

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Die Furcht vor dem Meer und der Tod im Nil Wasserangst im Alten Ägypten

Zusammenfassung

Für Ägypten ist von der Naturräumlichkeit her Schifffahrt sowohl auf dem Nil wie auch auf dem Meer möglich. Dieser Beitrag untersucht für beide Bereiche die konzeptionellen und realen Risiken. Dabei wird von den Ägyptern das Meer grundsätzlich als furchterregend empfunden. Auch auf dem Nil gibt es Risiken, die zum Kentern oder sogar zum Tod führen können. Insbesondere anhand literarischer und religiöser Texte wird gezeigt, welche Gefahren die Ägypter angesprochen haben, welchen Schutz davor sie suchten und welches Schicksal für die im Wasser treibenden Leichen vorgestellt wurde. Abschließend werden noch Fälle präsentiert, in denen der riskante Sprung ins Wasser als Möglichkeit der Rettung vor anderen Gefahren gesucht wird.

Wenn es um die Verbindung von Tod und Nil geht, ist Agatha Christies Kriminalroman „Tod auf dem Nil“, im Originaltitel „Death on the Nile“, in der Allgemeinheit sehr gut bekannt, und die Ägyptologie ist gelegentlich der Versuchung erlegen, bewusst auf diesen Titel zu rekurrieren,¹ unter anderem in einer Studie über Demographie im römerzeitlichen Ägypten.

Ich möchte mit einem leicht anklingenden, aber bewusst abweichend formulierten Titelbestandteil dezidiert davon abrücken. Im Roman sind Menschen und ihre Pläne und Wünsche der Auslöser des vorzeitigen Todes, und letztlich schnöde Geldgier eine Haupttriebfeder. Der Nil als Fluß ist da zwar Bestandteil des Ambientes, aber man könnte die Handlung im Grundsätzlichen auch in andere Regionen einschließlich wasserferner verlegen. Bei mir soll es dagegen darum gehen, wie nichtmenschliche Agenten für Tod verantwortlich sind, seien es Wassertiere oder Naturgewalten. Allerdings muss man auch bei solchen Phänomenen natürlich im Blick behalten, daß sie nicht rein objektiv und der menschlichen Einflussnahme entzogen sind. Vielmehr spielt eine wichtige Rolle, wie viele Risiken Menschen einzugehen bereit sind.² In umgedrehter Betrachtung wird

¹ Brace *et al.* 1996; Scheidel 2001; Bickerstaffe 2008; Young 2012; Lewis 2013.

² Vgl. an Studien, welche Risikobereitschaft im Zusammenhang mit möglichen Katastrophen untersuchen, z. B. Berlejung 2012; Ehmig 2013; Vittozzi 2015; Schenk in Druck.

man auch die Frage stellen müssen, aufgrund welcher Vorteile bzw. in Abwägung gegen welche Gefahren bei andersartigem Verhalten Menschen beschlossen haben, diese Risiken in Kauf zu nehmen. Weiterhin spreche ich in meinem Titel bewusst von „Wasserangst“, statt das geläufigere „Wasserscheu“ zu verwenden, das mir zu sehr das Risiko birgt, verharmlosend zu wirken, als ginge es nur um wasserscheue Katzen.

Bei der Verbindung von Wasser und Tod³ sind für Ägypten grundsätzlich zwei verschiedene Naturräume zu differenzieren, nämlich einerseits das Meer,⁴ konkret Mittelmeer und Rotes Meer, andererseits das Flusssystem des Nils einschließlich größerer darin eingebetteter Binnengewässer wie des Fayumsees und der Lagunen im nördlichen Delta. Einerseits ist für uns heutige Forscher die Bezeugung für das Flusssystem aufgrund der Herkunft der meisten erhaltenen Quellen aus Oberägypten unvergleichlich viel besser als für das Meer. Andererseits ist auf dem Meer die Gefahr evident größer, bzw. es sind erheblich höhere technische Anforderungen an die Gefährte nötig, um mit gleicher Sicherheit auf ihm fahren zu können.

An den Anfang meiner Darlegungen zum Meer möchte ich eine der wenigen erhaltenen diskursiv-theologischen Behandlungen stellen, in denen die Ägypter das Meer und seine Hintergründe thematisiert haben. Erhalten ist sie in einer fragmentarischen demotischen Handschrift des frühen 2. Jh. n. Chr.⁵ Darin geht es insbesondere um den Urozean Nun, der als wesenhafter Urgrund der Welt gesehen wird. „Das [große] Meer [von] Syrien und seine Furchtbarkeit⁶, der Atem des Urozeans ist es, der es erweckt, [er] ist es, der es gebiert. Der Atem des Todes, er ist es, der es versiegen lässt“ (pCarlsberg 302, Frag. 13, 2, 6–8). Hier ist also die Eigenschaft, Furcht zu verursachen, dem Mittelmeer, das die Ägypter als „Meer von Syrien“ bezeichneten, schon inhärent und wesenhaft zugeschrieben.

³ Vgl. auch Moers 2001, 192–211 und 219–232, wo allerdings des Öfteren die philologische Detailarbeit verbesserungsfähig und die Analyseschärfe nachwertbar sind, sowie Loprieno 2005.

⁴ Die Vorstöße, die in neuerer Zeit insbesondere Vandersleyen 1999, Vandersleyen 2008 unternommen hat, die in der Ägyptologie allgemein als Bezeichnungen des Meeres verstandenen Lexeme *w3ꜥ wr* und *ym* rein auf innerägyptische Landschaften zu beziehen, halte ich distinktiv für nicht haltbar, vgl. Quack 2002; Quack 2010a. Der zuletzt von Vandersleyen 2011 unternommene Verteidigungsversuch zeigt nicht nur, dass er offensichtlich in Ermangelung stichhaltiger Sachargumente zu aus der Luft gegriffenen *ad-hominem*-Attacken (Vorwurf der Misogynie) gegen mich greift, sondern belegt vor allem S. 103 nur endgültig, dass Vandersleyen nicht einmal über die Orthographie von Plural- und Dual-Endungen Bescheid weiß. Die Forschung der letzten Jahre hat insbesondere im Bereiche des Roten Meeres zunehmend Reste realer Häfen nachgewiesen, s. Sayed 1977; Bradbury 1988; Fattovich *et al.* 2006; Fattovich 2008; Bard *et al.* 2010; Manzo 2011; Fattovich 2012; Tallet 2012a; Tallet 2012b; Ch. Ward 2012; Tallet 2013; Ch. Ward 2013; Bard *et al.* 2013.

⁵ Edition M. Smith 2002.

⁶ Das in der Edition M. Smith 2002, 105 und 108, ungelesen gebliebene Wort ist *snty[.t]* zu lesen.

„Furchtbarkeit“ ist zunächst ein Phänomen der Einstufung durch andere, die mit Furcht auf das reagieren, was sie wahrnehmen. Wenn man anders an die Dinge herangeht, kann man auch dem, was man selbst als Bedrohung wahrnimmt, seinerseits eine aktive Intention zuschreiben. In ägyptischer Idiomatik gerade der späten Zeit ist es tatsächlich nicht selten, dass man vom Zorn des Meeres spricht (Wenamun 2, 80; Krugtexte A 19; pWien D 12006 rt. 5, 29) bzw. den Wutanfall eines Menschen mit dem Zorn des Meeres vergleicht (pSpiegelberg 3, 15 f.; 13, 12 f.; pKrall 16, 13; Petese CI, I, 2).⁷

Instruktiv ist in einem divinatorischen Handbuch aus dem 2. Jh. n. Chr. die Prognose des friedlichen Meeres: „Fürchte dich nicht vor dem Meer, denn [es ist ni]cht zornig, es ist besänftigt.“ (pCarlsberg 585, Fragment C, x+1, 5 f.).⁸ Sie steht neben Auskünften solcher Art, der Frager werde es mit seinen Gegnern aufnehmen können und sie würden vor ihm fallen – also eine Situation des Krieges oder allenfalls der juristischen Auseinandersetzung.

In einem sehr fragmentarischen Text mit Anrufungen an Götter, der aus dem 2. Jh. n. Chr. stammt (pCarlsberg 417 vs.), gibt es eine einschlägige Passage, die leider nur unvollständig erhalten ist. „Ist das Meer besänftigt? Ich bin an Bord gegangen (?), denkend, es werde zornig sein [... Das Mee]r ist sehr friedlich. Ich bin an Bord gegangen (?), ich werde mich nicht fürchten. Das Sch[iff]. Ich bin bei dir als guter Schild.“ (Hauptfragment, Z. 1–3).⁹ Der Satzsatz könnte dabei, sofern richtig verstanden, die Heilszusage einer Gottheit zitieren.

Motivisch ähnlich ist auch eine magische Anrufung auf einem Ostrakon der frühen Römerzeit (Ostrakon Strasbourg 1338, Z. 2) mit der Aufforderung „Oh Meer, schlag keine Wellen!“.¹⁰ Allerdings handelt es sich dabei nur um eines von mehreren Analoga der Natur, die in einem Spruch aufgegriffen werden, in dem es tatsächlich um die Behandlung gynäkologischer Probleme geht.

Noch ein weiterer Beleg für die Wahrnehmung des Meeres durch die Ägypter lässt sich vermutlich an einer allerdings philologisch nicht leichten Stelle finden. „Lieblicher bist du in deiner Redensweise, wenn sie friedlich ist, als der sanfte Nordwind des Meeres nach langdauerndem Orkan (?).“ (Mythus Leiden II, 17).¹¹ Das Kernproblem ist hier die Bedeutung des Verbs $\xi^c m$, das man bislang unter Verweis auf koptisches $\text{X}\Delta\text{MH}$ „Windstille“ als „still sein“ verstanden hat. Auch ich selbst habe früher „Flaute“ übersetzt.¹² Dieser Ansatz ist schwerlich korrekt. Zunächst handelt es sich beim koptischen Wort um ein feminines Substantiv, während in den demotischen Texten eindeutig ein Verb vorliegen muss. Inhaltlich sollte, da es hier um die Besänftigung der vorher zornig wütenden Göttin

⁷ Ryholt 2006, 31 f. und 34.

