MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 125 (2025), p. 249-277

Holger Kockelmann

Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Jenseitsgericht und Priesterweihe

Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae

HOLGER KOCKELMANN

ABSTRACT

Publication of a lintel and fragment of a door jamb from the temples of Philae. Both blocks probably belong to the same door and carry an unusual decorative program for doors. The decoration of the lintel combines a unique variation of the 'weighing of the heart' scene known from the Final Judgement of the Dead (Book of the Dead Spell 125) with the subjugation of Seth before Osiris, while the jamb depicts Horus Behedety with a spear. The general themes of the door decoration are thus 'justification,' 'verifying righteousness at the door,' and 'destruction of evil.' As the article explains, the gate of Philae could have been the place where the priests made a declaration of purity as part of their initiation or renewed their cultic purity before entering the temple.

Keywords: Philae, door, (priestly) initiation, priestly oath, weighing of the heart, rites de passage, Book of the Dead spell 125, Osiris, Horus, Thoth, Seth, Maat, representations of evil, apotropaic temple decoration, Louvre E. 2541, Deir el-Medina (Ptolemaic temple), Apuleius, Metamorphoses, Akhmenu (Karnak), Osireion (Abydos), gestures and cultic acts, ritual purity.

RÉSUMÉ

Publication d'un linteau et d'un fragment de montant de porte provenant des temples de Philæ. Les deux blocs appartiennent probablement à la même porte et portent un programme décoratif inhabituel pour des portes. La décoration du linteau combine une variation unique de la scène de la « pesée du cœur » connue du Jugement des morts (Livre des Morts, chapitre 125) avec la soumission de Seth devant Osiris, tandis que le montant contient une représentation

BIFAO 125 (2025), p. 249-277 Holger Kockelmann
Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'Horus-Behedeti tenant une lance. Les thèmes généraux de la décoration de la porte sont donc « la justification », « la vérification de l'exemption du délit à la porte » et « la destruction du mal ». Comme le précise l'article, la porte de Philæ pourrait avoir été le lieu où les prêtres faisaient une déclaration de pureté dans le cadre de leur initiation ou renouvelaient leur pureté cultuelle avant d'entrer dans le temple.

Mots-clés : Philæ, porte, initiation (sacerdotale), serment sacerdotal, pesée du cœur, rites de passage, formule 125 du Livre des Morts, Osiris, Horus, Thot, Seth, Maât, représentations du mal, décoration du temple apotropaïque, Louvre E. 2541, Deir el-Médina (temple ptolémaïque), Apulée, Métamorphoses, Akhmenou (Karnak), Osiréion (Abydos), gestes et actes cultuels, pureté rituelle.

Im Zuge des Site Management-Projektes „Die zweite Rettung der Tempel von Philae" (s. Anm. 1) dokumentierte das Philae TempelText-Projekt (PTTP) unter anderem rund 200 Spolien, die bis in jüngere Zeit provisorisch an der Nordflanke des Hathor-Tempels lagerten.[1] Der Großteil dieser Architekturfragmente wie Säulenteile und Architrav-Blöcke lässt sich ohne Zweifel der vorgelagerten Portikus (dem „Eingangskiosk")[2] des benachbarten Hathor-Tempels zuweisen. Bei der Sichtung des Materials kamen zwei besonders interessante Bauteile zum Vorschein: Das eine davon ist der Sturz einer Tür, der mit einer Herzwägungsszene und der Fesselung des Seth vor Osiris dekoriert ist; bei dem zweiten Stück handelt es sich um das Fragment eines Türpfostens, das auf der Frontseite eine Darstellung des speerenden Horus trägt. Beide Teile stammen sehr wahrscheinlich von derselben Tür. Dem Stil der Figuren und einigen typischen Hieroglyphenschreibungen nach zu urteilen, datieren die Spolien am ehesten wohl in die mittlere Ptolemäer- bis frühe Römerzeit. Die Technik in versenktem Relief macht es wahrscheinlich, dass es sich um die Außenseite der Tür handelt.

1 Philae TempelText-Projekt (PTTP), Universität Leipzig/Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien. Für die Finanzierung des Projektes „Die zweite Rettung der Tempel von Philae", das sich in den Jahren 2017 bis 2020 der Dokumentation und langfristigen Sicherung der losen Tempelspolien von Philae widmete, und für die stets sehr angenehme und unbürokratische Unterstützung sei der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf, auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Für die Genehmigung und Unterstützung der epigraphischen Feldforschung, aus der dieser Beitrag hervorgegangen ist, sind die Mitglieder des Philae-Projektes dem Ministry for Tourism and Antiquities, Kairo, und dem Inspectorate for Aswan and Nubian Antiquities in Dankbarkeit verbunden. Für wertvolle Anmerkungen zu verschiedenen Versionen des vorliegenden Beitrages schuldet der Verfasser Shafia Bedier (†) und Silke Caßor-Pfeiffer großen Dank. Letztere hat überdies zusammen mit Pauline Calassou die Faksimiles der Reliefs in Abb. 5, 8 und 10 angefertigt.

2 Diese von einer Säulen-Schranken-Architektur bestimmte, direkt an den Pronaos des Hathor-Tempels angebaute Eingangshalle läuft in der Literatur unter verschiedenen Bezeichnungen, u. a. „Propyläen, Portikus" (Hölbl 2014, S. 82 und 83, Abb. 113; Daumas 1968), „*porch*" (Badawy 1975, S. 82; Haeny 1985, S. 230), „*forecourt*" (PM VI, S. 251), „*kiosk*" (Arnold 1999, S. 248).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

1. DER TÜRSTURZ

- Inv. H.140. Maße: 109 cm (L) × 26 cm (H) × 40 cm (T). Feiner Sandstein. Abb. 1.

Die Oberseite des Sturzes ist abgearbeitet und nicht plan, sondern gewölbt (Abb. 2); dieser Befund mag auf eine sekundäre Wiederverwendung deuten.[3] Auf der Unterseite (s. Abb. 3) befindet sich eine rechteckige Eintiefung für den Türdurchgang, dessen Breite nur 58,5 cm beträgt.[4] Anhand der Durchgangsbreite lässt sich die ursprüngliche Höhe der Tür auf etwa 1,70 m schätzen.[5] An der rechten vorderen Ecke der Aussparung für den Durchgang ist ein längsrechteckiges Fach von 18,5 cm × 8 cm ausgearbeitet, das zur Aufnahme des Tür-Drehlagers[6] diente; etwa in seiner Mitte ist deutlich das Drehloch für den Zapfen des Türblattes zu erkennen (Durchmesser ca. 4 cm, Tiefe etwa 2 cm). Auf der Unterseite des Sturzes verlaufen zudem mehrere antike, dünn eingeritzte Hilfslinien, u. a. zur Eingrenzung des Türdurchgangs und der Türblattverankerung.

Das Bildprogramm auf der Vorderseite des Sturzes setzt sich aus zwei Hauptmotiven zusammen, die je eine Hälfte einnehmen und thematisch eng zusammenhängen. Links ist eine „Herzwägung" zu sehen, die sonst als zentrale Vignette des ägyptischen Totenbuches (Spruch Tb 125) bekannt ist,[7] in der vorliegenden Fassung und als Sturzdekoration aber ein Unikum darstellt. Den rechten Teil der Sturzdekoration bildet eine Szene, in der Thot und Horus den gefesselten eselsköpfigen Seth vor dem thronenden Osiris an Stricken halten.

Abb. 1. Vorderseite des Türsturzes. Gesamtansicht. Foto: H. Kockelmann.

3 Zu Spolien der Tempel von Philae, die in den Häusern der Insel und in der Umgebung als Baumaterial verwendet wurden, s. Kockelmann 2019, bes. S. 78; Haeny 1985, S. 201.

4 Dies erscheint wenig, ähnlich schmal sind jedoch auch die Seitentüren des Hathor-Tempels: 63 cm (Tür in der Nordflanke der Portikus, unten gemessen), 56 cm (Portikus, Südflanke), 63 cm (Pronaos, Südwand).

5 Bei der vollständig erhaltenen südlichen Seitentür des Pronaos des Hathor-Tempels ist der Durchgang etwa so breit wie beim hier publizierten Sturz. Das Verhältnis zwischen Breite und Höhe beträgt hier 1:2,8. Übertragen auf den neugefundenen Sturz mit einer Durchgangsbreite von 58,5 cm bedeutet dies eine Durchgangshöhe von etwa 163,8 cm. Zum Verhältnis Türbreite – Türhöhe in der Größenordnung 1:2 bis 1:3 s. auch Arnold 1994, S. 268.

6 Koenigsberger 1936, S. 26–34; Arnold 1994, S. 268; Monnier 2013, S. 83.

7 Zu Interferenzen zwischen Totenbuch und Tempeldekoration: von Lieven 2012; Kockelmann 2023.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Abb. 2. Rückseite und gewölbte Oberseite des Türsturzes. Foto: H. Kockelmann.

Abb. 3. Unterseite des Türsturzes mit Aussparung für den Türdurchgang und Türblattverankerung. Foto: H. Kockelmann.

1.1–3. Linker Teil des Sturzes: Wägeszene [Abb. 4–5]

Zur Wägeszene der linken Sturzhälfte gehören von links nach rechts die folgenden Bildelemente, die ebenso in einer „typischen" Totengerichtsdarstellung erscheinen: die Göttin Maat, die „Totenfresserin" (Ammit) sowie die Waage, auf deren Balken ein Pavian als Symbol des Richtergottes Thot hockt und in deren Schalen sich links das Herz und rechts die Figur der Maat befinden. Ungewöhnlich ist dagegen der gefesselte Feind unter dem Waagbalken.

1.1. Maat

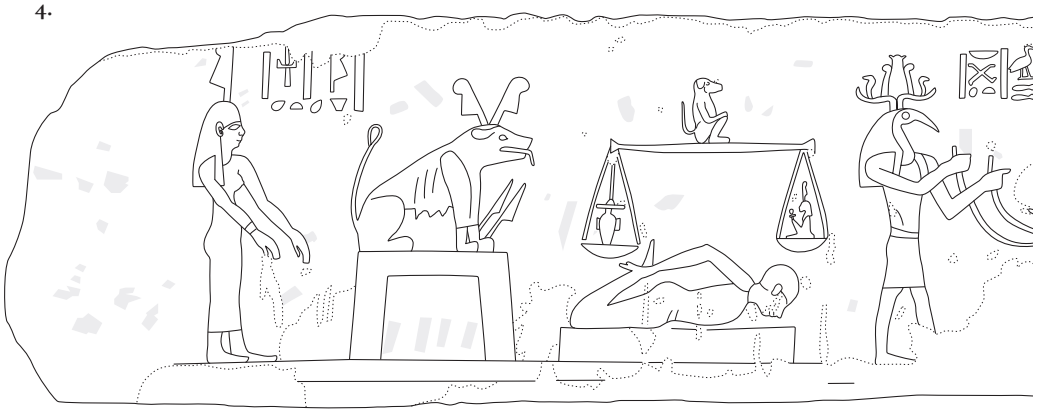
Die stehende, nach rechts blickende Göttin mit vorgestreckten Armen und nach unten gekehrten Handflächen ist der Waage zugewandt; ihr Attribut ist wie üblich die Feder auf dem Haupt:

Mꜣʿ.t ḫnw.t ỉꜣb.t

Maat, Gebieterin des Ostens.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

4.



5.

Abb. 4–5. Türsturz Philae (Inv. H.140), Vorderseite, linke Hälfte: Wägeszene.
Foto: H. Kockelmann. Zeichnung: P. Calassou, S. Caßor-Pfeiffer.

Der Gestus der Maat erinnert entfernt an die *njnj*-Grußgebärde, bei der anders als auf dem Philae-Sturz die Handteller allerdings nach oben weisen, mit Wasser-Hieroglyphen darüber.[8] Engere Parallelen für die Gebärde der Maat mit den Handflächen nach unten sind seit dem Alten Reich zu finden, als respektbezeugende Geste von Trauerfrauen[9] oder Zeichen der Ehrerbietung in anderen Kontexten.[10] In einer Szene der Osiriskapellen von Dendera, in der der Seth-Stier zerteilt wird, zeigt die *ḏr.t nḏs.t* „kleine Klagefrau" eine ähnliche Armhaltung.[11] Zwischen diesem Relief und der Gerichtsdarstellung auf dem Philae-Sturz besteht eine

8 Westendorf 1991, S. 351–352; als Gestus, der ab der Zeit Thutmosis' IV. ausschließlich von weiblichen Gottheiten vollzogen wird: Grassart-Blésès 2017, S. 34.

9 Fischer 1976, S. 41, Abb. 3; s. auch die Hieroglyphe in Kurth 2009, S. 144, Nr. 89e *(Šnṯj.t)*; wenn die Hände über einem Schen-Ring ruhen (z. B. bei Isis und Nephthys auf dem Fußende von Sarkophag Edinburgh, National Museums A.1908.288: Manley, Dodson 2010, S. 106–107, Nr. 36), wird dieser Gestus mit dem Schutz und der Rechtfertigung des Verstorbenen in Verbindung gebracht: Donnat 2002, S. 218.

