

TOD UND TRAUER IN ÄGYPTEN UND IM ALTEN ORIENT

JAN ASSMANN

Totenriten als Trauerriten im Alten Ägypten

Wer sich mit der Frage nach Trauerriten dem alten Ägypten zuwendet, jener Kultur, in der alles, was mit dem Tod zusammenhängt, einen so ungewöhnlich breiten Raum einnimmt, dem fällt die geringe Rolle ins Auge, die solche Riten zumindest in den erhaltenen Quellen zu spielen scheinen.¹ Unter Trauerriten würde ich die rituelle Formung der Trauer verstehen; wer trauert bei einem Todesfall wie lange und in welchen rituell vorgeschriebenen Formen, angefangen von Kleidung, Haartracht, Körperpflege bis zu Verhaltensregeln wie das Ausgehen aus dem Haus, das Empfangen und Abstatten von Besuchen, die Teilnahme bzw. Nichtteilnahme an religiösen, kulturellen oder Vergnügungs-Veranstaltungen usw., unter Totenriten dagegen die dem Toten selbst gewidmeten Handlungen wie die Behandlung des Leichnams, die Beisetzung, die Grabpflege, Seelenmessen, Gedenkveranstaltungen usw.

Im Lichte dieser Unterscheidung zeigt sich sehr schnell, daß der Platz, den in vielen Kulturen – darunter auch der jüdischen und der christlichen Tradition – die Trauerriten einnehmen, im alten Ägypten die Totenriten besetzen. Das scheint auch umgekehrt zu gelten: was in Ägypten die Totenriten, sind in Israel die Trauerriten. In dieser Umkehrung liegt der Fall sogar wesentlich klarer, weil der Platz, den die Totenriten im alten Ägypten einnehmen, im antiken Judentum explizit anathematisiert, das heißt durch Verbote versperrt und verworfen wurde. Hier durfte es keinen Totenkult geben, der Leichnam, in Ägypten nicht nur das Zentrum umfangreichster Riten, sondern geradezu eine Quelle von Heiligkeit, wurde zum Inbegriff kultischer Unreinheit erklärt. In dieser Form gilt die Umkehrung nicht für das alte Ägypten: die Trauer war nicht anathematisiert, und sie fand sicher auch vielfältigen Ausdruck, aber davon erfahren wir nur relativ wenig in den Quellen.

¹ Siehe hierzu den Beitrag von Andrea Kucharek in diesem Band. Zu ägyptischen Totenreligionen im einzelnen siehe Assmann, *Tod und Jenseits*.

Freilich zeigt sich auch sehr schnell, daß sich die strikte Unterscheidung von Toten- und Trauerriten nicht aufrechterhalten läßt. Viele Riten sind beides zugleich. Das gilt besonders für solche Totenriten, die in bestimmten Zeitabständen nach dem Tode durchzuführen sind; diese sind dann ebenso, auf den Toten bezogen, als Phasen des Totenschicksals, wie, auf die Hinterbliebenen bezogen, als Phasen der Trauerarbeit zu verstehen. Das Kaddish, das im Judentum der hinterbliebene Sohn ein Jahr lang in der Synagoge für den Verstorbenen oder die Verstorbene zu rezitieren hat, ist ebenso ein Toten- wie ein Trauerritus. Das scheint überhaupt für alle Riten zu gelten, die mit dem Jahresabstand vom Ereignis des Todes zusammenhängen. Nach einem Jahr ist der Tote gewissermaßen so weit zu seiner Ewigkeits- oder Gedächtnisgestalt herangereift, daß ihm wie im Judentum der Grabstein gesetzt, daß er, wie in vielen Gesellschaften, endgültig bestattet werden oder daß ihm eine Gedächtnisfeier gewidmet werden kann, und im gleichen Zeitraum haben sich die Hinterbliebenen so weit von ihm gelöst, daß sie in ihr normales Leben zurückkehren können.

Das scheint mir nun auch der Gesichtspunkt zu sein, unter dem die ägyptischen Totenriten zu betrachten sind. Sie formen nicht nur das Jenseitsschicksal der Verstorbenen, sondern auch die Trauerarbeit der Hinterbliebenen. Nur deswegen erfahren wir sowenig von eigentlichen Trauerriten im alten Ägypten, weil deren kulturelle Funktion von den exzessiven Totenriten bis zu einem gewissen Punkt mit wahrgenommen wird. Das ist der Blickwinkel, unter dem ich im Folgenden diese Totenriten ins Auge fassen möchte, wobei ich hier natürlich nicht mehr als einen höchst summarischen und verkürzten Überblick geben kann.

Die Riten begannen im Sterbehaus, worüber wir schlecht unterrichtet sind, und setzten sich fort mit der Überfahrt über den Nil und der Überführung in die Totenstadt, aber nicht ins Grab, sondern in das Reinigungszelt und die Balsamierungshalle, worunter wir uns temporäre Konstruktionen vorzustellen haben. Archäologisch ist nichts dergleichen nachgewiesen, aber bildlich ist die *w' b. t* oder *wry. t*, die »reine« oder »große« Stätte oft dargestellt. Diese Überfahrt über den Nil fand auf zwei Booten statt, einem Schleppschiff mit der in lebhaften Klagegesten dargestellten Trauergesellschaft und einem Boot im Schlepptau, das den Sarg trug und die heilige Barke des Osiris, die Neschet-Barke, darstellte, ein Nachen aus Papyruspflanzen, der wie so viele Sakralgegenstände einem archaischen, seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden im Alltag außer Gebrauch gekommenen Typus nachgebaut war. Diese erste Phase der Totenriten räumte also auch der Trauer einen großen Platz ein.

Die eigentlichen Totenriten begannen mit der Einbalsamierung. Diese umfaßte idealiter 70 Tage und gliederte sich in die Phasen Ausweidung, Austrocknung, Ausstopfung und Umwicklung. Der Ausweidung ging eine gründliche und nicht nur praktisch, sondern auch religiös zu verstehende Reinigung mit Natronlauge voran, die den Leichnam in einen Zustand physischer und ritueller Reinheit versetzte. Auch die Ausweidung selbst, das heißt die Entfernung der inneren Organe, die von den Ägyptern als besonders verwesungsanfällig und in diesem Sinne als unrein eingestuft wurden, gehört zur Reinigungsphase dazu. Entfernt wurden Magen und Darm, Lunge, Leber, oft auch Nieren sowie das Gehirn, aber nicht das Herz, denn dieses wurde von den Ägyptern als Sitz jener Funktionen angesehen, die wir mit dem Gehirn verbinden: Bewußtsein, Gedächtnis, Emotionalität und Identität. Der ausgeweidete Leichnam wurde dann während der 40 Tage dauernden Austrocknungsphase in Packungen aus Natronsalz systematisch dehydriert.

