

Ein Spruch aus dem Amunsritual und seine Kom Ombo-Rezension

MARTIN ANDREAS STADLER, WÜRZBURG

1 Das Amunsritual des Papyrus Berlin P. 3055

Die Bedeutung der Götterverehrung im Alten Ägypten ist durch die monumentalen Tempelanlagen allenthalben im Land am Nil augenfällig. Angesichts dieser sichtbaren und – in der Antike noch mehr als heute – weithin die Landschaft prägenden Architektur überraschen Versuche, die ägyptische Religion über den Begriff „religiöse Praxis“ zu beschreiben, wenn dafür gleichzeitig als Begründung angeführt wird, ein Vorteil dieser Begrifflichkeit sei, beim Verstehen ägyptischer Religion nicht mehr auf Götter und Göttinnen angewiesen zu sein.¹ Letztlich ist das aber vermutlich nicht tragfähig. Denn neben der baulichen Sichtbarkeit des Göttlichen im Alltag der Ägypter, die solche Ansätze in Frage stellt, spricht auch die umfangreiche textliche Dokumentation eine andere Sprache.² Was den Bereich der Papyrusquellen angeht, ist der Befund sogar sehr rudimentär auf uns gekommen und dennoch überwältigend. In der Berliner Papyrussammlung werden etwa Stücke aufbewahrt, die aus vergleichsweise bescheidenen Tempeln stammen und in eine Zeit datieren, die häufig als Phase des Ausklangs gilt. Gemeint sind die Tempel von Tebtynis und Soknopaiu Nesos, aus deren Bibliotheken aufgrund glücklicher Umstände reiches Material der römischen Kaiserzeit erhalten geblieben ist. Es wird durch weitere große Komplexe in anderen Sammlungen ergänzt und ist noch nicht vollständig aufgearbeitet.³ Aus beiden Orten sind Texte erhalten, die rezitiert wurden, während der Offiziant oder

1 Martin Fitzenreiter, Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion. Mit einer Definition und dem Versuch ihrer Anwendung, in: *Göttinger Miscellen* 202 (2004), 19–53.

2 Die Bedeutung der Texte für die Religionsbeschreibung wird vom selben Autor allerdings ebenfalls in Frage gestellt: Martin Fitzenreiter, Eine archäologische Perspektive auf die Beschreibung der altägyptischen Religion, in: Alexandra Verbovsek; Backes, Burkhard; Jones, Catherine (Hg.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, Paderborn 2011, 703–723.

3 Einen Überblick geben insbesondere: Kim Ryholt, On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report, in: Sandra Lippert & Maren Schentuleit (Hrsg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*, Wiesbaden 2005, 141–170. Alexandra von Lieven, Religiöse Texte aus der Tempelbibliothek von Tebtynis – Gattungen und Funktionen, in: Sandra Lippert & Maren Schentuleit (Hrsg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*, Wiesbaden 2005, 57–70. Joachim Friedrich Quack, Die Überlieferungsstruktur des Buches vom Tempel, in: Sandra Lippert & Maren Schentuleit (Hrsg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*, Wiesbaden 2005, 105–115. Joachim Friedrich Quack, Die hieratischen und hieroglyphischen Papyri aus Tebtynis – ein Überblick, in: Kim Ryholt (Hrsg.), *Hieratic Texts from the Collection 30*, Copenhagen 2006, 1–7. Einiges ist von Jürgen Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtynis I*, *The Carlsberg Papyri 2*, Carsten Niebuhr Institute Publications 17, Kopenhagen 1998, und Jürgen Osing & Gloria Rosati (Hrsg.), *Papiri Geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florenz 1998, publiziert worden. Für Dime gibt es keine vergleichbaren Überblicksdarstellungen, allenfalls sehr skizzenhaft etwas bei Martin Andreas Stadler, *Demotica aus Dime. Ein Überblick über die in Dime während der Kampagnen 2001–2009 gefundenen demoti-*

die Offizianten das tägliche Ritual vollzogen. Teile davon aus Tebtynis sind publiziert, weitere, die auch bei den laufenden Grabungen dort entdeckt wurden, folgen.⁴ Das *Tägliche Ritual* von Soknopaiou Nesos, dessen wichtigste Textzeugen in der Berliner Papyrussammlung aufbewahrt werden, ist hingegen noch weitgehend unbearbeitet.⁵

Doch soll es hier nicht um jene Tempel gehen, aus denen zwar eine reiche Papyrusdokumentation erhalten geblieben ist, die aber dennoch als kleinere Provinzheiligtümer gelten müssen, sondern um einen Spruch aus dem Ritual des größten altägyptischen Tempels, dem des Amun in Karnak. Neben den Szenen im Hypostyl aus der Zeit Sethos' I.⁶ stellt dafür der Pap. Berlin P. 3055 die wichtigste und ausführlichste Quelle dar. Der hier zu behandelnde Ausschnitt aus dem Ritual, der 22. Spruch mit dem Titel „Spruch zum Eintritt in den Tempel“, nach dem Pap. Berlin P. 3055 (VIII 5–IX 6) hat jedoch unter den Szenen im Hypostyl von Karnak keine Parallele, bzw. ist das entsprechende Tableau nicht erhalten. Der Papyrus, der in die 22. Dynastie datiert,⁷ wurde bereits 1901 im Facsimile zusammen mit dem weitgehend parallelen Mutritual (Pap. Berlin P. 3014+3053, ebenfalls 22. Dynastie) veröffentlicht⁸ und ist dann immer wieder behandelt worden,⁹ auch im Zusammenhang mit den Szenen im Tempel Sethos' I. in Abydos.¹⁰ Die ersten Sprüche zum Eintritt des Priesters in den Tempel, die

schen Texte, in: Mario Capasso & Paola Davoli (Hrsg.), Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009), Pisa & Rom (im Druck), und Martin Andreas Stadler, Interpreting the Architecture of the Temenos. Demotic Papyri and the Cult in Dime, in: Mario Capasso & Paola Davoli (Hrsg.), Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009), Pisa & Rom (im Druck).

- 4 Gloria Rosati, PSI inv. I 70 e pCarlsberg 307 + PSI inv. I 79 + pBerlino 14473a + pTebt. Tait 25. Rituale giornaliero di Soknebtynis, in: Jürgen Osing & Gloria Rosati (Hrsg.), Papiiri Geroglifici e ieratici da Tebtynis, Florenz 1998, 101–128. Ivan Guerneur, Les nouveaux papyrus hiératiques exhumés sur le site de Tebtynis. Un aperçu, in: Sandra Lippert & Maren Schentuleit (Hrsg.), Graeco-Roman Fayum. Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29 – June 1, 2007, Wiesbaden 2008, 113–122. Ivan Guerneur, À propos d'un nouvel exemplaire du rituel journalier pour Soknebtynis (phiéraTeb SCA 2979 et autres variantes), in: Joachim Friedrich Quack (Hrsg.), Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit, Tübingen (im Druck).
- 5 Die Edition dieser Fassung des Täglichen Rituals wird von mir derzeit vorbereitet. Vorerst dazu Martin Andreas Stadler, Zwischen Philologie und Archäologie. Das Tägliche Ritual des Tempels in Soknopaiou Nesos, in: Mario Capasso & Paola Davoli (Hrsg.), New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum 14, Lecce 2007, 284–302.
- 6 Harold Hayden Nelson, The Wall Reliefs. The Great Hypostyle Hall at Karnak I, Oriental Institute Publications 106, Chicago 1981, 202–230.
- 7 Ursula Verhoeven, Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift, Orientalia Lovanensia Analecta 99, Leuven 2001, 13.
- 8 Generalverwaltung der Königlichen Museen zu Berlin (Hrsg.), Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin I. Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut, Leipzig 1901.
- 9 Vor allem sind hier zu nennen: Alexandre Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte. D'après les Papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I^{er} à Abydos, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'étude 14, Paris 1902. Ernst Kausen, Das tägliche Tempelritual, in: Otto Kaiser et al. (Hrsg.), Religiöse Texte. Rituale und Beschwörungen II, Texte aus dem Umfeld des Alten Testaments II.3, Gütersloh 1988, 391–405.
- 10 Winfried Barta, Die Anordnung der Wandreliefs in den Götterkapellen des Sethos-Tempels von Abydos, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 21 (1966), 116–122, kritisiert von Hartwig Altenmüller, Die abydenische Version des Kultbildrituals, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 24 (1969), 16–25, dem wiederum von Winfried Barta, Bemerkungen zur Rekonstruktion des abydenischen Kultbildrituals, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 29 (1973), 163–166, widersprochen wurde. Außerdem Rosalie David, Religious Ritual at Abydos (c. 1300 BC), Warminster 1973 und Rosalie David, A Guide to Religious Ritual at Abydos, Warminster 1981.

