspricht, für den Sprecher und seine Familie vor den Göttern einzutreten (Steindorff 1901; Brunner-Traut/Brunner 1981, 87f., Taf. 57; Spiegelberg 1908). In den Worten »*Ein Opfer, das der König gebe*«, mit denen das Ende eines Spruches im Dime-Ritualtext eingeleitet wird, ist also eine Anweisung zu einer performativen Aktion zu erkennen, eine Opferformel mit dem Zweck zu rezitieren, ein virtuelles Opfer zu vollziehen. Schließlich folgt noch eine Beteuerung der Reinheit des Offizianten im Stativ: »*Ich bin rein.*« Durch diese Struktur kann auch in stärker zerstörten Bereichen eine Abgrenzung von Sprüchen vorgenommen werden. Ferner konnte ich aufgrund der charakteristischen Formel *hṭp-t3-nsw iw=y w3b.k* »*Ein Opfer, das der König gebe.*« *Ich bin rein*« die zwei kleineren Fragmente in Berlin als Reste zweier weiterer Textzeugen des Rituals identifizieren.

Die Sprüche für die ersten drei Tore sind inhaltlich wegen des schlechten Erhaltungszustandes weitgehend verloren. U. a. sind noch Selbstidentifikationen des den Tempel betretenden Offizianten mit Horus und Thot als demjenigen, der das Horus-Auge erschafft, zu erkennen. Erst beim Spruch zum Eintreten durch das vierte Tor befinden wir uns auf sichererem Grund. Hier steht die kultische Reinheit durch als sakral konnotierte Wasser im Vordergrund. So bezeichnet sich der Sprecher als gereinigt durch das Überschwemmungswasser / den Nil, das *Wadjwer* – also vielleicht in diesem Zusammenhang den Fayum-See –, das Urwasser Nun und das ebenfalls primordiale *Hesi*-Wasser. Dazwischen wird daraus das Herauskommen in bestimmten Qualitäten abgeleitet, als siegreicher Gefährte, mit Duft, als Lufthauch (?) und in Vollkommenheit. Ehrfurcht und Respekt vor dem so Gereinigten verbreiten sich.

Nach der Handschrift P 15799+23538 ist der nächste Spruch zum Eintritt durch das fünfte Tor in zwei Versionen überliefert, wobei die Variante durch den entsprechenden Vermerk *ky r3* »*anderer Spruch*« gekennzeichnet ist. Die

beiden anderen Textzeugen setzen diese Zäsur nicht und sehen einen einzigen zusammenhängenden Spruch. Der Priester tritt lobpreisend, weihräuchernd und jubelnd ein. Erst die Variante macht inhaltlich deutlicher, in welcher Eigenschaft sich der Priester Zutritt verschafft. Es sind die Götter Horus, Sohn der Isis und des Osiris, und Anubis, mit denen er sich als identisch betrachtet, indem er sagt »*Ich bin Horus*« und »*Ich bin Anubis*«. Schließlich ist der Lobpreisende der Träger des Horus-Auges Thot. Es handelt sich hierbei um nicht zufällig ausgewählte Götter: Horus ist als Sohn des Osiris für die Totenriten zugunsten seines Vaters verantwortlich (Assmann 2001, 59-73), Anubis der Balsamierer des Osiris und agiert damit ebenfalls in einer Sohnesfunktion (Stadler 1999, 95), und Thot ist schließlich der göttliche Ritualist schlechthin und zugleich integraler Funktionsträger innerhalb der Riten um Osiris (De Buck 1951, 87f.-91a).

Bereits durch die Zunahme der Reinheitsbeteuerungen im Spruch zum Durchschreiten des fünften Tores wird deutlich, daß wir uns auf dem Weg in den Tempel den Sphären zunehmender Heiligkeit nähern. So enden hier die Tore und nun folgt der Spruch zum Eintritt in die Säulenhalle, ein Hymnus an die Himmelsgöttin Nut. Diese Vorstellung von der Säulenhalle als Nut begegnet übrigens auch im Tempel von Edfu und mag bis in die Sargtexte zurückzuverfolgen sein (Chassinat 1930, 6, 1; De Buck 1935, 254a). Die drei folgenden, ebenso überlieferten Varianten (*ky r3*) allerdings sind Hymnen an mehrere Götter, etwa: »*Heil Nut, Geb, Osiris, Horus, Isis, Nephthys und Horus, Sohn der Isis ...*« Der daran anschließende, offenbar wieder in mehreren Varianten aufgezeichnete Hymnus an Sobek, den Herrn von Pai, scheint mir schließlich die Ankunft im Allerheiligsten zu markieren. Doch hier sind wir bereits in Bereichen angelangt, die sich zunehmend in Fragmenten auflösen.

