

Schrift und Material

Praktische Verwendung religiöser Text- und Bildträger
als Artefakte im Alten Ägypten

Herausgegeben von

Joachim Friedrich Quack und Daniela C. Luft

Mohr Siebeck

Joachim Friedrich Quack, geboren 1966; Studium der Ägyptologie, Semitistik und Biblischen Archäologie; 1993 Promotion; 2003 Habilitation; seit 2005 Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg; seit 2009 Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; 2011 ausgezeichnet mit dem Leibnizpreis der DFG.

Daniela Christina Luft, geboren 1982; Studium der Ägyptologie, Assyriologie und Ur- und Frühgeschichte; 2007 Magister; 2011 Promotion in Ägyptologie; 2011–15 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am SFB 933 „Materiale Textkulturen“ in Heidelberg, Teilprojekt B02 „Wand, Rezitationsrolle und Grab. Wechselnde Materialisierungen religiöser Texte im Alten Ägypten“.

Diese Publikation ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt „Wand, Rezitationsrolle und Grab. Wechselnde Materialisierungen religiöser Texte im Alten Ägypten“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

ISBN 978-3-16-155129-1/ eISBN 978-3-16-155210-6

DOI 10.1628/978-3-16-155210-6

ISSN 1869-0513 / eISSN 2568-7492 (Orientalische Religionen in der Antike)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber.....	V
Abbildungsverzeichnis.....	IX

DANIELA C. LUFT

Einleitung: Schrift – Objekte. Religiöse Text- und Bildträger des Alten Ägyptens als materielle Objekte betrachtet.....	1
--	---

ULRICH VEIT

Zur Identifizierung und Deutung „religiöser Artefakte“ in der Ur- und Frühge- schichtlichen Archäologie.....	21
---	----

MARTIN FITZENREITER

Kultgeräte als Aktanten und das Artefakt <i>Gott</i>	45
--	----

DANIEL ARPAGAUS

Mikrokosmos – Makrokosmos. Zur Rolle der Graphie innerhalb der „grammaire du temple“ griechisch-römischer Tempel	69
---	----

LADISLAV BAREŠ, JIŘI JANÁK, RENATA LANDGRÁFOVÁ

The Iconography of the Late Period Shaft Tombs at Abusir.....	113
---	-----

ANTONIO J. MORALES

Pyramid Texts as Ritual Icons: Mechanisms of Monumentalization and Adaptation in the Chambers of the Old Kingdom Queens.....	125
---	-----

FEDERICO CONTARDI

Der Zusammenhang zwischen Schriftträger und eingeschriebenem Text am Beispiel des Täglichen Kultrituals	153
--	-----

LAURENT COULON

Objets, textes et contextes. Réflexions sur la reconstitution des rites osiriennes à Karnak	167
--	-----

BURKHARD BACKES

Der Text und seine Gegenwart. Zur Korrelation zwischen Anbringungsformen und Funktionen funeärer Texte	185
---	-----

Inhaltsverzeichnis

PAUL F. O’ROURKE	
A Brooklyn Naophoros and an Edfu Architrave: A Case of Textual Interconnections.....	195
GIUSEPPINA LENZO	
Les papyrus funéraires des 21 ^{ème} –22 ^{ème} dynasties et les liens avec les textes gravés sur les parois des tombes et des temples.....	207
SANDRINE VUILLEUMIER	
Deux sections du P. Princeton Pharaonic Roll 10 attestées aussi dans les temples ou ailleurs	235
ALEXANDRA VON LIEVEN	
Die Ostraka des „Ungerecht Verfolgten“ im Kontext.....	251
Verzeichnis der Autoren	309
Quellenregister.....	313
Ägyptische Textstellen	313
Ostraka	317
Papyri	318
Statuen	319
Stelen	319
Sonstige mobile Ägyptische Quellen	319
Architektur(teile).....	320
Sonstige archäologische Quellen	322
Sachregister	323
Namenregister.....	328
Historische Personen	328
Moderne Personen	330
Ortsregister	331
Ägyptische Orte.....	331
Sonstige Orte.....	333

Der Zusammenhang zwischen Schriftträger und eingeschriebenem Text am Beispiel des Täglichen Kultrituals¹

FEDERICO CONTARDI

Religiöse Artefakte sind konkrete Mittel, die für die Durchführung eines Rituals eine besondere Rolle spielen. Räucherarme oder Situlen z. B. sind Instrumente, die zusammen mit der Rezitation von spezifischen Sprüchen konkret die Reinigungsriten ermöglichen. Auch Papyrusrollen, Ostraka, Tempel- und Grabwände können als religiöse Artefakte betrachtet werden, indem sie die Schriftträger sind, auf denen die Ritualtexte niedergeschrieben wurden, und gleichzeitig praktische Medien für die Ausführung des Rituals waren.

Hier werden solche Schriftträger präsentiert, konkret am Beispiel des Täglichen Kultrituals für den Gott, und es wird gezeigt, wie dasselbe Ritual, je nachdem ob es auf einer Papyrusrolle oder auf einer Wand niedergeschrieben wurde, einer Adaption unterzogen wurde und jeweils eine spezifische Funktion besaß.

Überblick über die Quellen

Mit dem Begriff „Tägliches Kultritual“ wird eine Reihe von Handlungen bezeichnet, die in jedem Tempel zugunsten der Gottheit durchgeführt wurden, und die das Hauptthema der Tempelreliefszenen bilden. In Wirklichkeit ist dieser Begriff eher ein Oberbegriff, der zwei auf den Papyrusquellen getrennte Rituale abdeckt: das Opferritual² und das Kultbildritual³. Obwohl in den meisten Fällen auf Tempelwänden Episoden des einen und des anderen Rituals gemischt nebeneinander auftreten, zeigen die Zeugnisse auf Papyrus, dass diese Rituale als zwei getrennte empfunden wurden. Denn auf Grund des bis heute edierten Materials ist es zu konstatieren, dass jedes Ritual auf einem eigenen Manuskript geschrieben wurde. Sicher mussten die beiden Rituale im Zusammenhang zueinander stehen, aber wir haben keine konkreten Hinweise auf die Reihenfolge der konkreten Ausführung.

Das Opferritual diente zur materiellen Versorgung der Kultstatue. Der Gott wurde durch Wasserspenden und Räucherungen gereinigt, und durch verschiedene Getränke wie Wasser, Bier, Wein, Milch, und Speisen, wie Brote, verschiedene Sorten von

¹ Dieser Beitrag wurde 2015 eingereicht; spätere Literatur konnte nicht berücksichtigt werden.

² Siehe zuletzt: N. TACKE, *Opferritual*.

³ A. MORET, *Le rituel du culte*; zuletzt N. S. BRAUN, *Pharao und Priester*.

Fleisch usw. ernährt. Das Kultbildritual bestand aus einer Reihe von Handlungen, von denen die Bekleidung und die Salbung der Statue in Mittelpunkt standen.