Zuletzt wird dann der auf Haut und Knochen reduzierte Leichnam in der dritten Phase der Mumifizierung wieder aufgebaut, durch Salbung mit balsamischen Ölen, die die Haut geschmeidig machen, durch »Ausstopfung« mit Harzen, Gummiarabicum, Stoffen, Holzwolle, Häcksel und anderen Substanzen, durch Einsetzung künstlicher Augen, Schminke, Perücke und schließlich durch Umwicklung mit Mumienbinden aus feinem Leinen, die teilweise mit magischen Formeln beschriftet und mit Amuletten durchsetzt waren. Die angestrebte Endgestalt dieser umständlichen Behandlung ist die Mumie.²

Die Umwandlung des Leichnams in eine Mumie ist eine echte rituelle Verwandlung, denn die ägyptische Mumie ist viel mehr als lediglich der präparierte, haltbar gemachte Leichnam. Sie ist ein Abbild des Gottes Osiris und damit selbst zu Osiris bzw. zu »einem« Osiris geworden, einem *sacrum*, einem Gegenstand oder besser Wesen von allerhöchster Heiligkeit.³ Mit dem Ritual der Einbalsamierung ist der Tote in seine Ewigkeitsgestalt überführt worden, also in jene Gestalt, die in Gesellschaften, die die Zweitbestattung pflegen, in der Regel nach einem Jahr durch den natürlichen Prozeß der Verwesung erreicht wird. Dann wird typischerweise der Tote exhumiert, die Knochen werden gereinigt und der Tote in seiner endgültigen Ruhestätte beigesetzt. Man könnte also sagen, daß die

2 Über die ägyptischen Verfahren der Einbalsamierung und Mumifizierung sind wir einerseits durch die Berichte von Herodot und Diodor, andererseits und vor allem aber durch die anthropologischen Untersuchungen an originalen Mumien unterrichtet.

3 Siehe hierzu den Beitrag von Laurent Coulon.

Ägypter einen Umwandlungsprozeß, den die meisten Gesellschaften der Natur überlassen und als einen Prozeß natürlicher Reifung verstehen, selbst in die Hand nehmen, kulturell und rituell formen und auf diese Weise auch auf einen Zeitraum von 70 Tagen verkürzen.⁴

Die Zielgestalt dieses Umwandlungsprozesses heißt ägyptisch *āch*, was man mit »Ahnengeist« übersetzen kann. Ahnengeister sind keine Toten, die Ägypter unterscheiden streng zwischen *mutw*, »Toten«, und *āchu*, »Ahnengeistern«. *mutw* sind Tote, die den Umwandlungsprozeß in einen Ahnengeist nicht geschafft haben, entweder weil sie nicht rituell bestattet wurden oder nicht im Nil ertrunken sind, was genauso gut oder sogar noch viel wirkungsvoller zur Umwandlung in einen anderen als den Todeszustand führt, oder weil sie im Totengericht, worauf ich noch eingehen werde, gescheitert sind.

Ebenso wichtig wie die chirurgischen Eingriffe und die chemische Behandlung ist die sprachliche Behandlung des Toten. Diese sprachliche Behandlung wird ägyptisch mit einem Wort bezeichnet, das, wörtlich übersetzt, »jemanden zu einem *āch* machen, in den Zustand eines Ahnengeists versetzen« bedeutet. In der Ägyptologie hat sich hierfür der Ausdruck »Verklärung« eingebürgert.⁵ Diese Verklärungen werden von einem Priester mit dem Titel »Träger der Schriftrolle« aus Papyrusrollen rezitiert und begleiten die Handlungen der Balsamierer. Dieses Ineinander von Handlung und Sprache, und zwar schriftlich fixierter Sprache, ist für den ägyptischen Totenkult ganz besonders charakteristisch. Der Tote wird bei dieser Behandlung ununterbrochen angeredet. Durch diese Sprachbehandlung wird er zu einem Geist- und Machtwesen, das in vielen Formen weiterzuleben vermag. Eine dieser vielen verschiedenen Formen ist die Mumie, der reintegrierte Leib, das *corpus*, zu dem die gesammelten *membra disiecta* des Verstorbenen vereinigt werden.

Diese Rezitationstexte, die in großer Fülle auf uns gekommen sind, enthüllen uns die symbolische Seite des Balsamierungsrituals, über die wir daher viel besser unterrichtet sind als über die praktische.⁶ In diesen Texten treten die an der Balsamierung beteiligten Personen in Götterrolle

4 Die 70-Tagesperiode gründet sich auf astronomische Beobachtungen, die ich hier nur kurz andeuten will. Die 36 »Dekansterne«, nach deren Frühaufgang am morgendlichen Nachthimmel die Ägypter das Jahr in 36 Dekaden gliedern, sind am Morgenhimmel jeweils für 70 Tage unsichtbar. Diese 70 Tage werden als eine Regenerationsperiode gedeutet, nach deren Vorbild sich auch der/die Tote in der Einbalsamierung regenerieren soll.

5 Siehe hierzu Assmann, Tod und Jenseits, Kap. 10.

6 Siehe zu diesen »Verklärungen« die dreibändige Edition *Altägyptische Totenliturgien* des Autors.

auf. Hier treten vor allem drei Gottheiten hervor: Anubis, Isis und Horus. Anubis, der Gott mit dem Schakalkopf, ist der eigentliche Einbalsamierer. Er ist der Psychopompos, der Gott, der die Toten von der Oberwelt in die Unterwelt geleitet und durch alle Stationen dieses Weges führt, der Zeremonienmeister der Totenriten in ihrem Aspekt als *Toten-* und nicht als *Trauerriten*. Isis und Horus dagegen spielen die Rolle der Hinterbliebenen: Isis ist die Witwe und Horus der Erbsohn des Verstorbenen. Sie stellen mehr den Aspekt der Totenriten als *Trauerriten* heraus. Dabei wird Isis regelmäßig von ihrer Schwester Nephthys begleitet, während zu Horus und Anubis sich Thot, der Gott der Schrift und der göttliche »Träger der Schriftrolle«, und die vier »Horussöhne« gesellen.