sich auf den Kolumnen I bis VI 3 des Pap. Berlin P. 3055 befinden, haben Guglielmi und Buroh untersucht, wobei sie eine Transliteration, Übersetzung, einen ausführlichen philologischen Kommentar und eine Synopse aller verfügbaren Parallelen präsentierten.¹¹ Zu einzelnen Sprüchen gibt es außerdem noch Parallelen auf einem Naos Sethos' I., der aus Heliopolis stammt und sich heute in Turin befindet.¹² Am Rande bemerkt sei die auffällige Häufung an Belegungen unter Sethos I., die gleichzeitig die ältesten Zeugen der Rezitationstexte des Tempelrituals sind.

Doch zurück zum 22. Spruch des Amunsrituals und seinen Textzeugen: Sechs Jahre vor der Veröffentlichung des Amunsrituals haben Jacques Jean Marie de Morgan, Urbain Bouriant, Georges Legrain und Gustave Jequier mit den Inschriften des Tempels von Kom Ombo zwei Parallelen publiziert,¹³ die Alexandre Moret in seiner Studie des täglichen Rituals heranzog, um in den Anmerkungen vereinzelt abweichende Schreibungen in Kom Ombo anzuführen.¹⁴ Es handelt sich dabei um KO 36 und 210a und b.¹⁵ KO 36 stammt von der Wand rechts der dritten Tür auf dem Weg in das Mammisi aus der Zeit Ptolemaios' VIII. Euergetes' II. (145–116 v. Chr.).¹⁶ KO 210 steht auf der Innenseite der seitlichen Tür, die ein Priester vom Hof in Richtung des Haroëris-Sanktuars passieren musste.¹⁷ Die Dekorationen hier wurden unter Ptolemaios XIII. (51–47/8 v. Chr.) ausgeführt. Die Positionen sind im Ausschnitt aus dem Grundriss des Tempels von Kom Ombo unten vermerkt. Diese Inschriften werden im folgenden erstmalig in einer Synopse mit dem Pap. Berlin P. 3055 VIII 5–IX 6 dargestellt, übersetzt, kommentiert und in ihrer möglichen Abhängigkeit untereinander besprochen. Die hieroglyphische Wiedergabe basiert auf eigenen Photos.¹⁸ Der Spruch war auch Bestandteil des Mutrituals (Pap. Berlin P. 3014+3053 VI 9–VII 3), ist dort jedoch nur sehr fragmentiert erhalten, bietet insofern nur geringfügig aussagekräftiges Textmaterial und ist deshalb in die Synopse nicht aufgenommen worden.

11 Waltraud Guglielmi & Knut Buroh, Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1–VI, 3), in: Jacobus van Dijk (Hrsg.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen 1997, 101–166.

12 Federico Contardi, *Il naos di Sethi I da Eliopoli. Un monumento per il culto del dio Sole (CGT 7002)*, Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima – Monumenti e Testi 12, Mailand 2009.

13 Jacques Jean Marie de Morgan et al., *Kom Ombos I*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique* 2, Wien 1895, 39, 165.

14 Moret, *Rituel du culte divin*, 79–81.

15 Im Zusammenhang mit dem Eintritt in den Tempel nennt zwar Guérmeur, *Un nouvel exemplaire du rituel journalier pour Soknebtyni*, KO 36 und 210a und b, und zitiert Guglielmi & Buroh, *Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals*, 101–166, also auch das Amunsritual. Guglielmi & Buroh behandeln aber den hier zur Diskussion stehenden Spruch im Amunsritual überraschenderweise nicht, obwohl er doch ebenfalls ein Eingangsspruch ist.

16 Bertha Porter & Rosalind L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings VI. Upper Egypt: Chief temples (excluding Thebes), Abydos, Dendera, Esna, Edfu, Kom Ombo, and Philae*, Oxford 1939, 178, 15; 198, 14 f.

17 Porter & Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings VI*, 181, bei 42; 183, 42.

18 Die Korrekturen gegenüber de Morgan et al., *Kom Ombos I*, 39 und 165, sind hier nicht eigens erwähnt worden. Aus der Kollationierung mit den Photos ergab sich, dass die Verbesserungen von Urbain Bouriant, *Notes de voyage*, in: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 18 (1896), 144–166, hier: 151, nicht erschöpfend sind.

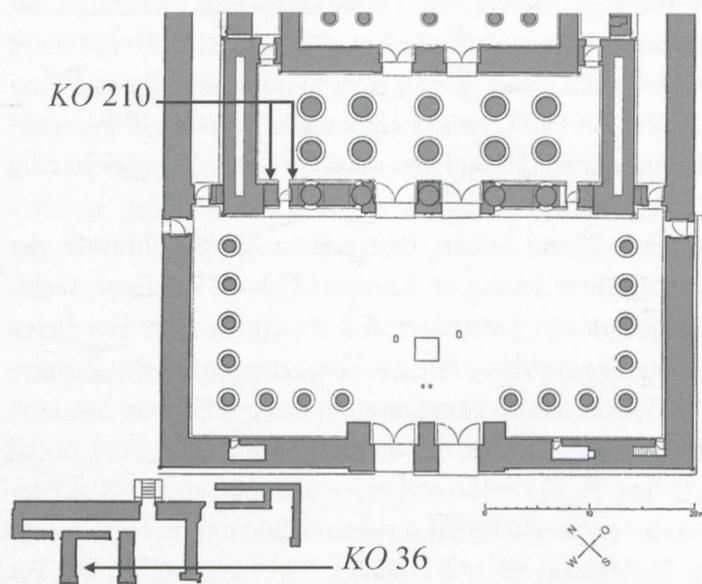
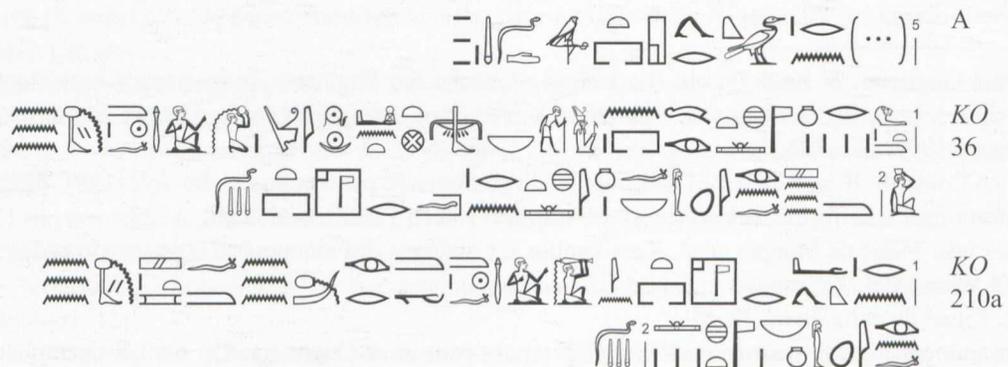


Abb. 1 Ausschnitt aus dem Grundriss des Tempels von Kom Ombo nach Adolphe Gutbub 1973.