⁸ Edition Quack in Druck a.

⁹ Der Text ist noch unveröffentlicht; eine Bearbeitung durch Claudia Maderna ist in Vorbereitung.

¹⁰ Edition Spiegelberg 1911, 34–37, Taf. VI Nr. 1.

¹¹ Editionen Spiegelberg 1917 (dort 32 f.) und de Cenival 1988 (dort 32 f.).

¹² Hoffmann *et al.* 2007, 214.

geht, eher ein Ausdruck für das Rasen des Sturms stehen. Zudem kann $\text{ʒsk r.} \dot{w} = f \dot{\zeta} m^c$, wörtlich „ein Verweilen, indem es ...“ sprachlich korrekt kaum „aufhören“ bedeuten.¹³ Von den sonstigen Belegen für $\dot{\zeta} m^c / \dot{\zeta} m^c$ ist z. Chaemwese 6, 17 im Zusammenhang mit einer gefährlichen Wolke, die ein Magier bekämpft, $\text{tw} = f \text{lg} = s \text{i}(w) = s \dot{\zeta} m^c \text{n p}^3 \text{čw bn r:wn-} \dot{3} \text{w-i}(w) = s \text{n.} \dot{im} = f$ überliefert, und da lg mit nachfolgendem Umstandssatz standardmäßig „aufhören, etwas zu tun“ bedeutet, dürfte eher so etwas wie „er ließ ihn (den Himmel) aufhören, mit dem üblen Wind, in dem er war, zu tosen“ zu verstehen. Der letzte eindeutige Beleg¹⁴ des Wortes pInsinger 25, 24 $\text{tm h} \dot{y} t \text{tm } \dot{\zeta} m^c \text{tm ir} \dot{i} \text{w} \dot{\zeta} . t \text{rw}^s$ ¹⁵ lässt viele Möglichkeiten des Verständnisses offen, auch das vorne stehende Verb $\text{h} \dot{y} t$ ist alles andere als sicher in der Bedeutung.¹⁶ Denkbar wäre somit „Zerfetze nicht, tose nicht, sorg’ nicht für ein Übermaß an Sorgen!“.

Sehr instruktiv ist die Darstellung des Mittelmeeres in einem der wenigen ägyptischen Texte, die wesentlich im Ostmittelmerraum spielen, nämlich dem Bericht des Wenamun.¹⁷ Darin geht es um einen ägyptischen Priester, der gegen 1070 v. Chr. von Theben nach Byblos in Phönizien reist, um Holz für die Prozessionsbarke des Amun zu holen. Im Zusammenhang mit der Audienz beim Fürsten von Byblos gibt es auch eine Passage, die eine Landschaftsschilderung bietet.¹⁸ „Und ich fand ihn in seinem Obergemach¹⁹ sitzend, während sein Rücken einem Fenster zugewandt war und die Wellen des großen Meeres (ym) von Syrien gegen seinen Hinterkopf brandeten“ (1, 48–50).²⁰ Dabei zeigt sich übrigens die Raffinesse der Komposition sehr deutlich. Während die Brandung des Meeres an derjenigen Stelle, in der sie real erwähnt wird, zunächst nur nach Lokalkolorit wirkt, das keine wirkliche Rolle für die Erzählung spielt, wird ihre Verbindung mit der Selbstinszenierung des Fürsten um einiges später im Text in einer anderen Dialogszene zwischen Wenamun und dem Fürsten von Byblos wichtig, in der sie gerade nicht explizit thematisiert wird, aber die vorherige Schilderung dem aufmerksamen Leser / Zuhörer noch im Kopf sein sollte. Die Verhandlungen gestalten sich, bedingt durch die schlechte Zahlungsfähigkeit des Ägypters,

¹³ So die *ad-hoc* Lösung von Spiegelberg 1917, 63.

¹⁴ Die Verbindung zwischen dem Zorn des Meeres und dem Verb $\dot{\zeta} m^c / \dot{\zeta} m^c$ dürfte auch pWien D 12006 rt. 5, 29 f. vorliegen, wo aber der Zusammenhang schlecht erhalten ist (vgl. Stadler 2004, 72, dessen Ansatz „traurig sein“ kaum zutreffen dürfte).

¹⁵ Textedition Lexa 1926 (dort 82); dringend ersetzungsbedürftig. Vgl. die letzte deutsche Übersetzung in Hoffmann *et al.* 2007, 264.

¹⁶ Üblicherweise versteht man „sich fürchten“ o. ä., aber sonst ist in der ägyptischen Sprache lediglich ein Substantiv $\text{h} \dot{y} t . t$ belegt, jedoch kein Verb von dieser Wurzel. Vgl. das Verb $\text{h} \dot{y} t^3$ „zerfetzen“ o. ä. Quack 1994, 115 Anm. 109.

¹⁷ Edition des Textes Gardiner 1932, 61–76. S. an neueren Bearbeitungen besonders Schipper 2005; Di Biase-Dyson 2013, 257–343 und 401–438.

¹⁸ Widmaier 2009, 69–71 und 146 f. Vgl. auch Vandersleyen 1999, 112, und dazu Graefe 2015, 54.

¹⁹ Diese Bedeutung wurde von W. Ward 1985 bestritten, s. dagegen aber Xella 1996; Quack 2004, 136 mit Anm. 1. Vgl. Di Biase-Dyson 2013, 336 f.

²⁰ Vgl. Gardiner 1932, 66; Schipper 2005, 186–188.

ausgesprochen schwierig. Der Fürst sagt dann, offensichtlich schlechtgelaunt, zu Wenamun: „Komm nicht, um den Schrecken des Meeres (*ym*) zu sehen! Sowie du den Schrecken des Meeres sehen wirst, wirst du meinen eigenen sehen.“ (2, 50 f.).

Derselbe Text enthält auch die explizite Evokation der Gefahren der Seefahrt, wo erneut der Fürst von Byblos zu Wenamun sagt: „Laß mir die Stricke geben, die du gebracht hast, [um die Zedernhölzer zusammenzubinden], die ich fällen werde, um sie für dich zu [...] zu machen [...], die ich für dich zu Segeln für deinen Frachter machen werde, und die Steven²¹ (?) werden allzu belastet sein, und sie werden brechen, und du stirbst aus eigener Schuld inmitten des Meeres (*ym*). Siehe, Amun donnert am Himmel, nachdem er Seth in sein Element²² gesetzt hat.“ (2, 16–19).²³ Seth ist dabei derjenige Gott, der in Ägypten mit Unwetter verbunden ist und auch mit dem vorderasiatischen Wettergott gleichgesetzt wird. Pikant wird die Bemerkung dadurch, dass Amun einerseits in Ägypten als Windgott betrachtet wird,²⁴ andererseits auch spezifisch derjenige Gott ist, dem Wenamun persönlich und dienstlich verbunden ist. Hier wird nicht nur Amuns Autorität subversiv gemindert, indem Seth die reale Kompetenz im Bereich Wind und Unwetter zugeschrieben wird, sondern sogar Amuns gütliche Fürsorge für Wenamun indirekt angezweifelt.

Es gibt einen literarischen Text aus dem Alten Ägypten, der die Schilderung eines Schiffbruchs auf dem Meer enthält und im Fach auch allgemein als „Der Schiffbrüchige“ bezeichnet wird (pEremitage III5).²⁵ Die erhaltene Handschrift datiert etwa in das späte Mittlere Reich, ca. 1800–1700 v. Chr. „Ich ging herab zum Bergwerk des Herrschers, ich zog herab auf das Meer in einem Schiff von 120 Ellen Länge und 40 Ellen Breite. 120 Seeleute waren in ihm von den Erlesenssten Ägyptens. Blickten sie zum Himmel, oder blickten sie zur Erde, ihre Herzen waren mutiger (?) als Löwen. Sie kündeten einen Sturm an, bevor er kam, und ein Unwetter, bevor es eintrat. Ein Sturm war aufgekommen auf dem Meer, bevor wir landen konnten. Der Wind erhob sich und bildete Wirbel (?).²⁶ Eine Welle von acht Ellen war in ihm. Der Mast war es, der sie für mich zerschlug.²⁷ Dann ging das Schiff unter. Diejenigen, die darin waren – nicht einer davon blieb übrig.

²¹ Vgl. zum vorliegenden Wort u. a. Jones 1988, 192; Düring 1995, 55 f. Die vorliegende Stelle, die eindeutig den Plural gebraucht, schließt aus, dass es sich um den Kiel handelt.

²² Wörtlich „in seine Zeit“.

²³ Schipper 2005, 193–196.

²⁴ Sethe 1929, 90–102; M. Smith 1987, 73 (mit Literatur), 104 f. und 123 f.; M. Smith 2005, 154; Klotz 2012, 61 f.

²⁵ Edition des ägyptischen Textes Blackman 1932, 41–48. Eine substantielle neuere inhaltliche Studie fehlt, Burkard 1993 behandelt im wesentlichen nur die literarische Form. S. die Übersetzungen in Parkinson 1997, 89–101; Simpson 2003, 45–53, sowie den Überblick in Parkinson 2002, 187–192 und 298 f.; Burkard *et al.* 2007, 147–154.

²⁶ Das hier verwendete, sonst nicht belegte Substantiv ist von der Wurzel „wiederholen“ abgeleitet.

