

MARTIN A. STADLER

ZWISCHEN PHILOLOGIE UND ARCHÄOLOGIE:
DAS TÄGLICHE RITUAL DES TEMPELS IN SOKNOPAIU NESOS¹

¹ Abkürzungen nach W. HELCK-W. WESTENDORF, *Lexikon der Ägyptologie* VII. *Nachträge, Korrekturen und Indices*, Wiesbaden 1992. (= LÄ)

Seit einigen Jahren erweckt das wieder verstärkte wissenschaftliche Interesse an Soknopaiou Nesos den dortigen Tempel zu neuem Leben. Die Erschließung der dokumentarischen Quellen, sei es in Demotisch, sei es in Griechisch, lassen die wirtschaftlichen Beziehungen des Tempels zu seiner Umwelt, aber auch gewisse Konflikte innerhalb der Bevölkerung, sogar Schicksale einzelner Personen nachvollziehen². Auf einer transzendentalen Ebene tritt ferner die Theologie des Tempels zunehmend aus dem Dunkel³. Zu den in diesem Bereich einschlägigen Quellen gehört ein bislang unedierter Text in demotischer Schrift, der durch die religionshistorischen und philologischen Implikationen bedentsam ist und durch seine Bezugnahmen auf die Architektur des Tempels auch die jüngst wieder aufgenommenen Ausgrabungen durch die Universität Lecce unter der Leitung von Mario Capasso und Paola Davoli komplementiert⁴. Dieser Text, der Thema des Beitrages ist, sei „Das Ritual, den Tempel des Sobek des Herren von Pai, zu betreten“ oder auch kürzer im folgenden das „Dime-Ritual“ genannt. Beide Bezeichnungen sind von mir aus dem Inhalt abgeleitete Titel, also keine Titel, die der Text selbst im ägyptischen Original trägt. Zur Vorstellung dieses Dime-Rituals gliedert sich der vorliegende Beitrag in vier Punkte, wobei ältere Vorberich-

² Zu den demotischen dokumentarischen Quellen siehe den Beitrag von S. Lippert in vorliegendem Band und EAD.-M. SCHENTULEIT, *Die Tempelökonomie nach den demotischen Texten aus Soknopaiou Nesos*, in S. LIPPERT-M. SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des interdisziplinären Symposions in Sommerhausen bei Würzburg vom 11. bis zum 13.12.2003*, Wiesbaden 2005, S. 71-78. Zum Leben in Soknopaiou Nesos nach den griechischen Quellen: A. JÖRDENS, *Griechische Papyri in Soknopaiou Nesos*, in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos* cit., S. 41-56. Zu Konflikten und zum Einzelschicksal eines Satabus: M. SCHENTULEIT, *Die spätdemotische Hausverkaufsurkunde P. BM 262: Ein bilingues Dokument aus Soknopaiou Nesos mit griechischen Übersetzungen*, «Enchoria» 27 (2001), S. 127-153. EAD., *Satabus aus Soknopaiou Nesos: Aus dem Leben eines Priesters am Beginn der römischen Kaiserzeit*, «CdÉ» (im Druck).

³ Siehe dazu den Beitrag von Ghislaine Widmer in diesem Band und EAD., *On Egyptian Religion at Soknopaiou Nesos in the Roman Period*, in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos* cit., S. 171-184.

⁴ Zu den neuen Feldforschungen in Soknopaiou Nesos siehe die Beiträge von P. Davoli und M. Capasso in diesem Band.

te⁵ gleichzeitig ergänzt und korrigiert werden: Zuerst stelle ich die mir bekannten Textzeugen vor, um dann zweitens den Inhalt zu resümieren. An dritter Stelle soll der Kontext des Dime-Rituals mit anderen ägyptischen Tempelritualtexten stehen, um viertens das Ritual mit der Architektur des Tempels von Soknopaiou Nesos/Dime selbst, so weit bekannt, zu vergleichen.

Da sowohl die Arbeit am Text als auch die Feldforschungen am Tempel von Dime noch am Anfang stehen, muß auch dieser Beitrag zum Dime-Ritual als Präliminarie eingeordnet werden. Während das Referat auf der Fayyum-Konferenz in Lecce zwangsläufig nur den Stand der Ausgrabungen am Tempel durch die Archäologische Mission der Universität Lecce unter der Leitung von Mario Capasso und Paola Davoli von 2003 und 2004 spiegeln konnte, wird die hier publizierte Aufsatzfassung auch die Ergebnisse der Kampagne von 2005, an der teilzunehmen ich die Freude hatte, soweit für den Text relevant, berücksichtigen⁶. Die Kampagne vom November/Dezember 2005 hat freilich die im Juni auf der Konferenz von mir vorgeschlagene Deutung der einzelnen Gebäudeteile bestätigt.

⁵ M.A. STADLER, *Drei Textzeugen eines neuen magisch-religiösen Textes (Berlin P 8043 verso, P 15799+23538, P 15652 recto)*, in K.Th. ZAUZICH (Hg.), *Akten der 8. Internationalen Konferenz für demotische Studien, 27.-30. August 2002*, Wiesbaden, im Druck. Id., *Das Ritual, den Tempel des Sobek, des Herren von Pai, zu betreten. Ein Ritualtext aus dem römischen Fayum*, in B. DÜCKER-H. ROEDER (Hgg.), *Text und Ritual. Essays und kulturwissenschaftliche Studien von Sesostri bis zu den Dadaisten*, Hermeia, 8, Heidelberg 2005, S. 150-163. Zu dem letztgenannten Aufsatz und dem dortigen Vergleich mit den Torsprüchen im ägyptischen Totenbuch (*Tb* 144-147) wäre nachzutragen, daß *Tb* 144 als aus dem Zwei-Wege-Buch stammender Text ebenfalls in den Kontext der priesterlichen Initiation in einen Tempel gehören und damit die Jenseitstopographie auf die Tempelarchitektur hin auszudeuten sein könnte, folgt man der Interpretation von P. BARGUET, *Essai d'interprétation du Livre des Deux Chemins*, «RdÉ» 21 (1969), S. 7-17. Vgl. dazu aber die Vorbehalte von E. HERMSEN, *Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*, OBO, 112, Freiburg Schweiz-Göttingen 1991, S. 89-93. Außerdem: L. LESKO, *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*, Berkeley-Los Angeles-London 1972, S. 139, der Barguets Deutung mit unzureichenden, nicht überzeugenden Gründen zurückweist. HermSENS Einwand (*Die zwei Wege* cit., S. 93), der auf den chronologischen Probleme basiert, einen Text des Mittleren Reiches über Ausprägungen eines späteren Mysterienwesens und die kosmische Ausdeutung der späteren Tempelarchitektur zu deuten, ist hingegen schon schwerwiegender. Vgl. dazu aber A.V. LIEVEN, *Mysterien des Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft*, in J. ASSMANN-M. BOMMAS (Hgg.), *Ägyptische Mysterien*, München 2002, S. 45-58, die Mysterien und Initiation plausibel schon im Mittleren Reich erkennen möchte. Siehe nun auch B. BACKES, *Das altägyptische „Zweiwegebuch“*. *Studien zu den Sargtext-Sprüchen 1029-1130*, ÄA, 69, Wiesbaden 2005, *passim*, der hier für die Torsprüche des Zwei-Wege-Buches keine Hinweise auf Tempelarchitektur bespricht.

⁶ An dieser Stelle sei Dank ausgesprochen: An Prof. Davoli und Capasso für ihre freundliche Aufnahme in das Expeditionsteam und an den Universitätsbund Würzburg, der die Würzburger Beteiligung für die Kampagne 2005 finanziell unterstützte.

