

TEXTMOBILITÄT:
VERSATZSTÜCKE IM TÄGLICHEN RITUAL VON DIMÊ

Martin Andreas STADLER
(Würzburg)

Die sich hinziehende Arbeit am *Täglichen Ritual*, wie es im Tempel des Soknopaios in Dimê zelebriert wurde und in mittlerweile zehn Textzeugen bzw. ihren Fragmenten belegt ist, bringt immer wieder Überraschungen, was die Zusammensetzung dieses Ritualtextes und sein Schöpfen aus anderen Quellen anbelangt.¹ Es lassen sich mittlerweile für etwa die Hälfte des erhaltenen Bestandes hieratische und hieroglyphische Parallelen identifizieren. Deshalb ist zu vermuten, daß auch die verbleibenden 50%, für die dies noch nicht gelungen ist und die noch erhebliche Verständnisprobleme bereiten, nicht ohne Parallele bleiben werden. Dieser derzeitige Erkenntnisstand wirft Fragen nach der Funktion einzelner, aus anderen Quellen bekannter Sprüche und danach auf, wie eng der Verwendungskontext der jeweils zu untersuchenden Passage definiert ist. Mittelbar könnte das auch die immer noch nicht gänzlich geklärte Abfolge der einzelnen Etappen im Amunsritual erhellen, das zwar mit dem pBerlin P 3055 in einem recht langen und weitgehend vollständigen Textzeugen erhalten geblieben ist und von dem ein unvoreingenommener Leser *prima facie* meinen könnte, der Text sei schlicht vom Anfang bis zum Ende zu rezitieren. Tatsächlich gibt es aber Brüche und eine Sequenz von Sprüchen, die zu bereits absolvierten Phasen des Rituals Alternativversionen anbietet und die sich so auch nicht anderweitig

¹ Vorberichte: M.A. STADLER, *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. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada (Hermeia 8)*, Heidelberg 2005, S. 150–163. Id., *Zwischen Philologie und Archäologie. Das Tägliche Ritual des Tempels in Soknopaiou Nesos*, in M. CAPASSO, P. DAVOLI (Hgg.), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum (Papyrologica Lupiensia 14)*, Lecce 2007, S. 284–302. Zu den in der letztgenannten Publikation zitierten Textzeugen ist inzwischen noch pWien D. 6377 gekommen, außerdem ist pWien D. 6396 ein Fragment, das zu pBerlin P 8043+30030 gehört, wie auch das von der Lecceser Mission in Dimê gefundene Fragment ST05/238/1034, zu letzterem: Id., *Demotica aus Dime. Ein Überblick über die in Dime während der Kampagnen 2001–2009 gefundenen demotischen Texte*, in M. CAPASSO, P. DAVOLI (Hgg.), *Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009)*, Pisa/Roma 2012, S. 379–386.

— etwa in Abydos — wiederfindet. Diese Alternativen werden mitunter als Sondertexte für Feste gedeutet, bzw. ist vorgeschlagen worden, dahinter ein ästhetisches Prinzip des Ritualaufbaus zu erkennen². Die damit angerissene Frage kann allerdings hier nicht geklärt werden.³

Zunächst fasse ich in aller gebotenen Kürze zusammen, was bislang zur Abfolge der einzelnen Ritualphasen des *Täglichen Rituals* von Dimê bekannt ist. Wie ich bereits an anderer Stelle dargelegt habe, besteht Grund zur Hoffnung, daß der Fundort des am vollständigsten erhaltenen Textzeugen pBerlin P 8043+30030+Wien D. 6396+ST05/238/1034 verso durch die Lecceser Grabungen im Zentrum des Tempels identifiziert werden kann. Wenngleich dieser Papyrus ausgesprochen schwierig zu entziffern ist, so gibt er doch wenigstens einen Leitfaden zum Ablauf des Kultes, indem sich ein Teil der Sprüche ausdrücklich auf die Architektur des Tempels bezieht und in ihren rubrizierten Titeln eindeutig aussagt, an welcher Stelle auf dem Weg zum Sanktuar der jeweils folgende Text zu rezitieren sei.⁴ Der Berliner Papyrus führt fünf Sprüche auf, die aufzusagen sind, wenn ein entsprechendes Tor zu durchschreiten ist. Die Tore sind von 1 bis 5 durchnummeriert. Auf den Spruch zum Eintritt durch das fünfte Tor folgt der Spruch zum Eintritt in die Halle.

Örtlich, zeitlich und auch inhaltlich dem Dimê-Ritual nahestehend ist das *Tägliche Ritual* von Tebtynis. Unter den von Rosati veröffentlichten

² H.M. HAYS, *The End of Rites of Passage and a Start with Ritual Syntax in Ancient Egypt*, in C. AMBOS, L. VERDERAME (Hgg.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: Rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche* (Rivista degli Studi Orientali, supplemento 86, 2), Roma 2013, S. 165–186. Skepsis gegenüber diesem von Hays angewandten Ansatz äußert A.H. PRIES, *On the Use of a Grammar of Rituals. Reflections from an Egyptologist's Point of View*, in C. AMBOS, L. VERDERAME (Hgg.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, S. 227–243. K. EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual. Performance, Pattern and Practice* (Routledge Studies in Egyptology 1), New York [u.a.] 2013, S. 41–56, die mit der Überlegung, die Sprüche könnten sich auf unterschiedliche, phasenweise parallel handelnde Aktanten beziehen, eine interessante Erklärung für vermeintliche Brüche in der Sequenz neben dem von ihr ebenfalls anerkannten Modell der eingewobenen Festepisoden (S. 57 ff.) anbietet.

³ Zu der mit dieser Frage eng verwandten Problematik, aus den Quellen eine einheitliche Liturgie des Tempelrituals zur rekonstruieren: EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, bes. S. 20–26, und außerdem A.H. PRIES, *Ritualvollzug im Spiegel der überkommenen Tradition, oder: Wie festgelegt war die altägyptische Kultpraxis tatsächlich?*, in H. BEINLICH (Hg.), 9. Ägyptologische Tempeltagung: Kultabbildung und Kultrealität (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3,4), Wiesbaden 2013, S. 279–295. N.S. BRAUN, *Pharao und Priester* (Philippika 23), Wiesbaden 2013, 205–214, die das Problem unter dem Gesichtspunkt der *grammaire du temple* betrachtet, bringt dazu relativ wenig.