10 Vgl. Dominicus 1994, S. 22, h und j; e.g. Burgos, Larché 2006, S. 167 (490), 212 (538–539), 216 (567–572); El-Qal'a II 124 (Gott schauen und anbeten), II 223 (Proskynese), II 226 (Proskynese); D VIII, Taf. 704 (III) (Proskynese) und Taf. 711 (Proskynese); wohl auch Tallet 2018, S. 324 (IS 83).

11 D X, Taf. 15, 2. Reg. von unten (D X, 53, 9).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

inhaltliche Affinität, auch hier geht es um das Richten des Feindes vor Osiris. Dabei steht die *ḏr.t nḏs.t* dem thronenden Osiris so gegenüber wie die Maat auf dem Türsturz aus Philae. Die genaue Bedeutung der Gebärde erhellt sich aus den genannten Belegen indessen nicht. Ähnlich der „Beterhaltung" handelt es sich am ehesten wohl um eine ritualbegleitende oder -initiierende Geste, die die Sakralität des kultischen Vorgangs unterstreicht.[12]

Wie in den Totengerichtsszenen verkörpert Maat auch im Bildprogramm des Sturzes die Wahrung der göttlichen Ordnung, deren Bestand durch das Gericht gesichert wird;[13] ihre Präsenz garantiert den Sieg des Osiris und Horus über Seth, der das Motiv der rechten Szene bildet.[14] Maat trägt das Beiwort „Gebieterin des *Ostens*";[15] damit ist sie das Pendant zu Osiris am anderen Ende des Sturzes, der als „Erster des *Westens*" und „Herr des Abaton" betitelt wird (s. unten S. 258).[16] Auf der Metaebene ergibt sich daraus eine ideelle Ost-West-Ausrichtung der Sturzdekoration; beide „Horizonte" respektive „Pole" dieser Achse sind wie sonst auch Stätten des Gerichts und der Vergeltung, in denen die Frevler bestraft werden.[17]

1.2. Fresserin (Ammit)

Rechts neben Maat befindet sich die „Fresserin", die im Totengericht die nicht gerechtfertigten Verstorbenen verschlingt, der aber auch Seth zur Vernichtung überwiesen wird, nachdem er von Thot schuldig gesprochen wurde.[18] Sie sitzt in ihrer charakteristischen Mischgestalt auf einem torartigen Podest, mit zwei Messern in den Pranken, die ihr Vernichtungspotential symbolisieren, und zwei Maat-Federn auf dem Kopf.[19]

1.3. Waage und gefesselter Feind

Das wichtigste und interessanteste Bildelement der linken Sturzhälfte ist die Waage als Instrument, mit dem im Totengericht die Rechtschaffenheit des Verstorbenen überprüft wird. Wie in manchen anderen Bildbelegen ist der Ständer der Waage weggelassen;[20] in der rechten Schale befindet sich eine Figur der Maat, in der anderen das Herz des Menschen mit den darin abgelegten Taten. Oben auf dem Balken sitzt der paviansgestaltige, nach rechts blickende Thot als göttlicher Gerichtsnotar. Ungewöhnlich ist die spezielle Darstellung des

12 In diesem Habitus stellt sich auch der Verstorbene dem Gericht und leitet den Vorgang der Prüfung damit ein, vgl. u. a. Montet 1960, Taf. 33; Taylor 2010, S. 225, Nr. 111; Bresciani 1996, S. 31, Abb. 29; Clère 1987, Taf. XI; Seeber 1976, S. 92–93.

13 Seeber 1976, S. 139.

14 Zu Maat, die Horus über seine Feinde triumphieren (*smȝʿ-ḥrw*) lässt: Philae II, 339, 12.

15 Vgl. dazu die „westliche" und „östliche" Maat bei Seeber 1976, S. 141.

16 Zur westlichen und östlichen Maat in den Gerichtsszenen und zu Osiris als Vertreter der unterweltlichen (westlichen) Maat in dieser Doppelung s. Seeber 1976, S. 141.

17 Zur Verbindung „Gerichtshalle" – „kosmischer Kreislauf" s. Seeber 1976, S. 147. Zu den beiden Horizonten als Vernichtungsstätten vgl. etwa Beinlich 2013a, S. 162 (westlicher Horizont); Überweisung des Seth an die Schlachtbank des Ostens: D X, 94, 13–14; Apophis und die Feinde werden im Osten des Himmels gefällt: E VI, 130, 7.

18 Gill 2019, S. 82.

19 Zu solchen Darstellungen der Fresserin vgl. Seeber 1976, S. 163–165.

20 Weitere auf Waagbalken und -schalen reduzierte Beispiele sind Kurth 2010, S. 159; Quaegebeur 1997, Taf. 35, Abb. 1–2; Coenen 2000, Taf. 13, Abb. 2.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Herzens, das anscheinend an einer Schnur hängt, als wäre ein Lot gemeint.[21] Diese besondere Ikonographie mag auf der Vorstellung vom Herzen als Träger des „Gewissens", Sitz der sittlichen Entscheidung[22] und „Lot im Menschen"[23] gründen.[24]

Für Gerichtsszenen wie die vorliegende ist des Weiteren die bäuchlings auf einer Matte(?) liegende Figur unter dem Waagbalken eine Besonderheit. Ohne Frage handelt es sich um einen gefesselten Frevler, einen Vertreter der Kräfte des Chaos und Feind der göttlichen Ordnung, der das Gericht nicht bestanden hat. Die Art seiner Fesselung, bei der Füße und Hände hinter dem Rücken zusammengebunden sind, ist typisch für solche unschädlich gemachten Personifikationen des Bösen.[25] Seine Nacktheit ist ein weiteres Zeichen der Machtlosigkeit und des Unterworfenseins,[26] ebenso wie sein handlungsunfähiges Liegen auf dem Gesicht.[27]

Auch wenn das Motiv des gebannten Feindes unter der Waage ein unkonventionelles Detail ist, lässt sich dennoch Vergleichsmaterial in älteren Quellen dafür finden. Die engste potentielle Parallele datiert sieben bis neun Jahrhunderte früher als das Philae-Türsturzrelief. Es handelt sich um ein noch zur Hälfte erhaltenes „objet tout à fait curieux" aus der 22. Dynastie (Zeit Osorkons II.), das Barguet als das steinerne Modell eines Waagbalkens (Abb. 6) deutete;[28] andere sahen darin einen „*bâton magique*".[29] Die Hieroglypheninschriften des Objektes

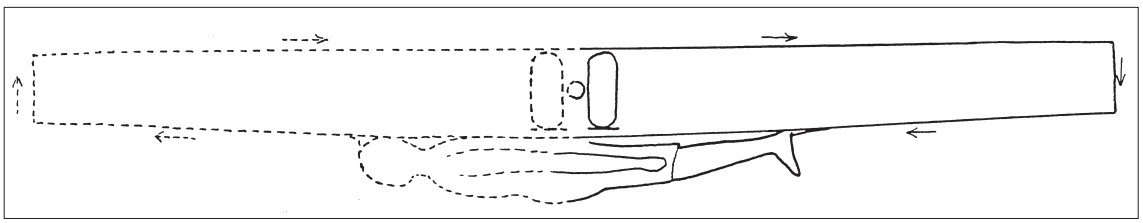


Abb. 6. Teil eines Waagbalkenmodells mit Feindfigur (Paris, Musée du Louvre E. 2541, 22. Dyn.); vgl. S. 5–6. Schematische Zeichnung nach Barguet 1961, S. 8, Abb. 5.

21 Es kann sich kaum um eine weitere Schnur der Waagschale handeln, wie sie in anderen Darstellungen vorkommt (Gasse 2001, Taf. 20; Seeber 1976, S. 69, Abb. 15), da man eine solche dann auch an der rechten Schale erwarten würde, vgl. die Darstellung im Grab des Petosiris (Dachla): Fakhry 1982, Taf. 28b.

22 Brunner 1988, S. 39.

23 Angelegt ist die Vorstellung schon in literarischen Texten des Mittleren Reiches, in denen die Organe von Denken und Sprechen – Herz und Zunge – mit den Teilen der Waage korreliert werden: Grapow 1924, S. 168–169. Meist wird das Lot mit der Zunge verglichen, doch gehören Zunge und Herz im ägyptischen Denken aufs engste zusammen und sind in sprachlichen Bildern mitunter austauschbar: Herrmann 1954, S. 115.

24 Diese Idee könnte in das Schriftsystem der ptolemäischen und römischen Tempel Eingang gefunden haben, in dem die Lot-Hieroglyphe als Schreibung des Toponyms *ꜣbw* „Elephantine" belegt ist, nach Bresciani aufgrund einer lautlichen Nähe, die sich aus der Herzform („*ỉb*") des Lotgewichtes ergibt, vgl. Laskowska-Kusztal 1996, S. 151.

25 Kockelmann, Rickert 2015, S. 10 und 127. Zur Fesselung als typisches Element der Feindikonographie: Hornung 1968, S. 17. Zum Seil als Waffe gegen das Böse s. Ermant I, S. 71–72.

26 Kockelmann, Rickert 2015, S. 13 mit Anm. 72.

27 Der Feind (Seth) fällt auf sein Gesicht: Vuilleumier 2016, S. 178 (5,4) und Kommentar (vv) auf S. 195–196; Smith 2009a, S. 166 (55/15-16); Amun-Re wirft seine Feinde nieder auf ihr Gesicht: Assmann 1999, S. 334, Nr. 140, 1; die Feinde des Osiris sind vor ihm auf ihr Gesicht gefallen: Assmann 1999, S. 210, 465, Nr. 204 (45) und 470, Nr. 207 (27); s. auch Assmann 1999, S. 536, Nr. 239 (13); zum apotropäischen Ritualtext „Fall auf dein Gesicht!": Gill 2019, S. 88; Schott 1990, S. 359, Nr. 1592 und Barguet 1962a, S. 24. Ein anscheinend nackter gefesselter Feind, der Seth repräsentiert, hängt mit dem Gesicht nach unten am Thron des Osiris; ähnlich wie in der rechten Szene auf dem Türsturz von Philae wird er von Göttern an Stricken gehalten: Roulin 1996, S. 255, 259 und Taf. XII, unteres Register (18) = Piankoff 1954, S. 399, Abb. 133 und Piankoff 1942, S. 61 mit Taf. 9 unten. Wenn der Feind oder das Feindwesen auf seinem Gesicht liegt, ist sein Böser Blick gebannt: Wagner 2016, S. 118.

28 Paris, Musée du Louvre E. 2541 (22. Dyn.): Barguet 1961, S. 7–8.

29 Étienne 2000, S. 71 und S. 111, cat. 218.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

besagen, dass es dem Priester Hor-mes gehörte und der Besitzer alle seine Feinde vernichtet habe, während er selbst fortdauere und gänzlich frei von Übel sei. Die ausgestreckte Figur an der einen Längsseite des Stückes interpretierte Barguet als Verkörperung der „Feinde" oder des „Bösen", die in den Texten genannt sind.[30] Ob es sich beim Louvre-Stück nun um ein Waagbalken-Modell oder um einen magischen Stab handelt: Im einen wie im anderen Fall war sein vermutlicher Zweck, alles Frevlerische an Hor-mes zu tilgen und seine Rechtschaffenheit festzuschreiben. Noch etwas älter ist eine Szene im Millionenjahrhaus Ramses' III. von Medinet Habu, die Thot beim Abwiegen von Gold vor Amun-Re zeigt. Hier liegen zwei Feindrepräsentanten (Asiat und Südländer?) nicht direkt unter dem Balken der Waage, sondern bilden gleichsam die Basis, auf der der Waagständer steht.[31] Die Bedeutung der überwundenen Feinde ist nicht Rechtfertigung, sondern die „Richtigkeit" der Waage („frei von Falschem oder Übel") oder die Unterwerfung der Fremdvölker als Voraussetzung der Tributlieferungen, die abgewogen werden.

1.4–7. Rechter Teil des Sturzes: Der vor Osiris gebannte Seth [ABB. 7–8]

Den rechten Teil des Sturzes nimmt ein Bildfeld ein, das sich aus folgenden Komponenten zusammensetzt: Thot und Horus, die den gefesselten Gott Seth in Gegenwart des thronenden Osiris jeweils an zwei Stricken halten.

1.4. Thot

Die Beischrift des ibisköpfigen, anthropomorphen und nach rechts gewandten Gottes Thot enthält eine seiner häufigsten Titulaturen:

Ḏḥwtj ʿ3 ʿ3 nb Ḫmnw

Thot, der Zweimalgroße, der Herr von Hermopolis.

30 Der Feind unter der Waage von Paris, Musée du Louvre E. 2541 ist nicht nackt. Nacktheit ist das Extrem der abwertenden Feinddarstellung, jedoch kein Standard; vgl. dazu die Mumiensandalen, auf denen die Feinde mal unbekleidet, mal bekleidet abgebildet sind: SIMPSON 1973, Taf. 3 und 4; HEIMANN 2012, S. 83, Nr. 14. Eine Fesselung ist im jetzigen Zustand am Louvre-Stück nicht mehr festzustellen, sie mag jedoch mit dem oberen Teil der Figur verlorengegangen sein, vgl. die Fesselung an den Ellbogen bei BAKR et al. 2014, S. 228 und VERNER 2006, S. 408–410, Abb. 2.7.46–48, S. 412–416, Abb. 2.7.50–55.