1. Vorstellung der bislang bekannten Textzeugen des Dime-Rituals.

Das Ritual ist in einem Textzeugen, dem Papyrus Berlin P 8043 verso, bereits vor über hundert Jahren von Wilhelm Spiegelberg in Lichtdrucktafeln veröffentlicht, aber nicht ediert worden⁷, d.h. der Papyrus wurde abgebildet, aber weder übersetzt noch kommentiert. Vielmehr faßte Spiegelberg in einem kurzen Absatz nur zusammen, was er in dem Text zu erkennen glaubte, und betonte wie schwierig und letztlich unverständlich ihm dieser sei⁸. Dann geriet der längste und ausführlichste Textzeuge in Vergessenheit oder schreckte potentielle Bearbeiter durch seine wilde Handschrift, die eigenwillige Orthographie, den teilweise schlechten Erhaltungszustand und die schlechte Qualität der Lichtdrucktafeln bei Spiegelberg ab.

Erst der Fund weiterer Parallelen in der reichen Berliner Papyrussammlung, von denen allerdings drei nur in kleinen Fragmenten erhalten sind, ließ es mir möglich erscheinen, einen Bearbeitungsversuch von PBerlin P 8043 verso + P 30030 verso zu unternehmen. Daneben habe ich noch Fragmente von fünf weiteren Handschriften in der Sammlung des Britischen Museums in London entdeckt⁹. Die wichtigste Parallele ist der Papyrus Berlin P 15652 recto, dessen Verso den Teil einer Handschrift des in zahlreichen Papyri überlieferten sogenannten demotischen Thot-Buches enthält¹⁰. Hinzukommt der Papyrus Berlin P 15799 + 23538, dessen Handschrift am saubersten ist, von dem jedoch bedauerlicherweise nur zwei Fragmente erhalten sind. Außerdem habe ich noch zwei kleinere Fragmente zweier Papyri in Berlin identifiziert, die nicht zu den bisher genannten Handschriften gehören und jeweils eigenständig zu halten sind¹¹. Zu diesen neun Textzeugen kommen Bruchstücke anderer Papyri, die mindestens in das Umfeld des Ritualtextes gehören und in den Papyrussammlungen der Wiener Nationalbibliothek und in Heidelberg zu finden sind¹². Wir müssen also von einer hohen Zahl an Handschriften und damit einer besonderen Bedeutung des Rituals für Dime ausgehen. All diese Papyri sind unpubliziert und werden von mir zur Publikation vorbereitet.

Ihre Schrift weist eindeutig auf den Herkunftsort Dime (Soknopaiou Nesos). Der Berliner P 15799+23538 läßt sich aufgrund seiner Paläographie re-

⁷ W. SPIEGELBERG, *Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*, Leipzig 1902, Taf. 87-93. Dazu gehört das damals noch nicht inventarisierte Fragment PBerlin P 30030. Das Recto ist mit einer demotischen listenförmigen Abrechnung beschrieben.

⁸ SPIEGELBERG, *Demotische Papyrus* cit., S. 28.

⁹ PBM EA 76188g, i, j; PBM EA 76189 a, d.

¹⁰ R. JASNOW-K.TH. ZAUZICH, *The Ancient Egyptian Book of Thoth*. 2 Bände, Wiesbaden 2005, Taf. 1-3.

¹¹ PBerlin P 23873; PBerlin P 23497.

¹² PHeidelberg 732; PWien D. 4894 + 6325 + 6669.

lativ sicher in das ausgehende erste, beginnende zweite Jahrhundert n. Chr. datieren¹³. Das Verso von P 15652 wurde in das erste Jahrhundert n. Chr. mit Fragezeichen datiert, und das Recto sollte ungefähr zeitgenössisch sein¹⁴. Allerdings bin ich wegen des dünnen, unruhigen Schriftcharakters eher geneigt, es in das späte, vielleicht sogar in das zweite Jahrhundert zu datieren, was natürlich auf die Datierung des Verso Auswirkungen hätte. Auch P 8043 wird wohl etwas jünger sein und ins zweite Jahrhundert n. Chr. gehören, vielleicht auch ins dritte Jahrhundert, wobei die relativ plötzliche Aufgabe Dimes als Siedlung um 250 n. Chr. eine Grenze nach oben hin setzt¹⁵. Die Londoner Fragmente datieren ähnlich in das erste bis zweite Jahrhundert v. Chr.

2. Der Inhalt der Papyri.

Rubrizierung gliedert das Ritual in einzelne Abschnitte, die ich nach dem im Text gebrauchten ägyptischen Wort *r3* «Sprüche» nenne und von eins bis 23 durchzähle. Da aber der Anfang und damit auch der Titel des Rituals verloren sind, handelt es sich bei diesem ersten Spruch lediglich um den ersten erhaltenen Spruch und vielleicht nicht den ursprünglich ersten Spruch des Rituals. Die ersten zehn Sprüche verstehe ich wegen des schlechten Erhaltungszustandes sämtlicher Textzeugen noch recht unvollkommen bis gar nicht. Der zehnte Spruch scheint dafür verfaßt worden zu sein, an einen Türhüter gerichtet zu werden. Ihm folgt der elfte Spruch, der mit «Spruch zum Eintreten durch das erste Tor» betitelt ist.

Hier schließen sich vier weitere Sprüche an, die nach ihren Überschriften zur Rezitation beim Durchschreiten der nächsten vier Tore bestimmt sind, wobei die Tore als zweites, drittes, viertes und fünftes Tor durchgezählt sind. Sie enden stets mit derselben Formel «Ein Opfer das, der König gebe», also einer Formel, die in der Ägyptologie als Opferformel bekannt ist. Diese Opferformel ist ein Spruchopfer, das ein reelles Opfer vertritt und eine eigene Opferkategorie in den Tempeln der ptolemäisch-römischen Zeit darstellt, wie etwa in Edfu der König als theoretisch einziger Kultvollziehender nur mit den Worten «Ein Opfer das, der König gebe» und nicht mit tatsächlichen Opfergaben vor den Gott tritt¹⁶. Im Bild hat der König lediglich die Hand als Zeichen dafür erhoben, daß er spricht. Bereits in früheren Zeiten äußert der Verstorbene im sogenannten Anruf an die Lebenden die Bitte, «Ein Opfer,

¹³ STADLER, *Das Ritual* cit., in DÜCKER-ROEDER, *Text und Ritual* cit., S. 151.

¹⁴ JASNOW-ZAUZICH, *Book of Thoth* cit., S. 79.

¹⁵ D. HAGEDORN, *Dimeh*, in *LÄ I* (1975), col. 1094. JÖRDENS, *Griechische Papyri* cit., in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos* cit., S. 54-56.

¹⁶ Z.B. É. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou XI*, Le Caire 1933, Taf. 284 (= MMAF, 28).

das der König gebe» oder den Opferwunsch der Opferformel «Tausend an Brot, Bier, Rindern, Geflügel ... für den NN» zu rezitieren. Dies sei kaum mit Aufwand, nur einen 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 gelobt, für den Sprecher und seine Familie vor den Göttern einzutreten¹⁷. Im Anschluß an die Formel «Ein Opfer, das der König gebe» folgt im Dime-Ritual noch eine Beteuerung der Reinheit des Offizianten im Stativ: «Ich bin rein».