Um diese Götter und ihre Rollen im Totenritual zu verstehen, müssen wir kurz auf den Osiris-Mythos eingehen, der ihnen zugrunde liegt.⁷ Osiris war König von Ägypten und ist von seinem Bruder Seth, der den Thron an sich reißen wollte, erschlagen und zerstückelt worden. Die Leichenteile wurden ins Wasser geworfen und vom Nil in ganz Ägypten angeschwemmt, jeder der 42 »Gaue« Ägyptens besaß ein Körperteil. Isis suchte, begleitet von ihrer Schwester Nephthys, die Körperteile wieder zusammen und beweinte den Leichnam. Mit ihren Klagen gelang es ihr, Osiris so weit ins Leben zurückzuholen, daß sie von ihm noch einen Sohn empfangen konnte, Horus, der den Vater rächen und den Thron zurückerobern soll. Es handelt sich also um eine *Passionsgeschichte*, die hier nachgespielt wird, ebenso wie die Passionen so vieler anderer sterbender und auferstehender Gottheiten in den antiken Mysterien inklusive des Christentums, nur daß hier kein Novize, sondern ein Verstorbener in das Schicksal des Gottes nachvollziehend hineingenommen wird. Im Kult des Gottes Osiris wiederum geht es nicht anders zu, sein jährliches Fest wird wie ein Totenritual gefeiert. Die Passionsgeschichte des Gottes wird rituell als Totenritual durchgeführt, das Totenritual wird symbolisch als Passionsgeschichte des Osiris dargestellt.⁸

Daß Horus einerseits im Laufe dieser Darstellung überhaupt erst empfangen wird und andererseits bereits als Rächer seines Vaters auftritt, gehört zur Logik des Mythos, die wir einfach hinnehmen müssen. Der Mythos erscheint hier überhaupt nicht als narrative Struktur, als zeitlich geordnete Abfolge von Ereignissen, sondern allein als Kombination von Rollenkonstellationen, in denen sich die Aufgliederung des Todeskomplexes in verschiedene Aspekte spiegelt, körperliche und soziale, weib-

7 Vgl. hierzu Assmann, *Tod und Jenseits*, S. 29-34.

8 Siehe den Beitrag von Coulon.

liche und männliche, destruktive und rekonstruktive, und eben auch trauerbezogene und totenbezogene. In dieser Aufgliederung scheint mit die eigentliche Leistung des Mythos zu liegen, sie ist es, die den Tod gewissermaßen behandelbar macht. Diese »Behandlung« des Toten wiederum, diese Arbeit an der Umwandlung des Toten in seine Ewigkeitsgestalt, ist eine Form von Trauerarbeit.

Bei der Aufspaltung des Todeskomplexes treten nun drei Unterscheidungen sehr auffällig hervor: 1. die Unterscheidung von Leib und Seele, wie wir sagen würden, die sich aber, wie wir noch sehen werden, ägyptisch völlig anders ausnimmt, 2. die Unterscheidung weiblicher und männlicher Rollen in der Totenbehandlung, und 3. schließlich die Aufspaltung des Todes in Täter und Opfer, wodurch es möglich wird, jeden, auch den natürlichen Tod, zu »rächen« und dadurch, wenn nicht rückgängig zu machen, so doch mit Sinn und Ordnung zu erfüllen und in gewissem Sinne zu heilen.

Was die Unterscheidung von Leib und Seele angeht, haben wir es im Ägyptischen mit zwei Seelen zu tun.⁹ Die eine heißt *Ba* und wird durch einen Vogel mit Menschenkopf (und den Gesichtszügen des oder der Verstorbenen) symbolisiert, die andere heißt *Ka*, und ihr Schriftsymbol sind zwei umarmend ausgestreckte Arme. Der *Ba* gehört zur Leibsphäre des Menschen, ich würde ihn »Körperseele« nennen, der *Ka* dagegen gehört zur Sozialsphäre und wäre entsprechend als »Sozialseele« zu bezeichnen. Die eigentliche Unterscheidung betrifft daher nicht Leib und Seele, sondern Leibsphäre und Sozialsphäre. Auf diese Sphären verteilen sich auch andere Formen, in denen ein Verstorbener weiterlebt: so gehören die Mumie und der Schatten zur Leibsphäre, und der Name zur Sozialsphäre.

Dieselbe Unterscheidung prägt sich nun auch in der geschlechterdifferenzierten Rollenverteilung des Totenrituals aus. Isis und Nephthys gehören zur Restitution der Leibsphäre, Horus dagegen zur Restitution der Sozialsphäre des/der Verstorbenen. Die Rezitationen, die Isis und Nephthys in den Mund gelegt werden, auch wenn es (wie Andrea Kucharek wahrscheinlich machen konnte¹⁰) zumeist wohl der Vorlesepriester war, der sie aus der Schriftrolle vortrug, haben den Körper des Geliebten zum Thema, die Sehnsucht nach seinem Anblick oder auch seine Beschreibung, Glied für Glied, von Kopf bis Fuß, um ihn so im Medium der Sprache wieder zusammensetzen:

9 Zu den Einzelheiten der ägyptischen Seelenvorstellungen s. Assmann, *Tod und Jenseits*, Kap. 4.

10 Kucharek, *Klagelieder*.

Dein Kopf ist gesalbt, mein Herr, wenn du nach Norden fährst,
 wie die Haarflechten einer asiatischen Frau,
 und *dein Gesicht* ist leuchtender als das Haus des Mondes.
Dein Oberkörper ist aus Lapislazuli,
deine Locken sind schwärzer als die Türen jedes Sternes am Tage der
 Verfinsterung,
dein Haar ist ... mit Lapislazuli über deinem Gesicht.
 Re scheint auf dein Gesicht, sodaß es mit Gold bekleidet ist,
 und Horus hat es mit Lapislazuli überzogen.
Deine Brauen sind die beiden Schwestern, die sich vereint haben,
 und Horus hat sie mit Lapislazuli überzogen.
Deine Nase ist mit Atem versehen,
 und Luft ist an deiner Nase wie die Winde im Himmel.
Deine beiden Augen schauen den Ostberg,
deine Wimpern bleiben allzeit bestehen,
ihre Augenlider sind aus echtem Lapislazuli.
 Deine beiden Wangen sind Opferträger,
ihre Lidränder sind voll mit Augenschminke.
Deine beiden Lippen geben dir Maat (Wahrheit/Gerechtigkeit),
 sie berichten die Maat dem Re,
 sie besänftigen das Herz der Götter.
Deine Zähne sind die im Mund der Ringelschlange, mit der die beiden
 Herren gespielt haben.
Deine Zunge redet verständig,
 und durchdringender ist, was du sagst, als der Schrei des Vogels im
 Sumpf.
Deine Kiefer sind die Sternenwelt ...¹¹