²⁷ Für die Orthographie von *hwi* mit zwei *h*-Zeichen vgl. Quack 1992, 198 Anm. a).

Dann wurde ich von einer Welle des Meeres auf eine Insel gebracht.“ (pEremitage 1115, 23–40). Letztlich kann dieser Seefahrer nach etlichen Wendungen, insbesondere der Begegnung mit einer göttlichen Schlange, heil wieder nach Ägypten zurückkommen – aber seine 120 Kameraden bleiben tot auf dem Meeresgrund.

Gerade diese Thematik des Sturmes wird offenbar bewusst in einer semiliterarischen Komposition auf einem Ostrakon der Ramessidenzeit (ca. 1150 v. Chr.) aufgegriffen, die durch die Verwendung derselben Schlüsselwörter wie eine bewusste Anspielung wirkt.²⁸ Es handelt sich um einen Mahnbrief, den ein Umrisszeichner seinem Sohn schreibt. Darin heißt es „Dir wurde der Sturm angekündigt, bevor er kam, oh mein Schiffer, der schwach beim Landen ist“²⁹ (HO LXXVIII, rt. 1 f.). Neben dieser expliziten Anspielung erscheint das Thema der gefährvollen Wasserfahrt auch in weiteren Wendungen dieses Textes, so „Ich wandte die Strömung des Meeres ab“ (rt. 6),³⁰ „Du hast dir das Boot vorgenommen, um ganz wie es zu handeln. Wenn es nach Backbord umschlägt, dann sagt man dir ‚Sei in der Gunst der Löwen‘, während du allein bist“ (vs. 1–2), „Du bist ohne mein Wissen mit dem Schiff losgefahren, du hast den Schilfsumpf (?) zerhackt, du bist losgestürmt, um die Tiefen zu kapern. Jetzt bist du im Wasser deiner Ruderfahrt, und wer hat zum kleinen Kadetten gesagt: ‚Geh doch zum Wasser der Wellen!‘ Siehe, du bist tief in der Unterwelt versunken, und man weiß nicht, wie man dich retten kann“ (vs. 3–5).³² Allerdings wird das Thema der gefährlichen Schifffahrt hier definitiv auf die für den Ägypter normalere Umwelt des Flusses und seiner Dauersümpfe umgeschrieben.

Die potentiellen Risiken der Seefahrt illustriert auch gut ein Spruch aus einem Weisheitstext: „Ein Ausgleiten der Zunge im Königspalast ist [wie] ein Ausgleiten des Ruders auf dem Meer“ (Chascheschonqi x+23, 10).³³ Beides ist offenbar höchst gefährlich. Eine falsche Äußerung angesichts des Hofstaates kann ebenso die schlimmsten, möglicherweise tödlichen Konsequenzen gewärtigen wie falsches Steuern auf dem Meer.

In antiken (und *mutatis mutandis* auch in modernen) Kulturen spielt in Situationen latenter Gefahren grundsätzlich die Hoffnung auf den Beistand höherer Mächte eine Rolle. Entsprechend kann man auch für das Alte Ägypten die Frage stellen, inwieweit es bestimmte Gottheiten gegeben hat, von denen insbesondere Rettung aus Gefahren bei der Schifffahrt erhofft wurde. Tatsächlich gibt es einige,

²⁸ Guglielmi 1983; Foster 1984; vgl. zuletzt Vernus 2010, 469–475.

²⁹ Sofern am Zeilenende ein Wort verloren sein sollte, kann auch „mein schwacher Schiffer, der [...] landen“ übersetzt werden.

³⁰ Die Übersetzung ist mit einigen Unsicherheiten verbunden; ϵ 𓆎 erscheint für das Suffix der 1. sg. auch rt. 8 und 9. Zu *nbr* vgl. Hoch 1994, 191.

³¹ Offensichtlich ein ironischer Hinweis auf die Gefahr durch wilde Tiere, der sich der Schiffer ausgesetzt sieht.

³² Vgl. auch Fischer-Elfert 2005, 178–180, von dessen Auffassung ich in einigen Details abweiche.

³³ Erstedition Glanville 1955, s. zuletzt Hoffmann *et al.* 2007, 274–299 und 365–368.

aber relativ wenige Belege für ägyptische Götter im Zusammenhang von Seefahrten und ihren Gefahren.

Skepsis trotz vorhandener Schutzgötter³⁴ bezeugt ein Passus, der in einem Papyrus aus der Zeit um 1100 v. Chr. überliefert ist. „Die Mannschaften der Hochseeschiffe (*mns.w*) von jeder Domäne, sie haben ihre Ladung empfangen, sie sind von Ägypten nach Syrien ausgezogen. Der Gott eines jeden Mannes ist bei ihm. Doch keiner unter ihnen kann sagen: ‚Wir werden Ägypten wieder sehen.‘“ (pLansing 4, 10–5, 2).³⁵

Um den Text besser einzuordnen, sollte man allerdings bemerken, dass diese Passage aus einem Abschnitt stammt, in dem es darum geht, alle Berufe außer dem des Schreibers schlechtzumachen, und der somit eine klare Funktion im Rahmen der Herausbildung künftiger Verwaltungskräfte hat. Jedoch funktioniert auch eine solche tendenziöse Zugangsweise nur dann, wenn sie auf reale Erfahrungen zurückgreift. Selbst wenn hier also die positiven Chancen der Schifffahrt auf dem Mittelmeer bewusst ausgeblendet sind, was insbesondere wirtschaftlichen Gewinn betrifft, bleibt als klarer Befund, dass Seefahrt in solchem Maße als gefährlich betrachtet wurde, dass die Präsenz von Schutzgöttern als ratlos empfunden wurde. Gleichzeitig gibt es hier keinen übergeordneten Patron der Seefahrt als solchen, sondern jeder Betroffene konnte zu seinem individuellen Schutzgott greifen, den er mutmaßlich in Form einer Statuette konkret bei sich hatte.³⁶

In einem Königshymnus der späten Ramessidenzeit (ca. 1130 v. Chr.), der sich heute in Turin befindet, erscheint sogar das Motiv, dass angesichts der Gefahr der Seefahrt die Schiffsbesatzung sich direkt von Göttern und Tempeln abwendet, also keine Hoffnung mehr auf göttlichen Beistand setzt. „Die Hochseeschiffe (*mns.w*), die auf [See] sind [für] das Beste des Meeres (*w3č-wr*), sie haben ihren Göttern den Rücken zugewandt, sie haben die Tempel vergessen. Er³⁷ hat diejenigen festgehalten, die [in] deinen Namen [flehten]³⁸ auf den Schiffen, wie Seile und Stricke. Oh König von Ober- und Unterägypten Usermaatre-Setepenre, geliebt von Amun, der das zornige [...] besänftigt, der die Hochseeschiffe nach Ägypten bringt.“ (PR 88, 10–89, 1).⁴⁰ Der direkte Zusammenhang des Textes ist

³⁴ Vgl. dazu Vinson 1999, 101 mit Anm. 88.

³⁵ Textedition Gardiner 1937, 103; Bearbeitungen Caminos 1954, 384 und 387; Tacke 2001, 92–94; Jäger 2004, 209.

³⁶ Vgl. Quack 2010b, 18 f.

³⁷ Condon 1978, 12 gibt *mh=f*, was zum alten Faksimile passt. Das publizierte Photo (Condon 1978, 88) zeigt offenbar einen Zustand, in dem ein Einzelfragment in der Position nach rechts verrutscht ist. Eigentlich erwarten würde man *mh=k* „du hast festgehalten“.

³⁸ Ein Ergänzungsvorschlag, der sich aus meinem Verständnis des Zusammenhangs ergibt. Die von Condon 1978, 31 vorgeschlagene Ergänzung *n3 nt[i m w'r]* „diejenigen, die auf der Flucht sind“, der sich auch Popko 2013, 106 angeschlossen hat, scheint mir den Sinn des Textzusammenhangs zu verkennen.

³⁹ Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist „das zornige [Meer]“ zu ergänzen.

⁴⁰ Condon 1978, 12 f. und 20. Deutsche Übersetzung auch Popko 2013, 206.

insofern heikel, als sich der erste Teil auf dem Rekto, der hintere auf dem Verso des Papyrus befindet und nicht absolut sicher ist, ob eine direkte Fortsetzung vorliegt oder jeweils eine Seite ganz verloren ist. Die erhaltenen Stichwörter würden aber gut zu einem fast direkten Anschluss passen.

Hier ist also, der Gattung des Königshymnus entsprechend, der Pharaon derjenige, welchem zugetraut wird, die sichere Rückkehr der Schiffe vom Meer auch da noch zu garantieren, wo das Vertrauen in die Götter und ihre Tempel geschwunden ist. Das ist um so bemerkenswerter, als wir uns in einer Zeit befinden, in welcher das Vertrauen in den König ab- und die politische Rolle der Gottheit zunimmt⁴¹ – einige Jahrzehnte später wird in Theben der Gottesstaat des Amun errichtet, in dem die politischen Entscheidungen vom Barkenorakel des Gottes abhängig gemacht werden.⁴² Auch in diesem Fall ist die Textgattung und damit ihre Einseitigkeit in Rechnung zu stellen, aber das Faktum als solches, dass die Seefahrt unsicher und Rettungsgestalten erwünscht sind, muss zutreffen, um selbst diese tendenziöse Lesart präsentationsfähig zu machen.