⁴ Siehe die in Anm. 1 zitierten Aufsätze.

und den noch unpublizierten Fragmenten finden sich eine Reihe von Parallelen, die alle recht schlecht erhalten sind und mitunter nur die Parallelität erkennen lassen.⁵ Sie laufen nicht streng parallel, sondern scheinen — wie die errechneten Fehlstellen vermuten lassen — auch durchaus zu variieren. Wegen der Lücken sind jedoch die Hinzufügungen inhaltlich nicht sicher zu bestimmen. Auch jenseits dieser Details haben die Priester in Dimê und Tebtynis die Sprüche aus ihrer Vorlage, welche auch immer das gewesen sein mag, je anders montiert. Denn der Spruch für das erste Tor in Tebtynis entspricht nicht dem des ersten Tores in Dimê, sondern läuft parallel zum zweiten Dimê-Tor, während die Sprüche für die Tebtynis-Tore zwei und drei in Dimê zusammen beim Durchschreiten des dritten Tores rezitiert werden. Letztlich entsprechen sich nur die jeweils vierten Tore genau, was Ort und Text angeht, während das Dimê-Ritual auf fünf Tore ausgelegt ist, die ein Priester zu passieren hat und wofür er zwei Varianten zur Auswahl hat. In Tebtynis sind es nur vier, weshalb auch hier Tebtynis keine Parallele bietet. Inwiefern in beiden Orten dann die Hallen wiederum mit dem gleichen Text betreten wurden, konnte ich noch nicht bestimmen.

Die Rezitationstexte mit ihrem architektonischen Kontext zu korrelieren ist für Tebtynis kaum möglich, da hier zu viele Fragen aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes des Soknebtynis-Tempels offen bleiben.⁶ Die Korrespondenz von Text und Architektur ist in Dimê jedoch durch die 2004 neu aufgenommenen Grabungen der Universität Lecce (jetzt Università del Salento Lecce) zu errahnen gewesen und wurde dann in der Kampagne von 2005 bestätigt. Mit der architektonisch-topographischen Korrelierung ist eine relative Chronologie des Ritualgeschehens wahrscheinlich geworden. All dies habe ich bereits an anderer Stelle dargelegt, weshalb ich es als bekannt voraussetzen darf und hier nicht weiter vertiefen möchte.⁷

Was genau in den Kolumnen x+VII folgende stand, ist wegen des zunehmend fragmentierten Zustandes der Berliner Haupthandschrift schwierig zu erkennen, doch hier läuft ein anderer Papyrus, der pBerlin P 15652, weiter. Dieser Textzeuge ist wesentlich dichter geschrieben als der *faut de mieux* bis jetzt als Leitfaden dieses Beitrags genommene Papyrus. Der pBerlin P 15652 enthält also für den Teil, in dem die

⁵ G. ROSATI, *PSI inv. I 70 e pCarlsberg 307 + PSI inv. I 79 + pBerlino 14473a + pTebt. Taît 25. Rituale giornaliero di Soknebtynis*, in J. OSING, G. ROSATI (Hgg.), *Papiri Geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze 1998, S. 101–128.

⁶ M.A. STADLER, *Zwischen Philologie und Archäologie*, S. 284–302.

⁷ Siehe Anm. 4.

stärkere Fragmentierung des großen Berliner Papyrus nur sehr erschwert Inhalt erkennen läßt, weitere Passagen, z.T. mit Hymnen auf Soknopaios und seine Neunheit.

Das wirkt zunächst so, als ob hier der Weg zum Sanktuar fortgesetzt worden ist. Diese Vermutung wird dadurch genährt, daß die Parallele des an den Spruch zum Eintritt in die Halle sich anschließenden Textes in der Tebtynis-Parallele der „Spruch zum Eintritt an den heiligen Ort des Soknebtynis“ (*r3 n ꞗ r bw dsr Sbk nb Bdn*) betitelt ist. Auch der folgende Spruch findet seine Parallele in Tebtynis und heißt dort „Spruch zum Eintritt in das Haus des Soknebtynis“ (*r3 n ꞗ r pr Sbk nb Bdn*) bzw. in der Edfu-Parallele „Spruch zum Eintritt in den Tempel“ (*[r3 n] ꞗ r ḥw.t-ntr*)⁸. In Dimê lautet aber der Titel lapidar „Ein anderer Spruch zu sagen“ (*ky r3 n dd*). Alle folgenden Abschnitte sind, soweit das noch zu erkennen ist, ebenso betitelt. Ich frage mich daher, ob die von mir bearbeiteten Papyri eher ein Kompendium von Sprüchen zu den Riten sind, die in Vorbereitung auf das Kultbildritual vollzogen wurden. Möglicherweise muß also in Zukunft vielmehr vom *Ritual, den Tempel von Dimê zu betreten* gesprochen werden als vom *Täglichen Ritual*.

Bislang habe ich mich jedoch vielmehr mit dem Teil vor dem soeben vorgestellten Abschnitt und der Frage nach den Riten beschäftigt, die zu vollziehen waren, bevor der Offiziant das erste Tor durchschritt. Anhand der Spruchtitel ist der Ablauf des Rituals einigermaßen deutlich, wenngleich die damit verbundenen Rezitationstexte zum Teil mir noch nicht verständlich sind. Wie zu erwarten geht es zunächst um die Reinigungsriten, die am Kultausübenden vollzogen werden („[Spruch zum ...] des Natrons/mit Natron“ — *[r3 n ...] ḥsmn*, x+ I 18; „Spruch zum Reinigen (mit) Natron“ — *r3 n sn[tr] ḥs^rmn¹*, x+II 6; „Spruch zum Waschen des/ mit [...]“ — *r3 n y^c [...]*, x+II 11). Daran schließt sich die Einkleidung des Offizianten an. Für den hierhergehörenden „Spruch der weißen Sandalen“ (*r3 n ḥty.t t3-bt = r3 n ḥd.t (n) tb.t*, x+II 16) bieten die Ritualhandschriften aus Tebtynis wieder Parallelen, die nach dem wenigen, was aus Tebtynis erhalten ist, allerdings durchaus zu variieren scheinen und die jeweils Gloria Rosati und Ivan Guerneur veröffentlicht haben.⁹ In Tebtynis scheint als „Spruch des Ergreifens des Sed-Schurzes“ (*r3 n t sd*, x+III 6) ein Text rezitiert worden zu sein, der so stark abweicht, daß von

⁸ Edfou VI 240, 10–16.