Es sei noch erwähnt, daß eine Variante des Hymnus auf der Säulenhalle des Tempels gewissen Sprüchen aus magisch-medizinischen Texten gleicht. Insbesondere aus dem Neuen Reich sind Sprüche gegen endogene Krankheiten bekannt, deren Ursachen den Ägyptern nicht ersichtlich waren und die sie auf die Einwirkung von Dämonen zurückführten. Eine sehr häufige Art der Beschwörung solcher Dämonen zählt mit möglicher Vollständigkeit etwaige böse Geister auf, die für die Krankheit verantwortlich sein könnten. Eine solche Aufzählung begegnet auch im Dime-Ritual und beginnt mit: »*Ein anderer Spruch. Gegrüßt seid ihr Götter, die im Himmel sind, gegrüßt seid ihr Götter die in der Erde sind (...)*« Es folgen nähere Beschreibungen dieser Götter und ihrer Wirkungen, um dann an diese Götter eine Bitte zu richten: »*Möget ihr veranlassen, daß jedem Wiedergänger, jeder Wiedergängerin, jedem Feind, jeder Feindin, jedem Widersacher, jeder Widersacherin, jedem nsiy-Dämon, jeder nsiy-Dämonin [etwas zu ihrer Unschädlichmachung geschehe.]*« – Das genaue Verb, das die *Unschädlichmachung* beschreibt, ist zu guten Teilen in einem Loch verloren. Diese Aufzählungen kennen wir aber aus magisch-medizinischen Texten der älteren Zeit (Borghouts 1978, Nr. 6, 8, 9, 10, 39, 40, 46, 55, 77, 81, 124), so daß wir hier eine Transformation zwischen dem magisch-medizinischen und dem Tempelritual vorliegen haben. Unmittelbar nach der Aufzählung kehrt das Dime-Ritual wieder in

den eindeutigen Tempelkontext zurück. Es heißt: »Lobpreis, Lobpreis, gebt Ma'at dem Sobek, (denn) er lebt davon täglich.« Es ist also ein Mobilitätsphänomen zu beobachten sowie die klassische Tempelritualsituation des Ma'at-Opfers an den Hauptgott des Tempels mit Ma'at als Lebenselixier wie von Jan Assmann (1995, 184-195) beschrieben.

Inhaltlich präpariert können nun die Fragen nach der performativen Wirkung des Textes im Zusammenhang mit den involvierten Körpern, den Medien der rituellen Performanz, gestellt werden. Ich möchte hier drei vom Ritual betroffene Körper erkennen: 1. Den Körper des Offizianten, d.h. des Priesters, der dazu angehalten ist, während seines Weges in das Innerste des Tempels die oben resümierten Sprüche zu rezitieren. 2. Den Ritualadressaten, hier Sobek, der Herr von Pai. 3. Das Tempelgebäude selbst, auf dessen Architektur das Ritual unmittelbar Bezug nimmt. Die Diskussion der sprachlichen, nämlich archaischen, und graphischen, nämlich unetymologischen Gestaltung des Textes, die seine besonderen Schwierigkeiten ausmachen, müssen als rahmensprengend unberücksichtigt bleiben.

1. Der Körper des Offizianten: Der Ritualausführende gewinnt seine performative Wirkung, vielleicht besser: seine performative Authentifizierung und damit Autorität, durch die Übernahme bestimmter Rollen bzw. die Selbstidentifizierung bestimmter Gottheiten, deren mythische Funktionen somit die seinen werden (vgl. Goebis 2002). Auch wenn es für den hier vorgestellten Ritualtext im älteren Quellenmaterial bislang keine Parallelen gibt, in dem Sinne, daß wir den Nachweis führen könnten, es handele sich um eine demotische Fassung bzw. Transkription eines älteren bekannten Rituals in hieroglyphischer oder hieratischer Schrift, so steht doch das Dime-Ritual nicht isoliert, sondern harmoniert mit der ägyptischen religionshistorischen Tradition. Demgemäß transformiert sich der Körper des Ritualausführenden in – ausgedrückt in moderner Managementsprache – durch ihr Qualifikationsprofil dafür ausgewiesene Götter. Diese sind Horus, Anubis und Thot, deren Bedeutungsspektrum ich bereits oben mit ihren Funktionen im Dienst um Osiris umrissen habe. Im Umkehrschluß finden zwar andere Gottheiten gleichfalls Erwähnung, dies jedoch nicht in einer aktiven Rolle, sondern als Kultadressaten – hier sei etwa an den Hymnus an Nut erinnert. Insbesondere Göttinnen sind als Identifikationsgottheiten ungeeignet, weil es sich um einen männlichen Priester gehandelt haben muß, der sich nicht mit Isis und Nephthys identifizieren konnte. Dies geht aus dem vom Dime-Tempel Bekannten hervor, in dessen Dokumentation keine Priesterinnen belegt sind. Göttinnen wie Isis und Nephthys, die ebenso bedeutsam für das Gelingen des Osiris-Dienstes sind (Assmann 2001, passim, z.B. 188-193), werden allerdings um Beistand angerufen bzw. zur Aktivität aufgefordert.