Amun oder wohl eher Month als vertrauenswürdiger göttlicher Schützer im Sturm wird dagegen in einer Inschrift der Ptolemäerzeit im Tempel von Medamud genannt, bei der leider der Beginn jeder Kolumne zerstört ist. Erhalten ist: „[...] Sturm, wenn er kommt – ‚Nordwind‘ ist sein Name; der die Brise (?) abwehrt; der den rettet, den er liebt, im üblen Sturm, indem er die Sandbank beseitigt (?)⁴³ und den guten Fahrtwind jedem bringt, der in seiner Gunst ist. [...] Atemnot aus Furcht vor ihm, wenn er mit Sturm und Regen (?) herabkommt in der Nacht. Er bringt die Schiffe der Frevler zum Kentern und rettet die Kähne des Rechtschaffenen, so dass er im Hafen landen kann.“ (Medamud 343, Kol. 7 f.).⁴⁴ Hier dürfte man sich angesichts der Erwähnung der Sandbänke eher im Bereich der Flussschifffahrt bewegen. Zu bemerken ist, dass ein Teilbereich dieses Texts sich fast gleich in Kom Ombo findet, nämlich „er bringt die Schiffe (*kb(n).w*)⁴⁵ zum Kentern, er rettet die Kähne des Rechtschaffenen“ (Kom Ombo I Nr. 67, Kol. 3).⁴⁶

Sicher auf Amun bezogen ist in zwei ebenfalls ptolemäerzeitlichen Inschriften im Tempel von Opet (Opet 123B und 166F) die Angabe, er würde auf dem Meer (*w3ċ-wr*) angerufen, und zwar in beiden Fällen in Parallele zur Anrufung

⁴¹ Allerdings sollte man nicht unerwähnt lassen, dass dies primär für die erhaltene Handschrift mit ihrer aktuellen historischen Situierung des Textes gilt, während es keineswegs ausgeschlossen und sogar relativ wahrscheinlich ist, dass es sich um die Umschreibung älterer Vorlagen vielleicht der 19. Dynastie auf spätere Herrscher handelt, vgl. Condon 1978, 4 f.; Popko 2013, 197 f.

⁴² Vgl. Meyer 1928; Römer 1994; Assmann 1996, 332–345; Jansen-Winkeln 2001.

⁴³ Ich lese das Zeichen $\overline{\text{tr}}$ als *tr*; vgl. dagegen Jambon *et al.* 2009, 64 f. Anm. c, die *hbs* „bedecken“ vorschlagen.

⁴⁴ Drioton 1927, 38 f.; Sethe 1929, 94; Jambon *et al.* 2009, 63–65.

⁴⁵ So mein Vorschlag zur Lesung.

⁴⁶ De Morgan *et al.* 1895, 76.

im Geburtshaus.⁴⁷ Die Risiken der Seefahrt werden hier also mit Gefahren und möglichen Komplikationen bei der Geburt auf ein vergleichbares Niveau gesetzt. Da erscheint es auch folgerichtig, dass es gerade in den Geburtshäusern, in denen jährlich die Geburt des jeweiligen Kindgottes begangen wurde und die Dekoration deshalb auch substantiell auf die Thematik der Geburt eingeht, einen zweifach überlieferten Text gibt, in dem an sich Amun angerufen wird, Hathor in ihren Wehen beizustehen. Der Text führt aber das Thema des Amun als Beistand noch etwas weiter aus: „So wie er deinen Namen angerufen hat in der Gegend des Meeres, wenn es wütete, so hat er den Hafen erreicht.“ (Edfou Mammisi, 47, 18 f.; Dendara Mammisi 28, 2 f.).⁴⁸

Zwar nicht direkt als Beistand, aber zumindest als derjenige, dem die Kontrolle untersteht, erscheint Amun in einer Anrufung „Er lässt den Himmel zürnen, er bringt das Meer zum Aufruhr. Sie sind friedlich, wenn er friedlich ist“ (Hibis III, Taf. 31, 26),⁴⁹ zu der es in der oben angeführten Passage aus Medamud (343, 10) eine approximative Parallele gibt, wo allerdings gerade die Erwähnung des Meeres fehlt.⁵⁰ Derartige Formulierungen sind wichtig, will man den ägyptischen Hintergrund der Vorstellungen verstehen, die in griechisch-römischer Zeit vor allem Isis zu einer Schützerin der Seefahrt machten.⁵¹

Nur knapp erwähnt sei eine Frage der Mythologie. Die vorderasiatischen Kulturen des Mittelmeerraumes haben einen Mythos vom Kampf der Götter gegen das Meer entwickelt, der insbesondere aus Ugarit gut bekannt ist.⁵² In Ägypten gibt es in Form der sogenannten Astarte-Erzählung auch eine Version davon, die allerdings eindeutig eine Adaptation vorderasiatischer Vorstellungen darstellt. Infolgedessen verzichte ich auf eine tiefergehende Diskussion, zumal der Text so fragmentarisch ist, dass eine gesicherte Interpretation aus sich heraus kaum möglich wäre.⁵³

Ganz anders sieht die Situation auf dem Nil aus. Der Nil als natürliche Wasserstraße führt so durch Ägypten, dass er eine logische Verbindung zwischen den Orten darstellt und Straßen über Land eine deutlich geringere Rolle spielten (auch wenn sie fallweise besonders als Abkürzungen zwischen stärker gekrümmten Bereichen des Flussverlaufs durchaus eine Rolle gespielt haben).⁵⁴ Im ägyptischen Kernland nördlich des bei Assuan liegenden ersten Katarakts gab es keine natürlichen Hindernisse für die Flussschifffahrt. Von daher gibt es bei den

⁴⁷ De Wit 1958, 123, Kol. 2, in der Rede des Amun sowie 166, Kol. 2–3, in der Rede des Amun.

⁴⁸ Text in Chassinat 1939, 47 und Daumas 1959, 28. Übersetzung Daumas 1958, 433. Vgl. Darnell 2013, 43.

⁴⁹ Davies 1953, Taf. 31. Vgl. die Bearbeitungen von Cruz-Urbe 1988, 123; Klotz 2006, 59–61.

⁵⁰ Klotz 2006, Taf. 16; Jambon *et al.* 2009, 71 und 73 Anm. e).

⁵¹ D. Müller 1961, 61–67.

⁵² Vgl. etwa Haas 1994, 99 f.; M. S. Smith 1994; Schwemer 2001, 226–237, 451–453 und 534 f.; R. Müller 2008, 43–63.

⁵³ Vgl. Collombert *et al.* 2000; Schneider 2011–12.

⁵⁴ Vgl. Graeff 2005; Köpp-Junk 2015.

Ägyptern keine apriorische Konnotation der Furcht im Zusammenhang mit der Flussschifffahrt.⁵⁵

Das soll allerdings nicht bedeuten, dass Schifffahrt auf dem Nil grundsätzlich ungefährlich war. Dabei ist zu beachten, dass hier die naturräumlichen Gegebenheiten innerhalb eines Jahres sehr variabel waren, und zwar in einer Weise, wie sie sich seit der Konstruktion der großen Staudämme unserer eigenen Erfahrung komplett entzogen hat. Speziell während der Überschwemmungszeit, in welcher der Nil den größten Teil des Tales, abgesehen von den höher gelegenen Siedlungshügeln, überflutete, konnten sich sehr viel größere Wasserflächen mit entsprechend substantiellen Wellen (und weitaus intensiverer Strömung) ergeben, so dass die Gefahr des Kenterns sehr viel größer wurde.⁵⁶ Tatsächlich gibt es auch einzelne Texte, welche Risiken in diesem Bereich thematisieren bzw. von gekenterten Schiffen sprechen.⁵⁷

Ein erster relativ früher Fall findet sich eventuell in der Biographie des Ka-em-Tenenet aus der späten 5. Dynastie (ca. 2400–2300 v. Chr.).⁵⁸ Leider ist der Text ausgesprochen schlecht erhalten, so dass bestehende Deutungen oft von spekulativen Ergänzungen von Lücken abhängen.⁵⁹ Ich biete den Text bewusst ohne Ergänzungen im real erhaltenen Zustand: „Es geschah nun, dass [...] kam, [...] vereint, wobei ich keine Männer finden konnte,⁶⁰ die auf den Wegen gingen wegen des Sturmes [...] während (?) er [...] sah⁶¹ (?) des Flusses an jenem Tag des Unwetters, das gewaltiger war als alles andere. [...] wie der Wunsch] seiner Majestät diesbezüglich. Du bist sein wahrer Steuermann. [...] du den intensiven Sturm auf dem Fluss. [...] sein Ende. Es war für ihn angenehmer als alle Dinge. Er litt dabei an gar nichts. Da sagte seine Majestät: ‚Es ist wie die Seefahrt des Sonnengottes auf dem großen See.‘“ (Urk. I, 182, 14–183, 9). Der Text setzt

⁵⁵ Die Behauptung von Moers 2001, 195, im Brief des Wermai 2, 13 sei davon die Rede, dass der Held die wässrigen Tiefen in ständiger Angst durchschiffe, wird durch den ägyptischen Wortlaut der Stelle nicht gedeckt, wo einfach das Verb *if* verwendet wird, das zwar die Konnotation der Eile, nicht jedoch der Furcht hat. Vgl. zur fraglichen Stelle zuletzt Schad 2006, 96 mit Anm. 7.

⁵⁶ Nicht zutreffend ist die Behauptung von Moers 2001, 193, das Überqueren des Nils auf einem Schiff ohne Ruder sei die einzige Gefahr gewesen, die Sinuhe zu bestehen gehabt hätte. Tatsächlich ist er einerseits auf dem Sinai, wo ihm das Verdursten droht, weitaus ernstlicher gefährdet, andererseits ist die Schlüsselstelle an tapfer bestandenen Gefahren eindeutig der Zweikampf gegen den Helden von Retenu, durch den erst die Verfehlung aufgehoben wird, dass er früher in einer Gefahr davonlief, obgleich er behauptete, ein Gefolgsmann zu sein, der seinem Herren folgte.

⁵⁷ Vgl. Vinson 1998, 84–90.