Die Bezeichnung dieser Rituale ist modern und rein konventionell. Es scheint keinen spezifischen Titel für das eine oder das andere Ritual gegeben zu haben. Das am Anfang gut erhaltene Manuskript mit dem Kultbildritual, pBerlin 3055, bietet den Titel des Werkes: *ḥ3.t-c m r3.w n jh.t-ntr jr.t n pr Jmn-Rc ... m hr(.t)-hrw n.t rc nb* „Beginn der Sprüche des Gotteskultes, gemacht im Tempel von Amun-Re ... im Tagesverlauf eines jeden Tages“⁴. Der Ausdruck Kultbildritual wird nicht verwendet, sondern ein allgemeines „Gottesritual“ (*jh.t-ntr* „Gottessubstanz“). Trotz des Verlustes des Anfangs der Hauptquellen des Opferrituals (pKairo 58030+pTurin suppl. 10125 und pChester-Beatty IX)⁵ lassen einige Inschriften im Tempel von Kom Ombo vermuten, dass der gleiche Titel generell zur Einführung aller Riten, die täglich stattfanden, einschließlich des Opferrituals, Verwendung fand⁶. Demnach bezeichnet *jh.t-ntr* ein Ritual, das täglich durchgeführt worden ist⁷. Dieser Titel – sowie auch der von anderen wichtigen Ritualen wie z. B. dem Mundöffnungsritual – findet sich nicht in der Liste der in der Bibliothek des Edfu-Tempels (*Edfou* III 347, 11–348, 3) zitierten Werke⁸. Offensichtlich hatte diese Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit; trotzdem scheint dieses Fehlen bemerkenswert.

Die Hauptquellen des Kultbildrituals sind zwei Papyrusrollen aus der III. Zwischenzeit, die ursprünglich aus Karnak stammten. Die erste, pBerlin 3055, ist eine Liturgie zugunsten des Amun-Re⁹. Der Schriftträger, in sehr gutem Zustand, ist auf dem Recto und dem Verso geschrieben und komplett erhalten. Er enthält eine Sequenz von 66 Sprüchen. Eine zweite Rolle, pBerlin 3014+3053, in einem weniger guten Zustand, bietet grundsätzlich die gleiche Spruchsammlung wie pBerlin 3055¹⁰, aber für den Kult der Göttin Mut und deshalb an sie adaptiert, insbesondere bei dem hymnischen Teil (pBerlin 3014+3053, VIII, 7–XX, 3)¹¹.

Die Hauptquellen des Opferrituals sind zwei Handschriften aus der XIX. Dynastie aus Deir el-Medina, die grundsätzlich den gleichen Text wiedergeben: pKairo 58030+pTurin 10125 und pChester-Beatty IX¹². Beide sind relativ gut erhalten: In dem ersten fehlen die letzten Episoden (57–68), in dem zweiten die ersten dreißig. Beide Papyri zeigen als Hauptadressat des Kultus den Gott Amun-Re und als Offiziant den König Ramses II. Der maßgebliche Unterschied besteht bei der Rolle des Königs

⁴ pBerlin 3055, 1,1: KÖNIGLICHE MUSEEN ZU BERLIN, *Hieratischer Papyrus I*, Taf. 1; N. S. BRAUN, *Pharao und Priester*.

⁵ Zuletzt N. TACKE, *Opferritual*.

⁶ J. DE MORGAN, *Kom Ombo I*, 35 N. 26–27; M. ALLIOT, *Culte d'Horus*, 5; W. GUGLIELMI/K. BUROH, *Eingangssprüche*, 106.

⁷ P. VERNUS, *Athribis*, 125.

⁸ A. GRIMM, *Altägyptische Tempelliteratur*.

⁹ KÖNIGLICHE MUSEEN ZU BERLIN, *Hieratischer Papyrus I*, Taf. 1–37.

¹⁰ KÖNIGLICHE MUSEEN ZU BERLIN, *Hieratischer Papyrus I*, Taf. 38–66.

¹¹ KÖNIGLICHE MUSEEN ZU BERLIN, *Hieratischer Papyrus I*, Taf. 43–53.

¹² A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri*; N. TACKE, *Opferritual*.

Amenhotep I, der in beiden Papyri erwähnt wird: im pKairo 58030+pTurin 10125 tritt er sogar als Hauptnutznießer des Rituals neben Amun-Re auf; bei vielen Episoden ist er der einzige Kultempfänger. In pChester-Beatty IX spielt er die Rolle des Offizianten, teilweise zusammen mit Ramses II¹³.

Neben Papyri sind die Szenen auf Tempelwänden weitere wichtige Zeugnisse bei-der Rituale, die nur relativ selten auch den entsprechenden Spruch enthalten, besonders vor der griechisch-römischen Zeit. Die ersten belegten Sprüche sind aus der Zeit Amenhoteps III., und befinden sich im Luxor-Tempel. Es handelt sich um einen Spruch aus dem Kultbildritual (Spruch zum Anlegen des weißen Gewands = pBerlin 3055, 27,10-28,7)¹⁴ und einen aus dem Opferritual (Spruch, den Gott zu seiner Spise zu bringen = pKairo 58030 X+6,2-X+6,5; pChester Beatty IX, X+2,13-X+3,2)¹⁵. Die wichtigste und umfangreichste Serie von Szenen mit Sprüchen des Kultbildrituals ist diejenige in den sieben Kapellen des Tempels Sethos' I. in Abydos¹⁶, die teilweise Varianten zu pBerlin 3055 und pBerlin 3014+3053 bietet. Eine weitere wichtige Quelle stellt das Sanktuar des Amun-Re im Totentempel Sethos' I. in Gurna dar¹⁷. Ansonsten finden wir Szenen mit den kompletten Sprüchen eher sporadisch.

Beim Opferritual kennt man vier substantielle Ritualsequenzen, die von Sprüchen begleitet sind¹⁸: 1) Karnak-Tempel, hypostyle Halle (auf der nördlichen Hälfte der Ostwand), aus der Zeit Sethos' I. für Amun-Re¹⁹; 2) Abydos-Tempel von Sethos I., zweite hypostyle Halle, Ostwand (12 Szenen)²⁰; 3) Abydos-Tempel Sethos' I., im Kultbereich des Ptah-Sokar und Nefertem (12 Szenen)²¹; 4) Medinet Habu, Tempel Ramses' III., erste hypostyle Halle, Ostwand (11 Szenen)²². Eine weitere Quelle, ebenfalls aus der Zeit Sethos' I., ist der Schrein für den Sonnengott aus dem Tempel von Heliopolis, wo auf den Innen- und Außenwänden 22 Sprüche des Kultbild- und Opferrituals niedergeschrieben sind²³.

Die Versionen auf Papyrus sind für das Verständnis der Abläufe der Rituale viel deutlicher, da man auf dem langen Schrifträger eine durchgehende Sequenz der Sprüche hat, wohingegen auf Tempelwänden die Bestimmung der Sequenz der Episoden

¹³ Für eine schematische Darstellung des Verhältnisses von Amun-Re, Amenhotep I. und Ramses II. siehe N. TACKE, *Opferritual II*, 283–284.

¹⁴ H. BRUNNER, *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*, Taf. 63; F. CONTARDI, *Il Naos di Sethi I da Eliopoli*, 145–162.

¹⁵ F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 52–60.

¹⁶ A. H. GARDINER/A. M. CALVERLEY/M. F. BROOME, *Temple of King Sethos I.*, I–II

¹⁷ J. OSING, *Kultbildritual in Abydos*.

¹⁸ N. TACKE, *Opferritual II*, 5–7.

¹⁹ H. H. NELSON, *Certain Reliefs at Karnak*, 201–229 u. 310–345.

²⁰ A. H. GARDINER/A. M. CALVERLEY/M. F. BROOME, *Temple of King Sethos I.*, IV, Taf. 46–51.

²¹ A. MARIETTE, *Abydos I*, Taf. 35–40. Einige Szenen sind noch unveröffentlicht.

²² H. H. NELSON ET AL., *Medinet Habu IV*, Taf. 241–243.