Auf der sprachlich-grammatikalischen Ebene ist noch zu erwähnen, daß der Priester sich in der Konstruktion eines Nominalsatzes mit Horus, Anubis oder Thot in eins setzt. Der Nominalsatz gilt als temporal unmarkiert und drückt aus, daß die Identität der zwei Elemente (nominales Subjekt und nominales Prädikat) temporal uneingeschränkt gültig ist: »Ich bin Horus.« (*inky Hr*) Dem-

gegenüber gäbe es im Ägyptischen jeder Sprachstufe die Möglichkeit eines Adverbialsatzes, der eine nur bedingt gültige, weil erworbene Identität, meint und wörtlich mit »*Ich bin in der Qualität des Horus*« übersetzt werden könnte (**iw=y (n) Hr*). Der Priester suggeriert eine wesenhafte, dauerhaft gültige Identität, ist also – wenn der Anachronismus der Begriffe gestattet ist und über das Hinken des terminologischen Vergleiches in mancherlei Aspekten gnädigst hinweggesehen werde – ὁμο-ούσιος und nicht ὁμοιο-ούσιος.

Im erhaltenen Teil steht die gewissermaßen zivile, d.h. normalweltliche Identität des Offizianten nicht zur Diskussion, sondern nur affirmativ die absolute und uneingeschränkte ritualweltliche Identität des Offizianten als Gott. Es ist weiterhin denkbar, freilich ein *argumentum e silentio*, daß am nicht erhaltenen Anfang genauere Anweisungen, eventuell auch ein Kalender zur Durchführung standen, wie er etwa im Papyrus Wien D. 12006 recto zu finden ist (Stadler 2002; id. 2003; id. im Druck). Damit ist das Problem des axialen Weges in den und aus dem Tempel, der der Weg des Gottes ist (Assmann 1984, 39-43; vgl. auch Kurth 1994a, 59; id. 1984b, 78), nicht klar zu lösen, sondern nur durch verschiedene Vorschläge eingrenzbar: Entweder berechtigt die ritualweltliche Identität des Offizianten mit einem Gott diesen anstatt den Weg von der Seite auf das Allerheiligste zu nehmen, wie das der normale Priester im täglichen Ritual tat, sich axial auf das Kultbild zu zubewegen. Oder der Text geht davon aus, daß der Offiziant der ebenfalls zum axialen Weg berechnigte König ist. Doch wer füllte diese Lücke, die in römischer Zeit entstanden war, als kein König mehr physisch in Ägypten war (vgl. Hölbl 2000, 9-46)? Ein Priester, der in die Rolle eines Königs schlüpfte, der sich wiederum in einer weiteren Ebene als Gott ausgab, oder konnte man auf die Zwischenebene eines Königs verzichten? Eine letzte Alternative wäre noch, daß die Priester tatsächlich den aus anderen Tempeln bekannten seitlichen Zugang nahmen, das Ritual aber den königlich-göttlichen axialen Weg als Ideal wiedergibt. Die Textzeugen des Dime-Rituals lassen uns hier allein und Raum für Spekulationen, denn Rückschlüsse aus älteren Epochen und von anderen Tempeln mit abweichender lokaler Tradition sind nur bedingt aussagekräftig.

2. Der Ritualadressat, hier Sobek, der Herr von Pai. Auch die Wirkung des Rituals auf den Hauptgott steht fest im ägyptischen Kontext, wenngleich sie aufgrund des zunehmend schlechten Erhaltungszustandes gegen Ende selbst der besser erhaltenen Textzeugen im Dime-Ritual nicht mehr konkret zu fassen, und die Theologie dieses Gottes noch kaum erforscht ist, da die religiösen Texte aus Dime bislang so gut wie unbearbeitet sind. Es ist allerdings absehbar, daß sich diese Situation in nächster Zeit allmählich etwas bessern wird.

Sobek, der Herr von Pai, (gräzisiert Soknopaios) wird in der Regel als ein falkenköpfiges Krokodil dargestellt, was sich aus dem wenigen über seine Theologie Bekannten herleiten läßt (Bernand 1975, Nr. 73, Taf. 53; Zauzich 1984a; Gazda et al. 1978, 39 Nr. 31, 40, Nr. 32; Bongioanni/Croce 2001, 556; Steindorff 1946, Nr. 704, Taf. 103).⁴ Diese Ikonographie wird gemeinhin als

⁴ Freilich kann andernorts auch Chons so dargestellt werden: Pantalacci/Traunecker 1990, 60,

Ausdruck der Verschmelzung von solaren und/oder Horus-Qualitäten mit dem Krokodilsgott Sobek gedeutet. Der Name »Herr von Pai« ist im übrigen noch nicht recht verstanden, leitet sich vielleicht aber aus *nb pꜣ iw* »Herr der Insel« her, wobei eine Insel im Fayum-See gemeint sein könnte, die allerdings heute nicht mehr genauer zu bestimmen ist (Reymond 1965-66; Rübsam 1974, 162; Zecchi 2001, 226f.). Häufig wird die Vermutung geäußert, der Bereich um Dime sei ehemals eine Insel gewesen, die dann durch Austrocknung des Fayumsees Teil des Festlandes geworden sei. Demgegenüber vertrat Winter die Auffassung, die ursprüngliche Form sei *Sbk n pꜣ iw* »Sobek von der Insel«, die sich erst später zu *Sbk nb pꜣ iw* wandelte (Winter 1967, 62).