Die Sprüche für die ersten drei Tore sind inhaltlich wegen der Zerstörungen weitgehend verloren. Unter anderem sind noch Selbstidentifikationen des den Tempel betretenden Offizianten mit Horus und Thot als demjenigen, der das Horus-Auge erschafft, zu erkennen. Mit letzterem rekurriert der Text auf eine in Ägypten lang belegte Vorstellung, denn Thot ist durch seine Verantwortung für das Horus-Auge in der ägyptischen Gedankenwelt der Archetyp des durch Opfer einen Mangelzustand behebenden Priesters, nachdem das Horus-Auge als Symbol schlechthin für Opfergaben gilt¹⁸. Erst beim Spruch zum Eintreten durch das vierte Tor stehen wir auf sichererem Grund. Hier steht die kultische Reinheit durch sakral konnotierte Wasser im Vordergrund. So bezeichnet sich der Sprecher als gereinigt durch das Überschwemmungswasser / den Nil, das Wadj-wer – also vielleicht in hiesigem Zusammenhang den Fayyum-See –, das Urwasser Nun und das ebenfalls primordiale Hesi-Wasser¹⁹. Dazwischen wird das Herauskommen aus diesen religiös bedeutsamen Wassern in bestimmten Qualitäten abgeleitet, nämlich als siegreicher Gefährte, als Kind des Urwassers und damit eine Art erstes Geschöpf, als Lufthauch (?) und in Vollkommenheit. Ehrfurcht und Respekt vor dem so Gereinigten verbreiten sich. Anhand von Auszügen dieses Spruches läßt sich der formale Aufbau eines Spruches veranschaulichen (Tab. 1): Ein mit roter Tusche geschriebener Spruchtitel markiert den Beginn. Ihm folgt der Spruchtext, hier die Beteuerung des Offizianten, daß er rein sei durch verschiedene Wasser, denen besondere Wirkungsmächtigkeit zugeschrieben wurde, weil die Ägypter in ihnen Teile des Urwassers sahen²⁰. Je-

¹⁷ CH. MÜLLER, *Anruf an Lebende*, in *LÄ I* (1975), coll. 293-299. G. STEINDORFF, *Ein Grabstein des mittleren Reichs im Museum von Stuttgart*, «ZÄS» 39 (1901), S. 117-121. (= E. BRUNNER-TRAUT-H. BRUNNER, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, Mainz 1981, Taf. 57).

¹⁸ G. RUDNITZKY, *Die Aussagen über „Das Auge des Horus“*. Eine altägyptische Art geistiger Äusserung nach dem Zeugnis des Alten Reiches, *Analecta Aegyptiaca*, 5, Kopenhagen 1956.

¹⁹ Vgl. *Pyr.* § 1121. *Wb III* 160. 3f.

²⁰ Zum Fayyum-See: Das Wadj-wer ist in einem Schöpfungsakt von den Urgöttern graben und damit Urwasser. (H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, *ÄA*, 51, Wiesbaden 1991, S. 260 f., 287).

der Spruch wird von der Opferformel und einer Reinheitsfeststellung abgeschlossen.

Tab. 1. Struktur eines Spruches im Dime-Ritual.

Titel (rubriziert)	<i>r3 n'k r sb 4 dd</i>	<u>Spruch des Eintretens durch das Tor Vier:</u>
Spruchtext	<i>w'b=y m h'py</i> <i>pr=y m iry nhꜥ</i> <i>w'b=y m w3d-wr</i> <i>pr=y m styt</i> <i>w'b=y m nwn</i> <i>pr=y m t3</i> (...)	Durch Hapi/den Nil bin ich rein: Als der siegreiche Gefährte komme ich heraus. Durch das Wadj-Wer bin ich rein: Als Zögling komme ich heraus. Durch den Nun bin ich rein: Mit Atemluft (?) komme ich heraus.. (...)
Schlußformel Opferformel Reinheit	<i>hꜥtp-t3-nsw</i> <i>iw=y w'b.k</i>	«Ein Opfer, das der König gebe». Ich bin rein.

Nach einer Handschrift 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. Solche Vermerke deuten auf eine lange Tradition eines Textes hin, durch die Textvarianten in die Überlieferung getreten sind, denn dadurch signalisiert der ägyptische Schreiber, verschiedene Textvorlagen verglichen und dort Varianten vorgefunden zu haben, so daß sich die jeweilige Handschrift mit *ky dd* oder *ky r3* als Resultat altägyptischer philologischer Arbeit erweist²¹. Zwei andere Textzeugen setzen hingegen nicht die Zäsur, die eine Textvariante für den Spruch zum Eintreten durch das fünfte Tor anzeigt, und sehen die zwei

²¹ Die Überlieferungsweise ägyptischer Texte ist häufig diskutiert worden und unterschiedlich bewertet worden: J.F. QUACK, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1994, OBO, 141, S. 19-23, und R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, London-New York 2002, S. 52, gehen von einer offenen Textüberlieferung aus, während dem textkritischen Ansatz die Annahme eines korrekten Urtextes zugrundeliegt (vgl. etwa J. ZEIDLER, *Pfortenbuchstudien*. 2 Bände, GOF, IV, 36, Wiesbaden 1999, S. 16; D. TOPMANN, *Die „Abscheu“-Sprüche der altägyptischen Sargtexte*, GOF, IV, 39, Wiesbaden 2002, S. 21). Religiöse Texte werden eher reproduktiv übermittelt: J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, OBO, 51, Freiburg Schweiz-Göttingen 1983, S. 7-14. Zu Ansätzen altägyptischer Philologie: H.W. FISCHER-ELFERT, *Die Arbeit am Text: Altägyptische Literaturwerke aus philologischer Perspektive*, in A. LOPRIENO (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ, 10, Leiden-New York-Köln 1996, S. 501.

Versionen als einen einzigen, zusammenhängenden Spruch. Der Priester durchschreitet demnach das Tor lobpreisend, weihräuchernd und jubelnd. Erst die Variante wird inhaltlich deutlicher, in welcher Rolle sich der Priester Zutritt verschafft. Diese ist die der Götter Horus, des Sohnes 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 erneut 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, Anubis der Balsamierer des Osiris und agiert damit ebenfalls in einer Sohnesfunktion, und Thot ist schließlich der göttliche Ritualist schlechthin²² und ebenso integraler Funktionsträger innerhalb der Riten um Osiris²³.

Bereits durch die Zunahme der Reinheitsbeteuerungen im Spruch zum Durchschreiten des fünften Tores wird deutlich, daß wir uns auf dem Weg in den Tempel Sphären zunehmender Heiligkeit nähern. So enden hier die Tore und nun folgt der Spruch zum Eintritt in die Säulenhalle, der ein Hymnus an die Himmelsgöttin Nut ist. Diese Vorstellung von der Säulenhalle als Nut begegnet übrigens auch im Tempel von Edfu und mag ihre Wurzeln in den Sargtexten des Mittleren Reiches haben²⁴. 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 sich daran anschließende, offenbar wieder in mehreren Varianten aufgezeichnete Hymnus an Sobek, den Herren von Pai, scheint mir schließlich die Ankunft im Allerheiligsten zu markieren. Doch hier sind wir bereits wieder in Bereichen angelangt, in denen sich die Papyri zunehmend in Fragmenten auflösen.

Es geht also darum, daß ein Ritualausführender bestimmte Rollen von Gottheiten ausfüllt. Nur so darf er in den Tempel zur Ausführung des Kultbildrituals eintreten. Hierbei nimmt übrigens das Dime-Ritual die Perspektive des in den Tempel von außen Eintretenden, nicht wie das *Buch vom Tempel* die Sichtweise der verehrten, im Tempel befindlichen und somit nach außen blickenden Gottheit ein²⁵. Der Priester identifiziert sich mit Gottheiten,

²² Siehe dazu oben und P. BOYLAN, *Thoth. The Hermes of Egypt*, Oxford 1922, S. 88-91. M.TH. DERCHAIN-URTEL, *Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaine*, RÉ, 3, Bruxelles 1981, S. 51-94.

²³ CT IV 87 f-91a.

²⁴ Zur *wsh.t*-Halle als Nut vgl. *Edfou* V 6, 1. CT I 254 a: Die Balken der Großen Halle sind die Arme der Nut, so daß auch hier Nut als Himmelsgewölbe mit Hallenarchitektur in Verbindung gebracht wird.