⁵⁸ Kloth 2002, 35 und 210 f.; Darnell 2013, 40 f.

⁵⁹ Dies gilt insbesondere für E. Schott 1977, 449; darauf basierend auch Gnirs 1996, 211.

⁶⁰ Hier dürfte ein Umstandssatz vorliegen, anders Darnell 2013, 41 mit Anm. 273.

⁶¹ Es könnte mit Darnell 2013, 41 mit Anm. 274, eine Form des Verbs *m33* vorliegen, auch wenn die von ihm in der Umschrift angesetzte Form *m3n* für den Subjunktiv in einem Originaltext des Alten Reiches ausgeschlossen ist.

sich noch fort, ohne dass wirklich vieles klarer wird. Zumindest kann man vague erkennen, dass der Grabbesitzer sich Verdienste im Zusammenhang mit einer Schifffahrt des Königs erworben hat, die angesichts problematischer Umstände auch weitaus schlechter hätte enden können.

Auch in einer demotischen Erzählung, von der leider nur der Anfang auf dem Verso des pBN 215 aus frühptolemäischer Zeit (3. Jh. v. Chr.) erhalten ist,⁶² kann man erkennen, wie Wetter auch die Flussschifffahrt beeinträchtigen kann. Darin geht es um einen Schiffer, der vom König Psammetich einen Eilauftrag erhält, aber aufgrund heftigen Gegenwindes nicht imstande ist, den Zeitplan einzuhalten. Seine Frau scheint Rat zu wissen, aber gerade an diesem Punkt bricht der erhaltene Papyrus ab. Immerhin hört man aus ihrem Mund noch den Wunsch „Möge er⁶³ unversehrt sein vor einem Schrecken (?) des Flußes!“.

Zu bemerken ist auch die Textsorte der Orakelschutzdekrete, die uns vor allem aus der 22. Dynastie, um 900 v. Chr., bekannt sind.⁶⁴ In ihnen versprechen Götter dem Träger detailliert aufgelistet Schutz vor allen möglichen Gefahren in allen möglichen Situationen. In einem von ihnen findet sich der Schutz vor Sturz vom Boot direkt neben dem Schutz vor Sturz vom Pferde(gespann) (pBerlin 3059, 35 f.).⁶⁵ Man sollte allerdings betonen, dass es sich um einen Ausnahmefall handelt; in etwa 20 weiteren Exemplaren dieser Textsorte ist nichts exakt Gleichartiges erhalten. Immerhin findet sich sonst noch „Ich werde ihn auf dem Flusslauf erretten in jedem Schiff, in das er hinabsteigen wird, in jeder Fähre, mit der er übersetzen wird“ (L6 vs. 23–26)⁶⁶ sowie „Ich werde ihn vor dem Kentern des Flusses retten“ (pBoulaq 4, Rückseite E, Z. 7).⁶⁷

Der Schutz vor dem Kentern eines Bootes findet sich auch im Buch vom Tempel erwähnt, einem umfassenden Handbuch über den idealen ägyptischen Tempel, das in etwa 50 Handschriften der Römerzeit erhalten ist.⁶⁸ Darin werden u. a. die Dienstpflichten aller am Tempel Beschäftigten minutiös aufgelistet. Für viele nach heutigem Verständnis „magische“ Aktionen ist der Skorpionsbeschwörer zuständig. Zu seinen Pflichten gehört auch, sich um Sicherheit bei Wasserfahrten ebenso wie bei Reisen in der Wüste zu kümmern: „Er ist es, der Schutz auf dem Wasser macht, um Wasseraggressoren⁶⁹ (?) abzuwehren. Er ist es, der

⁶² Spiegelberg 1914, 26–28, Taf. VI; Hoffmann 1992/93; Übersetzung Hoffmann *et al.* 2007, 160–162 und 347.

⁶³ Vermutlich ist der Wunsch, auch wenn er sprachlich in der 3. Person formuliert ist, inhaltlich in der 2. zu verstehen; vgl. zu ähnlichen Phänomenen Vittmann 1998, 487 f., wo auch die vorliegende Stelle berücksichtigt ist.

⁶⁴ Vgl. zu dieser Textgruppe besonders Edwards 1960 und zusätzlich Quack 1994, 8; Bohleke 1997; Fischer-Elfert 2015, 82–95, 203–219 und 250–252.

⁶⁵ Vgl. Fischer-Elfert 2015, 82–95.

⁶⁶ Edwards 1960, 41, Taf. XIV.

⁶⁷ Nach eigener Abschrift vom Original; vgl. das Faksimile in Mariette 1871, Taf. 26 links.

⁶⁸ Für Vorberichte s. zuletzt Quack in Druck b mit weiteren Verweisen.

⁶⁹ Das verwendete Wort ist *šnty*, was WB V, 520, 6 als Götterfeind in Gestalt eines Krokodils

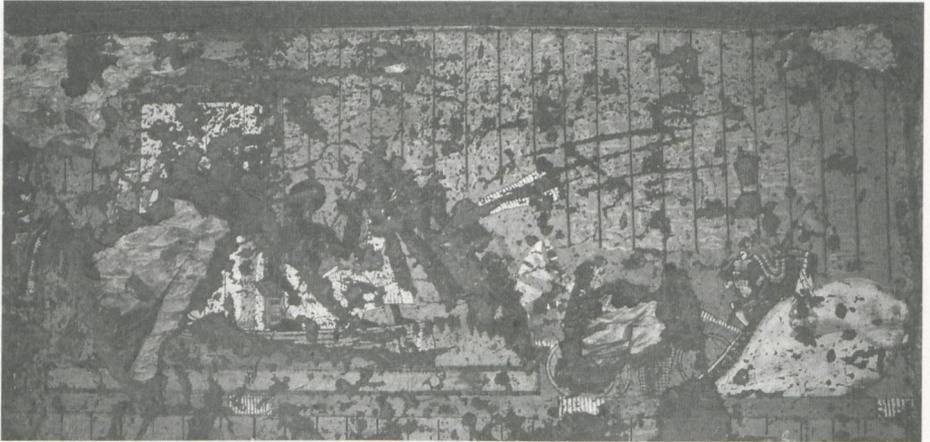


Abb. 1: Das Ritual zum Schutz der Barke im Grab des Ramose (Ramessidenarchiv des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg, Foto: E. Hofmann).

Schutz in der Wüste macht, um alle Löwen und alle Schlangen abzuwehren. Er ist es, der Schutz im Schiff (*tp.t*) macht, um widrige Winde abzuwehren, wenn der Gott in seine Barke (*wi3*) herabkommt.“ (pCarlsberg 313, 17, 4 f.).

Dementsprechend gibt es auch ein spezielles „Ritual zum Schutz der Neschemet-Barke“ (Abb. 1).⁷⁰ Allerdings lassen die Sprüche, soweit sie überhaupt in irgendeiner Weise spezifisch analysierbar sind, keinen Bezug zum Wetter erkennen. Vielmehr geht es wohl gegen lebende Entitäten, denen damit gedroht wird, ihnen den Kopf abzuschneiden oder sie sonstwie abzuschlachten. Am signifikantesten ist wohl, dass die Feindgestalt mehrfach als *nbs* bezeichnet wird, und dies ist ein Wort, das Seth in tierischer Gestalt bezeichnet, insbesondere als Nilpferd. Demnach dürften bei diesem Ritual Gefährdungen des Schiffes durch Großtiere im Zentrum stehen.

Gute Wünsche gegen alle potentiellen Gefahren der Schifffahrt begegnen uns in einer Passage aus den sogenannten „Klagen des beredten Bauern“. Dort wird ein Mann vom Rande der ägyptischen Gesellschaft, der im Wadi Natrun lebt, unter fadenscheinigen Argumenten beraubt und wendet sich an den Obergütervorsteher Rensi, dem er zunächst mit freundlichen Worten schmeichelt, hinter denen natürlich letztlich die Hoffnung steckt, dass dieser auch im anstehenden Gerichtsurteil den richtigen Kurs nimmt:

oder Nilpferd angesetzt wird. Vgl. weiter das etymologisch damit wohl zusammengehörige QENHT als Bezeichnung einer Haifischart, s. Westendorf 1965–77, 319. Vermutlich bezeichnet das Wort letztlich alle aggressiven aquatischen Tiere, welche dem Menschen gefährlich werden konnten.

⁷⁰ Goyon 1969. Eine Neubearbeitung durch Anne-Katrin Gill ist in Vorbereitung, s. Gill 2015, 135 Anm. 23.

Wenn du zum See der Ma'at herabkommst,
dann sollst du darin im Fahrtwind segeln.
Die Böe (?) soll dein Segel nicht wegreißen!
Dein Schiff soll nicht steckenbleiben!
Kein Unheil soll über deinen Mast kommen!
Deine Rahen (?) sollen nicht brechen!
Du sollst nicht überhasten (?), so dass du auf Land aufläufst!
Die Flut soll dich nicht ergreifen,
du sollst nicht vom Übel des Flusses schmecken,
du sollst nicht das Gesicht der Furcht sehen!

(Bauer B1, 85–91)⁷¹

Ungeachtet etlicher lexikalischer Probleme in den Details haben wir hier offensichtlich eine Auflistung der wesentlichsten Gefahren, die bei der Schifffahrt auf dem Nil drohen. Dabei handelt es sich, soweit man ein Urteil fällen kann, sowohl um Probleme unzureichend stabiler Ausrüstung als auch mangelhafter Segeltechnik. Als spezielles Gefahrenpotential sei auf das „Gesicht der Furcht“ hingewiesen, bei dem es sich mutmaßlich um die Begegnung mit dem Krokodil handelt – darauf soll unten noch genauer eingegangen werden.