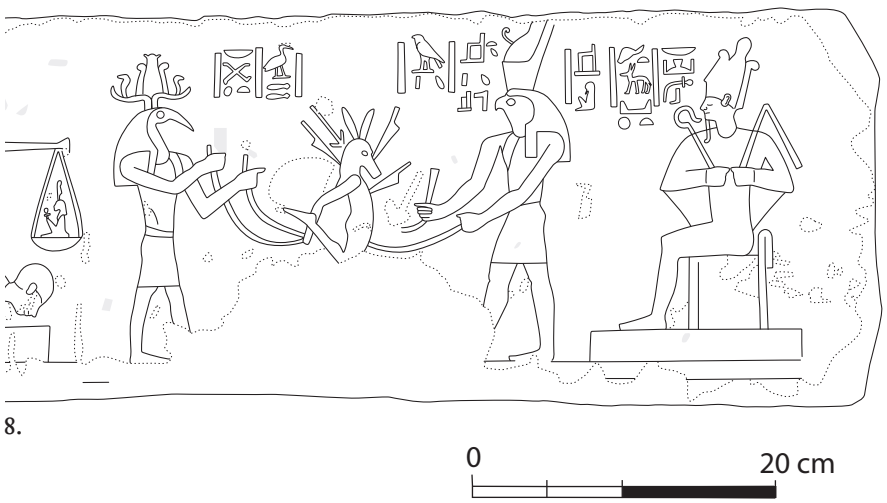
31 MH V, Taf. 320.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

1.5. Seth

Das Frevlerische manifestiert sich auf dem Sturz nicht nur im Feind unter der Waage (s. oben unter 1.3), sondern insbesondere im eselsköpfigen[32] Gott Seth, nach rechts orientiert: Auch dieser ist nackt und in gleicher Weise gefesselt wie die Gestalt unter dem Waagbalken,[33] zudem mit Messern und Spießen gespickt.[34] Seth ist im Verhältnis zu Horus und Thot kleiner dargestellt, entsprechend der gängigen Konvention, die Unterlegenheit des Bösen zu kennzeichnen. Wie seine leicht erhöhte Position zeigt, muss er ursprünglich auf einem Untersatz gekniet haben, vermutlich einem Schlachtblock,[35] von dem heute aufgrund einer großflächigen Zerstörung nichts mehr erhalten ist.

7.



8.

Abb. 7–8. Türsturz Philae (Inv. H.140), Vorderseite, rechte Hälfte: der gefesselte Seth vor Osiris. Foto: H. Kockelmann. Zeichnung: P. Calassou, S. Caßor-Pfeiffer.

32 Zur Eselsgestalt des Seth, aber auch seiner Gefährtin Nephthys: Gaudard 2012, S. 272; Altmann 2010, S. 58–59; Nagel 2017, S. 100.

33 Gleichartiges Bild des Seth als Hieroglyphe: D IX, 247, 2; D X, 100, 9.

34 Zum Schlachten des eselgestaltigen Seth vgl. Dieleman 2005, S. 132–133.

35 Vergleiche dazu Seth als Stier, der mittels Ketten von Isis und Nephthys auf einem Schlachtblock fixiert wird, ebenfalls vor Osiris: D X, Taf. 5 und Detail Taf. 15.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

1.6. Horus

Die Titulatur des anthropomorph-falkenköpfigen, nach links blickenden Horus lautet:

Ḥr s3 Ỉs.t s3 Wsjr

Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris.

Er trägt analog zum speerenden Horus auf dem Türpfosten (s. unten 2) die Doppelkrone; in den Händen hält er wie Thot zwei Stricke, mit denen Seth gefesselt ist.

1.7. Thronender Osiris

Die Beischriften des nach links blickenden Osiris stellen mit dem Beiwort „Herr des Abaton" den einzigen expliziten Bezug zwischen dem Türsturz und dem Kultort Philae her:

Wsjr ḫntj ỉmn.t[36] *nb Ỉ3.t-wʿb.t*

Osiris an der Spitze des Westens, der Herr des Abaton.

Thot und Horus, die schon in den Pyramidentexten als gemeinsame Schützer des Osiris in Erscheinung treten,[37] präsentieren den auf einer Schlachtbank(?) gefesselten Seth wie einen zu exekutierenden Abgeurteilten dem thronenden Osiris, der so über seinen Bruder und Mörder posthum triumphiert.[38] Was mit Seth und seinem Genossen (S. oben unter 1.3) in der Szene geschieht, schildert eine Rezitation des Horus im Papyrus Schmitt so passend, als wäre sie auf die Darstellung des Philae-Sturzes zugeschnitten: „Siehe, ich [Horus] habe dich [Osiris] vor Seth geschützt und dir jenen Widersacher [Seth] nackt herbeigeführt mit seiner Gefolgschaft, getötet und gefesselt, damit sie zu Füßen deiner Ka-Manifestation die Erde küssen."[39] Die Philae-Tür, deren Sturz diese Szenerie als Relief trägt, wird damit zum Ort, an dem das Böse abgefangen und neutralisiert wird,[40] an dem das Recht über das Unrecht triumphiert, der Rechtschaffene über den Frevler.

36 Eher so als die für den „Schakal" ebenfalls mögliche Lesung *Ỉ3b.t* „Osten". „Erster des Westens" und „Erster der Westlichen" sind außerdem die häufigsten Beiworte des Osiris in der (Toten-)Gerichtsszene: Seeber 1976, S. 124.

37 PT 477: Bommas 2004, S. 101. Auf einem Amulett-Papyrus der Ptolemäerzeit sind es ebenfalls Horus und Thot, die das Böse (hier in Gestalt von Schweinen) bannen: Fischer-Elfert 2015, S. 297; zu Thot als Bekämpfer der Götterfeinde und seinem gemeinsamen Auftreten und Agieren mit Horus s. des weiteren Stadler 2009, S. 328–333, 356–357.

38 Entsprechend will der (gerechtfertigte) Verstorbene nicht als Beute zu Osiris gebracht werden, denn er gehörte nicht zur Bande des Seth: Allen 1974, S. 60 (Tb Naville 65).

39 Backes 2016, S. 35; Smith 2009a, S. 174.

40 Zur Tempeltür als Ort, an dem Seth gefesselt wird: D X, 327, 2; zum Ort des Osiris, der von Seth reingehalten wird: Philae I, 28, 16.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

2. DER TÜRPFOSTEN [ABB. 9–10]

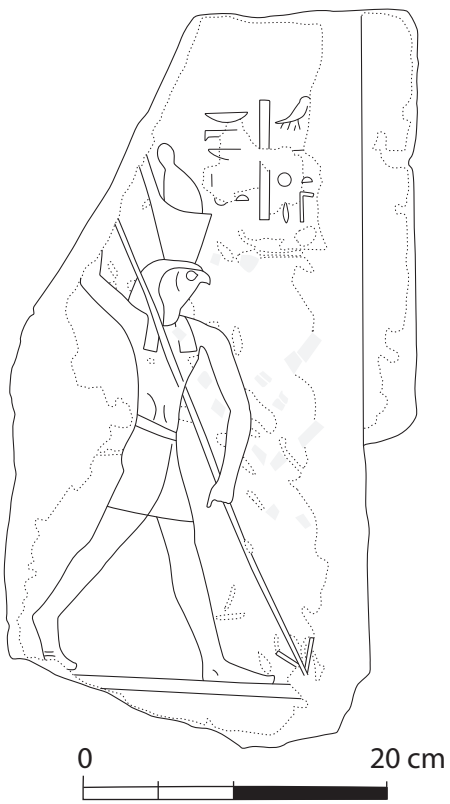
- Inv. H.69; Maße: 49 cm (H) × 28 cm (B) × 35 cm (T). Feiner Sandstein.

Auf dem Fragment ist Horus als falkenköpfiger Gott mit Lanze und Doppelkrone in Laufstellung abgebildet. Er steht auf einer Statuenbasis oder hohen Basislinie. Der Gott ist dem Türdurchgang zugewandt, offenbar, um alles Übel, das hineinzudrängen versucht, abzuwehren. Den Resten der stark beschädigten Beischrift rechts neben der Krone nach zu urteilen, könnte es sich um die Darstellung des Horus Behedeti als Türschützer handeln, der in dieser oder sehr ähnlicher Ikonographie noch weitere Male an Türen von Philae vorkommt:[41]

Ḥr Bḥ[d.tj](?) nṯr ʿ3 nb p.t nb [...]

Horus Behedeti(?), der große Gott, der Herr des Himmels, der Herr […].

9.



10.

ABB. 9–10. Türpfostenfragment Philae (Inv. H.66) mit speerendem Horus.
Foto: H. Kockelmann. Zeichnung: P. Calassou, S. Caßor-Pfeiffer.

41 S. KOCKELMANN 2017, S. 181–182. Mit Horus Behedeti korrespondiert dabei auf der anderen Seite des Türdurchganges eine Darstellung des „Pharao von Senmet" als apotropäische Gottheit an der Pforte. Nach den Freiflächen auf der Unterseite des hier vorgestellten Türsturzes zu urteilen, hat es rechts keinen Pfosten gegeben, stattdessen dürfte der Sturz an dieser Seite in der Wand verankert gewesen sein.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Das Ende von Kolumne 2 ist vermutlich zu *nb [Msn]* „Herr [von Mesen]“ zu ergänzen,[42] obgleich der verfügbare Platz dadurch nicht optimal ausgefüllt würde.

Dass es sich um das Fragment eines Pfostens handelt, erkennt man an der Anschlagkante für das Türblatt, wie sie auch bei den Seitentüren des Hathor-Tempels vorkommt. Höchstwahrscheinlich haben wir es mit dem unteren Abschluss eines linken Pfostens zu tun.[43] Wie oben bereits bemerkt, gehört dieser Pfosten vermutlich zur selben Tür wie der oben besprochene Sturz (vgl. Abb. 11). Der Breite nach passt das Fragment nahezu exakt unter das linke Ende dieses Türsturzes: Auf dessen Unterseite ist die Fläche links neben der Aussparung für den Durchgang 27,5 cm breit.

3. DEUTUNG DES DEKORATIONSPROGRAMMS UND MÖGLICHE FUNKTION DER TÜR

Die zentralen Dekorationsthemen der Tür, deren Reste in diesem Artikel vorgestellt werden, sind augenscheinlich die Prüfung des Charakters und der Taten sowie die Vernichtung des Schlechten. Ob die Tür wie die meisten übrigen Spolien des erwähnten Depots zum Hathor-Tempel gehörte (s. oben S. 250), vielleicht zu dessen zerstörtem rückwärtigen Teil,[44] oder aber zu einer eigenständigen, nicht mehr erhaltenen Kapelle, lässt sich vorerst nicht entscheiden. Unabhängig davon stellt sich die grundsätzliche Frage, welche kultische Funktion der Tür und dem Raum hinter ihr zukam.

3.1. Herzwägung, Priestereid und priesterliche Reinheit

Einen Schlüssel zur Antwort auf die Frage nach dem Zweck der Tür aus Philae bietet der ptolemäische Tempel von Deir el-Medina.[45] Darin befindet sich südlich des zentralen Allerheiligsten eine Kapelle, die Osiris geweiht ist.[46] Die Südwand dieser Kammer trägt eine Gerichtsszene mit der Herzwägung wie auf dem Philae-Sturz, nur in klassischer Totenbuch-Form, ohne die zusätzlichen Elemente „gefesselter Seth und Gefolgsmann“. Zu sehen ist drei Mal ein namenloses, als „Gerechtfertigter“ bezeichnetes männliches Individuum, das wie der Verstorbene bei der Herzwägung das sogenannte Negative Sündenbekenntnis von Totenbuchspruch 125 vor Osiris und den ebenfalls abgebildeten 42 Jenseitsrichtern ablegt.[47] Wie ist diese Szene im Kontext der Kapelle zu erklären? Mit funerären Riten, etwa für Amun in Djeme?[48] Der vorliegende

42 Als Parallele vgl. den Anfang der Titulatur des speerenden Horus-Behedeti an der Zugangstür des Osiriszimmers auf dem Dach des Isis-Tempels von Philae: Bénédite 1895, 122, 9 (Berliner Foto 1149, vgl. Beinlich 2013b, B1149); leicht variiert beim speerenden Horus-Behedeti auf einer Säule im Hypostyl des Isis-Tempels: Beinlich 2014, B1536.

43 „Links“ aus Perspektive des Eintretenden.