²⁵ Zum Blick auf die Tempelarchitektur und der architektonischen Abfolge nach dem *Buch vom Tempel*: J.F. QUACK, *Organiser le culte idéal. Le Manuel du temple*, «BSÉG» 160 (2004), S. 14.

deren mythische Funktionen damit die Seinen sind und verwandelt sich in durch ihre mythische Rolle für den Kultvollzug qualifizierte Götter. Diese sind Horus, Anubis und Thot, die sich im Mythos mit ihren rituellen Funktionen im Dienst um den ermordeten Gott Osiris besonders hervortun. Es sind immer männliche Götter, weil es auch ein männlicher Priester ist, der das Kultbildritual ausführt. Zwar finden Göttinnen gleichfalls Erwähnung, dies jedoch nicht in einer aktiven Rolle, sondern als Kultadressaten – hier sei etwa an den Hymnus an die Himmelsgöttin Nut erinnert. Göttinnen wie Isis und Nephthys, die ebenso bedeutsam für das Gelingen des Osiris-Dienstes sind, werden allerdings um Beistand angerufen bzw. zur Aktivität aufgefordert. Im erhaltenen Teil steht also die normalweltliche Identität des Offizianten nicht zur Diskussion, sondern es geht um die absolute und uneingeschränkte ritualweltliche Identität des Offizianten als Gott.

Die Entzifferung der demotischen Handschriften steht vor großen Schwierigkeiten, nicht nur weil die meisten Papyri löchrig oder gar nur in kleinen Fragmenten erhalten sind, sondern auch wegen der Schrift. Das Demotische gilt ohnehin schon als eine der schwierigsten ägyptischen Schriften, weil es eine Kursive, d.h. Schreibschrift ist. Folglich haben die modernen Bearbeiter es mitunter mit Handschriften im eigentlichen Sinne des Wortes zutun, manchmal mit ausgesprochen schlampigen und unsauberen Schriften, was leider auf den längsten Textzeugen des Dime-Rituals zutrifft. Hinzukommt, daß eine eigenwillige Orthographie gewählt wurde, um den in mittelägyptischer Sprache verfaßten Text zu notieren. Es handelt sich nämlich um eine sogenannte unetymologische Schreibweise, bei der die Wörter nicht in ihrer gängigen Form, sondern mit Zeichen und Gruppen geschrieben werden, die andere, ähnlich klingende Wörter bezeichnen²⁶. Ein unetymologisch geschriebener Text fordert also seinen Leser zum ständigen Um-die-Ecke-Denken heraus, wobei die jeweils zur Zeit der Niederschrift gängige Lautung der ägyptischen Wörter mit zu berücksichtigen sind. Der demotische Schreiber wählt nämlich seine Schreibungen nach dem aktuellen Klang der Zeichen und kodierte mit ihnen die zu notierenden, mitunter viel älteren und teilweise gar nicht mehr aktiv gebrauchten Wörter, um sich ihrer Lau-

²⁶ STADLER, *Drei Textzeugen* cit., in ZAUZICH, *Akten der 8. Internationalen Konferenz für demotistische Studien* cit. Zu unetymologischen Schreibungen allgemein siehe auch: F. HOFFMANN, *Die Hymnensammlung des P. Wien D6951*, in K. RYHOLT (Hg.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23-27 August 1999*, Kopenhagen 2002, S. 219-228; GH. WIDMER, *Un papyrus démotique religieux du Fayoum: P. Berlin 6750*, «BSÉG» 22 (1998), S. 83-91; EAD., *Une invocation à la déesse (tablette démotique Louvre E 10382)*, in F. HOFFMANN-H. J. THISSEN (Hgg.), *Res severa verum gaudium. Fs K.-Th. Zauzich*, *Studia Demotica*, 6, Leuven-Paris-Dudley, M.A. 2004, S. 672-683; EAD., *On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period*, in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos* cit., S. 173.

tung anzunähern. Schließlich sollen durch die Wahl bestimmter Zeichen die Inhalte mit weiteren Bedeutungsnuancen angereichert werden. Der so notierte Text müßte deshalb bei diesem Erhaltungszustand seiner Textzeugen als weitgehend unentzifferbar gelten.

3. Das Dime-Ritual im Vergleich mit anderen Tempelritualtexten.

So komme ich zur dritten Sektion, in der ich das Dime-Ritual in den Kontext anderer Tempelritualkompositionen stellen will, wobei es auch um die Frage geht, ob die demotischen Papyri das Ritual für den täglichen Kult oder für besondere Festtage in Dime überliefern. Zusätzlich zu den demotischen Handschriften gibt es noch hieratische Parallelen und einige verstreute hieroglyphische Vergleichstexte aus Tempelinschriften, so daß aufgrund dieser Erkenntnis nun wesentliche Fortschritte zu erreichen sein werden. Diese Parallelen bzw. vergleichbaren Texte datieren vom Neuen Reich (zwischen 1550 und 1100 v. Chr.) bis in die ptolemäisch-römische Zeit (ab ca. 300 v. Chr.) und stammen aus Theben²⁷, Abydos²⁸, Edfu, Dendera²⁹ und Tebtynis. In diesem Rahmen werde ich mich auf zwei Beispiele konzentrieren, nämlich auf den Edfu-Tempel und den Tempel von Tebtynis.

Der besterhaltenen Tempel Ägyptens, der Horus-Tempel von Edfu, ist ein Bauwerk der ptolemäischen Zeit und wurde zwischen 237 und 71 v. Chr. an der Stelle eines älteren Baus errichtet. Aus den Inschriften ist abzuleiten, daß es zum Kultvollzug drei Zugänge zum Allerheiligsten gab, deren Benutzung reglementiert war³⁰. Demnach gab es zwei Wege, den die Priester des täglichen Rituals einschlugen. Der dritte Weg war der, den ein Königspriester an Festtagen nahm.³¹ d.h. ein Königspriester agierte in Vertretung des Königs, der nicht in allen Tempeln Ägyptens gleichzeitig, wie von der Theorie gefordert, den Kult vollziehen konnte.

Die ersten zwei Wege sind die, die die Priester beim täglichen Ritual zu nehmen hatten (Abb. 1). Ein Priester reinigte sich im Heiligen See, ging durch eine Tür in der östlichen Umfassungsmauer und dann über die Säulenhalle in das Sanktuar. Derjenige aber, der das Wasser zu Libationszwecken brachte, schöpfte es aus dem Brunnen, trat durch eine andere Tür in der Umfassungsmauer ein, um im Umgang um den Kapellenkranz herum, dann

²⁷ W. GUGLIELMI-K. BUROH, *Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1-VI, 3)*, in J. VAN DIJK (Hg.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Egyptological Memoirs, 1, Groningen 1997, S. 101-166.

²⁸ A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les Papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier, à Abydos*, Paris 1902.

²⁹ Z.B. F. DAUMAS, *Les Mammisis de Dendara*, Le Caire 1959, S. 249 f.

³⁰ Vgl. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou*, BdÉ, 20, Le Caire 1959, bes. S. 1-98.

³¹ ALLIOT, *Culte d'Horus* cit., S. 135-145.