Ein interessanter Vergleich findet sich in einer demotischen Heldenerzählung, in der es darum geht, dass ein junger Priester und Anführer von „Hirten“ die beiden größten Helden Ägyptens, die sich selbst als „erster Schild“ und „großes Steuerruder“ Ägyptens bezeichnet haben, überwunden und gefesselt hat.⁷² Als Reaktion darauf sagt der König u. a. „Er ließ Ägypten in Unruhe sein“⁷³ wie ein gekentertes Schiff, das kein Seemann (mehr) steuert“ (pSpiegelberg 9, 19–21).⁷⁴ Entsprechend kann die Schifffahrt und ihr mögliches Scheitern auch als Bild für das menschliche Schicksal gebraucht werden. Besonders schön ausgemalt findet sich dies in einer Passage aus dem sogenannten „Mythos vom Sonnenauge“, der in etlichen demotischen Handschriften insbesondere des 2. Jh. n. Chr. belegt ist.

Der Mensch mit seinem Schicksal ist wie ein Boot, das im Fahrtwind [segelt]. Sein Schicksal ist wie das sichere Ufer (?) [...] Bestattung. Der Wind zum Kentern (?), dessen Richtung, Farbe und [...] man nicht kennt, [...] Die Änderungen des Windes sind wie die Schicksalsschläge. Der Gott ist wie der Schiffer, der es steuert. Sein Herz ist sein Steuerruder [...] sein [...] wiederum. Wer wohlätig ist in seinem Erfolg, den läßt er an das sichere Ufer kommen. Wer aber grausam ist, der gleitet aus. Sein ... ist sein ... [...] sofort. Der Gott ist der ... der Fähre. Sein Werk ist, täglich zu

⁷¹ Edition des Textes in Parkinson 1991, 17 f.; Bearbeitung Parkinson 2012, 69–75. Vgl. Darnell 2013, 34 f.

⁷² Die Darstellung von Vinson 1998, 85, es ginge darum, dass Ägypten nicht mehr von seinem legitimen Herrscher beschützt werde, ist recht ungenau.

⁷³ Gegen Spiegelberg 1910, 24, ist nicht *iri nryn*, sondern *hryn* zu lesen.

⁷⁴ Vgl. die Edition in Spiegelberg 1910, 24 f., sowie die neueste Übersetzung in Hoffmann *et al.* 2007, 99.

leiten. Tägliche Leitung besorgt er. Derjenige, dem er zürnt, den wirft er hinaus; derjenige, dem er gnädig ist, den holt er herein.

(Mythus vom Sonnenauge, Lille A 31–37).⁷⁵

Amun, den wir bereits als potentiellen göttlichen Beistand auf dem Meer kennengelernt haben, erscheint auch in einigen Passagen als göttlicher Beistand, die sicher oder wahrscheinlich auf die Flussschiffahrt zu beziehen sind. Zunächst zitieren möchte ich Passagen aus einem Hymnus an Amun, der auf einem Ostrakon der Ramessidenzeit belegt ist.

Amun, du Mastbaum aus zwei Hölzern,
der jedem Wind standhält (?).

Sein Fuß (?) ist aus Kupfer, während seine Holme⁷⁶ (?) sich hingestellt haben.

Er schwankt nicht vor dem Nordwind,
er beugt sich nicht⁷⁷ vor dem Südwind.

Er segelt, und wenn es keinen Wind gibt, rudert er es.

...

Lotse, der die Wasser kennt,⁷⁸ Amun,
du Steuerruder mit erfolgreichen Einsätzen,

du Scharfsichtiger, der die Untiefe kennt,
der Sehnsucht nach sich auf dem Wasser bewirkt.

Ganz genau jemanden wie Amun, den wünscht man auf dem Wasser.

(oBritish Museum EA 29559, 3–5 und 10–13).⁷⁹

Als Schützer auf dem Wasser in einem konkreten Fall wird Amun in einem Grafito des Priesters Pahu genannt, das dieser im Bereich von Qamûla in der Westwüste hinterlassen hat.⁸⁰

Ich rief zu Amun, als ich in den Nöten der Wassertiefe des Flusses war und die Wellen hoch waren. Er ließ mich auf Land für meine Füße kommen.⁸¹

Der Anruf an Amun, den der Priester Pahu, Sohn des Nay machte.

Der Anruf an Amun: „Ich war gekentert. Er ließ mich flattern⁸² (?) wie die Nilgans. Pahu, Sohn des Na[y].“

⁷⁵ Übersetzung in Hoffmann *et al.* 2007, 201.

⁷⁶ Ein nautischer Fachterminus unsicherer Bedeutung, s. Jones 1988, 194 f.

⁷⁷ Wörtlich „wandert nicht“.

⁷⁸ Ähnlich auch pAnastasi II = pBM 10243, 9, 2. Vgl. Fischer-Elfert 1997, 17 f. (mit Korrektur für ein Detail in Quack 1999, 139) und die Bibliographie in Darnell 2013, 43 Anm. 298.

⁷⁹ Edition Černý *et al.* 1957, 24 und Taf. LXXXIX; Demarée 2002, 26 f., Taf. 86 f. Vgl. zuletzt die Übersetzung von Quack 2013, 167–169.

⁸⁰ Darnell 2013, 30–45.

⁸¹ Darnell 2013, 34 mit Anm. j versteht „that I travel the land by my own volition“, für *t3 n rꜥ.wi* vgl. aber oDeM 1266, Z. 13 (s. u.).

⁸² Die von Darnell 2013, 33 f. Anm. i vorgeschlagene Deutung scheidet aus, da die Auslassung von *çt* nach *hr* auf Fälle direkt folgender wörtlicher Rede beschränkt ist.

Solche Stellen werfen selbstverständlich auch die Frage nach der Schwimmkompetenz im Alten Ägypten auf, da diese essentiell war, um im Falle eines Sturzes über Bord notfalls das Ufer erreichen zu können.⁸³ Direkte Quellen hierfür sind relativ selten. Am explizitesten in Hinsicht auf eine Ausbildung in diesem Bereich ist wohl Siut V, 22, die autobiographische Inschrift eines Gaufürsten vom Ende des 3. Jt. v. Chr., wo der König selbst in dieser Hinsicht einem jungen Gaufürsten eine Gunst erweist: *iw ḫi.n=f sb3.t(w=i) r nbj.t ḥn^c msj.w-nsw* „Er ließ mich im Schwimmen unterrichtet werden zusammen mit den Königskindern“.⁸⁴

Besonders instruktiv ist ein erst kürzlich bearbeiteter Passus im Ostrakon Eremitage 1129 rt.⁸⁵ Es handelt sich um die Aufzeichnung eines Traums, die aus dem mittleren 2. Jh. v. Chr. stammt. Der Träumer notiert darüber: „Das Wasser flutet vom Ort Wahibre-im-Denkmal. Meine Mutter steht auf dem Hügel. Ich lege meine Kleider ab und hebe sie hoch über mich. Ich schwimme mit ihr zur nördlichen Seite. Ich bringe sie zur Tür von Tanoupis, der Wäscherin (?). Ich rede mit ihr, sagend: ‚Siehe, dies ist das zweite Mal, dass ich mit dir den Fluß überquere. Ich habe mit dir schon früher den Fluß überquert nach ... Siehe, die andere Flußüberquerung, die habe ich vollbracht und dich gerettet, um dich in Sicherheit zu deinem Haus zu bringen.‘ Sie segnet mich, sagend: ‚Wen außer dir habe ich?‘“ (Z. 2–9). Hier hat es den Anschein, dass die Mutter selbst nicht schwimmen kann, sei es, daß sie es nie gelernt hat, sei es, daß sie schon zu gebrechlich dafür ist. Dabei sollte man sich klarmachen, dass die Hauptgefahr im Nil weniger das reine Ertrinken ist, sondern die reale Präsenz des Krokodils. Hierzu gibt es reichlich ägyptische Quellen, von denen ich aus Raumgründen die meisten nicht im Detail präsentieren werde.

In einer Berufscharakteristik in der Lehre des Cheti, die wohl in die frühe 12. Dynastie (ca. 2000–1950 v. Chr.) zu datieren ist, scheinen Krokodile speziell für Fischer gefährlich (Kapitel 21).⁸⁶ Allerdings ist die Übersetzung aufgrund problematischer Qualität der erhaltenen Textzeugen in verschiedenen Punkten unsicher. Ein Versuch der Wiedergabe ist: „Ich nenne dir auch den Fischer. Er ist schlechter dran als jeder andere Beruf. Sein Dienst findet auf dem Fluss statt, während er mit Krokodilen vergesellschaftet ist. Wenn ihm der Termin der Abrechnung naht, dann klagt er. Er kann nicht sagen: ‚Da sind Krokodile‘. Seine Furcht hat ihn blind gemacht. Selbst wenn er heil aus dem Wasser herauskommt, dann

⁸³ Lohwasser 2008; vgl. auch Abdalla 2015.

⁸⁴ So mit Brunner 1937, 12. Bei Schenkel 1978, 31, findet sich die abweichende Übersetzung „Der Schwimmunterricht wurde ihm zusammen mit den Königskindern erteilt“, die aber abzulehnen ist, da es im älteren Ägyptisch keine Adverbialattribute gibt. Lichtheim 1988, 29, versteht „He received swimming instruction together with the royal children“, aber daran ist nicht nur erneut die Ansetzung eines Adverbialattributes zu bemängeln, sondern das hieroglyphische Zeichen 𓂏 ist in dieser Inschrift regulär für $\dot{\chi}$ „geben, veranlassen“ gebraucht, nicht für $\dot{\chi}p$ „empfangen“.

⁸⁵ Chauveau 2010.