2 Synopse der Textzeugen

- A = Amunsritual, Pap. Berlin P. 3055 VIII 5–IX 6.
 KO 36 = de Morgan et al., *Kom Ombos I*, 39.
 KO 210 = de Morgan et al., *Kom Ombos I*, 165.

2.1 Spruchtitel



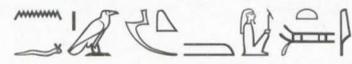
 A

 KO
36

 KO
210a

 A

 KO
36

 KO
210a

 A

 KO
36

 KO
210a

 A

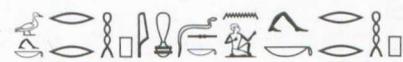
 KO
36

 KO
210a

 A

 KO
36

 KO
210a

 A

 KO
36

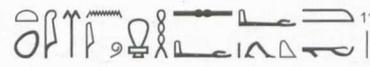
 KO
210a

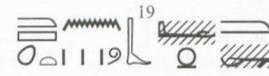
A

KO
36

KO
210b

 A

 KO
36

 KO
210b

 A

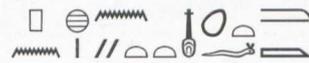
 KO
36

 KO
210b

 A

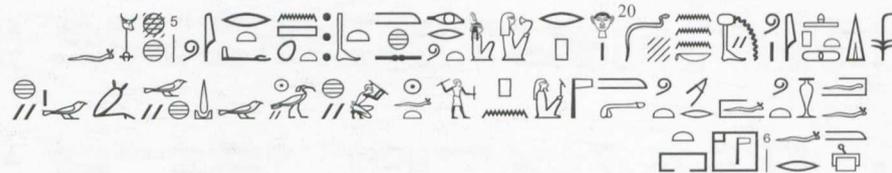
 KO
36

Sic

 KO
210b

2.3 Kolophon

 KO
36

 KO
210b

19 Die Rekonstruktion von ^c<q> ist ausgesprochen unsicher, weil das Zeichen, das hier als o-Arm verstanden wurde, sehr stark beschädigt ist:



20 Die Stelle ist beschädigt und sieht so aus:



Es ist mir nicht klar, zu welchem Zeichen das gerillte Ende unterhalb der Schlange gehört. *Mdw* kann es nicht sein, denn der Steinmetz dieser Inschrift hat den *mdw*-Stab nicht gerillt dargestellt.

3 Transliteration, Übersetzung, philologischer Kommentar

Rubrizierung in A ist **fett** ausgezeichnet. Die Schreibungen in KO sind nur dann kommentiert worden, wenn sie sich nicht durch die Zeichenliste bei (Leitz 2009), 154–176, erklären.

3.1 Spruchtitel

A	<i>r3 n c q r hw.t-ntr</i> <i>dd mdw.w</i>	Spruch des Eintretens in den Tempel. Worte zu sprechen:
KO 36	<i>h3.t m r3.w n.w h.t-ntr</i> <i>ir<.t> n pr Hr-wr nb</i> <i>Nby.t hr.t-hrw n.t r^c-nb</i> <i>in w^cb c3 m hrw=f w^c-</i> <i>by=f² m š iri.n=f</i> <i>irw=f-nb n ih.t<-ntr></i> <i>r3 n c q r hw.t-ntr dd</i> <i>mdw.w</i>	Beginn der Sprüche der Gottesdinge, die gemacht werden im Haus des Haroëris, des Herren von Kom Ombo, (im) Tagesverlauf eines jeden Tages seitens des Oberpriesters in seinem Tagesdienst, nachdem er sich gereinigt hat im See und er gemacht hat jeden Ritus der <Gottes>dinge. Spruch des Eintretens in den Tempel. Worte zu sprechen: ²¹
KO 210a	<i>r3 n c q r hw.t-ntr in w^cb</i> <i>c3 m hrw=f m-ht irr c^b=f</i> <i>m š w^c by iri.n=f irw-nb</i> <i>n h.t-ntr² dd mdw.w</i>	Spruch des Eintretens in den Tempel seitens des Oberpriesters in seinem Tagesdienst nach der Ausführung der Reinigung im See, nachdem er jeden Ritus der Gottesdinge gemacht hat. Worte zu sprechen:

3.2 Spruchtext

A	<i>i¹ ntr q3 m psd.t</i> <i>c3 hry.t m is.t=f</i>	„O Gott, Erhabener in der Neunheit, an Schrecken unter seiner Gefolgschaft Großer,
KO 36	<i>i ntr q3 n psd.t</i> <i>c3 hry.t m is.t=f</i>	„O Gott, Erhabener der Neunheit, an Schrecken unter seiner Gefolgschaft Großer,
KO 210a	<i>i ntr q3 n psd.t</i> <i>c3 hry.t m is.t=f²²</i>	an Schrecken unter seiner Gefolgschaft Großer,
A	<i>wr šfy<.t> mm ntr.w</i> <i>R^c-is¹ n ptr-n=f</i>	an Autorität Großer inmitten der Götter, nämlich ²³ Re für den, der auf ihn blickt, ²⁴
KO 36	<i>i³ wr šfy<.t> mm ntr.w</i>	

21 Der Spruchtitel in KO 36 entspricht dem des Gesamtrituals nach Pap. Berlin P. 3055 I 1 f., vgl. Guglielmi & Buroh, Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals, 107.

22 Die Verwendung von $\{$ basiert wohl auf der graphischen Ähnlichkeit mit $\ddot{\{}$. Vgl. auch die Schreibung von *sqd* in KO 210a 6 und b 1, das ebenfalls mit dem *rnp*-Zeichen geschrieben ist, s. Anm. 30.

23 Einer der anonymen Gutachter schlägt für *is* „wie“ vor. Ich sehe in der Partikel dasselbe Wort, halte aber die Übersetzung „wie“ aus theologischen Gründen in der Zielsprache für unglücklich, denn Amun-Re ist nicht wie Re (und damit eine von Re getrennte Einheit), sondern nach Ausweis des gesamten Textes der Sonnengott selbst.

24 Moret, Rituel du culte divin, 81: „pour ce qu’il a crée“. Vgl. aber dazu unten in 4 *Vergleich der Versionen von Karnak und Kom Ombo*.