⁹ Publiziert sind: G. ROSATI, *PSI inv. I 70 e pCarlsberg 307*, Taf. 16; I. GUERMEUR, *À propos d'un nouvel exemplaire du rituel journalier pour Soknebtynis (phiéraTeb SCA 2979 et autres variantes)*, in J.F. QUACK (Hg.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit (Orientalische Religionen in der Antike 6)*, Tübingen 2014, 9–23.

einer Variante gesprochen werden muß. Lediglich die Titel sind identisch. Dann folgt ein etwas rätselhafter Titel, den ich zur Zeit unter Vorbehalt als „Spruch zum Ergreifen des Erzes (?)“ ($r3 n t 'h^1mtt (?)$, x+III 13) übersetze, wofür es in Tebtynis keine Parallele gibt. In Tebtynis wird hingegen der „Spruch zum Einschlagen des Weges zum Tempel“ ($r3 n šsp w3.t r hw.t-ntr$) aufgesagt, dessen Position innerhalb des Tebtynis-Rituals durch die von Ivan Guermeur auf der letzten Heidelberger Ritualtagung 2008 bekannt gemachten Fragmente offenbar gesichert ist.¹⁰ Dieser Tebtynis-Spruch hat indes Ähnlichkeiten zum „Spruch zum Betreten des ersten Tores“ in Dimê, den ich bereits erwähnt hatte. Die Tebtynis-Version schließt also hier die Torsprüche an, während in Dimê noch zwei andere Texte vorgeschaltet werden.

Doch kurz nochmals zurück zu dem fraglichen „Spruch zum Ergreifen des Erzes (?)“: Meine alles andere als sichere Vermutung basiert auf dem Vorkommen des *b3*-Erzes in der von Schott veröffentlichten *Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel*.¹¹ Die Identifizierung einer hieroglyphischen oder hieratischen Parallele ist mir allerdings noch nicht gelungen.

Tebtynis weicht nun also für die zwei folgenden Abschnitte beim derzeitigen Publikationsstand von der Dimê-Sequenz ab, indem es für den „Spruch des Ergreifens des Nemes-Tuches“ ($r3 n t nms$, x+III 15) keine Parallele bietet, und den „Spruch an den Türhüter“ ($r3 nry 3 = r3 n <i>ry 3?$, x+IV 4) zwar hat, aber offenbar an eine andere Stelle setzt. Für den „Spruch an den Türhüter“ lassen sich im Anfangsbereich des pBerlin P 13242, der vorgenannten *Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel*, Parallelen nachweisen. Leider ist jedoch die Korrespondenz zwischen hieratischer und demotischer Version wegen der starken Fragmentierung des pBerlin P 13242 nicht einfach zu bestimmen — von der ersten erhaltenen Kolumne des pBerlin P 13242 ist nur noch weniger als ein Drittel vorhanden. Zum Berliner Reinigungstext gibt es eine Parallele in Kopenhagen, die Joachim Friedrich Quack gefunden hat.¹² Auch hier hoffe ich, bald etwas mehr Zeit zu finden, um diese

¹⁰ I. GUERMEUR, *À propos d'un nouvel exemplaire du rituel journalier*. Ich danke Ivan Guermeur, mir das Manuskript seines Aufsatzes vor Veröffentlichung zur Verfügung gestellt zu haben.

¹¹ S. SCHOTT, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (Berlin P 13242)*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 1957 Nr. 3, S. 45–92.

¹² Joachim Friedrich Quack danke ich, mir Photos dieses noch unpublizierten Textes zur Verfügung gestellt zu haben.

Carlsberg-Fragmente auf Vergleichsmaterial zum Dimê-Ritual zu überprüfen. Bemerkenswert ist in jedem Fall, Spruchgut aus dem Kult um den König im Tempel im täglichen Ritual zu finden. Insofern stellt sich die Frage, ob pBerlin P 13242 wirklich einen Text für ein bestimmtes Fest, etwa das Fest einer initialen Krönung, überliefert, wie das seit Schott immer wieder vermutet wurde.¹³ Zur Beantwortung müßte der ursprüngliche Verwendungskontext identifiziert werden. Diese Frage hat aber auch bereits der von Ivan Guerneur bearbeitete pTebhiéra 5 aufgeworfen, in dem ebenfalls Parallelen zum königlichen Reinigungsritual zu finden sind.¹⁴ Am Rande sei bemerkt, daß der Spruchtitel in seiner phonetischen demotischen Schreibung ein Wortspiel implizieren mag, denn im Spruchtext selbst kommt die *nr̄w-twy šps<.t>* „diese edle Geierin“ vor, deren Reinheit die Reinheit des Offizianten ist, und das Wort für „Türhüter“ ist offenbar die Präposition *n* und *iry* zusammenziehend hier *nry ʕ* geschrieben worden, wenn im Demotischen nicht der hieroglyphisch nachgewiesene *nr(i)* „der Hüter, der Hirt“, der mit schlagendem Arm determiniert wird,¹⁵ gemeint ist.