Das alles bezieht sich allein auf den Kopf! Der Text fährt in gleicher Weise bis zu den Füßen fort. Dieses Textmuster erinnert an das »Beschreibungslied« der orientalischen Liebesdichtung. Vieles spricht dafür, daß diese Form aus Ägypten, ja daß sie aus dem Einbalsamierungsritual stammt.¹²

Um die Sehnsucht nach dem Anblick des Geliebten geht es z.B. in dem folgenden Text:

¹¹ Hornung, Totenbuch, Kap. 172.

¹² Keel, Deine Blicke sind Tauben.

Schöner Jüngling,
 Komm zu deinem Haus!
 lang, unendlich lange hab ich dich nicht gesehen.
 Mein Herz beschwört dich,
 Meine Augen begehren dich.
 Ich suche dich, um dich zu sehen.

Ach, daß ich dich sähe, schöner Gebieter!
 Ach, daß ich dich sähe!
 Wie gut ist es dich zu sehen, Geliebter,
 gut ist es, dich zu sehen.

...
 Ich bin deine Frau und leibliche Schwester.
 Komm, komm zu mir!

Denn ich will dich sehen,
 nachdem ich dich so lange nicht sah.
 Vor mir hier liegt Finsternis,
 obwohl die Sonne am Himmel steht.
 Eins sind Himmel und Erde,
 Schatten liegt heute über dem Land.¹³

In diesen Liedern spielt der Körper des Verstorbenen eine zentrale Rolle. Zugleich sind sie sehr stark emotional gefärbt, hier kommt nun die Trauer zu ihrem vollen Recht. Es sind in erster Linie Klagen, was Isis und Nephthys anstimmen. Das findet auch in den Darstellungen lebensweltlicher Trauer, außerhalb des Balsamierungsrituals, seine Entsprechung. Die Totenklagen in den Grabinschriften sind immer Klagen der Witwe, nie des Sohnes oder hinterbliebenen Ehemanns. Natürlich wird auch von Männern Trauer erwartet, ein Witwer beteuert einmal in einem Brief an seine verstorbene Ehefrau, daß er die vorgeschriebenen acht Monate um sie getrauert habe, die einzige mir bekannte Erwähnung einer solchen Trauerzeit in einem ägyptischen Text¹⁴, aber diese Trauer äußert sich offenbar nicht in solchen wortreichen Klagen.

13 Pap. Berlin 3008 2, 1-13 ed. Faulkner, Lamentations, S. 339; Schott, Liebeslieder, Nr. 129.

14 Pap. Leiden 371, s. Gardiner, Sethe, Letters to the Dead, 9: »... I spent this sum (?) of eight months without eating or drinking like a human being.«

Die Rezitationen der Isis und Nephthys kreisen aber nicht nur um Trennungsschmerz, sondern ebenso auch um die Umwandlung und Restitution des Toten, aber vorwiegend bezogen auf die Leibsphäre, sein körperliches Selbst. Die Restitution der Sozialsphäre des Toten und seines Sozialelbsts dagegen ist die Aufgabe des Horus, des Sohnes und Rächers. Der Begriff »Rächer« ist allerdings irreführend. Die Rache ist in Ägypten verpönt; der Geschädigte greift nicht zur Selbstjustiz, sondern geht vor Gericht, um sein Recht einzuklagen und den Schuldigen bestrafen zu lassen. Das ägyptische Wort *nedj*, das wir meist aber falsch mit »rächen« übersetzen und das die Rolle des Horus so bündig zusammenfaßt, daß es Teil seines Namens geworden ist als »Harendotes«, Horus-Rächer-seines-Vaters, heißt »für jemanden eintreten«. Osiris ist erschlagen und kann nicht vor Gericht gehen, um seinen Mörder anzuklagen, aber er hat einen Sohn, Horus, der für ihn eintritt. Hören wir auch hierzu einen Text. Es handelt sich um einen Auszug aus Spruch 477 der Pyramidentexte, also einen Text aus dem Alten Reich, um 2500 v. Chr., der sich auf die Gerichtssitzung der Götter in Heliopolis bezieht¹⁵:

Denk daran, Seth,
 Gib in dein Herz
 diese Worte, die Geb gegen dich ausgesprochen hat,
 und diese Anklage, die die Götter gegen dich erhoben haben
 im Fürstenhaus in Heliopolis,
 weil du den Osiris zu Boden geworfen hast,

als du sagtest, Seth: »Ich habe es nicht getan«,
 um dadurch Macht zu gewinnen und dich herauszuwinden,
 damit du mächtig bist vor mir,
 als du sagtest, Seth:
 als sein (des Osiris) Name iku-ta entstand,
 als du sagtest, Seth:
 »Er ist es, der mir (zu) nahe gekommen ist«,
 als jener sein Name Orion entstand,
 weit an Bein, ausgestreckten Schrittes an der Spitze des oberägyptischen Landes.

15 Assmann, Tod und Jenseits, S. 92f. Zu diesem Spruch s. Zeidler, Spätentstehung des Mythos, bes. 101-104.

Erhebe dich, Osiris,
 denn Seth hat sich erhoben.
 Er hat die Anklage der Götter gehört,
 die für meinen Vater, den Gott, gesprochen wurde.
 Reiche Isis deinen Arm, gib Nephthys deine Hand,
 und geh zwischen ihnen.
 Dir ist der Himmel gegeben,
 Dir ist die Erde gegeben,
 Dir ist das Binsen-Gefilde gegeben,
 die Städte sind dir gegeben, und die Gae sind dir versammelt.