²³ F. CONTARDI, *Naos*.

schwieriger ist. Denn man hat es dort eher mit einer Auswahl von Ritualhandlungen zu tun, die auf allen Wänden eines Raumes verteilt sind.²⁴

Die Ritualhandbücher der griechisch-römischen Zeit scheinen, zumindest die publizierten, anders zu sein als die des Neuen Reiches und der III. Zwischenzeit. Denn sie enthalten Episoden, die in den älteren Quellen fehlen, da sie mit dem Offizianten vor dem Betreten der Sancta Sanctorum beginnen.²⁵ Bei den Papyri der griechisch-römischen Zeit ist die ganze Serie von Szenen vertreten, die mit der Reinigung des Offizianten beginnen, auf den das Eintreten in den Tempel und das Durchschreiten der Tore und der einzelnen Räume folgen.

Die späten Quellen können grundsätzlich in zwei Gruppen geteilt werden: solche, die in der traditionellen Sprache und in Hieratisch verfasst sind, und solche, die in Demotisch verfasst sind. Allerdings ist die Benutzung des Demotischen nur auf den graphischen Aspekt beschränkt, während die Sprache im Grunde Mittelägyptisch bleibt²⁶. Zu der ersten Gruppe gehört das zum Teil edierte Material aus Tebtynis: zwei publizierte Rollen²⁷, sieben zum Teil publizierte Fragmente, die zu einer Rolle gehören²⁸, und weitere unedierte Fragmente²⁹. Zu der zweiten Gruppe gehören zwölf Handschriften, die alle aus Soknopaiou Nesos stammen³⁰.

Neben dieser Dokumentation, die das ganze Ritual wiedergibt, gibt es Versionen, die nur einen Spruch überliefern. Sie sind meistens auf Ostraka³¹ und seltener auf Papyrus³² niedergeschrieben. Wahrscheinlich dienten sie als Schulübungen. Einige sind mit roten Verspunkten versehen, für die man sich eine tatsächliche Lesung mit lauter Stimme vorstellen darf³³.

Nach diesem Bild scheint es, als ob es eine textliche Version vor dem Neuen Reich

²⁴ J. F. QUACK, *Wenn die Götter zuhören*, 136.

²⁵ J. OSING/G. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 103.

²⁶ M. A. STADLER, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit*, 3, 114–115.

²⁷ PSI inv. I 70 und pCarlsberg 307+PSI inv. I 79+ pBerlin 14473a +pTebt. Tait 25: J. OSING/G. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici*.

²⁸ phiéraTeb SCA 2979: I. GUERMEUR, *Un nouvel exemplaire du rituel journalier*.

²⁹ In Bearbeitung von J. Osing.

³⁰ M. A. STADLER, *Einführung in die ägyptische Religion Ptolemäisch-Römischer Zeit*, 114–116; ders., *Ritualtext*; ders., *Zwischen Philologie und Archäologie*.

³¹ Ostrakon DeM 204 rt. (Episode 5 des Kultbildrituals = Spruch zum Schreiten zum heiligen Raum): J. ČERNÝ, *Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires*, Taf. 5. Ostrakon DeM 10119–10120: P. GRANDET, *Catalogue des Ostraca Hiératiques non littéraires*, 317. Ostrakon DeM 1700 (Episode 22 des Opferrituals = Darbringen von Wein): A. GASSE, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires*, IV (dort anders eingestuft: Hinweis J. F. Quack). Ostrakon Michaelides 72 (Episode 30 des Opferrituals = Präsentation des täglichen Menüs): M. K. COONEY/J. B. MCCLAIN, *Daily Offering Meal*.

³² pTurinB (Episode 50 des Opferrituals = Beschwörung der Opfergaben): A. H. GARDINER, *Late Egyptian Miscellanies*, 127–128.

³³ Ostrakon DeM 1700 (A. GASSE, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires*, IV); Ostrakon Michaelides 72 (LACMA M 80.203.192 und 80.203.211): M. K. COONEY/J. B. MCCLAIN, *Daily Offering Meal*.

nicht gäbe, obwohl die ersten signifikanten Darstellungen von Episoden des Kultbild- und Opferrituals mindestens bis zum Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. zurückgehen. Ohne Zweifel ist die Weie Kapelle Sesostris' I. eines der repräsentativeren Beispiele³⁴. Dort ist eine ganze Reihe von Szenen wiedergegeben, die sowohl dem Opferritual wie auch dem Kultbildritual zuzuschreiben sind. Der textliche Teil fehlt ganz, d. h. die Sprüche, die von dem König rezitiert wurden. Die Gesten des Königs und die Darstellung des Gottes waren ausreichende Elemente, um die Essenz des Rituals zu vermitteln.

Wie wir oben gesehen haben, stammen die ältesten belegten Sprüche aus der Zeit Amenhoteps III. im Luxor-Tempel und sind auf nur eine einzige Episode jeweils des Kultbild- und Opferrituals beschränkt. In der Zeit Sethos' I. ist eine starke Zunahme von Spruchbelegen im epigraphischen Kontext zu bemerken.³⁵ Danach werden sie wieder spärlich, da die Szenen nur den bildlichen Aspekt wiedergeben. Erst ab der ptolemäischen Zeit wächst wieder die Anzahl der Darstellungen, die mit Sprüchen versehen sind.

Die Versionen auf Papyrus treten erst in der Ramessidenzeit und unter Ramses II. auf. Zahlreiche einzelne Versatzstücke von einigen Sprüchen treten schon in den Pyramidentexten auf: z. B. ein Teil der Räucherung in dem Opferritual (Episode 28) findet sich schon in *Pyr.* 116a–b³⁶. Obwohl ikonographische Darstellungen dieses Rituals aus dem Mittleren Reich belegt sind, scheinen Papyrusrollen aus dieser Zeit zu fehlen. Offensichtlich ist dieses Fehlen durch Zufall bedingt, da es zwei kleine Fragmente aus Illahun gibt, die ganz offensichtlich Reste von Sprüchen belegen, und zwar pUCL 32091C und 32116F³⁷. Der erste gibt einen Teil des Spruches, den Gott zu seiner Speise zu bringen, wieder, welcher mit der Episode 34 des Opferrituals korrespondiert. Der zweite ist ein Raucherungsspruch, der eine sichere Parallele im Naos Sethos' I. hat³⁸, und vielleicht auch im pChester-Beatty IX³⁹ im Zusammenhang mit dem Mutfest. Auf Grund der geringen Dimensionen der Fragmente kann man nicht feststellen, inwieweit die Texte tatsächlich mit den jüngeren Quellen übereinstimmen. In beiden Kopien wird der Offiziant in der ersten Person bezeichnet, während die zweite Person den Nutznießer angibt, der in der anonymen Form *ntr* „Gott“ angeredet wird. Die Frage bleibt offen, für wen diese Kopien bestimmt waren. Es ist möglich, dass diese Texte in dem königlichen funeraren Kontext Verwendung fanden, wenn man bedenkt, dass sie in Illahun, im Schatten des Totenkomplexes Sesostris' II., gefunden wurden⁴⁰.

³⁴ P. LACAU/H. CHEVRIER, *Une chapelle*.

³⁵ F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 49.

³⁶ Speziell zu diesem Spruch und seiner Parallele in *Pyr.* 116a–b: F. CONTARDI, *Beleg des Gottes Haroeris*. Generell zum Phänomen: F. CONTARDI, *Naos*, 31, und zu einer Liste von Versatzstücken des Opfer- und Kultbildrituals in den Pyramiden Texten: ebd., 269 (Liste der *Pyr.*-Paragraphen und ihre Korrespondenz mit den Spruchabschnitten der beiden Rituale; A. H. PRIES, *Standard Rituals in Change*).