	$R^c\text{-}i\dot{s} \text{ } i\dot{r}i.n=f$	an Autorität Großer inmitten der Götter, nämlich
KO 210a	$wr \text{ } \check{s}fy<.t> \text{ } mm \text{ } n\check{r}.w$ $R^c\text{-}i\dot{s} \text{ } i\dot{r}i.n=f$	Re, nachdem er gemacht hat
A	$I\check{t}mw \text{ } n \text{ } qm\check{3}.n=f$	(und) Atum für den, den er erschaffen hat,
KO 36	$I\check{t}mw \text{ } m \text{ } qm\check{3}<.t>.n=f$	Atum durch das, was er geschaffen hat,
KO 210a	$I\check{t}mw \text{ } m \text{ } qm\check{3}<.t>.n=f$	
A	$m\check{2}.n=i \text{ } I\check{m}n\text{-}R^c$	komme zu mir, Amun-Re,
KO 36	$m\check{2}.n=i \text{ } I\check{m}n\text{-}R^c$ $[Hr\text{-}wr] \text{ } \check{4} \text{ } h\check{n}ty \text{ } b.wy$	kommt zu mir, Amun-Re [und Haroëris] ²⁵ , Erster der Beiden Länder
KO 210a	$\check{3} \text{ } m\check{2}.n=i \text{ } Hr\text{-}wr \text{ } h\check{n}ty \text{ } b.wy$	komme zu mir, Haroëris, Erster der Beiden Län- der,
A	$m \text{ } sh\check{n}w=k\text{-}pwy \text{ } pr\check{2}.n=k$ $\check{8} \text{ } i\check{m}=f \text{ } hrw\text{-}pwy$	
KO 36	$m \text{ } sh\check{n}=k\text{-}p\check{f}y \text{ } pr\check{2}.n=k$ $i\check{m}=f \text{ } hrw\text{-}p\check{f}y$	auf dieser deiner Suche, nachdem du herausgekome- nen bist daraus (an) diesem Tag!
KO 210a	$m \text{ } sh\check{n}=k\text{-}p\check{f}y \text{ } pr\check{2}.n=k$ $i\check{m}=f \text{ } hrw\text{-}p\check{f}y$	
A	$h^c\check{2}i=k \text{ } m \text{ } nsw \text{ } h^c\check{2}i=k\text{-}n=i$ $m \text{ } p.t$	
KO 36	$h^c\check{2}i=k \text{ } m \text{ } nsw \text{ } h^c\check{2}i=k\text{-}n=i$ $m \text{ } p.t$	So wie du als König erschienen bist, mögest du mir erscheinen im Himmel.
KO 210a	$h^c\check{2}i=k \text{ } m \text{ } nsw \text{ } h^c\check{2}i=k\text{-}n=i \text{ } m \text{ } p.t$	
A	$p\check{h}rr=k\text{-}n=i \text{ } d\check{s}=k \text{ } m\check{2}$ $p\check{h}rr=k$	
KO 36	$p\check{h}rr=k\text{-}n=i \text{ } [d\check{s}=k] \text{ } \check{5} \text{ } m\check{2}$ $p\check{h}rr=k$	Mögest du selbst zu mir laufen, wie du gelaufen bist
KO 210a	$p\check{h}rr\check{4}=k\text{-}n=i \text{ } d\check{s}=k \text{ } m\check{2} \text{ } p\check{h}rr=k$	
A	$n \text{ } \check{9} \text{ } nr\check{2}.t=k \text{ } \check{s}ps.t \text{ } r \text{ } n\check{h}m=k$ $m\text{-}^c \text{ } c\check{p}p$	
KO 36	$n \text{ } nr\check{2}.t=k \text{ } \check{s}ps<.t> \text{ } r$ $n\check{h}m=k \text{ } m\text{-}^c \text{ } c\check{p}p$	zu deiner edlen Schrecklichen, um dich zu retten vor Apophis.
KO 210a	$n \text{ } nr\check{2}<.t>=k \text{ } \check{s}ps<.t> \text{ } r$ $n\check{h}m=k \text{ } m\text{-}^c \text{ } c\check{p}p$	

25 Ergänzung nach dem verfügbaren Platz möglich und durch die textinternen Parallelen abgesichert. Zur Übersetzung s. die Ausführungen unter 4 *Vergleich der Versionen von Karnak und Kom Ombo*.

A	$\dot{u}.n=i$ hr=k Imn-R ^c	Ich kam vor dich, Amun-Re.
KO 36	$\dot{u}.n\{n\}^{26}<=i>$ hr=k 'Imn-R ^c Hr-wr hnty t ³ .wy	Ich kam vor dich, Amun-Re und Haroëris, Erster der Beiden Länder.
KO 210a	$\dot{u}.n=i$ hr=k Hr-wr hnty t ³ .wy	Ich kam vor dich, Haroëris, Erster der Beiden Länder.
A	ink Dhwtj s ³ h ³⁰ r	Ich bin Thot, der eintritt zu den beiden Zeiten beim Suchen des Udjatauges für seinen Herren.
KO 36	tr.wy hr h ³ h wd ³ .t n nb=s $\dot{u}.n\{n\}^{26}<=i>$ k<wi> r tr.w hr h ³ h wd ³ .t n nb=s	Ich bin Thot, indem ich eingetreten bin ²⁷ zu den Zeiten beim Suchen des Udjatauges für seinen Herren.
KO 210a	ink ⁵ Dhwtj s ³ hw=i r tr.w hr h ³ h wd ³ .t n nb=s	Ich bin Thot, wenn ich eintrete zu den Zeiten beim Suchen des Udjatauges für seinen Herren.
A	$\dot{u}.n=i$ gml.n=i wd ³ .t	
KO 36	s ¹ p.n=i-s n Hr <nb>=s $\dot{u}.n\{n\}^{26}<=i>$ gml.n{n} <=i> ²⁹ wd ³ .t sipy.n=i-s n Hr <nb>=s	Ich bin gekommen, nachdem ich das Udjatauge gefunden habe. Ich habe es gezählt für Horus, seinen <Herren>.
KO 210a	$\dot{u}.n=i$ gml.n=i wd ³ .t sip.n=i ²⁶ -s n Hr <nb>=s	
A	m ¹ -n=i Imn-R ^c	Komme zu mir, Amun-Re!
KO 36	$\dot{u}.n=i$ Imn-R ^c [Hr-wr] hnty t ³ .wy	Kommt zu mir, Amun-Re und Haroëris, Erster der Beiden Länder!
KO 210a	m ¹ -n=i Hr-wr hnty t ³ .wy	Komme zu mir Haroëris, Erster der Beiden Länder!
A	s ³ m=k-n=i w ³ .t-twy	Mögest du mir diesen Weg weisen, auf dem zu segeln ist, damit ich eintrete als Ba, herauskommend als Löwe.
KO 36	sqdd.t hr=s ^c q=i m b ³ r ¹ pr ¹ m rw s ³ m=k-n=i w ³ .t-tw ¹ sqd=i m-hr=s ^c q=i m b ³ pr ¹ =i ⁸ m rw	Mögest du mir diesen Weg weisen. Auf ihm segle, ich, damit ich eintrete als Ba, damit ich herauskomme als Löwe.
KO 210a-b	s ³ m=k-n=i w ³ .t-tfy sqd.n=i m-hr=s ^c q=i m b ³ r ¹ =i m rw	Mögest du mir diesen Weg weisen. Auf ihm segelte, ich, damit ich eintrete als Ba, damit ich herauskomme als Löwe.

26 Das doppelte *n* ist in KO 36 die Art, in der das *sdm.n=f* der ersten Person Singular geschrieben wird. Vgl. $\dot{u}.n=i$ und *gml.n=i* in KO 36, 6 sowie $\dot{u}.n=i$ in KO 36, 10. Ebenso in anderen Texten, z.B. in der Stele BM EA 886 Z. 6, 7, 10, 12, 13 (vgl. Charles Maystre, Les grands prêtres de Ptah de Memphis, Orbis biblicus et orientalis 113, Freiburg 1992, 413.).

27 Zur Schreibung der Stativendung nur mit *k* vgl. hier auch $\dot{u}.n=i$ w^cb.k<wi> im Kolophon unten, KO 201 b, 4. Diese Art, den Stativ zu schreiben ist übrigens im Demotischen gängig.