44 Haeny 1985, S. 231.

45 Arnold 1999, S. 174–176; Montserrat, Meskell 1997, S. 193–195.

46 Von Lieven 2012, S. 264; vgl. auch den Namen der Kapelle: Klotz 2012, S. 198 (*pr-Wsjr*).

47 Deir al-Médîna, S. 56–57 und S. 303, Nr. 58.

48 So Gamelin 2016, S. 25.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Aufsatz schlägt einen anderen Erklärungsansatz vor, der sich im Kern auf den Zusammenhang Negatives Sündenbekenntnis als Reinheitsbekundung – (priesterliche) Reinheit – Reinigung und Initiation stützt. Schon Merkelbach hatte in den 1960er Jahren die Auffassung vertreten, dass das Bekenntnis von Totenbuchspruch 125 ursprünglich nichts mit einem „Sündenablass" im Jenseits zu tun hatte, sondern auf einen Reinheitseid zurückgehe, den Priester beim Eintritt in ihr Amt (d. h. bei ihrer Initiation)[49] zu leisten hatten und der sekundär zur Rechtfertigung im Jenseits umfunktioniert wurde.[50] Auch die Sichtweise, dass umgekehrt der Reinheitseid der Priester nach dem Negativen Sündenbekenntnis des Totengerichtes gestaltet sein könnte, findet sich verschiedentlich.[51] Unstrittig ist die Existenz priesterlicher Reinheitseide nach dem Muster „ich habe nicht", „ich werde nicht" als solche: In seiner Bearbeitung des ägyptischen Buches vom Tempel konnte Joachim Quack nachweisen, dass ein solcher Eid über die eigene Lauterkeit zu den grundlegenden Obliegenheiten der Priester gehörte.[52] Er präzisiert dabei, dass es tatsächlich zwei verschiedene Eide gab: einen für die Priesterschaft allgemein und einen zweiten, der offenbar vor dem Eintritt eines Priesters in einen besonderen inneren Kreis, in ein Ratskollegium, zu leisten war.[53] Den Ursprung der Reinheitsbekundung von Tb 125 sieht Quack im Übrigen nicht in einem Priestereid, sondern in Reinheitsbekundungen am Hofe des Königs, die den Rezitator in einen Status der Makellosigkeit versetzten, der ihm den Aufenthalt in der Nähe des Königs ermöglichte.[54]

Unabhängig von der Frage nach dem Ursprung des Negativen Sündenbekenntnisses scheint auch dieses prinzipiell als Deklaration begriffen worden zu sein, durch deren Rezitation ein priesterlicher Reinheitsstatus erlangt werden konnte. Darauf deuten Szenen des Totengerichtes hin, in denen der Verstorbene das Gericht in seiner alten Tracht und mit langem Haar betritt und aus dem er mit rasiertem Schädel in seiner neuen, priesterlichen Gewandung hervorkommt.[55] Die Eignung des Negativen Sündenbekenntnisses als „priesterlicher Reinheitseid" beruht auf der formalen Ähnlichkeit mit dem/den Priestereid(en) des „Buches vom Tempel". Dass ein Rechtschaffenheitseid in der Art, wie er sowohl im „Buch vom Tempel" als auch Totenbuch zwar nicht in identischer, aber sehr ähnlicher Form überliefert ist, zur Amtseinführung von Kultträgern gehörte, wissen wir überdies von der Weihe Pharaos zum König und obersten Priester des Landes: Ramses IV. erklärt von sich, dass er die Voraussetzungen zur Initiation erfülle und schließt zur Rechtfertigung eine Erklärung an, die wie der Priestereid respektive

49 Zur priesterlichen Initiation in Ägypten, die nur in wenigen Quellen greifbar wird, s. den Überblick bei Moyer 2011, S. 258–261 mit weiterführender Literatur; Bleeker 1965; Kákosy 1994; Eyre 2014, S. 299–302; Kühnemund 2021, S. 218–227 inhaltlich insgesamt wenig substantiell ist Guilmot 1977.

50 Merkelbach 1969, S. 71; S. zudem Merkelbach 1968. Nach Grieshammer 1974, S. 23 sei die ursprüngliche Verwurzelung von Spruch Tb 125 im Priestermilieu schon daran zu erkennen, dass ein größerer Teil seines Textes die Tempelverwaltung betreffe: 1. Bekenntnis: ein Drittel Vergehen gegen den Kult, ein Drittel gegen die Tempelverwaltung, ein Drittel gegen allgemeinere ethische Normen; 2. Bekenntnis: 50% gegen Kult und Tempeladministration. In diesem Umfang scheinen die Vergehen bei näherer Betrachtung jedoch nicht speziell auf den Tempel bezogen zu sein.

51 U. a. Griffith 1991, S. 221–222.

52 Quack 1997, S. 297–300; Quack 2016, S. 269–278; zu den griechischen Fassungen: Schuman 1960; Totti 1985, S. 24, Nr. 10.

53 Ich danke Joachim Fr. Quack sehr herzlich für diese Information und für den Einblick, den er mir in den noch unpublizierten Abschnitt „Die Priestereide" seiner Bearbeitung des „Buches vom Tempel" gewährt hat.

54 Quack 2013, S. 150.

55 Barbash 2007, S. 82 zur Totengerichtsszene im Papyrus des Neferwebenef (Ratie 1968, Taf. 17); Gee 1998, S. 78; Gee 2004, S. 101.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

das Negative Sündenbekenntnis des Totengerichtes gestaltet ist: „Ich bin mit keinem Gott in Konflikt geraten, ich habe keine Göttin gekränkt … ich habe den Bedrängten nicht um seine Habe gebracht … ich habe keinen Fisch aus dem Teich des Gottes gefangen“ usw.[56] Vom Eid bei der Initiation weiß offenbar auch Nigidius Figulus, ein spätrepublikanischer römischer Gelehrter: Wenn der ägyptische König bei seiner Krönung in den Tempel eingeführt wurde, habe man ihn zum Adyton geführt, wo er mindestens zwei Eide ablegte.[57]

3.2. Initiation im götterweltlich-jenseitigen Raum und ritueller Tod

Aus den bisher genannten Quellen kann man zum einen schließen, dass zur priesterlichen Initiation ein Eid gehörte, der wie das Negative Sündenbekenntnis des Totenbuches geformt war, und dass aufgrund dieser Ähnlichkeit die Unschuldserklärung von Tb 125 auch selbst als ein solcher Eid dienen konnte. Zum anderen erfahren wir von Nigidius Figulus, dass das Sanktuar oder dessen Umfeld der Ort war, an dem der Initiand seinen Eid leistete.[58] Sucht man in der Dekoration der Sakralbauten Ägyptens nach Indizien der Praxis des Reinheitseides in oder an einem Sanktuar, dann findet man sie in der erwähnten Osiriskapelle des Tempels von Deir el-Medina mit ihrem „Totengericht“: Es liegt nahe, die Herzwägung mit ihrem Rechtschaffenheitseid als symbolisches Abbild eines Initiationsvorganges im Tempel zu deuten.[59] Die bewusst namenlose Figur, die sich im Gericht legitimiert, steht dabei in ihrer Anonymität stellvertretend für jedweden zu initiierenden Priester.[60] Obgleich im Tempel, zeigt die priesterliche Amtseinführung ein explizit jenseitiges Gepräge, zumal sie als Szene im Sanktuar eines funerären Gottes wie Osiris angebracht ist. Der Grund dafür erschließt sich womöglich aus einer literarischen lateinischen Quelle zu den Einweihungsriten ägyptischer Kulte: Apuleius’ Metamorphosen.[61] In deren 11. Buch (23–24) empfängt der Protagonist Lucius die Einweihung in die Mysterien der Isis. Obwohl es sich um eine literarische Verarbeitung handelt, lässt sich manches von dem, was zu dieser Weihe gehört, mit dem korrelieren, was wir aus ägyptischen Quellen kennen.[62] Teil der Initiation war nach Auskunft von Apuleius eine vorbereitende rituelle

56 Stele Ramses’ IV. aus Abydos; eingeleitet wird diese Deklaration mit „Ich bin ein einzuführender [*bsj*] König“: K*RI* VI, 23, 5–15; K*RITA* VI, 24–25; Quack 1999, S. 36; Tiradritti 1997, S. 197–201.

57 Diese Eide beziehen sich, soviel wir erfahren, auf die kosmische Ordnung, die der Pharao zu erhalten verspricht (Wahrung des Kalenders, Garantie der Nilflut): Bergman 1968, S. 95–99; Quack 2002, S. 100.

58 Ähnlich gilt dies für die Initiation in christlicher Zeit: Nach Bestimmungen Schenutes gehört zum Eintritt in das Weiße Kloster ein Eid, dass man diese und jene Verfehlung nicht begehen werde: Gee 1998, S. 289. Zum „Sanktuar“ (Kirche und Altar) als Ort, an dem neue Mitglieder der Gemeinschaft ihren Eid leisten, s. Layton 2014, S. 52.

59 So schon Quack 1999, S. 36 Anm. 35.

60 Vgl. von Lieven 2012, S. 264.

61 Zum „Isis-Buch“ in den Metamorphosen des Apuleius s. die grundlegenden Kommentare von Griffiths 1975, speziell S. 97–101 und S. 286–320; Griffiths 1991, S. 313–324, sowie die neuere Literatur unten in der folgenden Anm. 62.

62 Apuleius’ Text ist der einzige nähere Bericht und damit die wichtigste antike Quelle zu den Einweihungsriten in die Mysterien der Isis: Assmann 2006, S. 103; Hornung 1999, S. 22; Hornung 1994, S. 287. Barbash 2017, S. 82 geht von einer direkten Beeinflussung des Initiationsbeschreibung bei Apuleius durch ägyptische Vorbilder aus; zu ägyptischen Traditionen in den Angaben des Lucius s. zudem Nagel 2019, Teil 2, S. 1269–1270 mit weiterführender Literatur. Dagegen erscheint die von Keulen et al. 2015, S. 383–403 geäußerte Skepsis gegenüber spezifisch ägyptischen Elementen im Initiationsbericht des Lucius überzogen; auch wenn es sich grundsätzlich um die literarische Version eines Initiationsvorgangs handelt, bedeutet dies nicht, dass sie *in toto* fiktional ist (Keulen et al. 2015, S. 8 und 398); vgl. auch Escolano-Poveda 2020, S. 187.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Reinigung mit Wasser, das Fasten, das Anlegen eines neuen Gewandes und die Vergebung (*venia*) der Götter, also eine Reinigung von Schuld.[63] Ein besonders interessantes Detail der Isis-Weihe ist der „freiwillige Tod" (*mors voluntaria*), ein rituell-symbolisches Sterben.[64] Wie Lucius berichtet, näherte er sich während seiner Initiation dem Grenzbezirk des Todes, übertrat die Schwelle der Proserpina, durchfuhr die Elemente und begab sich zu den Toten- und Himmelsgöttern. Anschließend trat er am Morgen als gleichsam Neugeborener wieder ans Licht.[65] Diese Initiation des Lucius mit Abstieg in die Unterwelt scheint in ägyptischen Traditionen verwurzelt zu sein.[66] Die spärlichen *ägyptischen Q*uellen zu den Vorgängen der Initiation stimmen in wesentlichen Details damit überein:[67] Hieroglyphischen Priesterannalen lässt sich entnehmen, dass mit der Einweihung eine Reinigung vom Schlechten verbunden war, ebenso das Abstreifen der (alten) Kleider und eine Reise durch die Regionen des Kosmos.[68] In Analogie dazu gehören zum sogenannten „Totengericht", d. h. zur Situation des „Priestereides", nicht nur das Eintreten vor die Richter der Unterwelt und der Freispruch von Schuld, sondern bisweilen ebenso das Ablegen der alten Tracht und ein Reinigungsritus.[69]

Wie dem priesterlichen Initiationsritus ist dem Totengericht die Neugeburt immanent.[70] Dem vorangehenden rituellen Tod, mit dem die Einweihung bei Apuleius einherging und im Zuge dessen sich der Initiand in der Unterwelt einfand, um den „Göttern des Totenreiches" gegenüberzutreten, entspricht die Initiationsszene von Deir el-Medina und ihre Situierung im Osirissanktuar. Auch hier bewegt sich der Initiand wie ein Gestorbener in der Sphäre des „Totenreiches" (Osiriskapelle)[71] und legt zugleich seine Rechtfertigung vor den göttlichen Jenseitsrichtern ab. Dieser Hinabstieg in die Unterwelt mag sich sowohl bei Apuleius als auch im ägyptischen Kult nicht nur als Vision vor dem inneren Auge des Initianden in imaginären Räumen abgespielt haben, sondern rituell in speziellen realweltlichen baulichen Strukturen des

63 Kleibl 2009, S. 143. Auch die christliche Taufe ist im Grunde ein Initiationsritual und zu ihr gehört ebenso ein (läuternder) Exorzismus sowie eine Absage an Satan, vgl. dazu Grossmann 2004, S. 74. Zu einer anderen Auffassung von *venia* („blessing", „favour") s. jedoch Keulen et al. 2015, S. 385 und 387–388.

64 Apuleius, *Metamorphosen* XI 21, 7: Merkelbach 1995, S. 456; Tilg 2014, S. 143–145. Umgekehrt können Tod und Begräbnis ihrerseits als eine Art Initiationsvorgang angesehen werden: Barbash 2017, S. 82. Der symbolische Tod ist ein Element, das sich ebenso in anderen Weiheriten findet, etwa der Initiation der Freimaurer, die sich am ägyptischen Vorbild orientiert; zur Ägyptenaffinität der Freimaurerei: Ebeling 2017, S. 38–40 (zu den ägyptischen Mysterien bei Apuleius mit Reinigung und rituellem Tod) und S. 76–77 (ritueller „Tod" und Aufstieg des Initianden aus der Unterwelt nach dem Vorbild der Isis-Mysterien); zum Totengericht bei den Freimaurern (möglicherweise durch Ägypten inspiriert): Mulsow 2023, S. 104–107; zu den Verbindungen zwischen Freimaurer-Initiation und antiker (ägyptischer) Mysterien-Initiation s. Niedermeier 2023, S. 239–255, bes. 243.