Indem Seth schuldig gesprochen und bestraft, Horus aber als im Recht befunden und auf den Thron seines Vaters Osiris gesetzt wird, ist die Welt wieder in Ordnung und der Tod geheilt. Der Verstorbene wird zwar nicht ins Leben zurückgeholt, aber sein Sozialselbst, seine Ehre, Würde, sein soziales Prestige, der Respekt vor ihm ist wiederhergestellt.

Hier geht es nun um den *Ka*; der »Ka« ist in allererster Linie eine Sache zwischen Vater und Sohn, und die Umarmung, auf die sich das Schriftzeichen der ausgestreckten Arme bezieht, findet zwischen dem toten Vater und dem hinterbliebenen Sohn statt. Ein Text beschreibt diese Szene:

So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg
 auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.
 Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten
 in den Armen seines Vaters Osiris
 inmitten der Götter, die vor ihm und hinter ihm waren.¹⁶

In der Szene der mystischen *Ka*-Umarmung wird deutlich, daß einerseits der tote Vater auf den Sohn angewiesen ist, damit dieser für ihn eintritt und ihm gegen den Tod zu seinem Recht verhilft, andererseits aber auch der Sohn auf den Vater angewiesen ist, damit dieser ihm den *Ka*, d.h. Status und Würde, vermittelt und dadurch seine Stellung auf Erden legitimiert. Dieses beiderseitige Aufeinander-angewiesen-Sein über die Todesschwelle hinweg bringt eine Sentenz zum Ausdruck, die in einem Spruch zur Opferdarbringung zitiert wird:

Ach ist ein Vater für seinen Sohn,
ach ist ein Sohn für seinen Vater.¹⁷

16 Sethe, Dramatische Texte, S. 76-77; Assmann, Tod und Jenseits, S. 63.

17 Siehe hierzu Assmann, Tod und Jenseits, S. 67 und S. 441.

»Ach« ist dasselbe Wort, das wir oben als »Ahnengeist« übersetzt haben, hier aber nicht als Nomen, sondern als Verb, wo es soviel wie »heilskräftig sein« bedeutet. Es bezeichnet eine heilskräftige Wirksamkeit über die Todesschwelle hinweg. Wir können diese *Ka*-Übertragung vielleicht mit dem Segen vergleichen, der in den Patriarchengeschichten der Bibel von Abraham auf Isaak, von Isaak auf Jakob und von Jakob auf Ephraim und Manasse übergeht. In der dezidiert antiödipalen Konstruktion der Ägypter gewinnt der Sohn seine Identität und Würde nicht in der Ablösung vom, sondern in der Vereinigung mit dem Vater, und zwar, charakteristischerweise, mit dem toten Vater, über die Todesschwelle hinweg, mittels des Bandes, das der *Ka* durch die Generationen knüpft.

Doch war die Vater-Sohn-Beziehung, die der *Ka* über die Todesschwelle hinweg knüpfte, nicht ganz so unproblematisch, wie es jetzt aussieht. Der Sohn fühlte sich nämlich offenbar einem Sog des toten Vaters ausgesetzt, der ihn zu sich in die Unterwelt nachholen will. Ein Ritualtext enthält einen Dialog zwischen Horus, dem hinterbliebenen Sohn, und Osiris, dem toten Vater. Darin fordert Osiris den Sohn auf, doch zu ihm in die Unterwelt zu kommen:¹⁸

O Horus, komm doch in die Unterwelt,
um mir die Wege zu bahnen, meine Stätten zu durchwandern,
um für mich zu sorgen und meine Macht zu erhöhen!

Verbreite Ehrfurcht vor mir, verschaffe mir Respekt,
auf daß die Götter der Unterwelt mich fürchten
und für mich ihre Tore verteidigen,

damit nicht er, der mich verletzt hat, mich angreift,
wenn er mich im Hause der Finsternis erblickt
und meine Schwäche aufdeckt, die ihm (jetzt) verborgen ist.

Horus aber wehrt sich gegen die Zumutung solchen »Nachsterbens«, versucht den Vater davon abzubringen und ihm klarzumachen, daß er in der Oberwelt viel wirkungsvoller für ihn eintreten kann:

Laß umkehren das Wort, das aus deinem Mund kam!
Sorge selbst für dich und wende deine Macht an!

18 CT IV 312 = TB 78. Übersetzung: Hornung, Totenbuch, S. 157-164; Brunner, Zum Verständnis des Spruches 312, S. 439-445. Die ältere Fassung, Sargtext 312, stammt aus dem Anfang des 3. Jt.

Mich laß erst ausziehen, um in der Oberwelt zu herrschen!
 Dann werden die Götter der Unterwelt dich fürchten,
 dann werden sie für dich ihre Tore verteidigen.

Ich aber will hier deine Stellung halten!

Es gibt ein eigenes Ritual, das dazu dient, den Toten von diesem Wunsch abzubringen, den Sohn in den Tod nachzuziehen. Der Sohn ruft darin die Götter zum Beistand gegen seinen eigenen Vater an.¹⁹ Diese Riten dienen dazu, die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten zu klären und kulturell zu formen. Weder sollen die Toten unkontrolliert auf die Oberwelt zurückkehren und die Lebenden heimsuchen, noch sollen sie versuchen, die Lebenden zu sich in die Unterwelt herunterzuziehen. Aber damit greife ich vor. Diese Rituale beziehen sich auf ein späteres Stadium, wenn der Tote bereits in einen Ahnengeist umgewandelt wurde und seinen Ort im Jenseits gefunden hat.

Vorerst muß er an diesen Ort gelangen. Dazu dient das Ritual der Rechtfertigung, das den letzten Akt des Mumifizierungsrituals bildet und in der Nacht vor der Beisetzung, der feierlichen Überführung des mumifizierten und eingesargten Leichnams aus der Balsamierungskammer ins Grab durchgeführt wird.²⁰ In dieser Nacht wird das Sozialselbst des Toten wiederhergestellt, indem er gegen seinen Tod ins Recht gesetzt wird. Seth, die Personifikation des Todes als Feind und Mörder, wird gestraft und gedemütigt. Dadurch wird die Ehre des Toten wiederhergestellt.