28 S. Anm. 26.

29 S. Anm. 26.

A	<i>sqdd=i m Wpi²-w³.wt nn šn^c-w¹ stnm w³.wt</i>	Möge ich segeln als Upuaut ohne ein mich Abweisen (oder) in die Irreführen der Wege
KO 36	<i>sqd=i m Wpi²-w³.wt n šn^c.w=i stnm w³.wt</i>	Möge ich segeln als Upuaut ohne meine Ab- weisungen (oder) in die Irreführen der Wege
KO 210b	<i>sqd=i m Wpi²-w³.wt n šn^c.w stnm w³.wt</i>	Möge ich segeln ³⁰ als Upuaut ohne Abweisungen (oder) in die Irreführen der Wege
A	<i>n hrw-pn n grh-pn ³ n 3bd-pn n rnp.t-tn hr=s-¹s</i>	
KO 36	<i>n hrw-pn n grh-pn n 3bd-pn ³ n rnp.t-tn hr.t=s-¹s</i>	dieses Tages, dieser Nacht, dieses Monats, diesen Jahres wie (auch) dessen, was darin ist ³¹
KO 210b	<i>n hrw-pn n grh-pn n 3bd-pn n rnp.t-tn hr=s-¹s</i>	
A	<i>m¹-n=i¹ Imn-R^c</i>	Komme zu mir, Amun-Re!
KO 36	<i>m¹-n=i¹ Imn-R^c Hr-wr hnty t³.wy</i>	Kommt zu mir, Amun-Re und Haroëris, Erster der Beiden Länder!
KO 210b	<i>m¹-n=i¹ Hr-wr hnty t³.wy</i>	Komme zu mir, Haroëris, Erster der Beiden Länder!
A	<i>wn=k-n=i¹ ^c3.wy n p.t sš=k-n=i¹ ⁴ ^c3.wy n t³</i>	Mögest du mir die beiden Türflügel des Himmels öffnen, mögest du mir die beiden Türflügel der Erde auftun.
KO 36	<i>wn=k ^c3.wy n p.t sš=i¹ ¹⁰ ^c3.wy n t³</i>	Mögest du die beiden Türflügel des Himmels öffnen, auf dass ich die beiden Türflügel der Erde auftue.
KO 210b	<i>wn=k-n=i¹ ^c3.wy n p.t sš=k-n=i¹ ^c3.wy n t³</i>	Mögest du mir die beiden Türflügel des Himmels öffnen, mögest du mir die beiden Türflügel der Erde auftun.
A	<i>wh^c=k-n=i¹ snnty n hw.t ^c3.t m³³.n=i¹ ntr</i>	Mögest du mir die Umfassung des Großen Hauses auflösen. Ich habe den Gott gesehen.
KO 36	<i>wh^c=k-n=i¹ snty n hw.t ^c3.t m³³-w¹ ntr</i>	
KO 210b	<i>wh^c=k-n=i¹ ³ snty n hw.t ^c3.t m³³-w¹ ntr</i>	Mögest du mir die Umfassung des Großen Hauses auflösen ³² , damit mich der Gott sieht.

30 Zur Lesung *qd* für $\{s$. Dieter Kurth, Einführung ins Ptolemäische I, Hützel 2007, 301.

31 Vgl. dazu Pascal Vernus, La position linguistique des *Textes des sarcophages*, in: Harco Willems (Hg.), The World of the Coffin Texts. Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan de Buck, December 17–19, 1992. Egyptologische Uitgaven 9, Leiden 1996, 184 mit Anm. 233–236. Yvan Koenig, Le contre-empoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44, in: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 99 (1999), 267. (Den Hinweis verdanke ich einem der beiden anonymen Gutachter.)

32 Die Schreibung von *wh^c* mit $\{$ ist wohl von dem graphisch ähnlichen Zeichen $\{$ herzuleiten. Vgl. dazu den folgenden Spruch zum Aufstellen des Feuerbeckens (*r³ n w³h^c h*): In KO 36, 12 wird $\{$ und in KO 210b, 6 $\{$ verwendet. Beide scheinen für *wh* zu stehen.

A	$\dot{u}.n=i \text{ hr}=f \text{ phr}$ $w^3d \dot{u}.ty=f<y> m\text{-ht}=i$	Ich kam vor ihn. Mögen seine beiden Uräus schlangen mich umringen.
KO 36	$\dot{u}.n\{n\}<=i>^{33} \text{ hr}=f$ $\text{phr}.n\text{-wi} w^3d.ty$	Ich kam vor ihn, nachdem mich die beiden Uräusschlangen umringten,
KO 210b	$\dot{u}.n=i \text{ hr}=f \text{ phr}.n\text{-w}<i>$ $w^3d.ty=f<y>$	Ich kam vor ihn, nachdem mich ³⁴ seine beiden Uräusschlangen umringten,
A	$Hq=i m s^c h.n\text{-w}<i>^{35}$ $m^3c.t$	indem mich Ma'at ausgezeichnet hat, trete ich ein,
KO 36	$\dot{u} m\text{-ht} c q=i s^c h.n\text{-wi}$ $m^3c.t$	nach meinem Eintreten, nachdem mich Ma'at aus- gezeichnet hat, ³⁶
KO 210b	$m\text{-r} h t^c <q=i> s^c h\{b\}.n\text{-}$ $wi m^3c.t$	
A	$r \text{ sh}tp \text{ Imn}\text{-R}^c \text{ nb nsw}.t$ $t^3.wy$	um Amun-Re, den Herrn der Throne der Beiden Länder, zu besänftigen
KO 36	$r \text{ sh}tp \text{ Hr}\text{-wr} hnty t^3.wy$	um Haroëris, den Ersten der Beiden Länder, zu besänftigen
KO 210b	$r \text{ sh}tp \text{ Hr}\text{-wr} hnty t^3.wy$ $hn^c \text{ psd}.t=f$	um Haroëris, den Ersten der Beiden Länder, und seine Neunheit zu besänftigen
A	$\dot{u} m m^3c.t=f nfr:t n.t \text{ hrw}\text{-pn}$	mit seiner schönen Ma'at dieses Tages.
KO 36	$m m^3c.t=f nfr<.t> m$ $hrw\text{-pn}$	mit seiner schönen Ma'at an diesem Tag.
KO 210b	$m m^3c.t=f nfr:t nty \text{ hrw}\text{-pn}$	mit seiner schönen Ma'at dieses Tages ³⁷ .

3.3 Kolophon

KO 36	$h\dot{t}p \dot{d}i \text{ nsw } iw=i w^c b.kwi$	Ein Opfer, das der König gebe. Ich bin rein.
KO 210b	$h\dot{t}p \dot{d}i \text{ nsw } iw=i w^c b.k<wi>^{38}$ $\dot{d}d [mdw.w (?)] \text{ hr } rp<.t>$	Ein Opfer, das der König gebe. Ich bin rein. [Worte (?)] zu sprechen über einem Bild der Ma'at,

33 S. Anm. 26.

34 In dieser Fassung wird das abhängige Pronomen der ersten Person Singular mit \dot{u} dargestellt, ebenso weiter unten in dieser Kolumne bei $\text{phr}.n\text{-wi} w^3d.ty=f<y>$ und in dem verderbten $c q=i s^c h.n\text{-wi} m^3c.t$. Einer der anonymen Gutachter schlägt nwi unter Verweis auf *Wb* II 210, 5, als Schreibung des abhängigen Pronomens der ersten Person Singular vor. Damit könnte das $s\dot{d}m=f$ dann subjunktivisch sein („..., so dass mich ... umringen“). Er übersieht aber, dass es sich dabei um eine Schreibung des unabhängigen Pronomens („pronomen absolutum“ im *Wb*), nicht des abhängigen Pronomens handelt, vgl. dazu Dieter Kurth, Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken, II, Hützel 2008, 610.

35 Vgl. Anm. 34. Offenbar bietet A hier bereits die Vorlage für die Schreibung des abhängigen Pronomens der ersten Person Singular in *KO*.

36 *KO* 36 und 210b bieten hier ein deutliche *lectio facillior*, die anders abzutrennen ist als A. Die Schreibung legt eine Lesung $m m^3c.t$ so wie im unmittelbar folgenden Kolon nahe, aber die Grammatik macht es wahrscheinlich, dass $m^3c.t$ hier phonetisch komplementiert ist, denn sonst fehlte ein Subjekt zum $s\dot{d}m.n=f$ von $s^c h$.