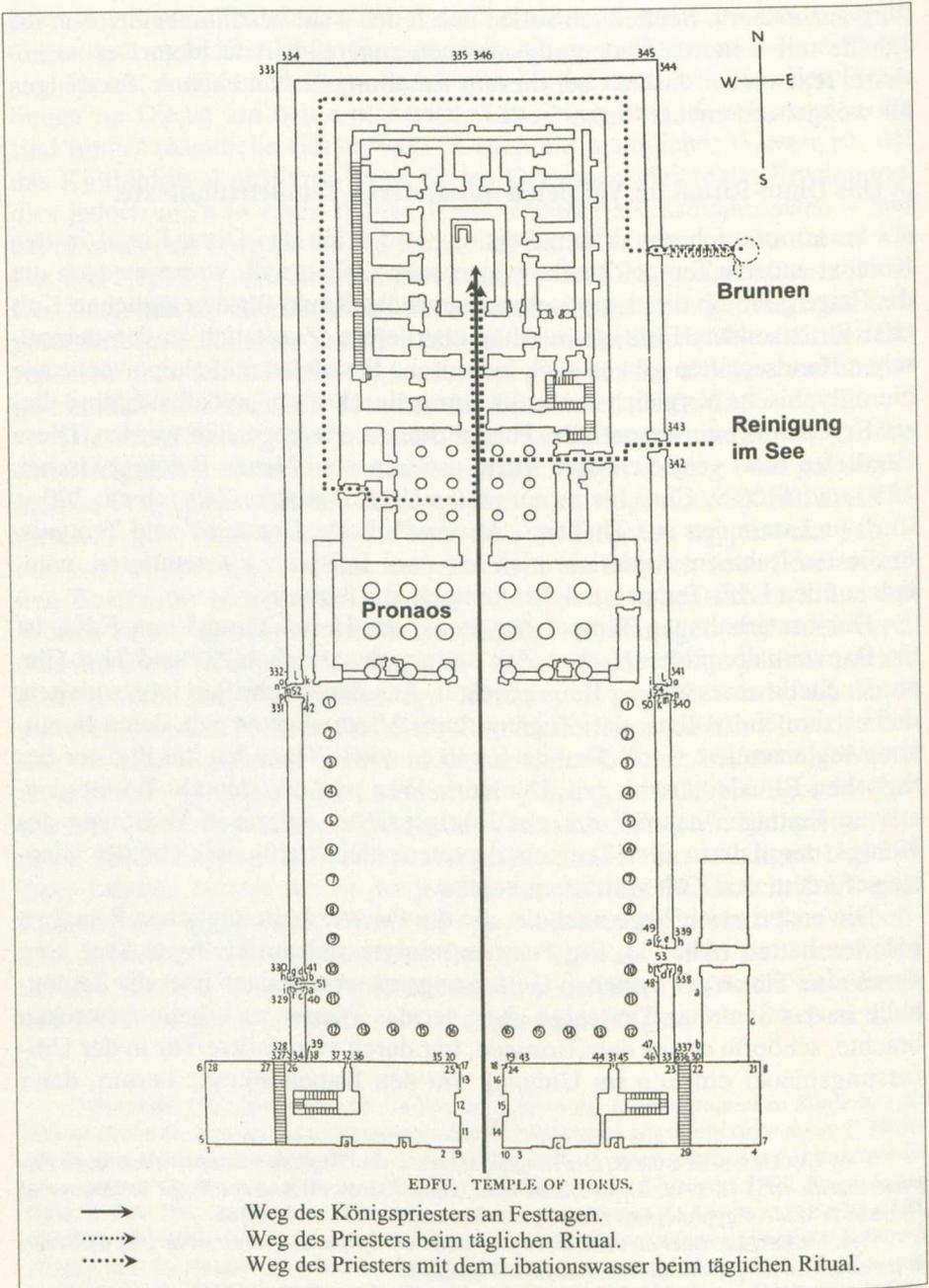


Abb. 1. Grundriß des Edfu-Tempels nach *PM VI*, Oxford 1939, p. 120, mit den Wegen der ritualausführenden Priester.

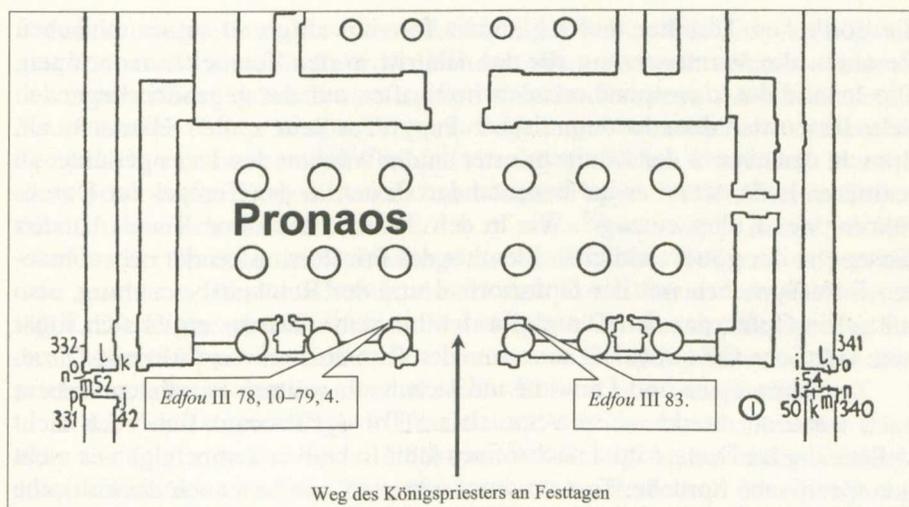


Abb. 2. Ausschnitt aus dem Grundriß des Edfu-Tempels mit Lageangabe der Inschriften Chassinat, *Edfou* III 78, 10-79, 4, und III 83.

durch den sog. Nil-Raum in die Säulenhalle und schließlich ebenfalls in das Sanktuar zu gelangen.

Soweit zum alltäglichen Weg. An Festtagen ging hingegen der Königspriester auf einem axialen Weg in den Tempel, wobei dieser im hinteren Teil schließlich wieder mit dem des täglichen Rituals parallel verlief (Abb. 1). Dabei passierte er ein Tor, das in das zentrale Interkolumnium der Pronaosfassade eingebaut ist und dessen Laibung auf beiden Seiten, innen wie außen, gegenüber den Säulenschäften vorsteht. Daraus ergeben sich zwei schmale Flächen über die gesamte Höhe des Tores, die senkrecht auf die Säulenschäfte treffen. Auf diesen Vorsprüngen der Torlaibung im Pronaos (Abb. 2) sind Texte eingemeißelt, die zu den Rezitationstexten des Offizianten gehörten. Aus Sicht des Eintretenden befindet sich links ein Spruch, in dem er in der Form eines negativen Sündenbekenntnisses beteuert, bestimmter Verfehlungen nicht schuldig zu sein³². Der Sprecher richtet sich damit an

³² É. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou* III, MMAF, 20, Le Caire 1928, S. 78, 10-79, 4; ALIOT, *Culte d'Horus* cit., S. 142 f. H.W. FAIRMAN, *A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu*, «MDAIK» 16 (1958), S. 91. Zu den Eiden priesterlicher Reinheit und ihrer Beziehung zum 125. Totenbuchkapitel: J.L. GEE, *The Requirements of Ritual Purity in Ancient Egypt*, Dissertation Yale University 1998; J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, S. 110 f. Zum Priestereid im Buch vom Tempel: J.F. QUACK, *Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht*, «ARG» 2.1 (2000) S. 8 f.; Id., *Der historische Abschnitt des Buches vom Tempel*, in J. ASSMANN-E. BLUMENTHAL (Hgg.), *Literatur und Politik im pharaonischen Ägypten*, BdÉ, 127, Le Caire 1999, S. 278 mit Anm. 53. M.A. STADLER, *Der Totenpapyrus des Pa-Month* (P. Bibl. nat. 149), SAT, 6, Wiesbaden 2003, S. 23 f.

die göttlichen Türhüter und reklamiert für sich aufgrund seiner ethischen Reinheit, die Voraussetzung für den Eintritt in den Tempel mitzubringen. Die Inhalte der korrespondierenden Inschriften auf der gegenüberliegenden Seite lassen sich dem der demotischen Papyri zur Seite stellen. Hier steht ein Spruch, den ebenso der Königspriester an die Wächter des Tores gerichtet zu rezitieren hatte, wenn er bei bedeutenden Festen in den Tempel zur Durchführung des Kultes einzog³³. Wie in den Sprüche des Dime-Rituals handelt dieser von der götterweltlichen Identität des Priesters und endet neben anderen Edfu-Sprüchen mit der Opferformel und der Reinheitsbeteuerung, also mit: «Ein Opfer, das der König gibt. Ich bin rein». Daraus ergibt sich sogar eine wörtliche Entsprechung zwischen den Ritualtexten von Edfu und Dime.