Mit dem vorher zu rezitierenden Text kommen wir zu einem Abschnitt, der seine hieroglyphischen und hieratischen Entsprechungen in einer Handschrift findet, von der mehr Parallelen zu erhoffen gewesen wären. Die Hoffnungen sind jedoch meist enttäuscht worden. Das mag aber auch an einer falschen Annahme meinerseits gelegen haben, nämlich der, daß ich dieselbe Spruchabfolge im Amunsritual und im Dimê-Ritual erwartet habe. Das Beispiel vom „Spruch des Ergreifens des Nemes-Tuches“ belehrte mich eines Besseren, denn er ist bislang der einzige für den ich im Amunsritual des pBerlin P 3055 eine mögliche Vorlage gefunden habe, zu dem noch die weiteren Textzeugen aus dem Mut-Ritual, aus Abydos und dann wieder aus Tebtynis¹⁶ kommen. Allerdings sind die Titel, ihrem Rezitationskontext entsprechend durchaus verschieden, während die Spruchtexte selbst — von nur geringen Varianten abgesehen — gleich sind. Im Amunsritual und seinen Parallelen aus

¹³ S. SCHOTT, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel*, S. 45–92; J.F. QUACK, *Königsweihe, Priesterweihe, Isisweihe*, in J. ASSMANN, M. BOMMAS (Hgg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, S. 97–99, ID., *Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseumpapyrus*, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133 (2006), S. 72–89.

¹⁴ I. GUERMEUR, *À propos d'un nouvel exemplaire du rituel journalier*, 10–12.

¹⁵ *Wb* II 279, 1–5.

¹⁶ I. GUERMEUR, *Les nouveaux papyrus hiératiques exhumés sur le site de Tebtynis. Un aperçu*, in S.L. LIPPERT, M. SCHENTULEIT (Hgg.), *Graeco-Roman Fayum. Texts and Archaeology*, Wiesbaden 2008, S. 119 f.

dem Tempel Sethos' I. in Abydos ist es der „Spruch zum Legen der Hände an den Gott“ (*r3 n rd.t ˙wy hr ntr*).¹⁷

Bei meinem gegenwärtigen Wissensstand ist die Durchsicht des Amunsrituals, von dem zu hoffen gewesen wäre, die Vorlage für das Soknopaiosritual gewesen zu sein, bislang einigermaßen unergiebig gewesen. Doch mit der Erkenntnis der Parallelität der beiden Sprüche eröffnen sich neue Optionen. Die Texte sind anscheinend, was ihre Verwendung betrifft, sehr offen, bzw. in diesem Fall für die Verwendungen in den jeweiligen, recht unterschiedlichen liturgischen Abfolgen geeignet. Der Spruch lautet in Dimê:

(1) **Spruch des Nehmens des Nemes-Tuches.** Worte zu sprechen:

„Gegrüßt seist du, (2) [GN]!

Das Nemes-Tuch ist an meiner Vorderseite,
der Sed-Schurz an meinem Hinterteil.

Erhebe (3) dich doch, damit du meine Worte hörst.

Ich bin vor dich gekommen (4) in einer Mission des Osiris.

Meine Arme auf dir sind Horus,

{deine} <meine> Hände [auf dir sind Thot,]

(5) die (Version B: meine) Finger an dir sind Anubis, der Erste des Gotteszeltes.

Ich bin (6) rein durch die Reinheit der Götter.

Ein Opfer, das der König gebe. Ich bin rein.“

Die Erwähnung des Nemes-Tuches paßt durchaus zum Titel in Dimê, allerdings sind einige Aussagen nur dann verständlich, wenn der Priester bereits vor dem Kultbild steht. Das Nemes-Tuch wird wohl nicht das Nemes-Kopftuch, sondern dasjenige sein, das auch im Mundöffnungsritual zum Ausfegen des Mundes gebraucht wird.¹⁸

So zeigt dann der Vergleich von Soknopaios- und Amunsritual, daß derselbe Text in Theben, aber auch in Abydos, zu einer sehr viel späteren Phase rezitiert wird als in Dimê (Tab. 1). Zudem wird in Tebtynis derselbe Spruchtitel wie in Theben und Abydos verwendet, weswegen anzunehmen ist, daß dort der Spruch zu einem Zeitpunkt während des Rituals aufgesagt wurde, der dem des thebanischen oder abydenischen Kults analog war. Während in Dimê nun der Spruch die Einkleidung des Priesters im Rahmen der Reinigungsriten vor dem Eintritt in den Tempel begleitete, kam der Text in Theben, Abydos und Tebtynis erst wesentlich später zum Einsatz, und zwar erst, als der Offiziant bereits im Allerheiligsten war, um dort das Kultbild neu einzukleiden. Insgesamt ist der

¹⁷ Siehe auch BRAUN, *Pharao und Priester*, 158f.

¹⁸ E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (Ägyptologische Abhandlungen 3), Wiesbaden 1960, S. II 21, 95, 110 f.

Rezitationskontext im Allerheiligsten wegen des Inhalts plausibler, wenn nämlich der Priester vor dem Kultbild steht und nochmals kurz auf sein ordnungsgemäßes Ornat und die angemessene Ausstattung hinweist, um dann die Berührung des Gottes mythologisch zu erklären, plausibler also als bereits vor Eintritt in den Tempel Aussagen von der Berührung des Gottes zu machen, die nicht vor dem Erreichen der unmittelbaren Nähe des Kultbildes relevant werden. Deswegen scheint mir hier eine Variierung vorzuliegen, die originär in Dimê vorgenommen wurde. Ob dahinter ein ästhetisches Prinzip zu erkennen ist, wie das Hays für einen anderen Abschnitt des Amunsrituals wahrscheinlich zu machen versucht hat,¹⁹ läßt sich beim gegenwärtig unvollständig erhaltenen Textbestand nicht sicher entscheiden. Diese Varianz ist auch kaum mit dem Modell Eatons von den phasenweise parallel handelnden Gruppen erklärbar,²⁰ deren Spruchgut in einer Papyrusrolle aber zwangsläufig sukzessive aufgeführt werden muß. Denn aus den Spruchüberschriften und ihrer expliziten Verbindung zur Architektur des Tempels ergibt sich im Soknopaiosritual eine klare chronologische Aktionsabfolge. Deshalb greift hier eher die Beobachtung von Pries, der davor warnt, von einer allzu rigiden Standardisierung für alle Tempel auszugehen, was auch Eaton in ihrem Modell vom Elitehaushalt gelten läßt, da nicht jeder Elitehaushalt gleich organisiert sein muß.²¹