37 Hier wurden ☉ und ☾ aufgrund einer gewissen graphischen Ähnlichkeit miteinander verwechselt.

38 S. Anm. 27.

$M^3c.t$ $\dot{r}i.t$ tw m $hsbt$ n $m^3c.t$ ³⁹
 $rd.t$ $\dot{i}w$ $\dot{h}h=f$ $^c q=f$ $hs\dot{i}.tw$
 $pr\dot{i}<=f>$ $mr\dot{i}.tw$ $m-b^3h$
 $ntr-pn$ $shr<.w>$ $hft<y>$
 $sp-sn$ \dot{h} $sp-sn$ \dot{d}^3 $sp-sn$
 $m<wt>$ $sp-sn$ $m-s^3=f$ r \dot{h}
 $hw.t-ntr$

das gemacht wurde aus echtem Lapislazuli und das gegeben wird an seinen Hals, so dass er eintritt gepriesen und herauskommt beliebt vor diesem Gott, indem er Feind und Feindin, männlichen Ach-Geist und weiblichen Ach-Geist, Widersacher und Widersacherin, Wiedergänger und Wiedergängerin fällt hinter sich (auf dem Weg) zum Tempel.⁴⁰

4 Vergleich der Versionen von Karnak und Kom Ombo

Nachdem die ältesten Zeugen des *Täglichen Rituals* aus der Zeit Sethos' I. stammen, ist Pap. Berlin P. 3055 zweifelsfrei eine Abschrift älterer Vorlagen. Selbst die Versionen aus dem Beginn der 19. Dynastie sind ihrerseits aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zum Urtext zeitgenössische Abschriften, sondern basieren auf einer längeren Handschriftentradition bzw. schöpfen aus einem Pool von Ritualtexten. Ein Indiz dafür ist das Auftauchen etwa von Parallelen zu Sprüchen auf dem Naos Sethos' I. in verschiedenen Kontexten wie z. B. dem Mundöffnungsritual in funerärem Überlieferungszusammenhang (Sarg des Butehamun). Mit Entsprechungen aus der Fassung des Mundöffnungsritual im Grab des Rehmire aus der Zeit Thutmosis' III. kann die Textgeschichte einzelner Teile um weitere mehr als 150 Jahre vor die Zeit Sethos' I. zurückverfolgt werden.⁴¹ Dort nachgewiesene Sprüche finden sich auch im Pap. Berlin P. 3055, der also mindestens gut 500 Jahre altes Textgut enthält, dessen Wurzeln freilich noch länger zurückreichen dürften. Das Ritual selbst ist außerdem durch Szenen im kleinen Tempel von Medinet Habu, die unter Thutmosis III. ausgeführt wurden und zu Episoden des Pap. Berlin P. 3055 korrespondieren, ebenfalls aus der Zeit des ersten Drittels der 18. Dynastie nachgewiesen.⁴² Im Verlauf dieser Handschriftenüberlieferungen kommt es selbstverständlich zu Veränderungen am Text. Ob es nun Fehler, Reinterpretationen oder bewusste Umformulierungen sind, ist eine stets delikate Frage, die von Einzelfall zu Einzelfall beantwortet werden muss. Davon unabhängig lassen sich aus ihnen Indizien für eine textgeschichtliche Einordnung mehrerer Zeugen gewinnen. Sie sollen nun herangezogen werden, um folgende These auf ihre Wahrscheinlichkeit zu untersuchen: Die Priester von Kom Ombo haben für KO 36 und 210 auf eine thebanische Vorlage zurückgegriffen, die im Überlieferungsstrang des Pap. Berlin P. 3055 steht.

39 M^3c ist mit \equiv geschrieben, weniger aufgrund einer graphischen Verwechslung als vielmehr wegen unsauberer Arbeit des Steinmetzen.

40 Die feminine Form der Wörter für Feind, Ach-Geist, Widersacher und Wiedergänger (zu dieser Übersetzung für mwt s. Hans-Werner Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, Stuttgart 2005, 22) ist nur durch $sp-sn$ repräsentiert, weil dies vermutlich durch den sprachgeschichtlichen Abfall des femininen t nicht mehr für notwendig befunden wurde, in der Schrift notiert zu werden, und dann in unvokalisierter Schreibung identisch aussähe. So findet sich diese Art der aus magischen Texten wohlbekannten Aufzählungen widriger Mächte (Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 21–23) auch im demotischen *Täglichen Ritual* von Dime (Martin Andreas Stadler, *Das Ritual, den Tempel des Sobek, des Herren von Pai, zu betreten*. Ein Ritualtext aus dem römischen Fayum, in: Burkhard Dücker & Hubert Roeder [Hrsg.], *Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostri bis Dada 8*, Heidelberg 2005, 150–163, hier: 153). Vgl. auch den hieratischen pFlorenz PSI inv. I 70 fr. A1, 6 (Rosati, *Rituale giornaliero di Soknebtynis*, Taf. 14) mit gleichaussehender maskuliner und femininer Form. Ebenfalls an das Demotische erinnert die Form \ominus des sp -Zeichens (\odot). Allerdings wird hier sp aufgrund graphischer Verwechslung auch mit \odot geschrieben.

41 Z.B. Contardi, *Naos di Sethi I*, 57, 145

42 Harold M. Hays, *The Ritual Scenes in the Chapel of Amun*, in: *Epigraphic Survey (Hg.), The eighteenth dynasty temple. Medinet Habu IX*. Oriental Institute Publications 136, Chicago, Ill 2009, 1–18.

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in *KO 36* an allen Stellen, an denen der Kultempfänger namentlich angesprochen wird, zuerst Amun-Re und dann Haroëris, der Erste der Beiden Länder, genannt ist, obwohl der Titel von *KO 36* ausdrücklich festhält, es sei der Anfang des Rituals, das im Heiligtum des Haroëris, des Herren von Kom Ombo, vollführt werde, und Amun-Re nicht nennt. Eine Ausnahme ist die letzte Erwähnung des Gottes innerhalb dieses Spruches (*KO 36*, 11), denn hier erscheint nur Haroëris, der Erste der Beiden Länder, so wie in *KO 210* durchgängig nur Haroëris angesprochen wird. *KO 210* ist ohnehin insgesamt in seinen Lesarten näher an *KO 36* als an A. Eine synkretistische Gottheit Amun-Re-Haroëris scheint sich wohl ausschließen zu lassen. Das legt das *LGG* nahe, das keinen Amun-Re-Haroëris kennt, was freilich kein zwingender Beweis, immerhin jedoch ein Hinweis ist. Aber ist die Nennung Amun-Res in *KO 36* eine versehentliche Übernahme aus einer thebanischen Vorlage? Von *KO 243* ausgehend und *KO 26* und *36* zitierend hatte bereits Adolphe Gutbub aufgrund der Erwähnungen Amuns an den genannten Stellen thebanischen Einfluss in Kom Ombo konstatiert, und Alexa Rickert hat nun wieder umfassendere Parallelen zwischen Theben und Kom Ombo herausgearbeitet.⁴³ Für Gutbub ist die Anwesenheit Amuns hier im Kontext mit Re-Harachte und Horus, der den Himmel überquert, eher ein universalistischer Zug, der sich kaum aus der lokalen Mythologie Kom Ombos herleiten lasse. Nun ist aber wie *KO 36* auch *KO 26* eine Inschrift des Mammisi,⁴⁴ während sich *KO 243* im Hypostyl des Haupttempels befindet. Letzteres ist die Darstellung einer Sonnenbarke mit dem Sonnengott als Kind inmitten der Sonnenscheibe umgeben von Horus, Thot, Tefnut, Schu, Isis, Nephthys, Ma'at und Hathor⁴⁵ zusammen mit dem den Apophis tödenden Sobek. Darüber hinaus ist der zugehörige, von Gutbub in Übersetzung wiedergegebene Titel eine Kurzfassung des Ritualspruches *KO 26* aus dem Mammisi. Das alles, Titel und das zugehörige Bild, verweisen somit auf einen engen Bezug zum Kindgottkult in Kom Ombo und stellen daher eine gedankliche Nähe zum Mammisi her. Es ist also zu vermuten, dass in Kom Ombo der jugendliche Sonnengott als Amun-Re verstanden wurde und dass seine Erwähnung in *KO 36* ein Indiz für die von François Daumas festgestellte Erneuerung des jugendlichen Sonnengottes ist, die im Mammisi an die Geburt des Götterkindes angeglichen worden sei.⁴⁶ Adolphe Gutbub hat aus den Monographien des Mammisi indes Panebtaui und Chons als die Namen zweier verschiedener, aber dennoch aufeinanderbezogener Götterkinder herausgearbeitet, um deren Geburt es hier ginge.⁴⁷ Mit Chons als dem einen Götterkind und aufgrund der ältesten Belegung des Geburtsmythos im thebanischen Kontext, wo Amun der zeugende Vater ist, scheint mir die Erwähnung Amun-Res deshalb in *KO 36* weniger ein Versehen als absichtsvoll zu sein. Das legt auch die konsistente Nennung von Amun-Re und Haroëris, dem Ersten der Beiden Länder, nahe, weshalb das einmalige Fehlen Amun-Res in *KO 36*, 11 zu emendieren sein wird. Da im Mammisi von Kom Ombo sonst Haroëris-Schu als Göttervater auftritt, trägt der Spruch zum Eintritt in das Heiligtum mit der Nennung Amun-Res und Haroëris', des Ersten der Beiden Länder, der hier Haroëris-Schu meinen wird, der durch zwei Götterkinder gegebenen Dualität Rechnung. Signifikanterweise nennt die andere Version, *KO 210*, nur Haroëris, den

43 Adolphe Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Bibliothèque d'étude 47, Kairo 1973, 382. Alexa Rickert, *Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kom Ombo*, Studien zur spätägyptischen Religion 4, Wiesbaden 2011.