Zwischen Edfu und Dime lassen sich noch weitere Parallelen ziehen, auch wenn der konkrete Edfu-Spruch am Tor des Pronaos sich noch nicht vollständig im Dime-Ritual nachweisen läßt: In beiden Tempeln gab es nicht nur spezifische Sprüche, Tore zu durchschreiten, sondern auch die kultische Reinheit, die im Text des Dime-Rituals immer wieder betont wird, und die Selbstidentifikation des Sprechers als Horus und Thot finden in Edfu ihre bildliche Entsprechung in der Darstellung der beiden Götter im Soubassement auf der Innenseite des Tores zum Pronaos³⁴. Dort sind Horus und Thot zu sehen, wie sie Wasser ausgießen und so den Eintretenden reinigen.

Es ist mir noch nicht völlig klar, ob aus dem Befund von Edfu zu schließen ist, daß die Sprüche in den demotischen Papyri aus Dime nicht zum täglichen Ritual, sondern zum Ritual für besondere Gelegenheiten gehören, weil ihnen offenbar der Weg auf der Mittelachse des Tempels zugrunde liegt und der axiale Weg der an Festen ist. Mittlerweile ist durch die Kampagne 2005 ein seitlicher Zugang zu einem Raum, der westlich an die vermutliche *wsh.t*-Halle des Tempels angrenzt, freigelegt worden. Obwohl die Funktion dieses Eingangs noch nicht geklärt ist, könnte angesichts dessen der Text als Festritual zu deuten sein, weil wir nun auch wissen, daß in Dime mindestens auf der Westseite ein Raum zur Verfügung stand, der wie die *Chambre du Nil* in Edfu einen Eintritt in den Tempel von der Seite erlaubte.

Doch die Situation im geographisch dem Tempel von Dime näher als Edfu gelegenen Tebtynis steht dem etwas entgegen. Von dort sind Papyri erhalten, die in mehreren fragmentierten Textzeugen das Opfer- und Kultbildritual in hieratischer Schrift überliefern, also in der älteren ägyptischen Kursivschrift, geschrieben wurden³⁵. Auch wenn die Schrift einer älteren

³³ CHASSINAT, *Edfou III* cit., p. 83. ALLIOT, *Culte d'Horus* cit., S. 144f.

³⁴ CHASSINAT, *Edfou III* cit., Taf. 57.

³⁵ G. ROSATI, in J. OSING-G. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze 1998, S. 101-128, Taf. 14-16. Siehe auch A.V. LIEVEN, *Religiöse Texte aus der Tempelbibliothek von Tebtynis – Gattungen und Funktionen*, in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos* cit., S. 59 f.

Entwicklungsphase als das Demotische angehört, in dem das Dime-Ritual geschrieben ist, sind die Tebtynis-Handschriften dennoch zeitgenössisch zu denen aus Dime, datieren also in die römische Kaiserzeit. Auch die letzte Bauphase des Tempels von Tebtynis liegt ungefähr zeitgleich zu der des Tempels von Dime, nämlich ebenfalls in der römischen Kaiserzeit. In noch nicht publizierten Fragmenten dazugehöriger Papyri ist der Titel in Teilen erhalten, der sich demnach als *ḥ3.t- n r3.w n.w ḥ.t-ntr iry m pr sbk nb bdn* «Anfang der Sprüche der Gottesdinge (*i.e.* des Rituals), die (*sc.* die Sprüche) man macht im Haus des Sobek, des Herren von Tebtynis» rekonstruieren läßt³⁶. Die Erstbearbeiterin Gloria Rosati sah in den Texten die Sprüche für das Tägliche Ritual des Sobek, des Herren von Tebtynis. Einer solchen Bezeichnung scheint aber der erwähnte Edfu-Befund zu widersprechen.

Nach den Tebtynis-Papyri läßt sich der Weg des kultausübenden Priesters wie folgt rekonstruieren: Nach ritueller Reinigung, spezieller Einkleidung, einem Spruch an die Türhüter, hatte er eine Reihe von durchgezählten Toren zu durchschreiten. Bereits nach vier Toren hatte er die Säulenhalle erreicht, dann einen Raum, dessen ägyptischer Name in den Papyri verloren ist, um schließlich das Sanktuar (*pr sbk nb bdn*) zu betreten. Freilich ist schon jetzt vor einer systematischen Abgleichung der demotischen und hieratischen Versionen deutlich, daß sowohl das Tebtynis-Ritual als auch das Dime-Ritual, insbesondere was die Sprüche zum Durchschreiten der Tore angeht, teilweise parallel laufen, aber auch signifikante Unterschiede aufweisen. Der gravierendste Unterschied ist, daß der Kollege in Dime fünf Tore durchschreiten mußte. In der Dime-Fassung sind auch noch einige weitere Ritualhandlungen vor dem Tempeleintritt enthalten, die in Tebtynis offenbar auf anderen Rollen bzw. als eigene Ritualtexte unter anderen Titeln verzeichnet waren, so daß das Tebtynis-Ritual Hinweise auf die Untergliederung des Gesamtrituals gibt.

Gerade die unterschiedliche Anzahl an Toren in den beiden Tempeln fordert dazu heraus, den Ritualtext mit der Architektur abzugleichen: Der Tempelbezirk von Tebtynis besteht aus einer langen Prozessionsallee, dem sog. Dromos³⁷. Er ist mit Bauwerken ausgestattet, u.a. einem Kiosk aus ptolemäischer und einem aus römischer Zeit. Vor der Umfassungsmauer steht ein Vestibül, und durch ein Tor betritt man den eigentlichen Tempelbezirk.

³⁶ An dieser Stelle habe ich Dr. G. Rosati, Florenz, und Prof. J. Osing, Berlin, zu danken, mir vorab hieroglyphische Transkriptionen der unpublizierten Fragmente des Tebtynis-Rituals zur Verfügung gestellt zu haben. Sie werden derzeit von Frau Dr. Rosati zur Publikation vorbereitet.

³⁷ V. RONDOT, *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos*, FIFAO, 50, Le Caire 2004, plan 1.

Durch ein zweites Tor gelangt man schließlich zum Tempel selbst. Dieser besteht aus einem Pronaos und drei nachgelagerten Räumen, von denen der letzte das Sanktuar ist, in dem das Götterbild stand. Ein Blick auf den hypothetisch rekonstruierten Grundriß des Tempels von Tebtynis macht deutlich³⁸, wo welcher Spruch zu rezitieren ist, was von hinten aufzuzäumen ist, weil unklar ist, welches die Tore eins bis vier genau sind und bei manchen Räumen das Tor nicht eigens genannt wird (Abb. 3): An letzter Stelle steht der Spruch zum Betreten des Sanktuars, davor der zum Eintritt in den Raum, dessen Name in den Tebtynis-Papyri nicht mehr erhalten ist – vermutlich ist es der Raum, der heute als Naos bezeichnet wird; davor befindet sich der Spruch für das Betreten der Säulenhalle. Wenn zuvor vom Durchgang durch das vierte Tor die Rede ist, ist das somit das Tor zum Pronaos, und davor müssen noch drei weitere zu suchen sein. Folglich bleibt nur das Tor des Vestibüls vor der Umfassungsmauer als das erste, und ab hier ist offenbar zu zählen. Es ist freilich nur schwer vorstellbar, daß ein Priesterdienst bereits außerhalb des Temenos, d.h. außerhalb sakral reiner Bereiche, begonnen haben soll, was das Tebtynis-Ritual unter diesen Umständen verlangte, da auch hier vor dem Spruch zum ersten Tor ein Spruch zur Einkleidung steht. Vielleicht ist deshalb das vierte und letzte Tor gleichzeitig das zur *wsh.t*-Halle. Das hieße, daß zum Eintritt in die *wsh.t*-Halle erst ein Spruch für den Durchgang durch deren Tor und dann einer für den eigentlichen Eintritt in die Halle selbst zu rezitieren war. Eine solche Deutung erscheint mir derzeit am wahrscheinlichsten, auch wenn damit immer noch nicht befriedigend die vom Tebtynis-Ritual angezeigten vier Tore identifiziert werden können.