Für den hiesigen Zusammenhang werden die Edition des Papyrus Berlin P 6750 mit seiner Parallele Papyrus Berlin P 8765 von Ghislaine Widmer, die demnächst in Druck gehen wird (vorläufig Widmer 1998; ead. 2002), und die Publikation der Sobek-Hymnen des Papyrus Wien D. 6951, die Friedhelm Hoffmann erarbeitet (s. Hoffmann 2002), von besonderem Interesse sein. Die zuletzt genannten aus Dime stammenden Sobek-Hymnen sprechen von der Überwindung des Götterfeindes, stellen Sobek als kosmisch-solaren Gott (u.a. Re, Amun-Re-Hor-Chepri) und Urgott vor (»Großer Amun, der aus dem Nun herauskommt«; Hoffmann 2002). Damit wird Sobek, der Herr von Pai, in seinem Tempel in Dime erwartungsgemäß als der kosmische Hochgott gedeutet (vgl. auch Beinlich 1991, 319-322). Im Papyrus Berlin P 6750 und seiner Parallele Berlin P 8765 steht nach dem Erhaltenen Osiris und dessen Wiederauferstehung im Zentrum, indem eine Adaption auf Feste um die Sobek-Erscheinungsformen Soknopaios und Soknopiais, dem alten Sobek, eine mögliche Deutung sein könnte.⁵ Schon rein materiell erweisen sich die Papyri Wien D. 6951 und Berlin P 6750 inhaltlich aufeinander bezogen, weil sich in der Wiener Handschrift Parallelpassagen zum Berliner Papyrus finden (Widmer 1998; Hoffmann 2002). Als letzte zu nennende, unpublizierte Quelle ist mir noch das Verso des Papyrus Wien D. 12006 bekannt, das neben kosmogonischen auch hymnische Texte aus Dime zu enthalten scheint, bei deren Entzifferung ich aber wegen der Zerstörung noch kaum zu einem befriedigenden Textverständnis gekommen bin (Stadler im Druck; id. 2002; id. 2003). Dennoch habe ich den Eindruck, auch hier Aussagen zur Theologie des Sobek, des Herrn von Pai, gewinnen zu können.

Schließlich der dritte Körper: Der Tempel als Körper des Rituals. Etwas mehr Aufmerksamkeit möchte ich dem architektonischen Kontext als dem Körper widmen, in dem der Ritualtext wirksam wird, weil mir hier doch eine Dime-spezifische Besonderheit dieses Ritualtextes zum Ausdruck zu kommen scheint, die wir sonst aus Ägypten für das Tempel-Ritual so noch nicht kennen. Ein entscheidender Punkt des vorgestellten Textes ist, daß sich mit Hilfe

Nr. 47, Taf. 5; Davies 1953, 2.V.

⁵ Vortrag von Ghislaine Widmer »P. Berlin P 6750: On Egyptian Religion in Soknopaiu Nesos during Roman Times« beim Symposium *Tebtynis und Soknopaiu Nesos – Leben im römerzeitlichen Fajum* in Sommerhausen bei Würzburg vom 11. bis zum 13.12.2003. Zur Horus-Rolle des Sobek im Fayum siehe auch: Beinlich 1991, 307, 322f.

der Spruchtitel ein Weg in das Innere des Tempels rekonstruieren läßt. Zunächst möchte ich Formen des Durchschreitens der Tore zu einem Sakralbereich in Ägypten besprechen und dann der Frage nachgehen, ob sich die fünf Tore am Tempel von Dime auch archäologisch nachweisen lassen.

Das Pfortenbuch, das zu den sogenannten die Nachtfahrt der Sonne beschreibenden Unterweltbüchern gehört, ist hier weniger erhellend, weil es im Pfortenbuch nicht um das Durchschreiten der Tore eines Menschen geht, der freilich, wie oben beschrieben, rituell durch Identifizierung mit Göttern die entsprechende Berechtigung dazu hat, sondern um das Durchziehen der von Pforten unterteilten Unterwelt seitens des Sonnengottes in der Sonnenbarke. Zugegebenermaßen vermag der Vergleich mit der sonnengöttlichen Überwindung von Hindernissen zu Einsichten in die Struktur und das Wesen des Durchschreitens von Tempeltoren führen, aber hier will ich mich auf andere Jenseitspforten konzentrieren, nämlich die des Totenbuchs.⁶ Das Totenbuch versorgt einen Toten in Form der Sprüche 144-147 mit dem nötigen Wissen, die Tore zur Unterwelt zu passieren.