65 Zu diesen beiden Etappen, die auch aus anderen Quellen zum Isis-Kult bekannt zu sein scheinen, s. Nagel 2019, Teil 2, S. 1270.

66 Assmann 1989, S. 152–155.

67 Zu den Merkmalen der ägyptischen Einweihung s. Kákosy 1994, S. 169. Grundsätzlich sind die ägyptischen Mysterien und jene des griechisch-römischen Kulturraumes in ihren wesentlichen Aspekten vergleichbar, ein Unterschied besteht in der Zugänglichkeit (König und Priester da – Privatleute dort), s. Quack 2002, S. 108. Schon Herodot, *Historien* II 81 sagt, dass die pythagoreischen Initiationsriten denen der Ägypter ähnlich seien: Totti 1985, S. 21 (bezieht sich konkret auf das Verbot von wollenen Unterkleidern).

68 Sauneron 1988, S. 54–55.

69 Vgl. dazu das Überschütten des Kandidaten im Jenseitsgericht mit Wasser: Munro 2015, Taf. 18 und Barbash 2017, S. 82, mit Verweis auf das Totengericht bei Ratie 1968, Taf. 17.

70 Seeber 1976, S. 88 und 105.

71 Eine neue Studie betrachtet den Deir el-Medina-Tempel insgesamt als Grabkapelle des Osiris, wobei Hathor die Rolle der Isis als Vollzieherin des funerären Opferkultes übernimmt: Block 2024 (*non vidi*).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Tempels inszeniert worden sein.[72] Wenn die dominierende Gerichtsszene in Deir el-Medina, die immerhin eine ganze Wand ausfüllt, einen Hinweis auf die vorrangige kultische Funktion des betreffenden Raumes darstellt, dann war dieses Osirissanktuar eine solche jenseitige Kammer, in der sich der Neophyt während seiner Initiation einfand. Auch die mit Unterweltsdämonen dekorierte Tür dieser Osiriskapelle dürfte darauf deuten, dass dieser Zugang als „Tor zum Jenseits" begriffen wurde.[73] Die gleiche Funktion als „Unterweltsraum" dürfte das Osireion am Tempel Sethos' I. in Abydos erfüllt haben, in das der König oder ein anderer Ritualist hinabstieg und währenddessen einen symbolischen Tod durchlief.[74] Nach der Erklärung seiner Rechtschaffenheit kehrte der Initiand diesem Szenario zufolge aus dem jenseitigen Bereich des Deir el-Medina-Tempels wieder in das Diesseits zurück, als neugeborener, geläuterter und zum Priesteramt berechtigter, da erwiesenermaßen für ethisch rein befundener Mensch. Die Tür, in der er dabei erschien, wird zum Ort seiner Neugeburt.[75]

Spezielle, das Jenseits repräsentierende Lokalitäten, in denen die Initianden eine rituelle Phase als Verstorbene verbrachten, scheint es nicht nur in Ägypten gegeben zu haben, sondern ebenso im klassischen antiken Kulturraum. Folgt man Géza Alföldys Hypothese, dann waren die rechteckigen, in den Fels eingetieften Kammern im Umfeld des Heiligtums im portugiesischen Panóias, in dem Sarapis-Mysterien begangen wurden,[76] symbolische Sarkophage, in denen die Initianden während der Mysterien temporär bestattet wurden, um als Neugeborene wieder daraus emporzusteigen.[77] In Pergamon könnte ein kompliziertes System aus Tunneln die Unterwelt repräsentiert haben.[78] Tod und rituelle Neugeburt scheinen zudem auch Teil der Mithras-Mysterien gewesen zu sein.[79]

Schauen wir uns weiter in Ägypten selbst um, gibt es hier ebenso mögliche Hinweise auf den rituellen Tod und die anschließende Wiedergeburt als Stationen der Priesterinitiation, die jeweils in geeigneten Tempelräumen kultisch inszeniert wurden. Wie aus priesterlichen Annalen bekannt, wurde der Achmenu-Kultkomplex Thutmosis' III. im Osten des Karnak-Tempels mindestens ab der Dritten Zwischenzeit für die Initiation von Priestern genutzt.[80] Die Struktur dieses Kultbaus ist dafür denkbar gut geeignet. Er verfügt sowohl über ein Sanktuar, das in der Hauptachse des Amun-Tempels liegt, als auch über ein davon abgehendes, verborgenes weiteres Allerheiligstes (den Komplex des sogenannten „Botanischen Gartens"), das man

72 Analog dazu ist in den Totentexten das Jenseits mit seinen Toren, Passagen und dem im „Allerheiligsten" thronenden Osiris, zu dem der Tote wie ein Priester voranschreitet, so konzipiert wie ein Tempel: Assmann 1989, S. 149; Smith 2009b, S. 29.

73 Deir al-Médîna, S. 50–51 und S. 300, Nr. 46–51; vgl. Lucarelli 2010, S. 88. Zu weiteren Elementen des Dekorationsprogramms des Tempels, die eine Schnittmenge mit dem Bildprogramm der Funerärkunst bilden, s. Riggs 2006, S. 321–322.

74 Vgl. von Lieven 2007, S. 179; das Osireion ist also kein „Kenotaph" für Sethos I. Bei der Initiation mögen die Tempel *in toto* als jenseitige Räume begriffen worden sein; wie in den „Torsprüchen" des Totenbuches erlangte der zum Allerheiligsten Voranschreitende an jeder Tür, die er erfolgreich passierte einen höheren Grad der Einweihung, vgl. Stadler 2009, S. 277, mit Verweis auf Barguets These zu den Kongruenzen zwischen Jenseitstopographie und Konzeption des Tempels von Hermupolis.

75 Zum Tor als Ort der (Wieder)geburt ausführlich Budde 2011, S. 322–343.

76 Vgl. die Inschrift, die die Stiftung des Kultbezirkes an Sarapis samt Mysterien (oder Mitteln für die Mysterien) durch einen Senator belegt: Alföldy 1997, S. 194–196.

77 Kleibl 2009, S. 145 mit Verweis auf Alföldy 1997, S. 229 (s. dort auch S. 225). In anderen Heiligtümern wurden vielleicht die Wasserkrypten für den Abstieg in die Unterwelt genutzt: Kleibl 2009, S. 171.

78 Malaise 1986, S. 57.

79 Clauss 1990, S. 112–114 und 118.

80 Kruchten 1989, S. 117–118, 245–251; Laboury 2007, S. 29–31; Vittmann 1998, II, S. 541; Barguet 1962b, S. 287.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

über eine Tür im rückwärtigen Teil einer Seitenwand des axialen Sanktuars erreicht.[81] Eine solche Anlage ist ideal auf einen potentiell mehrstufigen Initiationsablauf mit Zugang zu immer geheimeren kultischen Bereichen ausgelegt. Betrachtet man die Konzeption des Achmenu-Komplexes, fällt weiterhin auf, dass er durch zwei Pole geprägt ist. An seinem einen Ende liegen die funerären Kapellen der Totengottheit Sokar-Osiris, also ein ideeller „Westen"; am anderen ein Sonnenheiligtum als theologischer „Osten".[82] Hypothetisch könnten die Sokar-Räume[83] die unterweltliche Sphäre repräsentierten, in der die Priester-Kandidaten ihren rituellen Todeszustand durchliefen, und das Sonnenheiligtum jenen Punkt, an dem sie morgens neu geboren wurden, so wie der Sonnengott Re selbst und wie der Initiand Lucius in den Metamorphosen. Das kultische Sterben und Neugeborenwerden nach dem Vorbild des Sonnenlaufes über den Himmel und durch die Unterwelt zu gestalten, wäre zutiefst ägyptisch.[84]

3.3. Der priesterliche Reinheitseid an der Tür

Welche Funktion könnte nun aber die rekonstruierte Tür aus Philae gehabt haben? In Analogie zur ausführlichen Gerichtsszene von Deir el-Medina dürfte auch die Herzwägung auf dem Türsturz für die Rezitation des Negativen Sündenbekenntnisses als eine Art „priesterlicher Reinheitseid" anlässlich der Priesterinitiation stehen. Wie in Deir el-Medina ist dieser Eid im osirianischen Raum verortet, darauf deutet die Präsenz des Osiris mit den typisch funerären Beiworten „Herr des Abaton-Grabbezirkes" und „an der Spitze des Westens" hin. Überdies unterliegt der Sturz-Dekoration eine angedeutete West-Ost-Achse (s. oben S. 254) mit einer immanenten solaren Wiedergeburtssymbolik.

Anders als im ptolemäischen Tempel von Deir el-Medina scheint die Rechtfertigung des Priesterkandidaten in Philae aber nicht *in*, sondern *vor* einem (Kult)raum verortet zu sein, an dessen Tür. Der Initiand erlangt im „Gericht an der Tür" einen neuen Status, so wie der Verstorbene im Jenseitsgericht das Übel und seinen Tod – das ihm angetane, in Seth verkörperte Unrecht – „ablegt",[85] zu einem verklärten Ahnengeist wird[86] und als Gerechtfertigter Zugang zu abgeschlossenen sakralen Bereichen erhält. Die Symbolik der Wägeszene und des gefesselten Seth auf dem Philae-Türsturz lässt sich mit Merkelbachs Hypothese zum Ablauf der Initiation wie folgt umreissen:

> Wie Horus und Seth gegeneinander prozessiert haben, wobei Horus gerechtfertigt und in das Erbe seines Vaters eingesetzt wurde, so führen in den … [Isisromanen] die Guten und Bösen Prozesse,

81 Dazu und zur überzeugenden These, dass der Bereich des „Botanischen Gartens" Hauptschauplatz der Initiation war: Laboury 2007.

82 Zu solaren und chthonischen kultischen Aspekten des Achmenu s. Barguet 1962b, S. 285–299.

83 Blyth 2006, S. 73, 75 und (VI) und (XIII) im Plan auf S. 72.

84 Vgl. Hornung 1994, S. 288; entgegen Hornungs Auffassung haben die kosmographischen „Unterweltsbücher" auch (diesseitig-)initiatorischen Charakter: von Lieven 2002.

85 Zur Läuterung und Entfernung alles „Sethianischen" am Tor des Sakralbereiches: „Horus will purify you on your entrance to the holy underworld to worship the great god who is in the West, with nothing Sethian in you": Smith 2009a, S. 325 mit Anm. 127.

86 Assmann 2003, S. 98–99.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

> und die Guten siegen. Diese Prozesse spiegeln vermutlich ein Initiationsritual: Der bisherige Lebenswandel des Kandidaten wurde geprüft und gebilligt. Dabei trat ein Myste in der Rolle des Seth als Advocatus diaboli auf.[87]

Das Schlechte, von dem sich der Neophyt bei der Initiation über den Eid im Zuge der symbolischen Herzwägung lossagt, manifestiert sich auf dem Sturz im gefesselten Seth und seinem Genossen. Wie deren Abbilder bleibt es an der Außenseite der Tür und wird überdies auch von Horus Behedeti am Pfosten abgefangen. Der „Eid" des „Negativen Sündenbekenntnisses" hat reinigende Kraft, befreit denjenigen, der ihn leistet, von seinen Vergehen – sowohl bei der ersten Initiation in das Priesteramt als auch dem täglichen Eintritt in den Tempel;[88] vermutlich wurde er bei beiden Anlässen abgelegt.[89] An den Türen und Toren ägyptischer Tempelanlagen ist das „Totengericht" respektive der dazu gehörende Reinheitseid nicht nur als Bild präsent, sondern ebenso in Textform: Auf dem Tor der Pronaos-Fassade des Edfu-Tempels finden sich Auszüge eines „Negativen Sündenbekenntnisses", der Idee nach rezitiert durch den eintretenden König respektive den ihn vertretenden Priester.[90] Als pharaonische Parallele lässt sich das schon erwähnte Osireion im Tempel Sethos' I. zu Abydos anführen: An der Tür zu dessen innerstem Bereich ist ebenfalls eine solche Deklaration angebracht.[91] Beide Beispiele geben die Tür als jenen Scheidepunkt zu erkennen, den nur der von allem Schlechten Freie passieren kann. Die Wurzeln dieser Vorstellung reichen vermutlich weit vor die Ramessidenzeit zurück: Als Teil der (priesterlichen) Initiation scheint das Passieren von Türen samt deren Wächtern bereits in den Sargtexten greifbar zu sein.[92]

Tempeltore sind schon im pharaonischen Ägypten besondere Orte der Begutachtung und Prüfung – in juristischer wie kultischer Hinsicht. An ihnen werden Prozesse geführt und Recht gesprochen,[93] und sie fungieren als Stätten, an denen Privatleute Eide in juristischen Konflikten schwören;[94] letzteres passt besonders gut zur Tür als Stätte des Reinheitseides bei der Initiation. Im Pfortenbuch „findet das [als Wägeszene dargestellte] Gericht … [direkt] im Tor statt, ist doch die Szene in die fünfte Pforte eingefügt und gestaltet damit die im Orient zu allen Zeiten lebendige Idee vom Richten im Tor … Das Tor … ist ein Ort des Übergangs, an dem die Welt durch Setzen und Ausführen von Recht in Ordnung gebracht wird, keine schädlichen Einflüsse passieren dürfen".[95] Zugleich visualisieren Türen auch materiell-architektonisch den

87 Merkelbach 1995, S. 341, § 571.

88 Gee 1998, S. 289 und S. 217–218: "the internal organization of Book of the Dead 125 indicates that it was used for both purification and initiation."