44 Zu *KO 26* François Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Annales de l'Université de Lyon III, Lettres 32, Paris 1958, 176–180.

45 So nach Gutbub, *Textes fondamentaux*, 381, demzufolge die Göttinnen in zwei Paaren übereinander gezeigt seien. Bei de Morgan et al., *Kom Ombos I*, 185, sind nur zwei dargestellt.

46 Daumas, *Mammisis des temples égyptiens*, 308 f.

47 Gutbub, *Textes fondamentaux*, 321–362.

Ersten der Beiden Länder. Sie ist freilich im Bereich des Haroëris-Heiligtums angebracht, weshalb die ausschließliche Nennung des Haroëris hier durchaus sinnvoll ist. In *KO* 36 ist somit „Amun-Re und Haroëris, der Erste der Beiden Länder“ zu übersetzen, weil beide Götter für die Mythologie des Mammisi bedeutsam sind.

Trotzdem scheinen mir *KO* 36 und *KO* 210 von einer thebanischen Vorlage abzustammen, die mindestens in die Traditionslinie des Pap. Berlin P. 3055 gehört. Hinweise darauf gibt bereits der konsistente Gebrauch des Suffixpronomens der zweiten Person Singular masculinum =*k* in *KO* 36, wenn der Kultempfänger angesprochen wird. Unter der Voraussetzung, die Schlussfolgerungen des vorangehenden Absatzes sind korrekt und es werden hier tatsächlich zwei Götter adressiert, müsste eigentlich =*tn* stehen. Es könnte sich also um einen Hinweis auf eine nicht konsequent vollzogene Adaptation handeln. Weitere Stellen, die im folgenden zu behandeln sind, verstärken den Verdacht einer Übernahme aus der thebanischen Texttradition, für die Pap. Berlin P. 3055 ein Zeuge ist:

1. In A VIII 7 steht , was von Alexandre Moret als *iri* verstanden wurde. Das ist jedoch für dieses Zeichen schwierig, das eigentlich Verben des Sehens, aber auch z.B. *rs* „erwachen“ determiniert. *KO* wählt entweder hier eine *lectio facillior* wegen des folgenden *qm*³ oder bietet die bessere Lesart. Letzteres ist jedoch unwahrscheinlich, weil nach *is* bzw. vor *iri* noch das *n* fehlt, das A hat, und das *n* nach *Itmw* hier zu *m* umgedeutet wird. *KO* zeigt also deutliche Anzeichen von Problemen mit dem vorliegenden Text und seinen Korruptionen. Ich vermute aufgrund dessen, dass hier reinterpretiert wurde. Deshalb sollte die A-Version ernst genommen werden und eine ideographische Schreibung bzw. ein Ausfall der Lautzeichen im Verlauf der Textüberlieferung für A durchaus noch in Betracht gezogen werden. Inhaltlich lässt sich ein Verb des Sehens hier durchaus erklären, denn die Sichtbarkeit in Verbindung mit dem Sonnengott könnte das Pendant zum Erschaffen und Atum sein. Das Verb des Sehens kann nicht *nw* sein, da dieses mit *r* konstruiert wird, weshalb ich mich für *ptr* entschieden habe.
2. In A IX 1 bereitet die Verbindung *Hr* mit Suffixpronomen =*s* Probleme, weshalb ich hier Alexandre Moret folgend, *nb* ergänze. Zweifel, ob das statthaft ist, sind freilich berechtigt, weil beide *KO*-Versionen ebenfalls *Hr=s* schreiben und somit die Lesart von A bestätigen. Entweder geht dies auf eine Übernahme ohne Korrektur des Fehlers zurück, oder es ist wirklich von „seinem (des Udjatauges) Horus“ die Rede. Die Verbindung von Horus mit Suffixpronomen ist nachweisbar, allerdings nicht ausnehmend häufig und nur in bestimmten Kontexten und insofern eine Besonderheit.⁴⁸ Alternativ wäre zu überlegen  *nb* zu lesen,⁴⁹ aber diese Lösung kommt nur für die *KO*-Versionen in Frage und bleibt für A, einen hieratischen Text zumal, außergewöhnlich, auch wenn *Wb* II 227 eine solche Schreibung ab dem Neuen Reich nachweist, ohne jedoch die Belegstellen dafür preiszugeben.

48 Die in *Wb* III 123, 2, und bei Alexandra von Lieven, Rez. zu Wilson, Ptolemaic Lexicon, in: Die Welt des Orients 30 (1999), 156, aufgeführten Belege beziehen sich auf Isis, die „ihren Horus“ schützt oder nährt. Außerdem: Dieter Kurth, Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken, Teil 1, Hützel² 2008, S. 258 Anm. 72. (Hinweis eines der beiden anonymen Gutachter, den ich nicht überprüfen konnte, da mir nur die erste Auflage dieses Werkes zugänglich war.)

49 Dieter Kurth, Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken, Teil 1, Hützel 2007, 246. Dieter Kurth, A ptolemaic sign-list. Hieroglyphs used in the temples of the Graeco-Roman period of Egypt and their meanings, Hützel 2010, 85.