Während die Totenbuchsprüche 144, 146 und 147 lediglich die Namen der Tore, der dazugehörigen Wächter und u.U. der Melder auflisten und gar kein Spruch im eigentlichen Sinne sind, so ist der 145. Spruch wesentlich ausführlicher und gibt einen tatsächlichen Rezitationstext wieder. Ich zitiere hier exemplarisch einen der stereotyp aufgebauten Abschnitte in der sogenannten saïtischen Rezension, d.h. der Totenbuchfassung der Spätzeit (ab 650 v. Chr.):

Anfang mit den Toren des BinsengefilDES des Hauses des Osiris. Spruch des Osiris NN:

»Gegrüßt seist du,« sagt Horus, »erstes Tor des Herzensmatten. Mache für mich den Weg frei, denn ich kenne euch, indem ich den Namen des Gottes kenne, der dich bewacht.

»Herrin des Zitterns, die hoch an Mauer ist, die Oberste und Herrin des Eindringens, die die Dinge vorhersieht, die Unwetter vertreibt, die den Beraubten rettet nah und fern« ist dein Name.

»Schrecklicher« ist der Name des Gottes, der dich bewacht. Ich bin rein durch jenes Wasser, mit dem Re gereinigt ist, als er entblößt wurde auf der Ostseite des Himmels.

Ich bin gesalbt mit bestem Öl von der Zeder, ich bin gekleidet in Leinen. Mein Ames-Szepter in meiner Hand ist aus Heti-Holz.« »Gehe vorbei, denn du bist rein.«

⁶ Nach Hornung 1997, 59, entsteht der Eindruck, daß es im Grab des Tjanef (Seele 1959, Taf. 30-38) eine Zwitterform zwischen Totenbuch und Pfortenbuch gäbe. Dem ist allerdings nicht so, denn bei Tjanef findet sich vielmehr ein reiner Textzeuge des Pfortenbuchs (Hornung 1980, 18; Zeidler 1999, I 90, II 8).

Drei Parallelen zum Dime-Ritual sind hier zu ziehen: 1. Die Tore werden durchgezählt. 2. Der Sprecher ist mit Horus identisch. 3. Die kultische Reinheitsbeteuerung schließt den Abschnitt ab. Nach korrekter Rezitation wird dem Verstorbenen der Eintritt oder die Passage erlaubt. Dies ist zwar im Dime-Ritual nicht explizit erwähnt, darf aber als selbstverständlich angenommen werden. Ähnliches läßt sich aus der Schlußrede zum Totenbuchspruch 146 herleiten, in dem allerdings der als Horus auftretende Tote nicht mehr seine Reinheit beteuern muß, sondern nochmals seine Leistungen für seinen Vater Osiris in Erinnerung ruft, die ihn für den Eintritt in die Unterwelt qualifizieren und dort unentbehrlich machen (Verhoeven 1992). Es handelt sich hier um Parallelen des Vorstellungskontextes, aber nicht des Inhalts, weil das Dime-Ritual anders als Totenbuchspruch 146 nicht die Namen der Tore und der dort diensttuenden Dämonen angibt. Im Dime-Ritual steht vielmehr u.a. die Leistung des das Tor passierenden Offizianten im Zentrum des Interesses und ist so der Schlußrede von Totenbuchspruch 146 ähnlicher.

Es ist nun überhaupt nicht gewagt, die Totenbuchsprüche zu den Unterweltstoren direkt mit dem Dime-Ritual zu den Tempeltoren zu vergleichen, denn die Ägypter selbst haben diese Totenbuchsprüche auch im Tempelkontext verwendet. So finden wir den zuletzt genannten Totenbuchspruch 146 im Tempel von Hibis in einer Durchgangssituation, nämlich an einer Treppe, und Cruz-Uribe hat auf Details hingewiesen, die die direkte Übernahme aus einem Totenbuchpapyrus zeigen (Cruz-Uribe 1988, 100). In Hibis steht dem 146. Spruch des Totenbuchs auf der Nordwand ein Spruch des Thot auf der Südwand der Treppe gegenüber. Thots Ibis-Kopf ist zwar zerstört, aber die hieroglyphische Beischrift nennt den Gott. In Analogie wird auf der gegenüberliegenden Wand Horus zu rekonstruieren sein. Wiederum also begegnen die Götter, mit denen sich der Offiziant des Dime-Rituals identifiziert, nämlich Horus und Thot. Allein Anubis fehlt. Ferner sind in den Osiris-Kapellen auf dem Dach des Tempels von Dendera die Torsprüche des Totenbuchs wenigstens durch ihre Vignetten vertreten. Der Eintritt ins Jenseits und in die heiligen Bereiche eines Tempels sind demnach qualitativ gleich, weshalb auch nicht verwundern darf, daß das Dime-Ritual durch die Auswahl der einbezogenen Götter mitunter den Eindruck eines Funerärtextes erweckt.