89 Assmann 1989, S. 151.

90 E III, 78, 15–79, 2 und 83, 8–9: Alliot 1949, S. 142–145; Fairman 1958, S. 91; Gee 1998, S. 55–57; Kühnemund 2017, S. 230–231, Text C12.

91 Von Lieven 2007, S. 176 und Plan auf S. 186, Abb. 1.

92 S. dazu den wohl vom Tempel- in den Totenkult übernommenen Sargtext 341: Willems 2019, S. 229–230; von Lieven 2019, S. 108–109.

93 Sauneron 1954; Cabrol 2001, S. 734–737; Van den Boorn 1985; Daumas 1952, S. 149–151; Quaegebeur 1993; Derchain 1995; Cannuyer 1998; des weiteren Otto 1995; Budde 2011, S. 331 mit der älteren Literatur zum Thema in Anm. 155.

94 Zum (Tempel)tor als Ort des Eides: Kaplony-Heckel 1994, S. 150–151; Devauchelle 1997. Vgl. auch die Eide, die als demotische Graffiti direkt auf dem zentralen Tor des 1. Pylon von Philae notiert sind: Griffith 1935–1937, I, S. 54–57, Nr. 57–58, 60–65.

95 Hornung 1984, S. 151.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

rite de passage,[96] den der Neophyt während der Initiation vom Laien hin zum neugeborenen, eingeweihten Priester durchläuft. Gerade mit Blick auf die hier im Fokus stehende filternde Charakterprüfung an der Tür erscheint es überaus treffend, dass Assmann die Herzwägung als „Schwellenritual" charakterisiert.[97] Wie eng „Totengericht", „Initiation" und „Schwellenritual an der Tür" zusammengehören, zeigt sich an Spruch Tb 125 selbst.[98] Hier erlangt der Mensch nicht nur im Zuge der Herzwägung den vollen Grad seiner Rechtfertigung, Teil des Prozesses ist auch seine Prüfung durch ein Tor, durch das er in die Halle der „Beiden Wahrheiten" treten muss und dessen Einzelteile ihn verhören, ehe sie ihm Durchgang gewähren. Im Text wird das Tor metaphorisch als Waage und damit als Instrument des Richtens verstanden.[99] Die Tür aus Philae kombiniert diese beiden Stufen des Rechtfertigungs- oder Initiationsprozesses: oben die Gerichtsszene, darunter der Türdurchgang, durch den nur der Gerechtfertigte gelangt. Könnte diese Tür also von einer Initiationskammer für die Priester von Philae stammen?[100] Könnten an diesem Zugang die Priesterkandidaten in einem *rite de passage* bei der Erstaufnahme ihrer Tätigkeit oder auch regelmäßig vor Antritt des täglichen Kultdienstes das Böse abgelegt[101] und dabei die Reinheitserklärung von Tb 125 gesprochen haben,[102] so wie es sich Merkelbach für die Initiation der Isis-Mysten vorstellte?[103] Denkbar ist dies ohne weiteres. Die hier publizierten Architekturfragmente sind somit nicht nur wegen ihrer teils ungewöhnlichen Dekoration von besonderem Interesse; in der Zusammenschau mit anderen Quellen eröffnen sie neue Perspektiven auf die kultische Wirklichkeit des Schwellenrituals „Initiation" und auf den Zusammenhang zwischen Jenseitsgericht, Türsymbolik und Priesterweihe.

96 Van Gennep 1986, bes. S. 29.

97 Assmann 1997, S. 58.

98 Des weiteren bilden „Rechtfertigung, Zutrittsberechtigung" und „Pforten" das Kernthema der sogenannten „Torsprüche" des Totenbuches, deren Durchschreiten einen Initiationsvorgang beschreibt, vgl. Hornung 1994, S. 290.

99 Merkelbach 1995, S. 32; Allen 1974, S. 100 (Tb 125C). Schon im Kreise der Loge „Africanische Bauherren" („Afrikanische Loge") stellte man sich das Passieren von Toren als ein wesentliches Element der ägyptischen Initiation vor, gestützt auf Aussagen antiker Autoren über die ägyptische Priesterschaft. Im Umfeld dieser Loge erschien 1770 die Schrift „Crata repoa. Oder Einweihungen in der alten geheimen Gesellschaft der Egyptischen Priester". Die Neophyten durchschreiten demnach verschiedene Tore und steigen so in immer höhere Grade der Einweihung auf; auch prüfende Befragungen und der symbolische Tod nach Durchschreiten der Pforte des Todes gehören zur Einweihung dazu: Hornung 1999, S. 124 und 164. Vgl. zudem Merkelbach 1984, S. 83: In einem Mosaik repräsentieren sieben Türen, wie sie auch bei Celsus erwähnt sind, die sieben Grade der Einweihung im Mithraskult.

100 Nicolas Leroux verdankt der Verfasser die interessante Idee, dass sich diese Kammer außen im Umfeld des Nordeingangs der Zweiten Ostkolonnade des Isis-Tempels befunden haben könnte, dessen Pfosten die Anrufungen an die Priester trägt; dies ist denkbar, lässt sich aber bis auf Weiteres nicht verifizieren.

101 Gee 1998, S. 312 und S. 314; Assmann 1990, S. 143: „In Ägypten wird die initiatorische Situation zyklisch wiederholt. Dadurch wird der initiatorische Priestereid zur ‚Reinigungsbeichte', die jährlich oder gar täglich zu vollziehen ist."

102 Vgl. Gee 2006, S. 74.

103 Merkelbach 1995, S. 292: „Es muß also auch bei der Initiation in die Isismysterien eine Wägezeremonie stattgefunden haben: Wie der Tote muß auch der Initiand vorher eine Erklärung abgegeben haben, dass er frei von Sünde sei … Zu den Zeremonien, welche … jeder Isismyste durchlief, gehörten also: Eine Unschuldserklärung, die Herzwägung, das Auf-die-Schwelle-des-Totenreiches-Treten, das Entriegeln des Tors, ein verehrendes Gebet zu Osiris und die Erklärung des Gottes, dass er diesen Mysten als Gerechtfertigten aufnehme. So hat er ‚die Götter der Unterwelt angebetet' … Anschließend muß ihn Isis wieder aus dem Totenreich herausgerufen und als Neugeborenen auf eine neue, heilvolle Laufbahn im Licht gebracht haben."

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

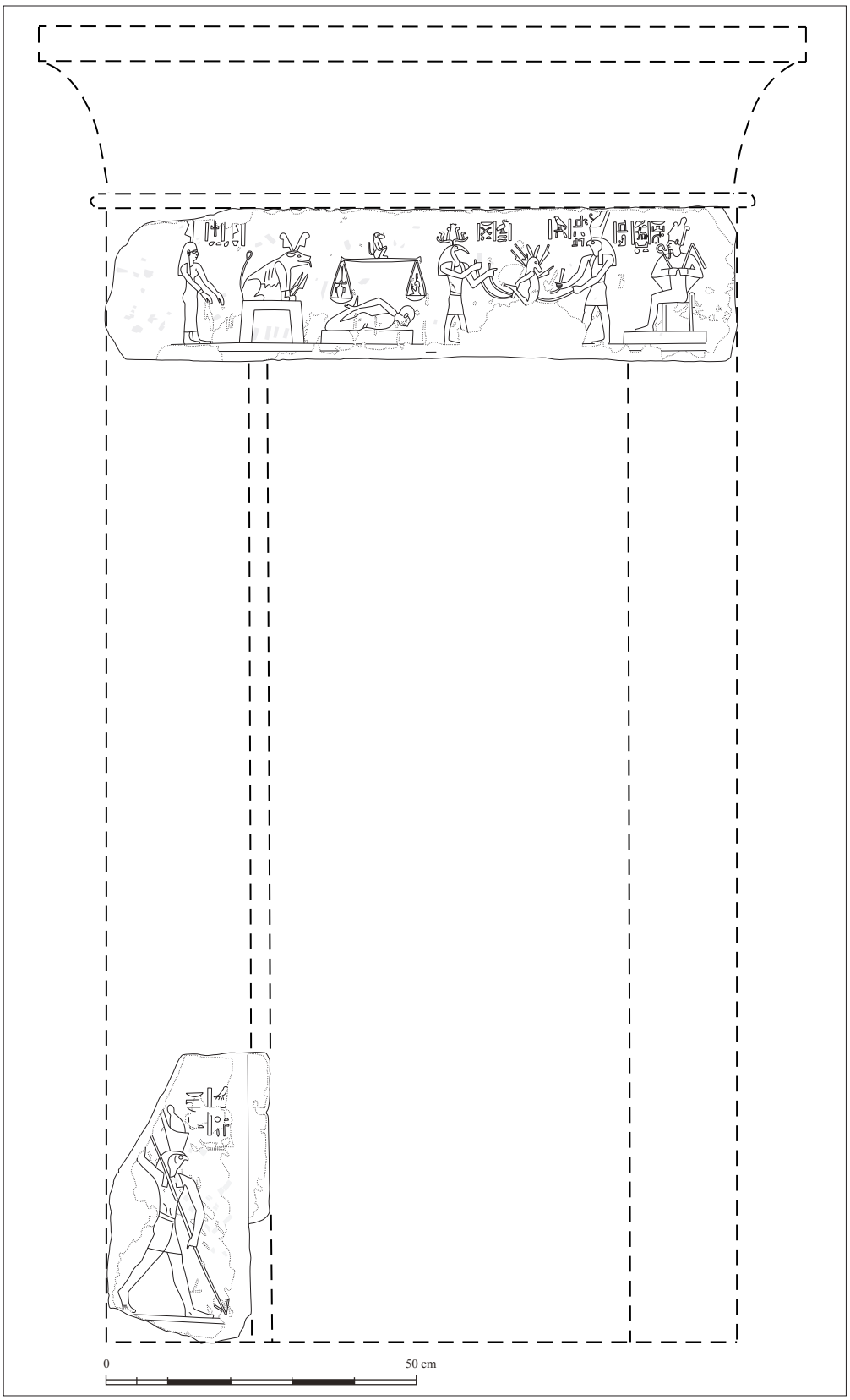


Abb. 11. Schematische Rekonstruktion der Tür mit Sturz Philae Inv. H.140 und Pfostenfragment Inv. H.66. H. Kockelmann. Faksimiles der Spolien: S. Caßor-Pfeiffer, P. Calassou.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

BIBLIOGRAPHIE

ALFÖLDY 1997
G. Alföldy, „Die Mysterien von Panóias (Vila real, Portugal)“, *MadrMitt* 38, 1997, S. 176–246.

ALLEN 1974
T.G. Allen, *The Book of the Dead or Going forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*, prepared for publication by E. Blaisdell Hauser, SAOC 37, Chicago, 1974.

ALLIOT 1949
M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, BdE 20, fasc. 1, Kairo, 1949.

ALTMANN 2010
V. Altmann, *Die Kultfrevel des Seth: Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI)*, SSR (W) 1, Wiesbaden, 2010.

ARNOLD 1994
D. Arnold, *Lexikon der ägyptischen Baukunst*, München, Zürich, 1994.

ARNOLD 1999
D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs*, New York, Oxford, 1999.

ASSMANN 1989
J. Assmann, „Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt“, in *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, YES 3, New Haven, 1989, S. 336–359.

ASSMANN 1990
J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, 1990.

ASSMANN 1997
J. Assmann, „Eine liturgische Inszenierung des Totengerichts aus dem Mittleren Reich: Altägyptische Vorstellungen von Schuld, Person und künftigem Leben“, in J. Assmann, T. Sundermeier (Hg.), *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh, 1997, S. 27–63.

ASSMANN 1999
J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (2., verbesserte und erweiterte Aufl.), OBO Sonderbd. 2, Freiburg (CH), Göttingen, 1999.

ASSMANN 2003
J. Assmann, „Totenglauben und Menschenbild im Alten Ägypten“, *AltorForsch* 30, 2003, S. 93–104.

ASSMANN 2006
J. Assmann, *Erinnertes Ägypten: Pharaonische Motive in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte*, Kulturwissenschaftliche Interventionen 6, Berlin, 2006.

BACKES 2016
B. Backes, *Der Papyrus Schmitt (Berlin P. 3057): Ein funeräres Ritualbuch der ägyptischen Spätzeit*, ÄOPH 4, Berlin, Boston, 2016.

BADAWY 1975
A. M. Badawy, „The Approach to the Egyptian Temple in the Late and Graeco-Roman Periods“, *ZÄS* 102, 1975, S. 79–90.

BAKR et al. 2014
M. I. Bakr, H. Brandl, F. Kalloniatis (Hg.), *Egyptian Antiquities from the Eastern Nile Delta*, Berlin, 2014.

BARBASH 2017
Y. Barbash, „The Ritual Context of the Book of the Dead“, in F. Scalf (Hg.), *The Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, OIMP 39, Chicago, 2017, S. 75–84.