3. In derselben Zeile hat A mit *sqdd.t hr=s* eine ebenfalls für die Zeit, in der KO 36 und KO 210 niedergeschrieben wurden, merkwürdige, weil archaische Form,⁵⁰ ein Partizip mit resumptivem Element. Beide Versionen in Kom Ombo wählen statt dessen unproblematischere Formen, KO 36 vielleicht ein emphatisches *sdm=f* und KO 210 ein *sdm.n=f*. Auch eine Relativform wäre denkbar. Es sind damit *lectiones faciliores*. Möglicherweise, aber weniger wahrscheinlich, ist das \triangleleft in A auch eine graphische Verwechslung mit \triangleleft oder \triangleleft (dann müsste ein \neq noch ergänzt werden), die im Hieratischen leicht möglich ist.
4. A IX 2 hat mit *nn šn^c-wⁱ* eine eventuell verderbte Stelle, denn das Objektspronomen des Infinitivs sollte das Suffixpronomen sein, also müsste es *nn šn^c=ⁱ* heißen, wie es auch sonst häufig belegt ist, wenngleich selten abhängige Pronomina als Objektspronomen des Infinitivs nachgewiesen sind, freilich – das kommt erschwerend hinzu – nur für (*r*)*dⁱ*⁵¹. KO 36 bereinigt das fehlerhafte abhängige Pronomen zu einem Plural mit Suffixpronomen, KO 210 lässt das Suffix weg. Allerdings wird in KO das abhängige Pronomen der ersten Person Singular I I 19 geschrieben, so dass für KO 210 eine zu A analoge Lesart nicht ausgeschlossen werden kann.⁵² Möglich ist natürlich auch – wie einer der beiden anonymen Gutachter vorschlägt – *šn^c* als ein Partizip zu übersetzen, so dass das abhängige Pronomen unproblematisch wäre: „Es gibt keinen, der mich abweist oder die Wege in die Irre führt.“ Aber KO 36 verändert den Satz und zeigt damit ein gewisses Unbehagen mit der Lesart von A.
5. Mit *m³³.n=ⁱ ntr* „Ich habe den Gott gesehen.“ hat A IX 4 eine seltsame Vergangenheitsform, die aus inhaltlichen Gründen nicht ganz nachvollziehbar ist. Warum äußert nämlich der Offiziant den Wunsch, die den Gott umgebenden Mauern mögen geöffnet werden (und somit den Weg zum und den Blick auf den Gott freigeben), um dann zu sagen, er habe bereits den Gott gesehen? Die Frage haben sich offenbar auch die Kom Ombo-Redaktoren gestellt und sind zu dem Schluss gekommen, es müsse vielmehr „... damit mich der Gott sieht“ heißen. Nun kann $\overline{\text{𓄀𓄁𓄂𓄃}}$ auch für den Subjunktiv *m³n=ⁱ* „so dass ich sehe“ stehen. Offenbar wollten jedoch die Kom Ombo-Redaktoren jegliche Zweideutigkeiten ausschließen.
6. Die folgende Zeile von A hält eine weitere Stelle parat, die nach der Grammatik nicht ohne weiteres zu erklären ist: *^cq=ⁱ m s^ch.n-w<ⁱ> m³c.t*.⁵³ Die obige Übersetzung nimmt an, *^cq=ⁱ* sei ein Zweites Tempus und betone den zu einem Nomen transponierten Satz *s^ch.n-w<ⁱ> m³c.t*, der das Objekt der Präposition *m* sei. Das ist freilich reichlich kühn. Die Transposition eines Satzes zu einem Nomen erforderte nämlich *is* oder *nt.t*.⁵⁴ Beides fehlt hier aber. KO 36 eliminiert das *m* und eröffnet somit die Möglichkeit *s^ch.n-wⁱ m³c.t* als adverbialisierten Satz zu verstehen. KO 210 zeigt mit seinen Verderbnissen hier, dass der Schreiber die Stelle nicht verstanden hat.

50 Leo Depuydt, Twixt Relative Verb Form and Passive Participle in Egyptian, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 146 (1996), 1–24.

51 Karl Jansen-Winkeln, Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit, Ägypten und Altes Testament 34, Wiesbaden 1996, 137, § 224. Carsten Peust, Objektspronomen im Ägyptischen, in: Lingua Aegyptia 10 (2002), 309–333.

52 S. Anm. 34.

53 Der Vorschlag eines der beiden anonymen Gutachter, *s^ch nwi m³c.t* mit *nwi* als abhängigem Pronomen, kann wegen des in Anm. 34 Gesagten unberücksichtigt bleiben.

54 Die Existenz eines unmarkierten Nomensatzes, wie sie James P. Allen, Middle Egyptian. An introduction to the language and culture of hieroglyphs, Cambridge 2010, 138, annimmt, ist zweifelhaft. Das von ihm gewählte Beispiel kann auch als Teil einer zur Spannungssteigerung im Staccatostil gehaltenen Passage verstanden werden.

7. Die Schreibung von *stnm* in *KO* 210b, 1 () legt eine Übernahme aus dem Hieratischen nahe, in der  und  gleich aussehen. A hat mit  so ein *stnm*, was allerdings lediglich ein Argument für eine hieratische Vorlage allgemein, nicht jedoch für eine aus Theben stammende ist.

Neben diesen Beobachtungen, die auf eine Arbeit am Text seitens der *KO*-Redaktoren hindeuten, sei auch an den Spruchtitel erinnert, der sich in *KO* 36 findet. Im Pap. Berlin P. 3055 ist das der Titel des gesamten Amunsrituals. *KO* 36 erweckt demnach den Eindruck, dass in Kom Ombo eine kürzere Fassung des Eintrittsrituals zelebriert und lediglich der in diesem Aufsatz untersuchte Spruch zum Betreten des Tempels rezitiert wurde. Der Kolophon nach *KO* 210 wiederum, der sich in A nicht findet, hilft, eine Passage des Spruchtextes zu verstehen. Nach *wh^c=k-n=i snty n hwt c3.t m33.n=i ntr* (bzw. *m33-wi ntr* – vgl. oben unter 5.; A IX 4; *KO* 36, 10; *KO* 210b, 2) wechselt das Pronomen, mit dem auf den Kultadressaten Bezug genommen wird. Zunächst wird der Kultadressat mit „du“ angesprochen und zur Handlung aufgefordert, nach *ntr* „Gott“ ist hinfort von ihm aber nur noch in der dritten Person Singular masculinum die Rede. Offenbar ist mit *ntr* nicht der Gott selbst, sondern das Kultbild gemeint, wie auch der Spruch zum Legen der Hände an den Gott (*r3 n rd.t c.wy hr ntr*), besser verständlich ist, wenn *ntr* hier als „Gottesbild“ aufgefasst wird.⁵⁵ Tatsächlich referiert auch der Rest des Spruches unmittelbar auf den Kultvollzug. Der Offiziant sagt dann nämlich, er sei vor ihm, den Gott bzw. das Kultbild, mit Ma’at ausgezeichnet gekommen und in der Absicht ihn „mit seiner schönen Ma’at dieses Tages“ zu besänftigen. Was soll das heißen? Der Kolophon nach *KO* 210 gibt die Erklärung: Der Text spricht über einer Ma’atfigur aus echtem Lapislazuli, die der Offiziant als Amulett an seinem Hals tragen soll. Demnach meinen die Erwähnungen der Ma’at im Spruchtext einen Gegenstand, der im Kult Verwendung fand, was mit den Worten „Ma’at dieses Tages“ ausgedrückt wird. Eine Ma’at als Amulett am Hals ist natürlich eine Auszeichnung, wie der Oberpriester vorher betonte.

Was auf den ersten Blick wie ein Fehler in *KO* 36 aussah, erwies sich bei näherem Hinsehen und unter Kontextualisierung mit seinem Anbringungsort, als eine Adaptation eines Spruches, die für den Kult von Kom Ombo notwendig war. Die Präsenz Amun-Res erregte dennoch den Verdacht, der Text sei aus Theben übernommen worden. Die philologische Arbeit, die die Kom Ombo-Fassungen unter Vergleich mit Pap. Berlin P. 3055 erkennen ließen, ist ein weiteres Indiz, das den Verdacht plausibel sein läßt. Die einige Jahrhunderte jüngeren Zeugen lassen sogar die ältere Handschrift besser verstehen und zeigen deren Potential für die altägyptische Religionsgeschichte.

55 Pap. Berlin P. 3055 verso VII 2–7 mit den Parallelen im Mutritual (Pap. Berlin P. 3014+3053 XXI 2–XXII 2 – hier signifikanterweise ebenfalls *ntr* und nicht *ntr.t*) und in Abydos (Amice Mary Calverley, Myrtle Florence Broome & Alan H. Gardiner, *The Temple of King Sethos I at Abydos I*, London & Chicago 1933, Taf. 19, 27, Amice Mary Calverley, Myrtle Florence Broome, A. H. Gardiner, *The Temple of Sethos I at Abydos II*, London & Chicago 1935, 5, 15, 23). Vgl. auch Jean-Marie Kruchten, *Profane et sacré dans le temple égyptien. Interrogations et hypothèses à propos du rôle et du fonctionnement du temple égyptien*, in: *Bulletin de la Société d’Égyptologie*, Genève 21 (1997), 23–37, der *ntr-pn šps* als Bezeichnung des Prozessionskultbildes identifiziert. Hier kann es sich aber nicht um diese Figur handeln.

Tafel 2 Pap. Berlin P. 3055, Kol IX

Handwritten text in an ancient script, likely Coptic, on a fragment of papyrus. The text is arranged in approximately 14 horizontal lines. Several characters are highlighted in red ink, possibly indicating specific words or markers. The fragment is torn at the top and bottom edges. At the bottom center of the fragment, there are two small, faint handwritten marks that appear to be the letters 'L' and 'E'.