Tab. 1 Die Position desselben Spruchtextes (fett) mit unterschiedlichen Titeln im Amuns- und im Soknopaiosritual

Amunsritual (pBerlin P 3055)	pBerlin P 3055 – Festvarianten	Soknopaiosritual
1.–4. Reinigung vor Eintritt	20., 21. Reinigung	x+1.–x+5. Reinigung vor Eintritt
./.	./.	x+6.–x+9. Einkleidung des Priesters x+9. Spruch zum Nehmen des Nemes-Tuches x+10. Spruch an den Türhüter
5., 6. Eintritt und Var.	22.–25. Eintritt	x+11.–x+15. Passieren der Tore 1–5 x+16. Variante
7.–9. Öffnen des Schreins	./.	x+17. Eintritt in die Halle x+18.–x+24. Variante

¹⁹ Siehe Anm. 2.

²⁰ Siehe Anm. 2.

²¹ Siehe Anm. 2 und 3.

10.–19. Anbetung	26.–42. Anbetung	x+y+25. [...]
43. Reinigung		[...]
44.–48. Vorbereitung des Gottes		
44. Hände an den Gott legen		
49.–61. Einkleidung		
62. Abschlußreinigung		

Nun mag der Eindruck entstanden sein, die Texterschließung des Soknopaiosrituals aus Dimê müsse doch für einen Demotisten einigermaßen unproblematisch sein und leicht verlaufen: Auch wenn das Demotische eine recht schwierige Schrift sei, so ließe sich die Korrektheit der Entzifferung anhand der von mir im Verlauf meines Beitrags genannten und weitgehend gut erforschten Parallelen überprüfen. Leider ist das Gegenteil der Fall.

Die Schwierigkeiten entwachsen zwei Wurzeln, deren eine der schlechte Erhaltungszustand der meisten hieratischen Textzeugen und deren andere die unetymologisch-phonetische demotische Orthographie ist.²² Es gilt zunächst hier einen *circulus vitiosus* zu durchbrechen.

²² Zu Phänomen und Begrifflichkeit M.A. STADLER, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 7)*, Berlin/Münster 2012, S. 118–122. J.F. QUACK, *Old Wine in New Wineskins? How to Write Classical Egyptian Rituals in More Modern Writing Systems*, in A.J. DE VOOGT, J.F. QUACK (Hgg.), *The idea of writing II. Writing across Borders*, Leiden [u.a.] 2011, S. 219–243, der übrigens den von mir hier in seinem bereits dritten publizierten Vorbericht vorgestellten Text vergessen hat, fordert S. 222 als weiteres Kriterium eine schon vordemotische Belegung, um von unetymologischer Schreibung sprechen zu dürfen. Das ist problematisch, weil es erstens zu sehr auf das Ägyptische fokussiert, Fremdwörter also ausklammert, und vor allem zweitens den gegenwärtigen, unvollkommenen Kenntnisstand ägyptischer Lexik zum Maßstab nimmt. Das zeigt das von ihm zur Illustration seiner Position gewählte Beispiel *s3-thy.t*: Aufgrund verschiedener vor- und außerdemotischer Etymologien, die hier in Frage kommen — siehe M.A. STADLER, *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto (Mitteilungen aus der Papyrussammlung Erzherzog Rainer 28)*, Wien 2004, S. 103–106 —, würde das von ihm angesetzte Kriterium für dieses Wort eben doch erfüllt werden. J.F. QUACK, *Old Wine in New Wineskins?*, S. 222, hat meine Ausführungen dazu offenbar übersehen, denn das von ihm erwähnte *stht* im pBrooklyn 47.218.135 II 12 ist von mir *loc. cit.* bereits behandelt worden. Ferner sollten die unetymologisch-phonetischen Schreibungen für das Demotische nicht isoliert, sondern im Kontext ägyptischer Schreibsitten betrachtet werden, d.h. hieroglyphische und hieratische Texte in die Betrachtung einbezogen werden. Letztlich hat sich nichts an dem geändert, was in M.A. STADLER, *Eine neue Quelle zur Theologie des Sobek aus Dimê. Papyrus British Library 264 recto*, in J. HALLOF (Hg.), *Auf den Spuren des Sobek. Festschrift für Horst Beinlich (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 12)*, Dettelbach 2012, S. 268, geschrieben steht: Die Zeit ist noch nicht reif, weil die Quellenlage demotischerseits nicht ausreichend aufgearbeitet ist.

Einerseits muß ich das Corpus der Ritualtexte nach Parallelen durchforschen und andererseits wissen, wonach ich suche. Doch wegen des schlechten Erhaltungszustandes und der unetymologisch-phonetischen Orthographie ist das Suchobjekt häufig unklar und würde erst durch eine Parallele deutlich, die ich aber erst identifizieren kann, wenn ich den demotischen Text verstehe, wozu ich wiederum die Parallele bräuchte.

Die Fälle, in denen mir die Durchbrechung dieses Teufelskreises gelungen ist, habe ich zuvor genannt. Doch sind dann die Parallelen ihrerseits häufig sehr stark fragmentiert. Ein Beispiel hatte ich mit der *Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel* bereits gezeigt. Ein anderes wäre ein zwar größeres Fragment aus Tebtynis, das Rosati publiziert hat, in dem der Spruch des Sed-Schurzes in Teilen erhalten ist, aber davon leider nur das letzte Fünftel jeder der drei Zeilen, die der Text in Tebtynis umfaßte.²³ Auch zwei weitere Fragmente — eines wieder von Rosati publiziert, das andere hat Guermeur in seinem Überblick präsentiert — sind nicht viel größer und helfen bei der Entzifferung nur geringfügig weiter.²⁴ Die Identifizierung einer Parallele bringt folglich allzuoft noch nicht den erhofften Durchbruch. Andere Kandidaten für Parallelen halten nicht das, was ich von ihnen erhofft habe. Im Fayum, d.h. Tebtynis und Dimê, scheinen andere Vorlagen verwendet worden zu sein, was etwa die zu Beginn vorgestellten Toreingangssprüche betrifft. Naheliegend ist es, Inschriften in Betracht zu ziehen, die an Eingangssituationen in Philae,²⁵ Kom Ombo,²⁶ Edfu²⁷ oder Dendera²⁸ verzeichnet sind, aber auch die einschlägigen Sprüche im Amunsritual. Selbst wenn manche, etwa der Edfu-Text, dieselbe Schlußformel haben wie die Dimê-Fassung, entstammen sie offenbar einer anderen Tradition oder gehören in einen anderen Verwendungskontext, z.B. den eines Festrituals.