BARGUET 1961
P. Barguet, „Un curieux objet votif du Musée du Louvre“, in *Mélanges Maspero*, Bd. I: *Orient ancien* IV, MIFAO 66, Kairo, 1961, S. 7–10.

BARGUET 1962a
P. Barguet, *Le papyrus N. 3176 (S) du musée du Louvre*, BdE 37, Kairo, 1962.

BARGUET 1962b
P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, RAPH 21, Kairo, 1962 (Neuauflage 2006).

BIFAO 125 (2025), p. 249-277 Holger Kockelmann
Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Beinlich 2013a
H. Beinlich, *Mythos in seiner Landschaft*, *Band 1: Die hieroglyphischen Texte*, SRAT 11.1, Dettelbach, 2013.

Beinlich 2013b
H. Beinlich, *Die Photos der Preußischen Expedition 1908–1910 nach Nubien: Photos 1000–1199*, SRAT 19, Dettelbach, 2013.

Beinlich 2014
H. Beinlich, *Die Photos der Preußischen Expedition 1908–1910 nach Nubien: Photos 1400–1599*, SRAT 21, Dettelbach, 2014.

Bénédite 1895
G. Bénédite, *Le temple de Philæ*, *deuxième fascicule*, MMAF 13, Paris, 1895.

Bergman 1968
J. Bergman, *Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, AUUps, HistRel (U) 3, Uppsala, 1968.

Bleeker 1965
C.J. Bleeker, „Initiation in Ancient Egypt“, in C.J. Bleeker (Hg.), *Initiation: Contributions to the Theme of the Study-conference of the International Association for the History of Religions; Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden, 1965, S. 49–58.

Block 2024
A. Block, *Eine Grabkapelle für Osiris: Zur Theologie des Hathor-Tempels von Deir el-Medina*, QUIA 5, Hützel, 2024.

Blyth 2006
E. Blyth, *Karnak: Evolution of a Temple*, London, New York, 2006.

Bommas 2004
M. Bommas, „Zwei magische Sprüche in einem spätägyptischen Ritualhandbuch (pBM EA 10081): Ein weiterer Fall für die ‚Verborgenheit des Mythos‘“, *ZÄS* 131, 2004, S. 95–113.

Bresciani 1996
E. Bresciani, *Il volto di Osiri: Tele funerarie dipinte nell’Egitto romano / The Face of Osiris: Painted Funerary Shrouds in Roman Egypt*, Lucca, 1996.

Brunner 1988
H. Brunner, *Das hörende Herz: Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, hg. von W. Röllig, OBO 80, Freiburg (CH), Göttingen, 1988.

Budde 2011
D. Budde, *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude: Eine Studie zu drei Kultobjekten der Hathor von Dendera und zur Theologie der Kindgötter im griechisch-römischen Ägypten*, MÄS 55, Darmstadt, Mainz, 2011.

Burgos, Larché 2006
F. Burgos, F. Larché, *La Chapelle Rouge : le sanctuaire de barque d’Hatshepsout*, vol. I. *Fac-similés et photographies des scènes*, Paris, 2006.

Cabrol 2001
A. Cabrol, *Les voies processionnelles de Thèbes*, OLA 97, Leuven, 2001.

Cannuyer 1998
C. Cannuyer, „La justice à la porte des temples d’Égypte : quelques témoignages non pharaoniques“, in W. Clarysse, A. Schoos, H. Willems (Hg.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* II, OLA 85, Leuven, 1998, S. 781–788.

Clauss 1990
M. Clauss, *Mithras: Kult und Mysterien*, München, 1990.

Clère 1987
J.J. Clère, *Le papyrus de Nesmin. Un Livre des Morts hiéroglyphique de l’époque ptolémaïque*, BiGen 10, Kairo, 1987.

Coenen 2000
M. Coenen, „The Funerary Papyri of the Bodleian Library at Oxford“, *JEA* 86, 2000, S. 81–98.

Daumas 1952
F. Daumas, „La structure du mammisi de Nectanébo à Dendara“, *BIFAO* 50, 1952, S. 133–155.

Daumas 1968
F. Daumas, „Les propylées du temple d’Hathor à Philae et le culte de la déesse“, *ZÄS* 95, 1968, S. 1–17.

BIFAO 125 (2025), p. 249-277 Holger Kockelmann
Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Deir al-Médîna
P. du Bourguet, *Le temple de Deir al-Médîna*, MIFAO 121, Kairo, 2002.
Derchain 1995
P. Derchain, „La justice à la porte", in W. Waitkus, D. Kurth (Hg.), *3. Ägyptologische Tempeltagung, Hamburg, 1.–5. Juni 1994: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, ÄAT 33, Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen 1, Wiesbaden, 1995, S. 1–12.
Devauchelle 1997
D. Devauchelle, „Les serments à la porte de Djêmé", *RdE* 48, 1997, S. 260–263.
Dieleman 2005
J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 BC)*, RGRW 153, Leiden, Boston, 2005.
Dominicus 1994
B. Dominicus, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, SAGA 10, Heidelberg, 1994.
Donnat 2002
S. Donnat, „Le bol comme support de la Lettre au mort : vers la mise en évidence d'un rituel magique", in Y. Koenig (Hg.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembr 2000*, Louvre, conférences et colloques, Paris, 2002, S. 209–236.
Ebeling 2017
F. Ebeling, „Ägyptische Freimaurerei zwischen Aufklärung und Romantik", in F. Ebeling, C.E. Loeben (Hg.), *O Isis und Osiris: Ägyptens Mysterien und die Freimaurerei*, Museum Kestnerianum 21, Rahden (Westf.), 2017, S. 29–124.
Ermant I
Chr. Thiers, Y. Volokhine, *Ermant I : les cryptes du temple ptolémaïque. Étude épigraphique*, MIFAO 124, Kairo, 2005.
Escolano-Poveda 2020
M. Escolano-Poveda, *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period: An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*, SSR (W) 29, Wiesbaden, 2020.
Étienne 2000
M. Étienne, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, musée du Louvre, Paris, 2000, Exposition. Dossier du département des Antiquités égyptiennes 57, Paris, 2000.
Eyre 2014
C. Eyre, „Funerals, Initiation and Rituals of Life in Pharaonic Egypt", in A. Mouton, J. Patrier (Hg.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions/Vivre, grandir et mourir dans l'Antiquité. Rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, PIHANS 124, Leiden, 2014, S. 287–308.
Fairman 1958
H. W. Fairman, „A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu", *MDAIK* 16, 1958, S. 86–92.
Fakhry 1982
A. Fakhry, *Denkmäler der Oase Dachla*, aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry, bearb. von J. Osing, AV 28, Mainz, 1982.
Fischer 1976
H.G. Fischer, „Representations of *+ryt*-Mourners in the Old Kingdom", in H.G. Fischer, *Varia*, Egyptian Studies I, New York, 1976, S. 39–50.
Fischer-Elfert 2015
H.-W. Fischer-Elfert, *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München*, ÄOPH 2, Berlin, 2015.
Gamelin 2016
T. Gamelin, „Appliquer le mythe grâce au rite … ou l'inverse ? L'image égyptienne face à celle de ses voisines", *Nouvelle Mythologie Comparée* 3, 2016, S. 1–41.
Gasse 2001
A. Gasse, *Le Livre des Morts de Pacherientaihet au Museo Gregoriano Egizio*, Monumenti, musei e gallerie pontificie, Museo Gregoriano Egizio, AegGreg 4, Vatikanstadt, 2001.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Gaudard 2012
F. Gaudard, „Pap. Berlin P. 8278 and Its Fragments: Testimony of the Osirian Khoiak Festival Celebration during the Ptolemaic Period“, in V.M. Lepper (Hg.), *Forschung in der Papyrussammlung: Eine Festgabe für das Neue Museum*, ÄOPH 1, Berlin, 2012, S. 269–286.

Gee 1998
J.L. Gee, *The Requirements of Ritual Purity in Ancient Egypt*, Ann Arbor (MI), 1998.

Gee 2004
J. Gee, „Prophets, Initiation and the Egyptian Temple“, *JSSEA* 31, 2004, S. 97–107.

Gee 2006
J. Gee, „The Use of the Daily Temple Liturgy in the Book of the Dead“, in B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (Hg.), *Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005*, SAT 11, Wiesbaden, 2006, S. 73–86.

Gill 2019
A.-K. Gill, *The Hieratic Ritual Books of Pawerem (P. BM EA 10252 and P. BM EA 10081) from the Late 4th Century BC*, SSR (W) 25, Wiesbaden, 2019.

Grapow 1924
H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen: Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*, Leipzig, 1924.

Grassart-Blésès 2017
A. Grassart-Blésès, „La geste *nyny*“, in P.M. Michel (Hg.), *Rites aux portes*, EGeA 4, Bern, 2017, S. 33–47.

Grieshammer 1974
R. Grieshammer, „Zum ‚Sitz im Leben‘ des Negativen Sündenbekenntnisses,“ in W. Voigt (Hg.), *XVIII. Deutscher Orientalistentag, vom 1. bis 5. Oktober 1972 in Lübeck: Vorträge*, ZDMG-Suppl. 2, Wiesbaden, 1974, S. 19–25.

Griffith 1935–1937
F.L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, I: *Text*, II: *Plates*, Oxford, 1935–1937.

Griffiths 1975
J.G. Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39, Leiden, 1975.

Griffiths 1991
J.G. Griffiths, *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, SHR 52, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln, 1991.

Grossmann 2004
P. Grossmann, *Das Baptisterium*, Abū Mīnā II, AV 54, Mainz, 2004.

Guilmot 1977
M. Guilmot, *Les initiés et les rites initiatiques en Égypte ancienne*, Paris, 1977.

Haeny 1985
G. Haeny, „A Short Architectural History of Philae“, *BIFAO* 85, 1985, S. 197–233.

Heimann 2012
S. Heimann (Hg.), *Ägyptens Schätze entdecken: Meisterwerke aus dem Ägyptischen Museum Turin*, München, London, New York, 2012.

Herrmann 1954
S. Herrmann „Steuerruder, Waage, Herz und Zunge in ägyptischen Bildreden“, *ZÄS* 79, 1954, S. 106–115.

Hölbl 2014
G. Hölbl, *Altägypten im Römischen Reich: Der römische Pharao und seine Tempel*, II. *Die Tempel des römischen Nubien*, Mainz, 2014.

Hornung 1968
E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, AAWL 59, Heft 3, Berlin, 1968.

Hornung 1984
E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits: nach den Versionen des Neuen Reiches*, Teil 2. *Übersetzung und Kommentar*, AH 8, Genf, 1984.

Hornung 1994
E. Hornung, „Altägyptische Wurzeln der Isismysterien“, in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (Hg.), *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 3: *Études isiaques*, BdE 106.3, Kairo, 1994, S. 287–293.

BIFAO 125 (2025), p. 249-277 Holger Kockelmann
Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

HORNUNG 1999
E. Hornung, *Das esoterische Ägypten: Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München, 1999.

KÁKOSY 1994
L. Kákosy, „Tempel und Mysterien", in R. Gundlach, M. Rochholz (Hg.), *Ägyptische Tempel: Struktur, Funktion und Programm Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992*, HÄB 37, Hildesheim, 1994, S. 165–173.

KAPLONY-HECKEL 1994
U. Kaplony-Heckel, „Sowahr der Stier von Medamod lebt! Ueber die Ortsgötter in den Tempel-Eiden", in C. Eyre, A. Leahy, L. Montagno Leahy (Hg.), *The Unbroken Reed: Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*, EES-OP 11, London, 1994, S. 148–159.

KEULEN et al. 2015
W. H. Keulen, S. Tilg, L. Nicolini, L. Graverini, S.J. Harrison, S. Panayotakis, D. Van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis: Metamorphoses, Book XI. The Isis Book*, Essays by F. Drews, W.S. Smith and U. Egelhaaf-Gaiser, Groningen Commentaries on Apuleius, Leiden, Boston, 2015.

KLEIBL 2009
K. Kleibl, *Iseion: Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*, Worms, 2009.

KLOTZ 2012
D. Klotz, *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, Turnhout, 2012.

KOCKELMANN 2017
H. Kockelmann, „Apotropäische Texte und Bilder der Türdekoration in den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens. Zum Schutz der Zugänge des Kultbaus und seiner Räume", in S. Baumann, H. Kockelmann (Hg.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum: Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension*. Akten der internationalen Tagung, Haus der Akademie der Wissenschaften, 9.–12. Juni 2015, unter Mitarbeit von E. Jambon, SSR (W) 17, Wiesbaden, 2017, S. 177–196.

KOCKELMANN 2019
H. Kockelmann, „Relieftragende Tempelblöcke der griechisch-römischen Zeit in den nubischen Dörfern bei Hisn al-Bāb", mit Zeichnungen von Silke Caßor-Pfeiffer, in L. Zabrana, S. Ekrem, N. el-Shohoumi, *Die altnubischen Dörfer Bāb und Al-Ǧūwānī: Letzte Zeugen einer vergangenen Kultur*, Sonderschriften ÖAI 57, Wien, 2019, S. 77–79, IV.6.

KOCKELMANN 2023
H. Kockelmann, „*The Book of the Dead in Temples*", in R. Lucarelli, M.A. Stadler (Hg.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead*, New York, 2023, S. 245–260.