³⁷ F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*.

³⁸ F. CONTARDI, *Naos*, 92–94.

³⁹ A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri*, Taf. 57. N. TACKE, *Opferritual I*, 310–311.

⁴⁰ F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 47 u. 65.

Formaler Aufbau

Je nachdem, ob das Ritual – Opfer oder Kultbild – in der epigraphischen Fassung oder in der Buchfassung ausgedrückt wurde, musste es sich an bestimmte formale Kriterien anpassen.

In der epigraphischen Form ist das Ritual vor allem ein visueller Diskurs, bestehend aus einer Reihe von Szenen, die normalerweise ein oder zwei Ritualhandlungen entspricht. Jede Szene besteht immer aus der Darstellung des opfernden Königs und grundsätzlich auch, wenngleich nicht immer, des Nutznießers des Rituals. Oft wird auch die Beischrift mit dem Titel der Szene wiedergegeben, der meistens demjenigen des auf Papyrus niedergeschriebenen Spruches entspricht. Der Spruch selber ist nur sehr selten wiedergegeben, und dies zeigt eindeutig, wie marginal er eigentlich in dem Dekor der epigraphischen Fassung war. Anderes gilt für die Wiedergabe der Wunschformeln, welche die Gottheit an den offizianten König richtet und die in der Realität des Kultus nicht ausgesprochen wurden. Sie sind immer wiedergegeben und zwar über dem Abbild der Gottheit. Somit sind der bildliche Aspekt und die Worte der Gottheit die wichtigsten Merkmale der Monumentalversion. Damit unterscheidet sie sich erheblich von der Version auf Papyrus (und auch auf Ostraka). Dieser Unterschied sagt sehr viel über die differenten Funktionen beider Textfassungen. Bei der epigraphischen Fassung steht die enge Beziehung zwischen dem König und dem Gott für die Aufrechterhaltung der Maat, d. h. die Ordnung der Welt, im Vordergrund. Die Durchführung des Rituals ist seine *conditio sine qua non*, und die Gegengabe des Gottes, bestehend aus der Bestätigung der Herrschaft des Königs und die Erneuerung seiner Herrschaftskräfte, ist die Folge⁴¹. Die Seltenheit des Spruches zeigt, dass er im Grunde nicht essentiell bei der Darstellung war. Denn die Worte, die der Offiziant ausspricht, waren in der Darstellung des Königs beim Opfern – und eventuell in der dazu gehörenden Beischrift – schon virtuell enthalten. Der Spruch tritt sehr selten auf, und zwar zum ersten Mal in signifikanter Anzahl unter Sethos I. Danach sind die Fälle viel seltener, wie die Serie in Medinet Habu aus der Zeit Ramses' III.⁴² und die im Tempel von Hibis in Chargah aus der Perserzeit⁴³. Die Belege vermehren sich stärker in der ptolemäisch-römischen Zeit.

Der Zweck der Anbringung der Sprüche ist grundsätzlich ihre Verewigung. Es ist interessant zu konstatieren, dass es sich ausschließlich nur in diesen zwei bestimmten Perioden manifestierte. Man darf sich fragen, warum ausgerechnet Sethos I. so viele Szenen mit Sprüchen zum ersten Mal hat realisiert lassen. Ich vermute, dass nicht so sehr religiös-theologische Gründe eine Rolle spielten, sondern eher kulturell-historische. Ich bin überzeugt, dass es im Zusammenhang mit der Restauration nach der Amarna-Zeit zu interpretieren ist. Denn die Jahre der Häresie zeigten konkret das Risiko zur Zerstörung der Darstellungen des Amun-Re und vielleicht auch der Bücher mit seinen Ritualen⁴⁴. Der dramatische Zustand der Tempel Ägyptens, wie er auf der

⁴¹ Zur Gegengabe des Gottes siehe: N. S. BRAUN, *Pharao und Priester*, 305–316

⁴² H. H. NELSON et al., *Medinet Habu IV*, Taf. 241–243.

⁴³ N. DE GARIS DAVIES, *Temple of Hibis*, Taf. 9, 11–12, 15–16, 27, 30–33, 45–46, 48–49.

⁴⁴ A. ROCATI, *La religione del Libro*, 6.

Restaurationsstele von Tutanchamun beschrieben ist, musste eine gewisse Übereinstimmung mit den historischen Ereignissen finden. Für die griechisch-römische Zeit geht diese Verewigung mehr in die Richtung des breiten Phänomens der Konservation der ägyptischen Kultur der Vergangenheit als Reaktion auf die neue politische, soziale und kulturelle Realität⁴⁵.

Bei der Buchfassung fehlen nicht nur der bildliche Aspekt, sondern auch die von der Gottheit ausgesprochenen Worte. Dort sind nur die Worte des Offizianten wiedergegeben, die vom Titel eingeleitet sind. Das entspricht der Beischrift und der eventuellen Formel, die in Tempelszenen um die Abbildung des Königs eingemeißelt sind. Die Funktion der Buchfassung ist grundsätzlich als Mittel zur Konservierung und Weitergabe des Textes gedacht. Außerdem diente sie als Medium zur Rezitation während der Durchführung der Kulthandlung. Aufgrund dieser Funktion sind diese Kopien nur in Hieratisch geschrieben, also in der für Bücher bestimmten Schrift. Die Konsultation des Textes und so die Möglichkeit, sich in der kontinuierlichen Schrift auf mehreren Textkolumnen zu orientieren, war durch den Gebrauch von Rubra erleichtert, um den Beginn jedes Spruches zu markieren. Das gleiche formale Kriterium findet man sowohl in den Handschriften der Römerzeit aus Tebtynis als auch in denen in demotischer Schrift aus Soknopaiunos. Diese letzteren sind in demotischer Schrift geschrieben, aber die Sprache blieb Mittelägyptisch mit einer reichen Benutzung unetymologischer Graphien⁴⁶. Man hat hier ein Phänomen in genauem Gegensatz zu dem, was manchmal in monumentalen Tempelinschriften zu beobachten ist, wo demotische Texte in hieroglyphischer Schrift abgefasst sind⁴⁷.

In der griechisch-römischen Zeit führte der Prozess der Aufbewahrung und Präservation der Vergangenheit der ägyptischen Kultur, der sich in der Arbeit in den Tempelbibliotheken beim Abschreiben und Weitertradieren der Texte der Tradition konkretisierte, zur Transformation der Tempelwände in wirkliche Bücher aus Stein. Es ist eben nun, dass das tägliche Ritual zum ersten Mal nach der für die Buchfassung typischen Form auf den Tempelwänden umgesetzt wird⁴⁸. Es gibt dafür zahlreiche Beispiele. Man denke an die Inschriften des Tempels von Edfu⁴⁹, bestehend ausschließlich aus dem textlichen Teil (also ohne die Bilder), wo der Offiziant der Priester und nicht der König ist, genau so wie in der Kultrealität. Die einzige Adaptation betrifft die Schrift, die selbstverständlich nur die für den monumentalen Diskurs sein kann, also die Hieroglyphische. Im Vergleich zu den Handschriften hat man hier den Vorteil, dass die Szenen unmittelbar an dem Ort angebracht sind, wo die entsprechende Kulthandlung stattfand. Also sind sie räumlich kontextualisiert.