²³ G. ROSATI, *PSI inv. I 70 e pCarlsberg 307*, Taf. 16. Die ehemalige Kolumnenbreite der Kolumne A1, auf der sich der Spruch zum Ergreifen des Sed-Schurzes befindet ist auf der Tafel dort mit der Montierung des rechten Fragmentes zu knapp geschätzt, wie der Vergleich mit der demotischen Version zeigt.

²⁴ I. GUERMEUR, *À propos d'un nouvel exemplaire du rituel journalier*, 12-16

²⁵ H. JUNKER, *Vorschriften für den Tempelkult in Philä*, in *Analecta Biblica* 12 (1959), S. 151–160. H. BEINLICH, *Die Photos der Preußischen Expedition 1908–1910 nach Nubien*, Dettelbach 2010, S. B0071, B0072.

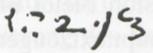
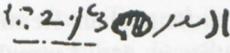
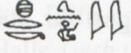
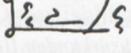
²⁶ Zu einem von mehreren dort erhaltenen Sprüchen: M.A. STADLER, *Ein Spruch aus dem Amunsritual und seine Kom Ombo-Rezension*, in V. LEPPER (Hg.), *Forschung in der Papyrussammlung. Eine Festgabe für das Neue Museum (Ägyptische und orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin 1)*, Berlin 2012, S. 241–260.

²⁷ Z.B. *Edfou VI* 240, 4–16.

²⁸ Vgl. die diversen von S. CAUVILLE, *Dendara. Les fêtes d'Hathor (Orientalia Lovanensia Analecta 105)*, Leuven/Paris/Sterling, VA 2002 bearbeiteten Texte.

Das Haupthindernis bleiben aber die unetymologisch-phonetischen Schreibungen (Tab. 2). Bei meinem derzeitigen Erkenntnisstand möchte ich mich nicht festlegen, ob die Notierung des Textes in der Widmerschen Terminologie²⁹ unetymologisch oder phonetisch zu nennen ist. Momentan habe ich den Verdacht, daß das Soknopaiosritual primär phonetisch, also nicht in den demotischen Standardschreibungen aufgezeichnet ist, v.a. um den Lautbestand so korrekt wie möglich zu dokumentieren. Zwischendurch finden sich auch hieratisierende Zeichen, die demotischen ähnlich sehen können, aber ganz andere Lautwerte haben. Etwas, das auf den ersten Blick wie ein demotisches *t* aussieht (Tab. 2,1) könnte etwas ganz anderes sein, ebenso ein Zeichen, das ein schlechter Vogel oder ein *wr* im normalen Demotisch ist (Tab. 2,2). Derzeit arbeite ich mit der Hypothese, es könnte auch ein hieratisierendes Suffixpronomen der ersten Person Singular sein. Auf der anderen Seite sind die demotischen Standardschreibungen dafür abundant in den bislang bekannten demotischen Textzeugen belegt (Tab. 2,3).

Tab. 2 Beispiele für Probleme der unetymologisch-phonetischen Schreibungen

- | | | | |
|-----|--|---|---|
| (1) |  | = <i>t</i> ? | } oder hieratisierendes Suffixpronomen = <i>i</i> ? |
| (2) |  | = <i>wr</i> oder schlechter Vogel | |
| (3) |  | demotische Normal-schreibung des Suffixpronomens in den Textzeugen | |
| (4) |  | <i>hlp</i> < <i>hrp</i> „leiten, hinführen; (Opfergaben) darbringen“? | |
| (5) |  | <i>iw</i> = <i>y iw</i> = <i>y hlp</i> = <i>k</i> ? | |
| (6) |  | <i>ii.n</i> = <i>i hr</i> = <i>k</i> | |
| (7) |  | <i>hr</i> = <i>k</i> (pWien D 6951) | |
| (8) |  | graphisches Eigenleben des dritten Zeichens | |

²⁹ G. WIDMER, *Une invocation à la déesse (tablette démotique Louvre E 10382)*, in F. HOFFMANN, H.J. THISSEN (Hgg.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004 (Studia Demotica 6)*, Leuven/Paris/Dudley, MA 2004, S. 651–686.

Ein Wort, das mich lange Zeit gequält hat, ist etwas, das wie *hlp* aussieht (Tab. 2,4). Unter der Berücksichtigung des fayumischen Lambdazismus liegt zunächst eine Herleitung von *hrp* „leiten, hinführen; (Opfergaben) darbringen“ nahe, wobei die letztgenannte Bedeutung im Rahmen eines Ritualtextes suggestiv war, jedoch im Textzusammenhang kaum einen vernünftigen Sinn ergab, geschweige denn der Grammatik entsprach. Hier half die Parallele weiter und führte zu einem ernüchternd banalen Ergebnis: *iw=y sp-sn* bzw. *iw=y iw=y* (Tab. 2,5) war weder Futur III noch Circumstantialsatz mit der ersten Person Singular noch eine Schreibung für *iw* „Lobpreis“ oder die Interjektion *i* „O!“ — all das ist dafür in anderen Texten vorgeschlagen worden —,³⁰ sondern wenigstens an der hiesigen Stelle eine phonetische Schreibung für perfektives *ii=i* „ich kam“, bzw. in der Parallele *ii.n=i* (Tab. 2,6). Das letzte Zeichen, das wie ein *p* aussieht, ist also gar kein *p*, sondern ist offenbar aus dem Determinativ des schlechten Vogels hervorgegangen. Die alte Präposition *hr* bzw. *hl* ist etwa im pWien D. 6951 mit dem schlechten Vogel von „fallen“ her determiniert (Tab. 2,7).³¹ Dieses Zeichen verselbständigte sich und entwickelte ein graphisches Eigenleben, das es schließlich im Haupttextzeugen wie ein *p* aussehen ließ (Tab. 2,8). Solche Probleme, die gelöst Kleinigkeiten sind, erschweren ein zügiges Vorankommen bei der Bearbeitung des Textes erheblich, weil mit jedem Wort zu ringen ist.