Angesichts der relativ klaren architektonischen Vorgaben, die aus dem hier vorgestellten Ritualtext abgeleitet werden können, mit fünf Toren und einer sich daran anschließenden Säulenhalle drängt sich förmlich die Suche nach einem entsprechenden Tempel auf, in dem das Ritual durchgeführt worden sein könnte. Ein ägyptischer Tempel hatte ja nicht standardmäßig fünf Tore einer Säulenhalle vorgeschaltet. Sollte sich herausstellen, daß der Tempel von Dime keine fünf Tore hatte, die zu passieren waren, um in die Säulenhalle zu gelangen, sondern daß dies ein anderer zu identifizierender Tempel war, so ergäbe sich daraus ein bemerkenswerter, weiterer Einblick in die pan-ägyptische Arbeit an religiösen Texten in der Priesterschaft der römischen Zeit: Priester würden Ritualtexte anderer Tempel rezipieren und sich Abschriften anfertigen. Angesichts des Hymnus an Sobek, den Herrn von Pai, im vorliegenden Text

würde so eine Adaption für den Hauptgott von Dime anzunehmen sein, wenn nicht der Befund doch eher ein disparater ist, so daß weniger von einem geschlossenen Ritualtext, sondern von einer Kompilation verschiedener auch aus anderen Orten stammender Texte gesprochen werden müßte.

Naheliegender ist jedoch, den Tempel am Herkunftsort der Textzeugen zu betrachten. Könnten wir also das Dime-Ritual mit dem archäologischen Befund des Tempels von Dime in Einklang bringen, so läge m. W., abgesehen von Hinweisen auf die aus den Tempelinschriften ableitbaren Rituale, erstmals ein ausführlicherer ägyptischer Ritualtext vor, den wir mit der Architektur eines konkreten Tempels in Verbindung bringen könnten. Allerdings sind wir über den Tempel Dime archäologisch nur recht spärlich informiert, während die Textquellen für das Leben dieses Tempels griechisch wie demotisch außerordentlich reichhaltig sprudeln. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang noch zwei Papyri, die die Dekoration des Tempels zum Thema haben (Winter 1967; Vittmann im Druck). Dennoch fanden nur wenige wissenschaftliche Grabungen in Dime statt, teilweise als gezielte Papyrusgrabungen. Vielmehr litt der Bereich unter Raubgrabungen, aus denen etwa auch der Altbestand der demotischen Dime-Papyri in der Österreichischen Nationalbibliothek und ein Teil in der Berliner Papyrussammlung stammen (Davoli 1998, 39-71).

Erst in jüngster Zeit hat ein Team der Universitäten Bologna und Lecce sich des Ortes angenommen. Bislang ist der von Lepsius bereits 1849 nach seiner Expedition in den *Denkmaelern aus Aegypten und Aethiopien* publizierte Plan, die beste Grundlage sich einen Überblick über die topographischen Gegebenheiten zu verschaffen (Davoli 1998, 40, 57). Dort erkennt man einen langen Dromos, der zu einem von einer Umfassungsmauer eingefassten Tempelbezirk führt. In dem Bezirk steht ein kleiner Tempel, bei dem allenfalls drei Tore zu erkennen sind, vielleicht vier, wenn das Tor der Umfassungsmauer dazugezählt wird, das hier bei Lepsius zwar nicht zu erkennen ist, aber zweifellos vorhanden gewesen sein muß. Doch birgt dies Probleme, denn der Spruch zum Eintreten durch das erste Tor ist nicht der erste Spruch des Ritualtextes, sondern folgt einer ganzen Reihe von anderen Sprüchen, die den Weg des Priesters begleiten müssen. Das soll heißen, daß zwischen Umfassungsmauer und erstem Tor bereits Texte zu rezitieren waren, mithin sich der Spruch zum Eintreten durch das erste Tor nicht auf das Tor der Umfassungsmauer beziehen kann. Ferner fehlt im Grundriß bei Lepsius eine Säulenhalle, während bei Boak noch Strukturen hinter dem Tempel zu erkennen sind (Boak 1935, Taf. 1). Doch die Grabungen der Universitäten von Bologna und Lecce haben ergeben, daß der Tempelgrundriß bei Lepsius eine ptolemäische Bauphase zeigt, während im ersten Jahrhundert n. Chr. der Tempel erweitert wurde, indem der hellenistische Naos einen Türdurchbruch an der Rückwand erhielt, ein weiterer Bau angefügt wurde, wodurch sich jetzt fünf Türen ergeben.⁷ Ich warte mit Spannung auf die Ergebnisse der nächsten Kampagnen, die hoffent-

⁷ Vortrag von Paola Davoli »New Excavations at Soknopaiu Nesos: The Season 2003« beim Symposium *Tebtynis und Soknopaiu Nesos - Leben im römerzeitlichen Fajum* in Sommerhausen bei Würzburg vom 11. bis zum 13.12.2003.

lich statt weiterer Tore oder Türen eine Säulenhalle und schließlich ein Sanktuar freilegen.