⁸⁶ Jäger 2004, 148 f. und LXX–LXXIV.

empfand er es wie göttlichen Zorn.“ Sofern mein Verständnis des letzten Verses korrekt ist,⁸⁷ hat der Fischer die Begegnung mit den Krokodilen als Beweis für göttlichen Zorn verstanden – und im Lichte der nachfolgenden Belege wäre es zumindest nicht abwegig, dass eine Naherfahrung des Krokodils als Ausbleiben göttlichen Beistandes gedeutet wurde.

In einer anderen Berufscharakteristik, diesmal aus dem Neuen Reich (ca. 1200 v. Chr.) werden ebenfalls die Berufe am Wasser schlecht gemacht und dabei die Krokodile erwähnt (pChester Beatty V rt. 6, 4 f.).⁸⁸ Auch hier sind die philologischen Details nicht ohne Probleme, weshalb ich auf eine genauere Analyse verzichte.

Im Rahmen des sogenannten Dialogs eines Lebensmüden mit seiner Seele fordert die Seele den Mann auf, den schönen Tag zu genießen. Dazu erzählt sie auch eine Parabel. Darin geht es um einen einfachen Mann, der seinen Ernteertrag auf ein Schiff lädt, und mit Frau und Kindern losfährt, weil sein (Ernte)fest naht. Während der nächtlichen Fahrt auf dem Wasser scheitert das Boot und seine Familie findet den Tod durch die Krokodile (pBerlin 3024, Kol. 68–80).⁸⁹ Sinn der Erzählung im argumentativen Zusammenhang ist wohl, zu illustrieren, wie gerade im Moment der Hoffnung auf ein zukünftiges fröhliches Fest Schicksalsschläge auftreten können, und daraus ein Argument für den Lebensgenuss im Jetzt zu ziehen. Insofern gibt es durchaus gewisse Parallelen zur Schifffahrt als Schicksalsmetapher im Mythos vom Sonnenauge.

Auch auf der mythologischen Ebene erscheint die Gefahr durch Krokodile bei der Schifffahrt. Das Opfer ist Osiris, der ja ohnehin in Ägypten der geschädigte Gott *par excellence* ist. Konkret geht es darum, dass während der nächtlichen Wasserfahrt in Letopolis die Schulter des Gottes von einem Krokodil geraubt wird, das spezifischer als Maga, der Sohn des Seth identifiziert wird (Sarkophag der Anchesneferibre, 56–68).⁹⁰

Am größten ist die Gefahr naturgemäß für solche Gruppen, die beruflich häufig Wasserflächen überqueren müssen. Dies betrifft unter anderem Rinderhirten, da sie mit ihren Herden zur Mast in die Sümpfe ziehen.⁹¹ Entsprechend gibt es schon im Alten Reich (3. Jt. v. Chr.) etliche Szenen, in denen man die Hirten mit ihrer Herde bei der Durchquerung von Wasserläufen sieht. Das Krokodil ist präsent, und zu seiner Abwehr werden magische Aktionen durchgeführt.⁹²

⁸⁷ Bislang hat man stets anders verstanden, aber *b3.w-n3r* bezeichnet typisch die Erfahrung von göttlichem Zorn, s. Borghouts 1982.

⁸⁸ Vgl. Jäger 2004, 233.

⁸⁹ Vgl. zuletzt Allen 2011, 67–75 und 148 f.

⁹⁰ Sander-Hansen 1937, 31–36; vgl. Meeks 2006, 297–299; Wagner 2012, 107–112. Für ein philologisches Detail s. Posener 1969, 35 mit Anm. 51. Angespielt wird auf diese Episode wohl auch im Totenbuch Kapitel 166 (Pleyte), s. Quack 2010d, 258.

⁹¹ Herb 2001, 262–267; Nutz 2014, 107 f.

⁹² Ritner 1993, 225–231; Uljas 2010.

Eine bemerkenswerte Tradierung zeigt sich dabei in einer Passage, die einerseits in einer fragmentarischen literarischen Erzählung („Hirtengeschichte“) überliefert ist, von der andererseits aber auch eine funeräre Nutzung belegt ist (Sargtext Spruch 836).⁹³ In diesem Zusammenhang wird auch angegeben, dass die „Kundigen“ der Hirten Wassergesänge rezitieren würden, was als Bezeichnung für Schutzsprüche gegen Krokodile auch sonst belegt ist (s. u.). Die Abwehr von Krokodilen ist auch in den Sargtexten (CT IV, 346 f. Spruch 342; CT V, 265–268 Spruch 424) und im Totenbuch (Kapitel 31 und 32) präsent.⁹⁴

Besonders extrem wird die fresserische Tätigkeit des Krokodils an Menschen in einem sehr späten demotischen Zauberspruch (um 200 n. Chr.) thematisiert: „Ein Spruch, der rezitiert wird, wenn man einen Menschen behandelt, dem ein Knochen in seiner Kehle steckt. Du bist Schlata Late Balata, das weiße Krokodil, das unter dem Schaum des Feuermeeres ist und dessen Leib voll mit Knochen von allerlei Ertrunkenen ist.“ (pMag. LL 19, 23). Dabei ist gerade dieses schockierende Bild der Knochen im Leib bewusst gewählt, um die Assoziation zu erreichen, dass ebenso, wie diese Knochen im Krokodilsbauch skandalös sind, auch der aktuell in der Kehle steckende Knochen herauskommen soll.

Göttlicher Schutz vor dem Krokodil wird in ägyptischen Texten mehrfach thematisiert. Instruktiv ist eine Passage aus einem Hymnus an Amun (ca. 1200 v. Chr.): *wnn rn=k r m(k)z.t h'w n w^c nb wč³ snb n nti hr mw nhm m-^c hnti šb³ nfr n ž.t hr-n-hr nhm m rⁿ n šmw* „Dein Name wird zu einem Schutz der Glieder für jeden Einsamen, Heil und Gesundheit für den, der auf dem Wasser ist, Rettung vor dem Krokodil, eine gute Erinnerung⁹⁵ im Moment der Gefahr, Errettung aus dem Mund des Heißen“ (pChester Beatty IV rt. 8, 3–4).⁹⁶ Der „Heiße“ ist dabei eine in ägyptischen Texten dieser Zeit auch sonst nicht seltene Bezeichnung des Antagonisten bzw. Rivalen,⁹⁷ und insofern ist hier der Schutz vor dem Krokodil als Risiko der natürlichen Umwelt in eine Parallele zu sozialen Risiken gestellt. Noch kürzer, aber in dieselbe Richtung gehend wird im Amun-Hymnus des pLeiden I 350 rt. 3, 18 (ca. 1225 v. Chr.) der Name des Amun als Wassergesang über dem Urozean bezeichnet.⁹⁸

⁹³ Vgl. zum Text an sich zuletzt besonders Morenz 1996, 124–141; Schneider 2007; Darnell 2010, 101–118. Englische Übersetzung in Parkinson 1991, 287 f.; Besprechung der materiellen Aspekte der Handschrift Parkinson 2009, 89; speziell zur Verbindung zwischen der Hirtengeschichte und dem Sargtextspruch Gilula 1978; Ogdon 2004. Vgl. auch Goedicke 1970; Ogdon 1987.

⁹⁴ Vgl. z. B. Hornung 1979a, 98–101 und 435 f.

⁹⁵ Die Korrektur von *šb³* in *s³h*, die L. Popko vorgeschlagen und Lippert 2012, 221, übernommen hat, erscheint mir nicht notwendig.

⁹⁶ Gardiner 1935, 32, Taf. 15 und 15A.

⁹⁷ Speziell zum „Heißen“ als Bezeichnung des Antagonisten vgl. Quack 2010c, 29 f.; Quack 2011a, 50 f. und 58–60; Quack in Druck c.

⁹⁸ Zandee 1948, 59.

Die substantiellste ägyptische Sammlung von Wasserbeschwörungen⁹⁹ findet sich im magischen Papyrus Harris (pBM 10042), der als Handschrift aus der späteren 20. Dynastie (ca. 1100 v. Chr.) stammen dürfte.¹⁰⁰ Der einleitende Titel lautet „Die schönen Sprüche des Singens, welche den im Wasser Schwimmenden fernhalten.“ Zu beachten ist dabei der neutral-umschreibende Ausdruck „der im Wasser Schwimmende“, welcher statt einer eindeutigen Nennung des Krokodils gewählt worden ist.

Die vorderen Textbereiche dieses Papyrus sind vorrangig Hymnen, die aus dem Tempelkult stammen dürften und insbesondere an den kampfstarken Gott Onuris-Schu sowie Amun gerichtet sind. Teilweise kann man ihre Herkunft als Exzerpte von Tempelkompositionen anhand erhaltener Parallelen in anderer Situierung (insbesondere auf Tempelwänden) positiv nachweisen.¹⁰¹ In sie eingeschoben ist ein kurzer Anruf „Halt ein Maga, Sohn des Seth! Ich bin Onuris, der Herr des starken Arms“ (rt. 2, 2 f.), der bereits auf das Thema des Krokodils fokussiert, da Maga in Krokodilsform verstanden wurde. Eine erste längere Anrufung, die klar auf das Thema der Krokodile fokussiert, ist in markant junger Sprachform gehalten, wozu auch die Aufnahme vorderasiatischer Gottheiten passt, die in Ägypten nicht vor dem Neuen Reich auftauchen: „Oh ihr fünf großen Götter, die aus Hermopolis gekommen sind, während ihr nicht im Himmel existiert und nicht in der Erde existiert, und es kein Licht gab, um euch zu erleuchten. Kommt zu mir, dass ihr für mich den Fluss teilt, dass ihr den verschließt, der in ihm ist. Die ihr untergetaucht seid, ihr sollt nicht auftauchen! Ihr sollt euren Mund verschließen und euren Mund im Zaum halten, wie das Fenster in Busiris geschlossen wurde, wie das Land in Busiris erhellt wurde, so wie der Mund der Gebärmutter von Anat und Astarte verschlossen wurde, den beiden großen Göttinnen, die schwanger waren und nicht gebären konnten. Sie wurden geschlossen durch Horus, sie wurden geöffnet (?) durch Seth. Es sind diejenigen, welche im Himmel sind, die euren Schutz bilden.“ (rt. 3, 5–10).