In Kom Ombo ist diese direkte Transposition der Buchfassung in monumentale Form noch eindeutiger, da die Reihe der Sprüche des Rituals sogar mit dem generellen Titel des gesamten Werkes und mit der Angabe des Kultoffizianten (*w^cb ʿ3*) eingeleitet

⁴⁵ J. ASSMANN, *Tempel der ägyptischen Spätzeit*.

⁴⁶ J. F. QUACK, *Old Wine*; M. A. STADLER, *Einführung in die Ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit*, 113–116, 118–122.

⁴⁷ J. F. QUACK, *Monumental-Demotisch*; ders., *Inhomogenität von ägyptischer Sprache*.

⁴⁸ H. HUSSY, *Epiphanie und Erneuerung*.

⁴⁹ M. ALLIOT, *Culte d'Horus*, 9–132.

ist, genau so wie in den Handbüchern (z. B. in pBerlin 3055, 1,1)⁵⁰: *ḥ3.t m r3.w n jḥ.t-nḥr m pr Ḥr-wr nb Nb.t (m) ḥr.t-hrw n r^c nb jn w^{cb} 3 m hrw=f* „Beginn der Sprüche des Gotteskultes, was im Tempel von Haroeris, Herr von Ombos gemacht wird im Tagesverlauf eines jeden Tages seitens des Oberwabpriesters an seinem Tag“.

Eine entgegengesetzte Prozedur, d. h. die Umsetzung der Monumentalversion in eine Buchfassung, ist m. W. nur einmal belegt, und zwar in der demotischen Handschrift pWien D 10100 aus Soknopaiunesos. Dort gibt der Text die genaue Sequenz der Szenen mit Angabe der Beschriftung und Dekoration wieder⁵¹. Hier gibt es alles, was normalerweise in allen Versionen auf Papyrus fehlt: der König als Offiziant und die gleichzeitige Präsenz der von dem Gott ausgesprochenen Worte.

Ein weiterer Unterschied zwischen Buch- und epigraphischer Fassung betrifft die Syntax, im Sinne der Relation zwischen einem Spruch und dem anderen. In den Versionen auf Papyrus entspricht die Sequenz der Sprüche, wie sie auf dem Schriftträger niedergeschrieben sind, der konkreten Abfolge des Rituals, während dies für die Versionen auf Tempelwänden nicht der Fall ist. Denn die Sequenz besteht meistens aus einer Auswahl von Episoden, dessen Abfolge nur selten jener auf Papyrus entspricht, und zwar normalerweise nur für kurze Sequenzen von zwei bis vier Szenen. Nehmen wir z. B. die Episode auf der Nord-Wand, mittleres Register des Saals XVII im Luxor-Tempel aus der Zeit Amenhoteps III⁵². Dort ist die Abfolge der Szenen thematisch in zwei Hälften aufgeteilt. Auf der östlichen Hälfte gibt es eine Sequenz von vier Episoden des Opferrituals (OR), während sich auf der westlichen Hälfte vier Episoden des Kultbildrituals (KR) befinden⁵³. Auf der östlichen Hälfte gibt es die folgende Sequenz: Rückkehr in das Sanktuar für den Opferumlauf (OR 45) – Darbringen von Weißbrot (OR 9) – Libation (OR) – Räucherung (OR/KR) – ?, und auf der westlichen Hälfte: Anlegen des Gewandes (KR)⁵⁴ – Anbeten des Gottes (KR 19) – Anlegen des Weschhalskragens (KR)⁵⁵ – Darbringen der Salbe (KR 54).

Dieses Beispiel zeigt, wie die Disposition der Szenen nicht unbedingt strikt mit der Sequenz auf den Papyri übereinstimmt. Denn es mussten andere logische Kriterien dahinter stecken, die in der ägyptologischen Forschung noch Gegenstand von Debatten sind.⁵⁶

⁵⁰ Kom Ombo 26–27 und 36–37 (mit Titel): J. DE MORGAN et al., *Kom Ombos I*, 35, 39; Kom Ombo 210 (ohne Titel): ebd., 165.

⁵¹ G. VITTMANN, *Dekoration eines Heiligtums*.

⁵² H. BRUNNER, *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*, Taf. 9, 11.

⁵³ Die Zahlen nach OR (Opferritual) und KR (Kultbildritual) beziehen sich auf die Zählung der Episoden wie bei N. TACKE, *Opferritual* bzw. A. MORET, *Le rituel du culte*.

⁵⁴ Es ist nicht festzustellen, welche Gewänder gemeint sind, und welcher Episode des Kultbildrituals es somit entspricht. Die möglichen Episoden sind 49–53 bei A. MORET, *Le rituel du culte*, 179–190.

⁵⁵ Diese Episode ist nicht in der Version auf Papyrus (pBerlin 3055 und pBerlin 3014+3053) belegt, sondern in der auf Tempelwänden, wie z. B. in der Kapelle von Amun-Re im Abydos-Tempel von Sethos I (A. H. GARDINER/A. M. CALVERLEY/M. F. BROOME, *Temple of King Sethos I*, II, Taf. 11).

⁵⁶ Zur Frage über die Kriterien zur Dekoration der Tempelwände: P. DERCHAIN, *Un manuel de géographie*, 35–38; E. WINTER, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs*; S. CAUVILLE, „grammaire“ du temple; D. KURTH, *Dekoration Edfu*; E. WINTER, *Weitere Beobachtungen zur*

Die Übertragung des Rituals von einem Schrifträger auf einen anderen

Da die epigraphische Fassung und die Buchfassung die Episoden des Rituals nach eigenen Modalitäten ausdrücken, impliziert die Übertragung von einem Schrifträger auf einen anderen eine formale und inhaltliche Adaption. Oben haben wir die formale behandelt, nun möchte ich hier die Adaption des Inhaltes anhand einiger weniger Beispiele zeigen.

Die auffälligste Adaption betrifft den Offizianten. Normalerweise wird in den Buchversionen die Rolle des Offizianten nur von dem Priester erfüllt, der in der Praxis als Beauftragter des Königs agierte. Der König, sofern er überhaupt erwähnt ist, bleibt als Delegierender im Hintergrund. Im pBerlin 3055 (4,6) wird in der Episode *r n m³³ ntr* „Spruch zum Schauen des Gottes“ kurz nach dem Öffnen der Türen des Naos die Rolle des Priesters als Vertreter erwähnt: *jn nsw wd wj r m³³ ntr* „Es ist der König, der mich ausgeschiedt hat, um den Gott zu schauen“⁵⁷. In den beiden Hauptquellen des Opferrituals, also in pChester-Beatty IX und in pKairo-pTurin, wird dem Pharaon sogar eine historische Identität gegeben. In der Einleitung der Episode „Beschwörung des Gottes“ gibt der Text nach *dd mdw jn hm-ntr* „Worte zu sprechen seitens des Gottesdieners“ (pTurin 6,17) die Indikation *jn.n n=k nsw Wsr-M^{3c}.t-R^c jb=k r h.t=k* „Usermaatre hat dir dein Herz zu deinem Leib gebracht“⁵⁸.

Wenn die Version auf Papyrus in die Monumentalversion umgesetzt wurde, wurde sie einer Adaption unterzogen, durch die die Erwähnung des Priesters entfernt wurde, um den König in den Vordergrund zu bringen. Also werden die Sprüche von dem König in der ersten Person rezipiert.