Die Idee der Rechtfertigung des Toten gegenüber seinem als Mörder von ihm abgespaltenen und ihm gegenübergestellten Tod unterliegt nun im Lauf der ägyptischen Geschichte einer höchst charakteristischen Transformation, die für den Sinn der ägyptischen Totenriten entscheidend wird.²¹ Das hat zunächst ganz äußerliche, politische Gründe. Das Ritual und der Mythos, auf dem es basiert und den es in Szene setzt, waren ursprünglich auf den König allein zugeschnitten. Mit dem Untergang des Alten Reichs wurden diese Ideen zum Allgemeingut des ägyptischen Totenglaubens und jedermann zugänglich. Da paßte aber das Modell des königlichen Thronfolgeprozesses nicht mehr für die Idee der Rechtfertigung. An die Stelle der Konfrontation des Toten als Opfer, Osiris, mit seinem Tod als Mörder, Seth, trat jetzt die Konfrontation des Toten mit seinem Richter, und die Schuld, um deren gerichtliche Be-

19 De Jong, Coffin Texts Spell 38.

20 Assmann, Tod und Jenseits, Kap. 11.

21 Assmann, Tod und Jenseits, Kap. 3.

arbeitung es nun ging, war nicht mehr länger die Schuld des Seth, sondern die Schuld des Toten selbst. Das ganze Ritual wurde im Zuge seiner Übertragung von der königlichen auf die bürgerliche Ebene einer durchgehenden Moralisierung unterworfen. So kam es zur Idee eines allgemeinen Totengerichts, dem sich jeder nach seinem Tode zu unterziehen hatte. Nicht die Göttlichkeit des Königsamtes errettete den Toten aus der Todeswelt, sondern seine Güte und Gerechtigkeit. Aus der Rechtfertigung gegen den Feind wurde die Rechtfertigung vor dem göttlichen Tribunal. Jeder muß sich der »Großen Prüfung« unterziehen. Aus der Schuld des Feindes, der den Tod verschuldet hat, wird die eigene Schuld, die der Unsterblichkeit entgegensteht.

Vor dem Totengericht hatte der Verstorbene seine Unschuld zu erklären, indem er eine lange Liste möglicher Verfehlungen aufsagte mit der Beteuerung, sie nicht begangen zu haben. Dazu wurde sein Herz auf eine Waage gelegt, um die Aufrichtigkeit dieser Beteuerungen zu testen. Bei jeder Lüge würde die Schale mit dem Herzen sinken gegenüber der anderen Schale, auf der als Gegengewicht das Symbol der Wahrheitsgöttin lag. Hier kommt nun neben *Ba* und *Ka*, dem Körperselbst und dem Sozialselbst des Menschen, eine dritte Komponente ins Spiel, das Herz als moralische Instanz, als Sitz von Bewußtsein, Erinnerung und Wille, das als sein eigentliches »Ich« angesprochen werden muß. Dieses sein Herz beschwört er, nicht gegen ihn zu zeugen. Das Ägyptische hat zwei Worte für »Herz«, mit beiden wird es angesprochen, wobei es mit dem einen auf die Mutter, mit dem anderen auf das Erdendasein bezogen wird. Die Ägypter glaubten, das Herz in seinem physischen Aspekt von der Mutter zu erben und in seinem geistigen Aspekt, als Bewußtsein und Erinnerung im Laufe ihres irdischen Lebens zu erwerben:

Mein *jb*-Herz meiner Mutter,
 Mein *jb*-Herz meiner Mutter,
 mein *hati*-Herz meines irdischen Daseins:
 Steh nicht auf gegen mich als Zeuge,
 tritt mir nicht entgegen im Gerichtshof,
 wende dich nicht gegen mich vor dem Wägemeister!

Du bist mein *Ka*, der in meinem Leib ist,
 mein Schöpfergott, der meine Glieder heil sein läßt.
 Mögest du siegreich herauskommen zu dem Guten,
 das uns dort bereitet ist!²²

22 Hornung, Totenbuch, Kap. 30B, S. 96.

Wenn alles gutging, wurde der Tote von allen Sünden freigesprochen und in die Gemeinschaft des Osiris aufgenommen; im anderen Fall wurde sein Herz von dem Monstrum neben der Waage, das bei keiner Darstellung des Totengerichts fehlt, verschlungen.

Wir dürfen nun aber nicht vergessen, daß auch eine so erhabene Idee wie die des allgemeinen Totengerichts ihren Ursprung im Ritual der Einbalsamierung hat. Moralische Reinheit war jetzt für das Sozialselbst des Toten, was physische Reinheit für das Körperselbst war, und das Ritual war dazu gedacht, Schuld im Sinne moralischer Schadstoffe zu beseitigen und abzuführen, die der Unsterblichkeit des Sozialselbst entgegenstehen könnten.

Das Ziel dieses Rituals, um dies abschließend noch einmal klarzustellen, ist die Umwandlung des Toten in einen »verklärten Ahnengeist«. Es handelt sich dabei um einen klassischen »rite de passage«, aber diese Passage betrifft nicht den Übergang aus der Welt der Lebenden in die Welt der Toten, wie in den anderen Religionen der antiken Mittelmeerwelt, sondern vielmehr den *Übergang aus der Todeswelt in die Götterwelt*. Die Rechtfertigung im Totengericht soll den Verstorbenen für den Eintritt in die Götterwelt von aller Schuld reinigen, die seiner Unsterblichkeit im Wege stehen könnte. Der Titel des entsprechenden Totenbuchkapitels (Nr. 125) lautet: »Einen Mann ablösen von seinen Sünden. Das Angesicht der Götter schauen.«²³ Der gerechtfertigte, zum Ahnengeist umgewandelte Tote geht aus der Todeswelt hinüber in das »Binsengefilde«, das ägyptische Elysium, einen Ort in der Götterwelt.²⁴ Von diesem Ort aus kann der Tote zu seinen Hinterbliebenen in jene Beziehungen eintreten, die durch die ägyptische Totenreligion eine kulturelle Form erhalten haben. Als Mitglieder der Götterwelt können Ahnengeister sich bei den großen Göttern als Fürsprecher ihrer hinterbliebenen Familie verwenden. Man schreibt ihnen dieserhalb Briefe und betet zu ihnen in ihren Gräbern. Ein solches Gebet hat sich erhalten:

Wenn du eintrittst in die Gegenwart des Sonnengottes,
dann sollst du ihm den So-und-so [hier ist der Name dessen einzu-
setzen, für den dieser Spruch rezitiert wird] überweisen.
Nicht sollst du irgendwelche Vergehen an ihm strafen,
sondern du sollst dich seiner guten Taten erinnern.