KOCKELMANN, RICKERT 2015
H. Kockelmann, A. Rickert, *Von Meroe bis Indien: Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln*, Soubassementstudien V, SSR (W) 12, Wiesbaden, 2015.

KOENIGSBERGER 1936
O. Koenigsberger, *Die Konstruktion der ägyptischen Tür*, ÄgForsch 2, Glückstadt, 1936.

KRUCHTEN 1989
J.-M. Kruchten, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIIIes dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, avec un chapitre archéologique par T. Zimmer, OLA 32, Leuven, 1989.

KÜHNEMUND 2017
M. Kühnemund, „Rituelle Reinheit an Türdurchgängen", in S. Baumann, H. Kockelmann (Hg.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum: Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension*. Akten der internationalen Tagung, Haus der Akademie der Wissenschaften, 9.–12. Juni 2015, unter Mitarbeit von E. Jambon, SSR (W) 17, Wiesbaden, 2017, S. 197–248.

BIFAO 125 (2025), p. 249-277 Holger Kockelmann
Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Kühnemund 2021
M. Kühnemund, *Die rituelle Reinheit in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit*, SSR (W) 34, Wiesbaden, 2021.

Kurth 2009
D. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Teil 1, 3. Aufl. Hützel, 2009.

Kurth 2010
D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Hützel, 2010.

Laboury 2007
D. Laboury, „Archaeological and Textual Evidence for the Function of the 'Botanical Garden' of Karnak in the Initiation Ritual", in P.F. Dorman, B.M. Bryan (Hg.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, Occasional Proceedings of the Theban Workshop, SAOC 61, Chicago, 2007, S. 27–34.

Laskowska-Kusztal 1996
E. Laskowska-Kusztal, *Die Dekorfragmente der ptolemäisch-römischen Tempel von Elephantine*, Elephantine XV, AV 73, Mainz, 1996.

Layton 2014
B. Layton, *The Canon of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute*, Oxford, 2014.

von Lieven 2002
A. von Lieven, „Mysterien des Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft", in J. Assmann, M. Bommas (Hg.), *Ägyptische Mysterien?*, München, 2002, S. 47–58.

von Lieven 2007
A. von Lieven, „Bemerkungen zum Dekorationsprogramm des Osireion in Abydos", in B. Haring, A. Klug (Hg.), *Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume*, 6. Ägyptologische Tempeltagung, Leiden, 4.–7. September 2002, KSG 3.1, Wiesbaden, 2007, S. 167–186.

von Lieven 2012
A. von Lieven, „Book of the Dead, Book of the Living: BD Spells as Temple Texts", *JEA* 98, 2012, S. 249–267.

von Lieven 2019
A. von Lieven, „How 'Funerary' are the Coffin Texts?", in R. Nyord (Hg.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture*: *Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*, CHANE 102, Leiden, Boston, 2019, S. 100–116.

Lucarelli 2010
R. Lucarelli, „The Guardian-Demons of the Book of the Dead", *BMSAES* 15, 2010, S. 85–102.

Malaise 1986
M. Malaise, „L'expression du sacré dans les cultes isiaques", in J. Ries (Hg.), *L'expression du sacré dans les grandes religions 3. Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus*, Louvain-la-Neuve, 1986, S. 25–107.

Manley, Dodson 2010
B. Manley, A. Dodson, *Life Everlasting: National Museums Scotland Collection of Ancient Egyptian Coffins*, Edinburgh, 2010.

Merkelbach 1968
R. Merkelbach, „Ein ägyptischer Priestereid", *ZPE* 2, 1968, S. 7–30.

Merkelbach 1969
R. Merkelbach, „Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch", in P. Derchain (Hg.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16-18 mai, 1967*, BCESS, Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, 1969, S. 69–73.

Merkelbach 1984
R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein (Ts), 1984.

Merkelbach 1995
R. Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis: Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart, Leipzig, 1995.

MH V
The Epigraphic Survey, *The Temple of Medinet Habu*, V: *The Temple Proper*, Part 1: *The Portico, the Treasury, and Chapels Adjoining the First Hypostyle Hall with Marginal Material, from the Forecourts*, OIP 83, Chicago, 1957.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

MONNIER 2013
F. Monnier, *Vocabulaire d'architecture égyptienne*, Précisions 2, Brüssel, 2013.
MONTET 1960
P. Montet, *Les constructions et le tombeau de Chéchanq III à Tanis*, Bd. 3: *La nécropole royale de Tanis*, Paris, 1960.
MONTSERRAT, MESKELL, 1997
D. Montserrat, L. Meskell, „Mortuary Archaeology and Religious Landscape at Graeco-Roman Deir el-Medina", *JEA* 83, 1997, S. 179–197.
MOYER 2011
I.S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, 2011.
MULSOW 2023
M. Mulsow, „Das ägyptische Totengericht in Gotha: Zur Wechselwirkung zwischen der Freimaurerloge und der Illuminatengruppe 1783–1787", in M. Meumann, U. Wallenstein (Hg.), *Freimaurer und Mysterien Ägyptens in Gotha*, Petersberg, 2023, S. 101–109.
MUNRO 2015
I. Munro, *The Golden Book of the Dead of Amenemhet (pToronto ROM 910.85.236.1–13)*, HAT 14, Wiesbaden, 2014.
NAGEL 2017
S. Nagel, „Mittelplatonische Konzepte der Göttin Isis bei Plutarch und Apuleius im Vergleich mit ägyptischen Quellen der griechisch-römischen Zeit", in M. Erler, M.A. Stadler (Hg.), *Platonismus und spätägyptische Religion: Platon und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*, BÄBA 364, Berlin, 2017, S. 79–126.
NAGEL 2019
S. Nagel, *Isis im Römischen Reich*, Teil 1: *Die Göttin im griechisch-römischen Ägypten*; Teil 2: *Adaption(en) des Kultes im Westen*, Philippika 109, Wiesbaden, 2019.
NIEDERMEIER 2023
M. Niedermeier, „‚Vorhöfe, Tempel und Heiligstes': Die Freimaurer, die Illuminaten und die Einweihungen in die ‚ägyptischen' Mysterien", in M. Meumann, U. Wallenstein (Hg.), *Freimaurer und Mysterien Ägyptens in Gotha*, Petersberg, 2023, S. 239–255.
OTTO 1995
E. Otto, „Zivile Funktionen des Stadttores in Palästina und Mesopotamien", in M. Weippert, S. Timm (Hg.), *Meilenstein: Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995*, ÄAT 30, Wiesbaden, 1995, S. 188–197.
Philae I
H. Junker, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä*, DÖAWW – Sonderband, Wien, 1958.
Philae II
H. Junker, E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, DÖAWW – Sonderband, Wien, 1965.
PIANKOFF 1942
A. Piankoff, *Le Livre du jour et de la nuit*, BdE 13, Kairo, 1942.
PIANKOFF 1954
A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI*, edited by N. Rambova, photographs by L.F. Husson, ERTR 1, BollSer 40 (1), New York, 1954.
el-Qalʿa II
L. Pantalacci, C. Traunecker, *Le temple d'el-Qal'a II. relevés des scènes et des textes : couloir mystérieux, cour du « Nouvel An », Ouabet, Per-nou, Per-ouer, Petit vestibule. 113–294 (avec traductions des textes suivis des vol. I et II)*, Kairo, 1998.
QUACK 1997
J. Fr. Quack, „Ein ägyptisches Handbuch des Tempels und seine griechische Übersetzung", *ZPE* 119, 1997, S. 297–300.
QUACK 1999
J.F. Quack, „Balsamierung und Totengericht im Papyrus Insinger", *Enchoria* 25, 1999, S. 27–38.
QUACK 2002
J.F. Quack, „Königsweihe, Priesterweihe, Isisweihe", in J. Assmann, M. Bommas (Hg.), *Ägyptische Mysterien?*, München, 2002, S. 95–108.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

QUACK 2013
J.F. Quack, "Conceptions of Purity in Egyptian Religion", in C. Frevel, C. Nihan (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics in the History of Religions 3, Leiden, Boston, 2013, S. 115–158.

QUACK 2016
J.F. Quack, "Translating the Realities of Cult: The Case of the *Book of the Temple*", in I. Rutherford (Hg.), *Greco-Roman Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BCE–300 CE*, Oxford, 2016, S. 267–286.

QUAEGEBEUR 1993
J. Quaegebeur, „La justice à la porte des temples et le toponyme Premit", in C. Cannuyer, J.-M. Kruchten (Hg.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Brüssel, 1993, S. 201–220.

QUAEGEBEUR 1997
J. Quaegebeur, „Books of Thoth Belonging to Owners of Portraits? On Dating Late Hieratic Funerary Papyri", in M.L. Bierbrier (Hg.), *Portraits and Masks: Burial Customs in Roman Egypt*, London, 1997, S. 72–77.

RATIE 1968
S. Ratie, *Le papyrus de Neferoubenef (Louvre III 93)*, BdE 43, Kairo, 1968.

RIGGS 2006
C. Riggs, „Archaism and Artistic Sources in Roman Egypt: The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir el-Medina", *BIFAO* 106, 2006, S. 315–332.

ROULIN 1996
G. Roulin, *Le Livre de la Nuit : une composition égyptienne de l'au-delà* I. *Traduction et commentaire*; II. *Copie synoptique*, OBO 147, Freiburg (CH), Göttingen, 1996.

SAUNERON 1954
S. Sauneron, „La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées)", *BIFAO* 54, 1954, S. 117–127.

SAUNERON 1988
S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, édition revue et complétée, Paris, 1988.

SCHOTT 1990
S. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten: Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici*. Aus dem Nachlaß niedergeschrieben von E. Schott, mit einem Wortindex von A. Grimm, Wiesbaden, 1990.

SCHUMAN 1960
V.B. Schuman, „A Second-Century Treatise of Egyptian Priests and Temples", *HTR* 53, 1960, S. 159–170.

SEEBER 1976
Chr. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichtes im Alten Ägypten*, MÄS 35, München, Berlin, 1976.

SIMPSON 1973
W.K. Simpson, „Ptolemaic-Roman Cartonnage Footcases with Prisoners Bound and Tied", *ZÄS* 100, 1973, S. 50–54.

SMITH 2009a
M. Smith, *Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, 2009.

SMITH 2009b
M. Smith, „Resurrection and the Body in Graeco-Roman Egypt", in T. Nicklas, F.V. Reiterer, J. Verheyden (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection: Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2009*, Berlin, New York, 2009, S. 27–41.

STADLER 2009
M.A. Stadler, *Weiser und Wesir: Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, ORA 1, Tübingen, 2009.

TALLET 2018
P. Tallet, *La zone minière pharaonique du Sud-Sinaï III. Les expéditions égyptiennes dans la zone minière du Sud-Sinaï du prédynastique à la fin de la XXe dynastie*, MIFAO 138, Kairo, 2018.

TAYLOR 2010
J. Taylor (Hg.), *Journey through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, 2010.

BIFAO 125 (2025), p. 249-277 Holger Kockelmann
Jenseitsgericht und Priesterweihe: Ein singuläres Zeugnis für die Tür als Ort der Rechtfertigung und Initiation aus der Tempelanlage von Philae
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

TILG 2014
S. Tilg, *Apuleius' Metamorphoses: A Study in Roman Fiction*, Oxford, 2014.
TIRADRITTI 1997
F. Tiradritti, „'I have not Diverted my Inundation:' Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesses IV from Abydos", in *L'impero Ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, VicOr Quaderno 1, Rom, 1997, S. 193–203.
TOTTI 1985
M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Subsidia Epigraphica 13, Hildesheim, 1985.
VAN DEN BOORN 1985
G.P.F. Van den Boorn, „*Wḏ*-ryt* and Justice at the Gate", *JNES* 44, 1985, S. 1–25.
VAN GENNEP 1986
A. Van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, aus dem Französischen von K. Schomburg und S.M. Schomburg-Scherff, Frankfurt, New York, 1986.
VERNER 2006
M. Verner, *The Pyramid Complex of Raneferef: The Archaeology*, Abusir IX, Prag, 2006.
VITTMANN 1998
G. Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, Teil I: *Text und Übersetzung*, Teil II: *Kommentare und Indizes*, ÄAT 38, Wiesbaden, 1998.
VUILLEUMIER 2016
S. Vuilleumier, *Un rituel osirien en faveur de particuliers à l'époque ptolémaïque. Papyrus Princeton Pharaonic Roll 10*, SSR (W) 15, Wiesbaden, 2016.
WAGNER 2016
M. Wagner, *Der Sarkophag der Gottesgemahlin Anchnesneferibre*, SSR (W) 16, Wiesbaden, 2016.
WESTENDORF 1991
W. Westendorf, „Die Nini-Begrüßung", in U. Verhoeven, E. Graefe (Hg.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten: Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, OLA 39, Leuven, 1991, S. 351–361.
WILLEMS 2019
H. Willems, „Who am I? An Emic Approach to the So-called 'Personal Texts' in Egyptian 'Funerary Literature'", in R. Nyord (Hg.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium Held at Christ's Church College, Cambridge, 22 January 2016*, CHANE 102, Leiden, Boston, 2019, S. 229–230.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net