Wenn aber erst in römischer Zeit der Tempel von Dime in der Weise umgebaut wurde, daß fünf Tore zu passieren waren, um in eine (noch nicht gefundene, freilich von mir erwartete) Säulenhalle zu kommen, dann wird auch eine Redaktion des Ritualtextes, der auf die architektonische Situation Bezug nimmt, erst in römischer Zeit erfolgt sein. Ob die Einzelteile des Textes viel älter sind oder der Text auch in römischer Zeit erst komponiert wurde, muß vorerst offen bleiben. Es scheint sich immerhin zu zeigen, wie ein ägyptischer Ritualtext auf den Körper des Tempels abgestimmt, vermutlich sogar diesem angepaßt wurde und nicht starr oder unveränderlich war.

Der Beitrag hat sicherlich das außerordentliche Interesse vor Augen geführt, das dieser Text verdient. In einigen Jahren werde ich viele Einzelheiten klarer sehen und auch deuten können. Zahlreiche Fragen bleiben noch, etwa: Ist der Inhalt der Sprüche auf jedes einzelne Tor hin ähnlich präzise abgestimmt, so wie auch der Hymnus auf Nut als Spruch zum Betreten der Säulenhalle sich mit der Nut-Metaphorik für die Säulenhalle wie in Edfu verstehen läßt? Deshalb muß ich meinen Beitrag mit dem dringenden Hinweis auf die Vorläufigkeit sämtlicher Angaben beenden, die ich hier referiert habe.

Literatur

- Assmann, Jan und Martin Bommas (Hg.): *Ägyptische Mysterien?* München 2002.
- Assmann, Jan: *Einwohnung*, in: Hofmann/Sturm 2003, 1-14.
- *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1995.
- *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart u.a. 1984.
- *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.
- Beinlich, Horst: *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, ÄA 51, Wiesbaden 1991.
- Bernand, Étienne: *Recueil des Inscriptions grecques du Fayoum I. La «méris» d'Hérakleïdès*, Leiden 1975.
- Boak, Arthur E. R.: *Soknopaiou Nesos. The University of Michigan Excavations at Dimê in 1931-32*, Ann Arbor 1935.
- Bongioanni, Alessandro und Maria Sole Croce (Hg.): *Ägyptisches Museum Kairo*, Hamburg 2001.
- Borghouts, Joris F.: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978.
- Boylan, Patrick: *Thoth. The Hermes of Egypt*, Oxford 1922.
- Bresciani, Edda: *Un documento dell'anno 15° di Domiziano dall'archivio templare di Dime*, in: Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer. Cent.). Fs zum

- 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1983, 181-184.
- Brunner-Traut, Emma und Hellmut Brunner: Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen, Mainz 1981.
- Budde, Dagmar, Sandra Sandri und Ursula Verhoeven (Hg.): Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts. Akten des Symposions in Mainz vom 21.-22.2.2002. OLA 128, Leuven 2003.
- Chassinat, Émile: Le temple d'Edfou V. MMAF 23, Le Caire 1930.
 – Le temple d'Edfou XI. MMAF 28, Le Caire 1933.
- Cruz-Urbe, Eugene: The Hibis Temple Project I. Translations. Commentary, Discussions and Sign List, San Antonio 1988.
- Davies, Norman de Garis: The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis. Part III. The Decoration. Edited by Ludlow Bull and Lindsley F. Hall, New York 1953.
- Davoli, Paola: L'archeologia urbana nel Fayyum di età ellenistica e romana, Napoli 1998.
- De Buck, Adriaan: The Egyptian Coffin Texts I, Chicago 1935.
 – The Egyptian Coffin Texts IV, Chicago 1951.
- Derchain-Urtel, Maria-Theresia: Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époques gréco-romaine. Rites Égyptiens 3, Bruxelles 1981.
- Eyre, Christopher J. (Hg.): Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995. OLA 82, Leuven 1998.
- Gazda, Elaine et al.: Guardians of the Nile. Sculptures from Karanis in the Fayoum (c. 250 BC – AD 450), Ann Arbor 1978.
- Goebs, Katja: A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes, in: JANER 2 (2002), 27-59.
- Hagedorn, Dieter: Dimeh, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, 1094.
- Hölbl, Günther: Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel, Mainz 2000.
- Hoffmann, Friedhelm, Eine spätbemotische Zahlungsquittung (P. Vindob. D 6344), in: Enchoria 21 (1994), 13-23.
 – Die Hymnensammlung des P. Wien D6951, in: Ryholt 2002, 219-228.
- Hofmann, Tobias und Alexandra Sturm (Hg.): Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten. Festschrift für Erika Feucht, Norderstedt 2003.
- Hornung, Erik: Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997.
 – Das Buch von den Pforten des Jenseits. Nach den Versionen des Neuen Reiches II. ÄH 8, Genève 1980.
- Houston, Stephen, John Baines und Jerrold Cooper: Last Writing: Script Obsolescence in Egypt, Mesopotamia, and Mesoamerica, in: Comparative Studies in Society and History 45 (2003), 430-479.