23 Hornung, Totenbuch, S. 233.

24 Dem ist der Spruch 110 des Totenbuchs gewidmet: Hornung, Totenbuch, S. 210-218, mit Abbildung auf S. 216.

Du mögest gestatten, daß sein Vieh freien Auslauf hat,
 ohne daß es vom Wege abweicht.
 Mögest du Zufriedenheit spenden im Innern des Hauses,
 ohne daß man Anklagen vorbringt.
 Mögest du das Verderben beseitigen und Milde zeigen,
 man tut ja das, was du gesagt hast.²⁵

Solcherart ist der Beistand, den sich die Hinterbliebenen von ihren zu Ahnengeistern erhobenen Verstorbenen erwarten, und auch die Furcht, die sie ihnen entgegenbringen, wenn einmal nicht nach ihrem Willen getan werden sollte. Zum Verständnis der ägyptischen Totenriten als Trauerriten ist es entscheidend zu sehen, daß sie auch die Beziehung formen, in der die Hinterbliebenen dauerhaft mit den Toten verbunden bleiben. Der Ort dieser Beziehung ist das Grab. Hier sucht man die Toten auf, hier bringt man ihnen Opfer dar. Das Grab ist ein Ort der Begegnung, ein Interface zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten.

Doch wieder greife ich vor. Bevor der zu einem Ahnengeist umgewandelte Tote ins Grab gelangt, muß der mumifizierte Leichnam in den Sarg gelegt werden. Das ist das allerletzte Stadium der Balsamierungsriten, und es ist in seiner rituellen Ausdeutung ganz besonders interessant. Die Sarglegung wird nämlich als eine Rückkehr in den Mutterschoß begangen.²⁶ Damit kommt eine neue Konstellation ins Spiel: zu den Konstellationen von Brudergatte und Schwestergattin (Osiris – Isis), Opfer und Mörder (Osiris – Seth), sowie Vater und Sohn (Osiris – Horus) tritt jetzt die Konstellation von Mutter und Sohn, in der der Tote die Rolle des Sohnes spielt (Nut – Osiris). In dieser letzten Konstellation der symbolischen Todesbehandlung kommt das symbiotische Weltverhältnis am klarsten zum Ausdruck, das die ägyptische Religion ebenso wie alle anderen »kosmotheistischen« Religionen charakterisiert.

Für das abendländische Weltverhältnis gilt: die Natur dreht sich im Kreise, aber der Mensch schreitet voran – »nature revolves but man advances«, wie es der Dichter Edward Young ausdrückte.²⁷ Der griechische Arzt Alkmaion sagte, daß die Menschen darum vergehen, weil sie nicht

25 Fischer Elfert, Literarische Ostraka, S. 74-77. Assmann, Tod und Jenseits, S. 185.
 Der Text umfaßt noch weitere Strophen.

26 Assmann, Tod und Jenseits, S. 220-234.

27 Young, Night thoughts, Night the sixth, verse 692.

die Kraft haben, das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen²⁸, also nicht wie die Natur eine Kreisbahn zu beschreiben. Genau das haben die Ägypter im Totenritual versucht. Der Sarg wurde als Leib der Mutter- und Himmelsgöttin Nut ausgedeutet und die Sarglegung entsprechend als eine Rückkehr in den Mutterschoß. Dem Ägypter kam alles darauf an, nicht aus der Kreisläufigkeit der Natur und des kosmischen Lebens herauszufallen. So formte er durch das Ritual seinen Lebensweg zur Kreisbahn, um im Tod zum Ursprung zurückzukehren, »das Ende mit dem Anfang zu knüpfen«, um daraus die Kraft zu ewiger Erneuerung zu schöpfen.

Die Sarglegung bildete das Ende der 70tägigen Totenriten in der Balsamierungshalle. Am Morgen öffneten sich deren Türen, und der Sarg wurde in feierlicher Prozession zu Grabe geleitet. Größtmögliche Öffentlichkeit folgte der langen Phase hermetischer Abgeschlossenheit, in der niemand außer den Priestern Zugang zum Leichnam hatte. Jetzt sollte das ganze Land Zeuge der Beisetzung sein. Wer jetzt zu Grabe getragen wurde, war kein Toter, sondern ein Ahnengeist, der seinen Platz bei den Göttern gefunden hatte. Der öffentliche Begräbniszug gab nun auch der Trauer wieder breiten Raum. Zu den Angehörigen, dem Gesinde und den Freunden hinzu wurden auch professionelle Klagefrauen engagiert. Der Zug erreichte unter ständigem Klagen und dem Absingen von Verklärungen schließlich das Grab, wohl gegen Mittag, denn es heißt, daß die Mumie nun im Vorhof mit dem Gesicht nach Süden, der Sonne gegenüber aufgestellt werden soll. Bevor sie dann am Abend für immer in der dunklen Sargkammer beigesetzt wird, soll sie noch einmal mit Sonnenlicht aufgeladen werden.²⁹

An der vor dem Grab aufgestellten Mumie wird das Ritual der Mundöffnung vollzogen. Das ist ein Beseelungsritual, das die Mumie instand setzt, der Seele des Toten als Gefäß zu dienen. Mit diesem Ritual wird zugleich das ganze Grab konsekriert, das nun als heiliger Ort gilt, als Schnittstelle zwischen Diesseits und Jenseits, an dem der Verstorbene mit den Lebenden kommunizieren kann. Ich kann auf dieses Ritual nicht mehr eingehen, sondern will nur so viel andeuten, daß sich nun Seele und Leib trennen. Die Seele, um die es hier geht, ist nicht der *Ka*, die Sozialseele, sondern der *Ba*, die Körperseele. Sie verläßt nun den Körper

28 »tous anthropous phesin Alkmaion dia touto apollysthai, hoti ou dynantai ten archen to telei proshapsai.« Fr. 2 nach Aristoteles, Probl. 17.3 s., Diels und Kranz, (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker I, I, 215. Assmann, Tod und Jenseits, S. 242.