In einem Weihrauchspruch, der sowohl im Opfer- wie auch im Kultbildritual auftritt, zeigen die Ritualhandbücher⁵⁹ die folgende Passage: *pd.n tw nsw Wsr-M^{3c}.t-R^c* (pBerlin 3055: *pr-^{c3}*) *m rn=k pwy n pd* „Usermaatre (pBerlin 3055: Pharaon) hat dich beräuchert in diesem deinen Namen von Weihrauchkugel“. Hier besitzt der Priester die Rolle des Offizianten, aber als Delegierter. Denn er teilt dem Gott mit, dass der König derjenige ist, der die Räucherung macht. Der gleiche Spruch aber in der epigraphischen Version, wie die auf dem Naos des Sethos I. oder in Medinet Habu⁶⁰, wird adaptiert, so dass der König in der ersten Person spricht: *pd.n.(j) tw m rn=k pwy n pd* „Ich habe dich beräuchert in diesem deinen Namen von Weihrauchkugel“.

Es ist zu konstatieren, dass diese Adaption nicht immer mit Sorgfalt durchgeführt wurde. Denn in einigen Fällen stimmen die Version in Buchform und die in der

„grammaire du temple“; F. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*; A. EGBERTS, *In Quest of Meaning*, 389–412; J. OSING, *Kultbildritual in Abydos*, 317–334; C. LEITZ, *Außenwand*; P. DERCHAIN/D. VON RECKLINGHAUSEN, *La création: poème pariétal*; F. CONTARDI, *Naos*, 31–36; A. BLOCK, *Königsmythos*; B. LURSON, *Des relations spatiales*; A. H. PRIES, *Grammar of Rituals*.

⁵⁷ A. MORET, *Le rituel du culte*, 55.

⁵⁸ N. TACKE, *Opferritual I*, 145 und 148.

⁵⁹ pKairo-pTurin: N TACKE, *Opferritual*, 92 (pK/T); F. CONTARDI, *Naos*, 133 (Sektion f: pC-pT); pBerlin 3055, 8,3–4; N. TACKE, *Opferritual*, 92 (Pap5e); F. CONTARDI, *Naos*, 133 (Sektion f: pBAmom). Die Version des Kultbildrituals für die Göttin Mut (pBerlin 3014+3053) stimmt mit dem von pBerlin 3055 überein.

⁶⁰ F. CONTARDI, *Naos*, 133 (Sektion f: N und MH).

epigraphischen Form überein, wie z. B. in der Episode „Beschwörung des Gottes“ im Opferritual. In pKairo-pTurin lautet der Text: *r n jn ntr r šbw=f mj jr=k Jmn-R^c ... mj n hm=k^c w.s. nsw Wsr-M^{3c}.t-R^c* „Spruch vom Holen des Gottes zu seiner Speise: Komm doch Amun-Re [...] komm zu deinem Diener L.H.G., dem König Usermaatre“⁶¹. In Medinet Habu tritt eine Diskrepanz auf zwischen dem Offizianten, der in der ersten Person spricht („Komm zu mir“), und der Erwähnung Ramses’ III. im Hintergrund als ideellem Offizianten („Komm zu deinem Diener, diesem Diener Usermaatre“): *dd mdw mj n.(j) Jmn-R^c ... mj n hm=k hm pw Wsr-M^{3c}.t-R^c* „Worte zu sprechen: Komm zu mir, Amun-Re [...] Komm zu deinem Diener, diesem Diener Usermaatre“⁶².

Der gleiche Spruch, der in der Kapelle von Nefertem im Abydos Tempel überliefert wird, zeigt diese Diskrepanz nicht, da die Passage – „Komm zu deinem Diener ...“ – entfernt wurde: *dd mdw jn nb t³.wy Mn-M^{3c}.t-R^c ... jnt ntr r šbw=f mj n=(j) jr.k Nfr-tm ntr hpty ntr.w* „Worte zu sprechen seitens des Herrn der Beiden Länder Menmaatre [...]: Bringen des Gott zu seinen Speisen. Komm doch zu mir Nefertem, Läufer der Götter“⁶³.

Man könnte weitere Beispiele von ungelungener Adaptation geben. Es genüge schließlich noch eine Passage des Spruches „Schauen des Gottes“, die in allen sechs Kapellen des Abydostempels auftritt⁶⁴. Dort unter den Wörtern, die der König rezitiert, gibt es einen unlogischen Satz: *jn nsw wd n=j m³ ntr* „Es ist der König, der mir befahl, den Gott zu sehen“⁶⁵. Der gleiche unlogischen Satz findet sich auch beim Spruch zum Lösen des Riegels (pBerlin 3055 4,2). Es ist bemerkenswert, dass generell in den Kapellen in Abydos-Tempel dieser unlogische Satz eher die Regel als die Ausnahme bildet. Denn alle Versionen außer der in der Kapelle von Ptah zeigen diesen Satz⁶⁶. Diese Häufigkeit in der Monumentalversion in Abydos muss eine Bedeutung haben. Denn es scheint, dass sie eine wirkliche Transposition der Buchfassung zu sein scheint. Vielleicht dürfte man hier von monumentalen Handbücher sprechen.

Schriftträger und Funktion des eingeschriebenen Textes

Die Wahl zwischen Buch- oder epigraphischer Version für die „Publikation“ des Rituals hing von der Funktion ab, die man der spezifischen Kopie zuschreiben wollte. Die Buchform war besonders geeignet als Mittel für die Überlieferung, Speicherung und Archivierung. Auf Grund ihrer Handlichkeit war sie außerdem das geeignetste Medi-

⁶¹ N. TACKE, *Opferritual I*, 132 und 134; F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 54–55 (pK-pT).

⁶² N. TACKE, *Opferritual I*, 132 und 134 (Beleg MH9); F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 54–55 (MH).

⁶³ N. TACKE, *Opferritual I*, 132 und 134 (Beleg A19); F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 54–55 (Ab N). Zum Epitheton: ebd., 59–60.

⁶⁴ Für die Synopse der sechs Belege: A. MARIETTE, *Abydos I*, 60.

⁶⁵ Die Ritualhandbücher (pBerlin 3055 4, 6–7; pBerlin 3014+3053 3,10–4,1) zeigen anstatt des Verbes *wd* „befehlen“ das gleichlautende *wd* „aussenden“: *jn nsw wd wj r m³ ntr* „es ist der König, der mich ausgesendet hat, den Gott zu schauen“.

⁶⁶ Synopse bei A. MARIETTE, *Abydos I*, 58.

um für den räumlichen Transport des Textes. Die Buchform wurde auch für die Anwendung im Kult benutzt, vorausgesetzt dass die Dimensionen der Rolle es erlaubten. Denn das 20-cm-Format von pChester-Beatty IX und das 25-cm-Format der zwei Kopien des Kultbildrituals (pBerlin 3055 und pBerlin 3014+3053) waren eher geeignet, als das über 42-cm-Format von pKairo+pTurin, wenn man bedenkt, dass der Offiziant im Stehen die Rolle hielt. Es ist auch möglich, dass einige Sprüche – zumindest die wichtigsten – mnemonisch rezitiert wurden. Mittel für die Erlernung könnten auch die Ostraka DeM 204 rt.⁶⁷ und Michaelides 72⁶⁸ gewesen sein, wobei sie mit roter Punktierung ausgestattet waren, die besonders hilfreich bei der rhythmischen Rezitation ist. Die Ostraka (mit oder ohne Punktierung) waren aufgrund ihrer Dimensionen, im Durchschnitt etwa 24x22 cm, auch ein idealer handlicher Schrifträger während der Ausführung des Rituals⁶⁹.