- Jasnow, Richard und Karl-Theodor Zauzich: *A Book of Thoth?*, in: Eyre 1998, 607-618.
- Kurth, Dieter: *Edfu. Ein ägyptischer Tempel, gesehen mit den Augen der alten Ägypter*, Darmstadt 1994. [Kurth 1994a]
- *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zürich/München 1994. [Kurth 1994b]
- Loebenstein, Helene: *Vom »Papyrus Erzherzog Rainer« zur Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. 100 Jahre Sammeln, Bewahren, Edieren*, in: *Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer. Cent.). Fs zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1983, 3-39.
- Müller, Christa: *Anruf an Lebende*, in: *LÄ I*, Wiesbaden 1975, 293-299.
- Pantalacci, Laure und Claude Traunecker: *Le Temple d'el-Qal'a I*, Le Caire 1990.
- Ray, John D.: *The Archive of Hor*, London 1976.
- Reymond, Eve A. E.: *Studies in the Late Egyptian Documents preserved in the John Rylands Library. II. Dimê and its Papyri: An Introduction*, in: *BJRL* 48 (1965-66), 437-443.
- Rübsam, Winfried J. R.: *Götter und Kulte in Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit*, Bonn 1974.
- Ryholt, Kim (Hg.): *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhagen, 23-27 August 1999, Copenhagen 2002.
- Seele, Keith C.: *The Tomb of Tjanefer at Thebes. OIP 86*, Chicago 1959.
- Sethe, Kurth: *Urkunden der 18. Dynastie*, Leipzig 1914.
- Smith, Mark: *Remarks on the Orthography of Some Archaisms in Demotic Religious Texts*, in: *Enchoria* 8/2 (1978), 17-27.
- Spiegelberg, Wilhelm, *Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*, Leipzig 1902.
- *Eine Formel der Grabsteine*, in: *ZÄS* 45 (1908), 67-71.
- *Der demotische Papyrus Heidelberg 736*, in: *ZÄS* 53 (1917), 30-34.
- Stadler, Martin A.: *»Das Kind sprach zu ihr« – ein Dialog der Isis mit einem göttlichen Kind im Papyrus Wien D. 12006*, in: *Budde/Sandri/Verhoeven* 2003, 301-322.
- *Drei Textzeugen eines neuen magisch-religiösen Textes (Berlin P 8043 verso, P 15799+23538, P 15652 recto)*, in: *Zauzich im Druck*.
- *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung – Prolegomena zur Deutung des unpublizierten Papyrus Wien D. 12006 recto*, in: *Assmann/Bommas* 2002, 109-125.
- *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*. *MPER* (Wien, im Druck).
- *The Funerary Texts of Papyrus Turin N. 766 – A Demotic Book of Breathing (Part I)*, in: *Enchoria* 25 (1999), 76-110.
- Steindorff, Georg: *Catalogue of the Egyptian sculpture in the Walters Art Gallery*, Baltimore 1946.

- Ein Grabstein des mittleren Reichs im Museum von Stuttgart, in: ZÄS 39 (1901), 117-121.
- Vandier, Jacques: *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1961.
- Verhoeven, Ursula: Textgeschichtliche Beobachtungen am Schlußtext von Totenbuchspruch 146, in: RdÉ 43 (1992), 169-194.
- Vittmann, Günter: Ein Entwurf zur Dekoration eines Heiligtums in Soknopaiu Nesos (pWien D. 10100), in: Enchoria 28 (2002/03), (im Druck).
- Widmer, Ghislaine: Pharaoh Maâ-Rê, Pharaoh Amenemhat and Sesostriis: Three Figures from Egypt's Past as Seen in Sources of the Graeco-Roman Period, in: Ryholt 2002, 377-393.
- Un papyrus démotique religieux du Fayoum: P. Berlin 6750, in: BSEG 22 (1998), 83-91.
- Winter, Erich: Der Entwurf für eine Türinschrift auf einem ägyptischen Papyrus (Papyrus Aeg. 9976 der Papyrus-Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek), in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967. Philologisch-Historische Klasse (1967), 59-80.
- Zauzich, Karl-Theodor (Hg.): Akten der 8. Internationalen Konferenz für demotische Studien, 27.-30. August 2002, (im Druck).
- Soknopaios, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, 1075f. [Zauzich 1984a]
- Die Bedingungen für das Schreiberamt von Soknopaiu Nesos, in: Enchoria 12 (1984), 87-90. [Zauzich 1984b]
- Zecchi, Marco: *Geografia Religiosa del Fayyum. Dalle origini al IV secolo a. C.*, Imola 2001.
- Zeidler, Jürgen: *Pfortenbuchstudien. Göttinger Orient Forschungen IV.* 36, Wiesbaden 1999.