29 Assmann, Tod und Jenseits, S. 418-425.

und steigt zum Himmel auf, während der Körper, die Mumie, in die Unterwelt, die Sargkammer, hinabsteigt.³⁰ Es kommt aber nicht nur darauf an, daß Leib und Seele sich trennen, sondern daß sie auch in Verbindung bleiben. Allnächtlich soll der *Ba* ins Grab zurückkehren und auf der Mumie ruhen. Das Grab bildet den Treffpunkt nicht nur zwischen Lebenden und Toten, sondern auch zwischen den einzelnen Formen, in denen der Tote selbst weiterexistiert: *Ka* und Name, *Ba* und Mumie, Schatten, Stele, Statue und Opfertisch.

Geh nicht nach draußen aus deinem Haus,
 ohne zu wissen, wo du dich ausruhen kannst.
 Gib, daß man den Ort kennt, den du dir erwählt hast,
 damit du erinnert wirst, indem man dich kennt.
 Nimm es dir vor als den einzuschlagenden Weg
 indem du bezeugt bist in dem, was du gefunden hast.
 Statte wohl aus deinen Platz im Totental
 und die »Unterwelt« (Sargkammer), die deinen Leichnam bergen wird.
 Stell dir das vor Augen unter deinen Geschäften.
 Ebenso, was die großen Alten betrifft:
 mögest du in(mitten) ihrer Grabkammern ruhen.
 Kein Tadel trifft den, der so handelt;
 gut hat es, wer derart gerüstet ist.
 Wenn dein (Todes)bote kommen wird, dich zu holen,
 soll er dich bereit finden.
 Wahrlich, er wartet nicht auf dich.
 Sage: »Hier kommt einer, der sich auf dich vorbereitet hat«
 und sage nicht: »Ich bin zu jung, als daß du mich holst«.
 Du kennst ja deinen Tod nicht!
 Der Tod kommt, er raubt das Kind aus den Armen seiner Mutter
 ebenso wie den, der ein hohes Alter erreicht hat.³¹

Das Grab dient nicht nur dem Verstorbenen, mit den Lebenden und der Nachwelt in Verbindung zu bleiben, sondern schon dem Lebenden, sich auf den Tod vorzubereiten. In den Bildern und Inschriften seines Grabes stellte er sich so dar, wie er einmal gewesen sein und in Erinnerung behalten werden möchte. Er stellte sich gewissermaßen selbst einen Scheck auf die Unsterblichkeit aus. Damit dieser Scheck aber auch gedeckt ist,

30 Assmann, Tod und Jenseits, S. 128-131.

31 Ani 17,11-18,4; Quack, Die Lehren des Ani, S. 96-99, Brunner, Weisheit, S. 202; Assmann, Tod und Jenseits, S. 15.

mußte er seine weitere Lebensführung diesem Idealbild angleichen. Die Richtlinien waren dieselben wie beim Totengericht: auch diese Idee konnte sich der Einzelne schon zu Lebzeiten als Leitstern vor Augen stellen und sein Leben so einrichten, daß die Richter nichts zu tadeln finden. So heißt es schon in der Lehre für Merikare aus dem frühen 2. Jt. v. Chr.:

Die Richter, die den Bedrängten richten,
 du weißt, daß sie nicht milde sind
 an jenem Tag des Richtens des Bedrückten,
 in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift.
 Schlimm ist der Ankläger, der ein Wissender ist.

Verlasse dich nicht auf die Länge der Jahre!
 Sie sehen die Lebenszeit als eine Stunde an.
 Wenn der Mensch übrigbleibt nach dem Landen,
 werden seine Taten als Summe neben ihn gelegt.

Das Dortsein aber währt ewig.
 Ein Tor, wer tut, was sie tadeln.
 Wer zu ihnen gelangt ohne Frevel,
 der wird dort sein als ein Gott,
 frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit.³²

Nicht nur die Hinterbliebenen, auch andere Besucher kommen zu den Gräbern. In ihren zugänglichen Räumen bleiben die Gräber offen und sind gedacht, auf ewige Zeiten besucht zu werden und das Andenken ihres Besitzers in der Nachwelt lebendig zu erhalten. Viele Gräber haben das geschafft und sind tatsächlich noch nach Jahrhunderten und sogar Jahrtausenden von Ägyptern besucht worden, die ihre huldigenden Grafiti darin hinterlassen haben. Die Gräber fungierten so als Medien eines kulturellen Gedächtnisses, durch das die Nachwelt immer wieder das Erbe der Vorwelt antrat und sich so mit einer in die Jahrtausende anwachsenden Vergangenheit identifizieren konnte.

32 Lehre für Merikare, P 53-57; Quack, Merikare, S. 34f. Assmann, Tod und Jenseits, S. 101.

Literatur

- Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.
- : *Altägyptische Totenliturgien: Bd. I, Totenliturgien in den Sargtexten* (unter Mitarbeit von Martin Bommas), *Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 2002; *Bd. II, Totenliturgien und Totensprüche in den Grabinschriften des Neuen Reiches* (unter Mitarbeit von Martin Bommas und Andrea Kucharek), Heidelberg, 2005; *Bd. III, Totenliturgien in Ritualpapyri der Spätzeit* (in Vorbereitung).
- Brunner, Hellmut: *Zum Verständnis des Spruches 312 der Sargtexte*, in: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111 (1961), S. 439-445.
- : *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich 1988.
- Diels, H. und Kranz, W. (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Zürich – Berlin 1964, I, 215.
- Faulkner, Raymond O.: *The Lamentations of Isis and Nephthys*, in: *Mélanges Maspero, Mém. Inst. Franç. d'Arch. Or.* 66/1, Kairo 1935-1938.
- Fischer Elfert, Hans-Werner: *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung*, Wiesbaden 1986.
- Gardiner, Alan H. und Sethe, Kurt: *Egyptian Letters to the Dead*, London 1928.
- Hornung, Erik: *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979.
- Jong, Aleid de: *Coffin Texts Spell 38: The Case of the Father and the Son*, in: *SAK* 21 (1995), S. 141-157.
- Keel, Othmar: *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes*, Stuttgart 1984.
- Kucharek, Andrea: *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der griechisch-römischen Zeit*, Diss. Heidelberg 2004.
- Quack, Joachim F.: *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, Freiburg/Schweiz u. Göttingen 1994.
- : *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992.
- Schott, Siegfried: *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich 1950, Nr. 129.
- Sethe, Kurt: *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig 1928.
- Zeidler, Jürgen: *Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten*, in: *Göttinger Moszellen* 132, (1993), S. 85-109.