Auch das Format der zwei möglichen Versionen aus dem Mittleren Reich, pUCL 32091C und pUCL 32116F in Kursivhieroglyphen bzw. Hieratisch (beide in retrograder Schriftrichtung), deren ursprüngliche Höhe 16–17 cm betrug, also die Hälfte des höchsten Formates, das für diese Zeit typisch ist, musste von den praktischen Bedürfnissen der Handlichkeit abhangen⁷⁰. Auffällig ist die Benutzung der Kursivhieroglyphen bei pUCL 32091C, was sich auch bei anderen Ritualtexten derselben Zeit findet, wie z. B. bei dem Dramatischen Ramesseumpapyrus.

Innerhalb der Buchfassung – obwohl alle Versionen dem gleichen formalen Aufbau folgen – erkennt man Differenzen, die Aussagen über die Natur der Handschriften erlauben. Man erkennt zwei Gruppen, einerseits pKairo-pTurin und pChester-Beatty IX, andererseits die zwei Papyri mit dem Kultbildritual (pBerlin 3055 und pBerlin 3014+3053). In der ersten Gruppe tritt neben dem Priester, der in der ersten Person spricht, auch der König Ramses II. (bzw. zusammen mit Amenhotep I. in einigen Episoden im pChester-Beatty IX) im Hintergrund als Offiziant auf. In der zweiten Gruppe fehlt die historische königliche Figur, sodass wir diese Versionen als ein ideelles, immer gültiges Handbuch für den Gotteskult betrachten können, das an keine spezifische Zeit und Situation gebunden ist.

Diese zwei Gruppen unterscheiden sich auch auf Grund weiterer Merkmale, die die Struktur jedes Spruches und die Rolle des Offizianten betreffen. In den beiden Kopien des Kultbildrituals (pBerlin 3055 und pBerlin 3014+3053) folgt jeder Spruch einer regelmäßigen Gliederung, wobei nach dem Titel (*r n...* „Spruch zum...“, meistens mit roter Tinte geschrieben) immer die auszusprechenden Worte folgen, die normalerweise durch den Ausdruck *d mdw* „Worte zu sprechen“ (ebenso in Rot) eingeführt sind. Eine Variation zu dieser Struktur hat man, wenn eine alternative Version eines Spruches auftritt. Dort ist sie durch *ky (r)* „ein anderer Spruch“ eingeführt, worauf der Spruch selber folgt, ohne von dem Ausdruck *d mdw* eingeführt zu sein. In allen Fällen wird niemals im Titel des Spruches der Priester erwähnt, der in der entsprechenden

⁶⁷ J. ERNY, *Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires*, Taf. 5.

⁶⁸ M. K. COONEY/J. B. MCCLAIN, *Daily Offering Meal*.

⁶⁹ Siehe die gleiche Überlegung für den Ostrakon Glasgow D1925.91 mit einem Menu-Lied: J. F. QUACK, *Bemerkungen zum Ostrakon Glasgow D 1925.91*, 304–306.

⁷⁰ F. CONTARDI, *Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich*, 66.

Handlung beteiligt wird. Der Offiziant ist lediglich einmal, und zwar im Titel des gesamten Rituals erwähnt (pBerlin 30551, 1–2). Außerdem wird im Titel jedes Spruches niemals der Name des Gottes (Amun-Re, bzw. Mut), des Nutznießers des Rituals, genannt.

Anders ist es bei den Kopien des Opferrituals (pKairo+pTurin und pChester Beatty IX), die, obwohl sie eine ähnliche Gliederung wie die Ritualhandbücher des Kultbildrituals aufweisen, allerdings die folgenden signifikanten Unterschiede zeigen: die willkürliche Angabe des officierenden Priesters im Titel jedes Spruches⁷¹; die relativ konsequente Angabe des Namens des Nutznießers im Spruchtitel⁷². Es scheint mir, dass die nicht immer regelmäßige Struktur beider Handschriften des Opferrituals eine heterogene Entstehung andeuten kann, wobei die Abschrift dieser Kopien keinem Prozess von Vereinheitlichung des Textes unterzogen wurde.

Die epigraphische Form war sicher das Mittel, um das Ritual dauerhaft zu machen. Es ist breit anerkannt, dass die monumentale Form eine magische Aktivierung besaß und allein die Darstellung der Handlungen das Ritual zur Wirklichkeit brachte. Vielleicht ist diese Aussage zu nuancieren: Der Zweck der Darstellungen der Episoden des Rituals war es in erster Linie eher, sie zu verewigen, als eine Art Publikation für die Götter, genauso wie bei den Szenen von Feldzügen oder mit den königlichen Stelen im Tempel.

Eine ganz andere Funktion besitzt pWien D 10100 aus Soknopaiunesos, der offensichtlich eine direkte Kopie der Dekoration der Wände eines Tempelraums und nicht ein Entwurf für die Dekoration ist, da paläographisch die Handschrift römerzeitlich ist, während die genannten Könige Ptolemäer sind⁷³.

Bibliographie

- ALLIOT, MAURICE: Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, BdE 20, Kairo 1949.
- ASSMANN, JAN: Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität, in: Osing/Nielsen (Hgg.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honour of Erik Iversen*, CNIP 13, Copenhagen 1992, 9–25.
- BLOCK, ANDRÉ: Der verborgene Königsmythos von Edfu. Wiederentdeckung eines Konzepts dreidimensionaler Literatur, *Aegyptiaca Hamburgensia* 4, Gladbeck 2014.
- BRAUN, NADJA S.: Pharao und Priester – sakrale Affirmation durch Kultvollzug. Das Tägliche Kultbildritual im Neuen Reich und in der Dritten Zwischenzeit, *Philippika* 23, Wiesbaden 2013.
- BRUNNER, HELLMUT: Die südlichen Räume des Tempels von Luxor, AV 18, Mainz 1977.
- ČERNÝ, JAROSLAV: Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires de Deir el Médineh III, DFIFAO 5, Kairo 1937.
- CONTARDI, FEDERICO: Il Naos di Sethi I da Eliopoli. Un monumento per il culto del dio Sole, Cata-

⁷¹ Der Priester wird im Titel der Sprüche 32, 35–39, 45, 53–54 angegeben (bei pChester-Beatty IX auch die Sprüche 58 und 60, die in pKairo-pTurin fehlen, da der Papyrus bei Spruch 57 abbricht; siehe die Übersicht bei N. TACKE, *Opferritual II*, 297–298.

⁷² Übersicht bei N. TACKE, *Opferritual II*, 283–284.

⁷³ G. VITTMANN (*Dekoration eines Heiligtums*, 107) lässt die Frage offen, ob es um einen Entwurf oder eine Kopie sich handelt. J. F. Quack weist mich freundlicherweise hin, dass der Papyrus paläographisch römerzeitlich ist, und also kein Entwurf sein kann.