Dennoch läßt sich der gegenwärtige Kenntnisstand über die Komposition in einem Bild (Abb. 1) zusammenfassen. Die größte Nähe weist das Dimê-Ritual zu den diversen Textzeugen des *Täglichen Rituals* aus Tebtynis auf. Einzelne dort nicht belegte Abschnitte werden vermutlich ebenso in Tebtynis vorhanden gewesen sein, sind aber entweder nicht erhalten oder noch nicht publiziert. Die demotische Version bietet im Gegensatz zu den hieratischen Fassungen durch den Haupttextzeugen eine einigermaßen kohärente Abfolge der Sprüche, so daß ein Ritualablauf einigermaßen gut erkennbar ist, von den anfänglichen Reinigungsriten, über die Einkleidung bis hin zum Eintritt in den Tempel. Allerdings ist bislang nicht mehr als bis zum Spruchgut für die

³⁰ Die Gruppe wurde unterschiedlich gedeutet, wobei die Deutungen an den dortigen Stellen durchaus korrekt sein mag: K.-T. ZAUZICH, *Spätdemotische Papyrusurkunden III*, in *Enchoria* 4 (1974), S. 71–82; 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* (Carsten Niebuhr Institute Publications 27), Copenhagen 2002, S. 220; H. KOCKELMANN, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises to Isis* (Archiv für Papyrusforschung Beiheft 15), Berlin/New York 2008, S. 26.

³¹ F. HOFFMANN, *Die Hymnensammlung des P. Wien D6951*, S. 225

Säulenhalle erhalten. Für die danach folgenden sechs als Varianten gekennzeichneten Abschnitte ist eine Identifikation von Parallelen bislang nicht gelungen. Aufgrund der ungewöhnlich hohen Zahl aufeinanderfolgender Varianten, fehlt u.U. — genauso wie zum Anfang hin — nicht mehr viel zum Ende des hier als Leitfaden genommenen Papyrus hin und der Eintritt in das Heiligtum und die Vollführung des Kultbildrituals waren möglicherweise gar nicht mehr Thema dieser Handschrift. In der Regel schöpfen sowohl die Tebtynis- als auch die Dimê-Versionen aus anderen Vorlagen, die nur selten zu fassen sind. Sind sie zu identifizieren, dann können die Verwendungsumstände von denen der älteren Quellen und sogar innerhalb des Fayum erheblich divergieren. Hier wäre v.a. an den Spruch zum Nemes-Tuch zu denken, der in Dimê Teil des Eintrittsrituals war, in Abydos, Theben und Tebtynis aber des Kultbildrituals. Ein ähnlicher allerdings weniger eklatanter Fall sind die Sprüche zum Eintritt zum heiligen Ort (*bw dsr*) bzw. in das Haus (*pr*) des Soknebtynis, die in Dimê lediglich Varianten für den Eintritt in die Halle sind. Der Vergleich, der auf der Ebene der Ritualtexte zwischen den beiden Tempeln begonnen wurde, ließe sich auf der Ebene der Architektur fortsetzen. Denn der Soknopaios-Tempel unterscheidet sich rituell wie durch den Textbestand der Torsprüche indiziert auch architektonisch von seinem Gegenstück in Tebtynis, denn das Heiligtum in Dimê hatte nicht nur einen merkwürdigen Schlauch an Toren vor seine Halle A geschaltet, sondern mit den Räumen A, F und L relativ ähnlich dimensionierte Strukturen, die gewissermaßen als architektonische Varianten der ersten Halle verstanden werden können (Abb. 2). Hier wäre dann auf mehreren Ebenen die Tradition variiert — im Tempelbau und dann damit harmonisierend, vielleicht abhängig davon in der textlichen Realisierung des Rezitationstextes, der die Zeremonien begleitete. Allerdings gilt das nur im Vergleich zu Tebtynis. Edfu und Dendera, aber auch — um einen Tempel in der näheren Umgebung Dimê zu nennen — Dionysias haben dieselbe Struktur wie der Soknopaios-Tempel von Dimê.³² Aus Edfu und Dendera sind die Benennungen dieser Räume als Große Halle (*wsh.t wr.t*, in der von Chassinat etablierten Nomenklatur W),³³ Opfertischhalle (*wsh.t htp*, im Plan von Chassinat R)³⁴, und Mittelhalle (*wsh.t hr.t ib*, auch *s.t ndm<.t> ntr.w <im>* „Ort an dem die Götter

³² P. DAVOLI, *The Temple as a Spatial and Architectural Reality*, in *Papyrologica Lupiensia* 23 (im Druck).

³³ *Edfou* VII 17, 3.

³⁴ *Edfou* VII 16, 5.

wohnen“ oder *hw.t ms<.t> nht* „Haus, das den Starken gebiert“, im Plan von Chassinat N)³⁵ bekannt (Abb. 3). Hat der Redaktor nicht um diese Begrifflichkeiten gewußt oder war für ihn eher das ähnliche Erscheinungsbild entscheidend? Es wäre freilich eine ungeheuerliche Anmaßung, einem ägyptischen Priester Inkompetenz zu unterstellen. Entweder ist der von mir bearbeitete Text lediglich das Ritual zum Eintritt, das mit der Säulenhalle endet, oder die Sprüche zu den folgenden Räumen sind schlicht nicht mehr erhalten oder noch nicht entdeckt.