Es ist natürlich denkbar, daß die Tempelarchitektur dem Ritual nicht genau entsprach und etwa imaginäre Tore zu passieren waren. Dies war in Freimaurerlogen des 18. Jahrhunderts üblich: Die Rituale für die verschiedenen Grade forderten entsprechende hintereinander geschaltete Räume. Die Lokalitäten aber, in denen sich im 18. Jahrhundert Freimaurer trafen, waren meist gemietete Räume in Herbergen und entsprachen diesen Anforderungen nicht. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts kauften die Logen dann eigene Logengebäude und bauten sie architektonisch den Ritualanforderungen entsprechend um, und erst jetzt korrespondierten die Logen mit den Ritualen auch physisch³⁹.

Aus der Gegenüberstellung von Text und Architektur am Beispiel von Tebtynis sind dennoch trotz gewisser verbleibender Unsicherheiten zwei Erkenntnisse zu ziehen: 1. Entweder wird nicht jeder Durchgang eigens erwähnt, sondern eventuell ist das Pronaostor das letzte gezählte, oder zum Betreten eines Abschnitts waren zwei Sprüche nämlich für das Tor zur

³⁸ RONDOT, *Tebtynis II* cit., S. 98.

³⁹ Für die Informationen danke ich Prof. Jan Snoek, Heidelberg, der mir diese per Email mitteilte.

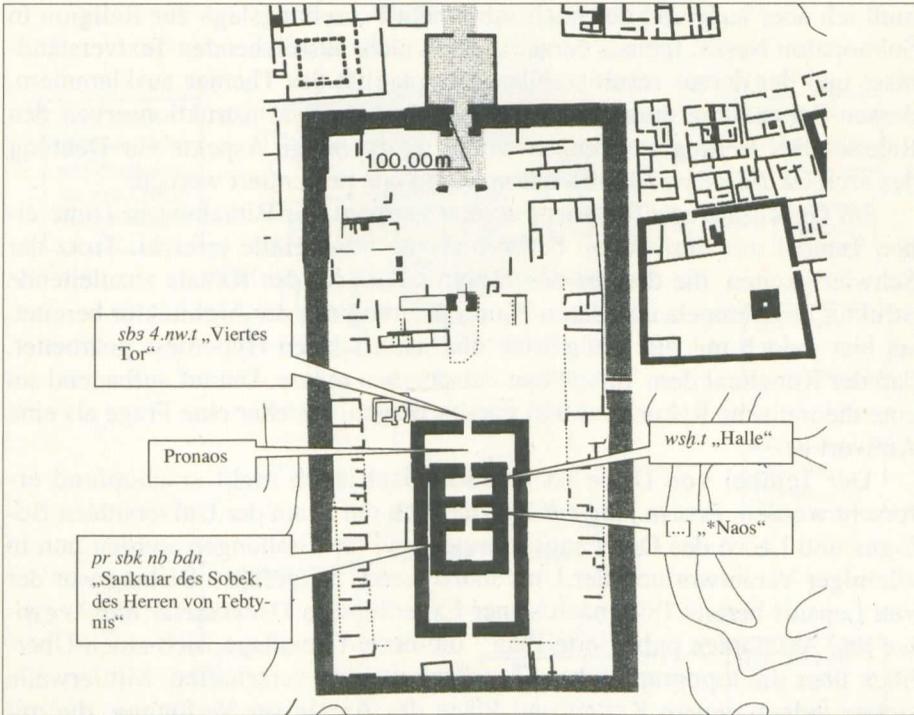


Abb. 3. Das Temenos von Tebtynis mit der hypothetischen Rekonstruktion des Tempelgrundrisses (Kombination von RONDOT, *Tebtynis II* 98 und plan 1) und die Identifikation der im Tebtynis-Ritual genannten Architekturteile.

wsh.t-Halle und dann für die *wsh.t*-Halle selbst notwendig. 2. In Tebtynis muß mangels eines Seiteneinganges – soweit bei dem schlechten Erhaltungszustand überhaupt feststellbar – der axiale Zugang zum Tempel im Gegensatz zu Edfu der tägliche sein, weswegen G. Rosati mit ihrer Bezeichnung *rituale giornaliero* recht behält.

4. Das Ritual und die Architektur des Tempels: Eine Rekonstruktion auf der Grundlage des Textes.

Wenn nun in Tebtynis eine ähnliche Fassung des Textes wie in Dime existiert, was ist dann das Dime-Spezifische der demotischen Version? In diesen Rahmen gehörten auch die theologischen und mythologischen Besonderheiten von Dime, die natürlich den Inhalt des Textes prägen⁴⁰. Diese

⁴⁰ Vgl. aber den Beitrag von GH. WIDMER zur Theologie von Soknopaiou Nesos im vorliegenden Band und EAD., *On Egyptian Religion at Soknopaiou Nesos in the Roman Period*, in

muß ich aber aufgrund der noch schüttereren Forschungslage zur Religion in Soknopaiou Nesos, meines derzeitig noch nicht ausreichenden Textverständnisse und der daraus resultierenden Komplexität des Themas ausklammern, dessen Behandlung durch die zuvor zu leistende Rekonstruktionsarbeit den Rahmen des Beitrages sprengen würde. Doch einige Aspekte zur Deutung des architektonischen Befundes können bereits präsentiert werden.

Im Gegensatz zur Tebtynis-Fassung verlangt der Ritualtext in Dime einen Tempel mit fünf Toren, bevor man die *wsh.t*-Halle erreicht. Trotz der Schwierigkeiten, die die aus der Tebtynis-Fassung des Rituals abzuleitende Struktur des Tempels und deren Parallelisierung mit der Architektur bereitet, sei hier jedoch mit der einfachsten und natürlichsten Hypothese gearbeitet, daß der Ritualtext dem Tempelbau entsprechen müsse. Darauf aufbauend sei eine theoretische Rekonstruktion vorgeschlagen, die eher eine Frage als eine Antwort ist.

Der Tempel von Dime ist archäologisch noch nicht erschöpfend erforscht worden. Erst in jüngster Zeit hat sich ein Team der Universitäten Bologna und Lecce des Ortes angenommen und die Grabungen werden nun in alleiniger Verantwortung der Universität Lecce fortgeführt. Bislang war der von Lepsius bereits 1849 nach seiner Expedition in *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopen* publizierte Plan⁴¹ die beste Grundlage, sich einen Überblick über die topographischen Gegebenheiten zu verschaffen. Mittlerweile stehen jedoch neuere Karten und Pläne des Areals zur Verfügung, die mit modernster Technik bei den gemeinsamen Kampagnen der Universitäten Bologna und Lecce erstellt wurden⁴². Ähnlich wie beim Tempel von Tebtynis führt ein langer Dromos zu einem von einer Umfassungsmauer eingefassten Tempelbezirk. In dem Bezirk steht nach Lepsius ein kleiner Tempel, bei dem allenfalls drei Tore identifiziert werden können, vielleicht vier, wenn das Tor der Umfassungsmauer dazugezählt wird, das bei Lepsius nicht abgebildet ist, aber zweifellos vorhanden gewesen sein muß. Dies birgt freilich Probleme, denn zu den fünf Toren gehören ja nicht die Eingänge zur *wsh.t*-Halle, zum Vorraum und zum Allerheiligsten selbst dazu, so daß bei Lepsius nur zwei Tore übrig blieben, die gezählt werden dürfen. Doch die italienischen Grabungen haben ergeben, daß der Tempelgrundriß bei Lepsius eine vermutlich ptolemäische Bauphase zeigt, während im ersten Jahrhundert n. Chr. der Tempel erweitert wurde, indem der hellenistische Naos einen Tür-

LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos* cit., S. 171-184, zur Theologie von Soknopaiou Nesos allgemein. Vorläufige Aussagen zum religiösen Kontext des Dime-Rituals: STADLER, *Das Ritual* cit., in DÜCKER-ROEDER (Hgg.), *Text und Ritual* cit., S. 150-163.