- logo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima Monumenti e Testi, Bd. XII, Mailand 2009.
- : Der älteste Beleg des Gottes Haroeris, in: GM 225 (2010), 55–62.
- : Fragmente des täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich, in: Pries (Hrsg.), Die Variation der Tradition. Modalitäten der Ritualadaption im Alten Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums vom 25.–28. November 2012 in Heidelberg, OLA 240, Leuven 2016, 47–72.
- COONEY, KATHLYN/MCCLAIN, J. BRETT: The Daily Offering Meal in the Ritual of Amenemhotep I: an Instance of the Local Adaptation of Cult Liturgy, in: JANER 5 (2006), 41–79.
- DE GARIS DAVIES, NORMAN: The Temple of Hibis in el-Khargeh Oasis III. The Decoration, PMMA 17, New York 1953.
- DERCHAIN, PHILIPPE: Un manuel de géographie liturgique, in: CdE 37 (1962), 31–65.
- DERCHAIN, PHILIPPE/VON RECKLINGHAUSEN, DANIEL: La création: poème pariétal/Die Schöpfung: ein Wandgedicht. La façade ptolémaïque du temple d’Esna – pour une poétique ptolémaïque, Rites égyptiens 10, Turnhout/Brüssel 2004.
- EBBERTS, ARNO: In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves, Eg. Uitg. 8, Leiden 1995.
- GARDINER, ALAN H.: Hieratic Papyri in the British Museum. Third series. Chester Beatty Gift, London 1935.
- : Late Egyptian Miscellanies, BiAe VII, Bruxelles 1937.
- GARDINER, ALAN H./CALVERLEY, AMICE M./BROOME, MYRTHE F.: The Temple of King Sethos I at Abydos I-II, London/Chicago 1933/1935.
- : The Temple of King Sethos I at Abydos IV, London/Chicago 1958.
- GASSE, ANNIE: Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh IV, DFIFAO 25, Kairo 1990.
- GRANDET, PIERRE: Catalogue des Ostraca Hiératiques non littéraires de Deir el-Médiîneh, DFIFAO 46, Kairo 2006.
- GRIMM, ALFRED: Altägyptische Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkataloge von Edfu und et-Töd, in: Schoske (Hrsg.), Akten des vierten internationalen ägyptologischen Kongresses. Band 3. Linguistik, Philologie, Religion, München 1985, BSAK 3, München 1989, 159–169.
- GUERMEUR, IVAN: A propos d’un nouvel exemplaire du rituel journalier pour Sobeknebtynis (phié-raTeB SCA 2979 at autes variantes), in: Quack (Hrsg.), Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit, ORA 6, Tübingen 2014, 9–23.
- GUGLIELMI, WALTRAUD/BUROH, KNUT: Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I,1-VI,3), in: Dijk (Hrsg.), Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde, Egyptological memoirs 1, Groningen 1997, 101–166.
- HUSSY, HOLGER: Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche, SRaT 5, Dettelbach 2007.
- KÖNIGLICHE MUSEEN ZU BERLIN (Hrsg.): Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin I. Rituale für den Kultus des Amun und für den Kultus der Mut, Leipzig 1901.
- KURTH, DIETER: Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV,11, Wiesbaden 1983.
- LABRIQUE, FRANÇOISE: Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l’offrande de la campagne: étude de la composition, OLA 51, Leuven 1992.
- LACAU, PIERRE/CHEVRIER, HENRI: Une chapelle de Sésostriis Ier à Karnak, Kairo 1956.
- LEITZ, CHRISTIAN: Die Außenwand des Sanktuars in Dendara: Untersuchungen zur Dekorationssystematik, MÄS 50, Mainz 2001.
- LURSON, BENOIT: Des relations spatiales dans la conceptions du décor des temples de l’époque pharaonique, in: Haring/Klug (Hgg.), 6. Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch alt-ägyptischer Tempelräume, Leiden 4.–7. September 2002, KSGFH 3, Wiesbaden 2007, 187–204.
- MARIETTE, AUGUSTE: Abydos. Description des Fouilles exécutées sur l’emplacement de cette ville I, Paris 1869.

- MORET, ALEXANDRE: Le rituel du culte divin journalier en Égypte. D'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier à Abydos, *Annales du Musée Guimet: Bibliothèque d'études* 14, Paris 1902.
- DE MORGAN, JACQUES: Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Sér. I, Haute II, Kom Ombos I, Wien 1895.
- NELSON, HAROLD H.: Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I, in: *JNES* 8 (1949), 201–231, 310–345.
- NELSON, HAROLD H. et al.: Medinet Habu IV. Plates 193–249. Festival Scenes of Ramses III, OIP 51, Chicago 1940.
- OSING, JÜRGEN: Zum Kultbildritual in Abydos, in: Teeter/Larson (Hgg.), *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, SAOC 58, Chicago 1999, 317–334.
- OSING, JÜRGEN/ROSATI, GLORIA: Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis, Florenz 1998.
- PRIES, ANDREAS H.: Standard Rituals in Change – Patterns of Tradition from the Pyramid Texts to Roman Times, in: Kousoulis/Lazaridis (Hgg.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, University of the Aegean, Rhodes, 22–29 May 2008, OLA 241, Leuven 2016.
- : On the Use of a Grammar of Rituals. Reflections from an Egyptologist's Point of View, in: Ambos/Verderame (Hgg.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, RSO Suppl. 86,2, Rom 2013, 227–243.
- QUACK, JOACHIM F.: Monumental-Demotisch, in: Gestermann/Sternberg-El Hotabi (Hgg.), *Per Aspera et Astra. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag*, Kassel 1995, 107–121.
- : Bemerkungen zum O.Glasgow D 1925.91 und dem Menu-Lied, in: *SAK* 29 (2001), 283–306.
- : Wenn die Götter zuhören. Zur Rolle der Rezitationssprüche im Tempelritual, in: El Hawary (Hrsg.), *Wenn Götter und Propheten reden – Erzählen für die Ewigkeit*, *Narratio Aliena* 3, Berlin 2012, 124–152.
- : Inhomogenität von ägyptischer Sprache und Schrift in Texten aus dem späten Ägypten, in: Lembke/Minas-Nerpel/Pfeiffer (Hgg.), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference*, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008, Leiden/Boston 2010, 313–342.
- : Old Wine in New Wineskins? How to Write Classical Egyptian Rituals in More Modern Writing Systems, in: de Voogt/Quack (Hgg.), *The Idea of Writing. Writing across Borders*, Leiden/Boston 2012, 219–243.
- ROCCATI, ALESSANDRO: La religione del Libro, *Acta Pontificii Instituti Biblici* 11/6 (2010), [<http://www.biblico.it/Centenario/conferenze/roccati.pdf> (zuletzt aufgerufen am 13.12.2016)].
- STADLER, MARTIN A.: Das Ritual, den Tempel des Sobek, des Herren von Pai, zu betreten. Ein Ritualtext aus dem römischen Fayum, in: Dücker/Roeder (Hgg.), *Text and Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada, Hermeia* 8, Heidelberg 2005, 149–164.
- : Zwischen Philologie und Archäologie. Das Tägliche Ritual des Tempels in Soknopaiou Nesos, in: Capasso/Davoli (Hgg.), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology. Lecce, June 8th – 10th 2005*, *Papyrologica Lupiensia* 14, Lecce 2005, 283–302.
- : Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den Demotischen Religiösen Texten, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 7, Berlin 2012.
- TACKE, NIKOLAUS: Das Opferritual des ägyptischen Neuen Reiches, 2 Bd., OLA 222, Leuven 2013.
- VERNUS, PASCAL: Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique, BdE 74, Kairo 1978.
- VITTMANN, GÜNTER: Ein Entwurf zur Dekoration eines Heiligtums in Soknopaiou Nesos, in: *Enchoria* 28 (2002/2003), 106–136.
- WINTER, ERICH: Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit, *DenkschrWien* 98, Wien/Graz/Köln 1968.
- : Weitere Beobachtungen zur „grammaire du temple“ in der griechisch-römischen Zeit, in Helck (Hrsg.), *Tempel und Kult*, AA 46, Wiesbaden 1987, 61–76.