³⁵ *Edfou VII 15, 7.*

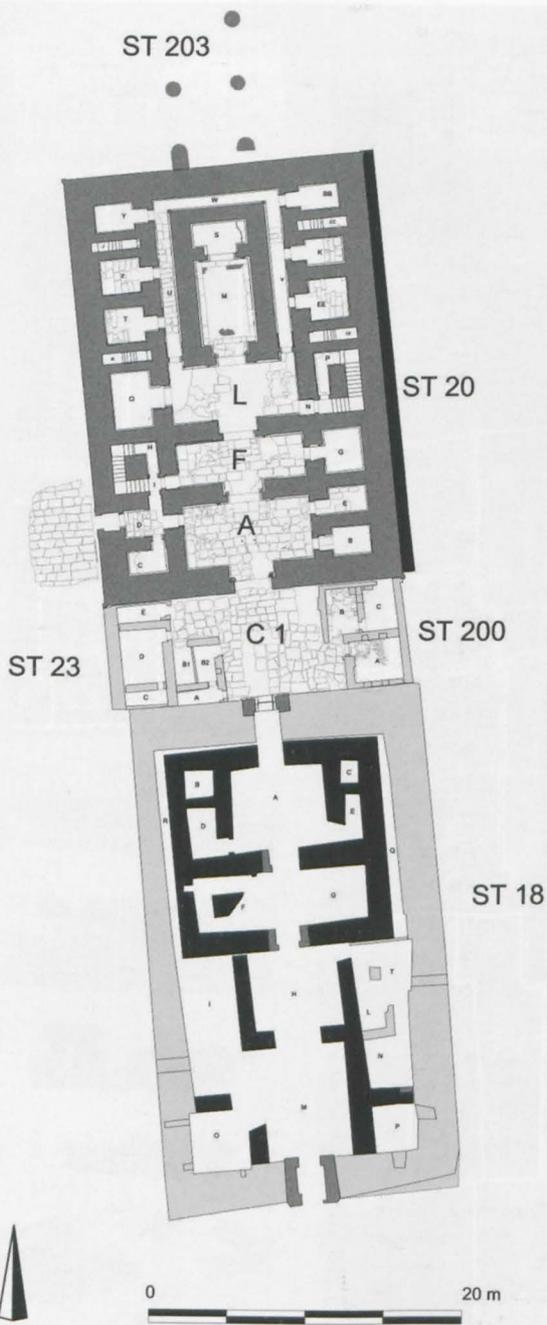


Abb. 2 Grundriß des Tempels von Dimê (mit freundlicher Genehmigung von Mario Capasso und Paola Davoli)

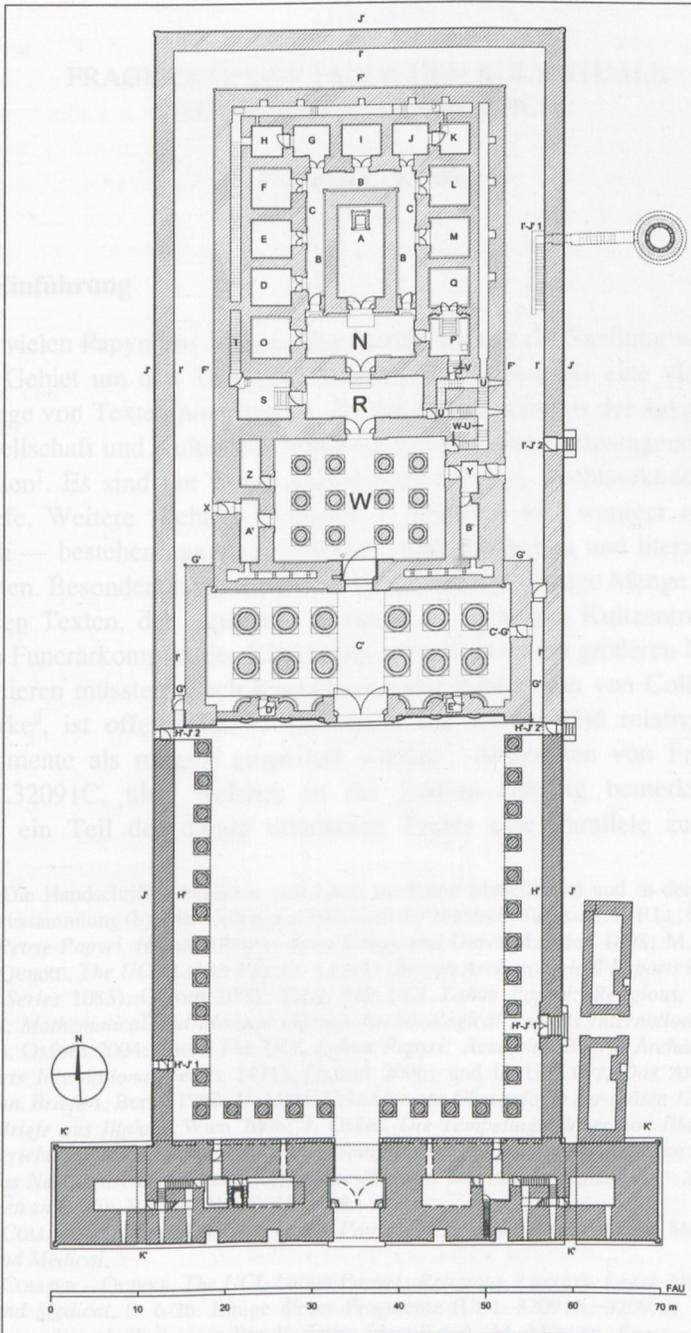


Abb. 3 Grundriß des Tempels von Edfu in der verbesserten Version von U. FAUERBACH, *Der große Pylon des Horus-Tempels von Edfu. Eine bauforscherische Untersuchung* (Dissertation Otto-Friedrich-Universität), Bamberg 2009 (www.opus-bayer.de/uni-bamberg/volltexte/2009/221/), Abb. 4, mit den Raumbezeichnungen von Chassinat