⁴¹ LD I 52.

⁴² P. DAVOLI, *New Excavations at Soknopaiou Nesos: the 2003 Season*, in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos* cit., S. 39.

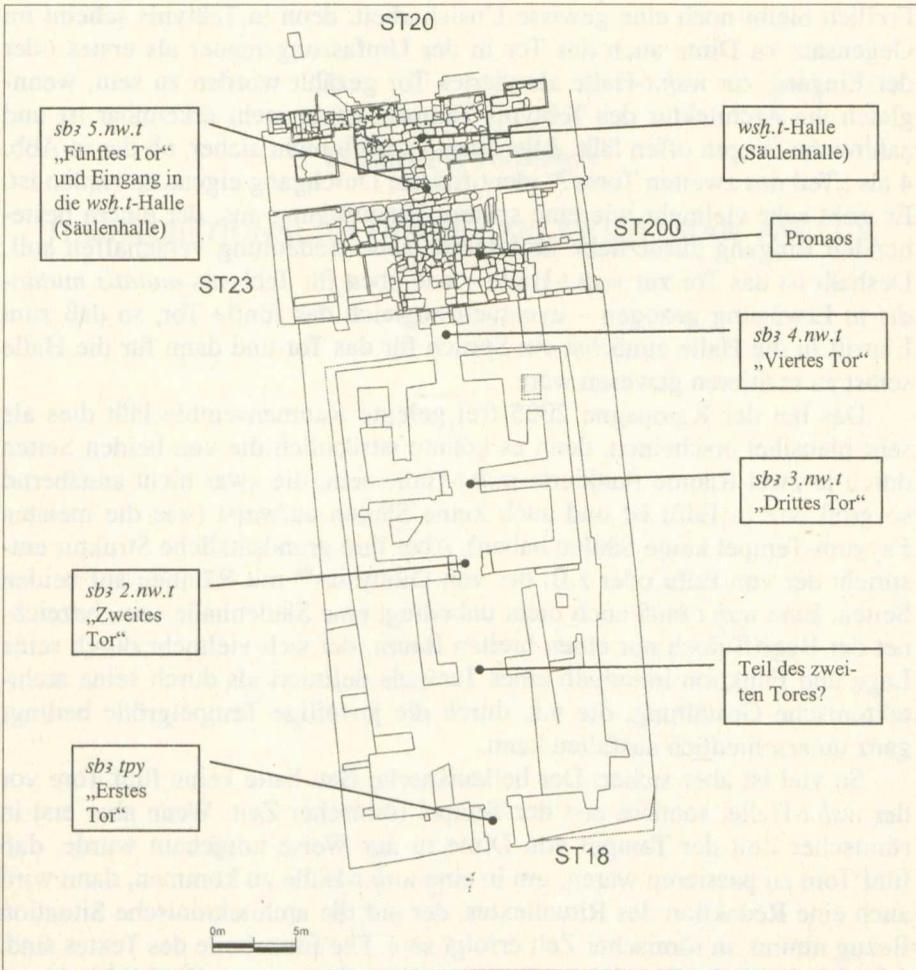


Abb. 4. Der Tempel von Soknopaiou Nesos und ein Identifikationsvorschlag der verschiedenen Räume nach dem Dime-Ritual (Plan der Kampagne 2005 mit freundlicher Genehmigung von Mario Capasso und Paola Davoli).

durchbruch an der Rückwand erhielt, ein weiterer Bau angefügt wurde und so sich jetzt fünf Türen ergeben (Abb. 4). Dadurch wandelte sich der hellenistische Tempel zu einer Art Propylon des römischen Tempels.

Wenn die Identifikationen der einzelnen Tore korrekt sind, dann ist der 2003 gefundene Raum der Pronaos, an den sich die *wsh.t*-Halle anschließen sollte⁴³.

⁴³ DAVOLI, *New Excavations* cit., in LIPPERT-SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos* cit., S. 29-39.

Freilich bleibt noch eine gewisse Unsicherheit, denn in Tebtynis scheint im Gegensatz zu Dime auch das Tor in der Umfassungsmauer als erstes oder der Eingang zur *wsh.t*-Halle als viertes Tor gezählt worden zu sein, wenngleich die Architektur des Tebtynis-Tempels kaum mehr erkennbar ist und zahlreiche Fragen offen läßt. Allerdings ist auch nicht sicher, ob der in Abb. 4 als „Teil des zweiten Tores?“ identifizierte Durchgang eigens zu zählen ist. Er sieht sehr vielmehr wie eine spätere Hinzufügung aus, der einem bestehenden Eingang zusätzliche architektonische Bedeutung verschaffen soll. Deshalb ist das Tor zur *wsh.t*-Halle – wie oben für Tebtynis *mutatis mutandis* in Erwägung gezogen – eventuell zugleich das fünfte Tor, so daß zum Eintritt in die Halle zunächst ein Spruch für das Tor und dann für die Halle selbst zu rezitieren gewesen wäre.

Das bei der Kampagne 2005 frei gelegte Raumentsemble läßt dies als sehr plausibel erscheinen, denn es könnte tatsächlich die von beiden Seiten durch je zwei Räume flankierte *wsh.t*-Halle sein, die zwar nicht annähernd so groß wie in Edfu ist und auch keine Säulen aufweist (wie die meisten Fayyum-Tempel keine Säulen haben). Aber ihre grundsätzliche Struktur entspricht der von Edfu oder z.B. der von Dionysias⁴⁴ mit Räumen auf beiden Seiten. Eine *wsh.t* muß auch nicht unbedingt eine Säulenhalle sein, bezeichnet der Begriff doch nur einen breiten Raum, der sich vielmehr durch seine Lage und Funktion innerhalb eines Tempels definiert als durch seine architektonische Gestaltung, die u.a. durch die jeweilige Tempelgröße bedingt ganz unterschiedlich ausfallen kann.

So viel ist aber sicher: Der hellenistische Bau hatte keine fünf Tore vor der *wsh.t*-Halle, sondern erst der Tempel römischer Zeit. Wenn aber erst in römischer Zeit der Tempel von Dime in der Weise umgebaut wurde, daß fünf Tore zu passieren waren, um in eine *wsh.t*-Halle zu kommen, dann wird auch eine Redaktion des Ritualtextes, der auf die architektonische Situation Bezug nimmt, in römischer Zeit erfolgt sein. Die Einzelteile des Textes sind, wie sich durch den Vergleich mit den anderen Texten zum Kultbildritual gezeigt hat, viel älter. Die Ritualsprüche wurden also sicher nicht erst in römischer Zeit geschrieben, sondern redaktionell auf die veränderten architektonischen Bedürfnisse hin bearbeitet und zusammengestellt, falls nicht umgekehrt ein Text bestand an den der Tempelbau angeglichen wurde. Dies fände seine interkulturelle Parallele in der architektonischen Umgestaltung von Freimaurerlogen im 19. Jahrhundert.

Universität Würzburg

⁴⁴ Zu Dionysias: P. DAVOLI, *L'archeologia urbana nel Fayyum di età ellenistica e romana*, Napoli 1998, S. 301-323.