Im Anschluss an weitere traditionelle liturgische Hymnen findet sich dann eine Anrufung mit klarer Fokussierung auf die Abwehr gefährlicher Tiere, insbesondere des Krokodils: „Komm doch zu mir, oh Herr der Götter! Mögest du für mich die Löwen in der Wüste abwehren und die Krokodile im Wasser, jede beißende Schlange in ihrem Loch. Zurück, Maga, Sohn des Seth! Du sollst nicht mit deinem Schwanz rudern, du sollst nicht mit deinen Armen zugreifen, du sollst dein Maul nicht öffnen! Das Wasser soll zur Feuersglut vor dir werden! Der Finger der 77 Götter ist in deinen Augen, während du an den großen Landepflock des Osiris angebunden bist, während du an die vier Pfosten aus Feldspat gebun-

⁹⁹ Hinweise auf die Existenz solcher Kompositionen liefert auch ein Nilhymnus der Ramessidenzeit, s. Fischer-Elfert 1986, 47–49.

¹⁰⁰ Letzte Edition Leitz 1999, 31–55, Taf. 12–25. Zur Datierung s. Quack 1998a, 311; Winand *et al.* 2011, 243.

¹⁰¹ Vgl. Quack 1998b, 87–89; Klotz 2006, 67–133. Zum auch sprachlich disparaten Bild der Sprüche vgl. Winand *et al.* 2011.

den bist, die am Bug der Barke des Re sind. Halt inne,¹⁰² Maga, Sohn des Seth! Siehe, ich bin Amun Kamutef.“ (rt. 6, 4–8). Dazu gibt es die Ritualanweisung „Zu rezitieren über einem Bild des Amun mit vier Köpfen auf einem Nacken, gezeichnet auf der Erde, mit einem Krokodil unter den Füßen, die Achtheit zu seiner Rechten und seiner Linken, wobei sie ihm Lobpreis geben.“ Dabei ist die Erwähnung der Achtheit insofern stimmig, als die vorangehenden hymnischen Elemente an Amun als Rede der Achtheit stilisiert sind (rt. 3, 10 f.) – was übrigens mit der Stilisierung in Parallelen am Tempel von Hibis übereinstimmt. Das Bildmotiv des überwundenen Gegners ist unmittelbar eingängig, und die konkrete Ausführung auf dem Erdboden macht es leicht, das Ritual direkt vor einer Flussfahrt am Uferand zu rezitieren.

Ein weiterer Spruch, der als „erster Spruch des Wasserbesingens, von dem die Magier gesagt haben: ‚Offenbare nichts davon anderen!‘, ein wahres Geheimnis des Skriptoriums“ bezeichnet wird (rt. 6, 10–7, 1) operiert mit Hilfe eines aus Ton geformten Eis, das ein Mann am Bug der Barke hält und im Gefahrfall, wenn Krokodile auftauchen, ins Wasser wirft. Da der Spruch gerade von einem Ei spricht, das als Same der Achtheit stilisiert wird, soll auf diese Weise das göttliche Interesse daran geweckt werden, das Ei zu beschützen (und somit gegen das Krokodil vorzugehen).

Nur noch ein weiterer Spruch dieser Handschrift sei beispielhaft vorgeführt: „Ein anderer Spruch: Ich bin der, den Millionen ausgewählt haben, der aus der Unterwelt herausgekommen ist, dessen Name unbekannt ist. Wenn sein Name am Ufer des Flusses ausgesprochen wird, dann vertrocknet er. Wenn sein Name auf der Erde ausgesprochen wird, dann wird sie zur Flamme. Ich bin Schu, das Abbild des Re, der im Inneren des Udjat-Auges seines Vaters sitzt. Wenn der, der im Wasser ist, sein Maul öffnet, wenn er mit seinen Armen zappelt, dann werde ich die Erde in den Abgrund (?) herabgehen lassen, und der Süden wird zum Norden, und das Land dreht sich um. Viermal rezitieren (über) einem Udjat, in dem ein Bild des Onuris ist, zu zeichnen auf die Hand des Mannes.“ (rt. 7, 1–4).

Eine konkrete Errettung vor dem Krokodil dürfte auf der aus Assiut stammenden Stele BM EA 1632 dokumentiert sein, die in die Ramessidenzeit datiert (Abb. 2).¹⁰³ Das Bildmotiv im unteren Register ist für Ägypten völlig ungewöhnlich und zeigt einen von einem Krokodil verfolgten Menschen, während ein Gott mit seiner Lanze interveniert. Dazu gibt es die Beischrift: „Der Retter¹⁰⁴ (?) von Assiut vor dem aggressiven (Krokodil) und jedem Fisch“. Die Errettung vor den Fischen dürfte dabei im selben Zusammenhang stehen wie die Passage im

¹⁰² Die Übersetzung „rise“ (erhebe dich) durch Leitz 1999, 39, wird der Bedeutung von *ḥꜥ nꜥ* in reflexiver Konstruktion nicht gerecht.

¹⁰³ Brunner 1958; Bierbrier 1993, 24 Taf. 82 f.; Meyrat 2008; DuQuesne 2009, 289–291. Vgl. auch Kessler 2001, 162–168.

¹⁰⁴ Ich schlage für das undeutliche Zeichen vor, dass es sich einfach um ein Determinativ zu *šꜥ* handelt. Vgl. auch Meyrat 2008, 71 f., dessen Lesungsvorschlag *šꜥ-ḥꜣw* „Unruhestifter“ mir allerdings für eine positiv bewerte Gestalt wenig plausibel scheint.



Abb. 2: Rettung vor dem Krokodil auf einer ramessidenzeitliche Stele aus Assiut (© The Trustees of the British Museum. Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International [CC BY-NC-SA 4.0]).

„Lebensmüden“, wo die Fische an den im Wasser treibenden Leichen knabbern (s. u.).¹⁰⁵ Der neben Upuaut stehende Amun erhält die ebenfalls einschlägige Beischrift „Amun, der Löwe an Kraft für die junge Truppe des [...]“. ¹⁰⁶ Gib deinen Arm dem Gebissenen!¹⁰⁷

Nach Plutarch, *De Iside*, Kapt. 18 (358A) greifen Krokodile niemanden an, der im Papyrusnachen fährt.¹⁰⁸ Dies wird darauf zurückgeführt, dass die Göttin Isis in einem solchen nach den Gliedern des Osiris gesucht haben soll. Von einem realen Todesfall berichtet dagegen eine Stele (Hildesheim 6352), die in der Pto-

¹⁰⁵ Dagegen wollte Kessler 2001, 166, darin ein Argument sehen, dass es sich nicht um eine persönliche Errettung handele, sondern um theologische Konzeptionen im Hinblick auf den Schöpfungsvorgang.

¹⁰⁶ Das auf den Artikel folgende Substantiv ist, wohl aus Platzmangel, ausgelassen worden.

¹⁰⁷ M. E. ist *imj* '=*k* (<*n*) *psj* zu lesen. Von den verschiedenen vorgeschlagenen Lösungen ist Duquesnes „Do not let (him) bite (you)“ ungrammatisch, Meyrats „puisses-tu immobiliser son agresseur“ ist syntaktisch und lexikalisch bedenklich.

¹⁰⁸ Griffiths 1970, 144 f. und 339 f.

lemäerzeit für eine junge Frau angefertigt wurde.¹⁰⁹ Darin heißt es „ich war ein erwachsenes Mädchen mit kurzer Lebenszeit. Ein Krokodil ergriff mich in meinem Papyrusnachen“. Zumindes sofern die nicht ganz sichere Deutung des letzten Wortes zutrifft,¹¹⁰ wäre dies ein scharfer Kontrast zu Plutarchs Angabe, und sofern Plutarch tatsächlich ägyptische Vorstellungen wiedergibt, wohl sogar absichtlich betont.

Gerade wenn das Krokodil im Wasser eine reale Gefahr darstellt, kann es auch literarisch thematisiert werden, um im Kontrast zu seiner Furchtbarkeit die noch größere Macht anderer Motivationen zu betonen. Eben dies findet sich in einem Liebeslied der Ramessidenzeit ausgedrückt: „Die Liebe zu meiner Schwester ist auf der anderen Seite, der Fluss ist um meine Glieder. Das Urwasser ist mächtig zur Zeit der [Überschwemmung,] das Krokodil steht auf der Uferbank. Ich ging herab ins Wasser, ich watete in der Flut. Mein Herz war mutig aufs Ufer gerichtet. Ich fand das Krokodil wie eine Maus, die Flut wie Erde für meine Füße. Es war ihre Liebe, die mir Kraft gab. So bildet sie für mich einen Wasserzauber,¹¹¹ wenn ich die Geliebte meines Herzens sehe, wie sie mir gegenüber steht.“ (oDeM 1266, Z. 11–13).¹¹² Fast schon wie eine Illustration dazu – allerdings mit umgekehrten Geschlechterrollen – wirkt es, wenn auf einer Goldschale aus Nimrud in relativ ägyptisierendem Stil eine Schwimmerin im Wasser dargestellt ist, aber auch ein Krokodil (Abb. 3).¹¹³

Dabei ist zu beachten, dass Tote im Wasser keineswegs ausschließlich auf Ertrinken zurückgehen müssen. Eine einschlägige Passage findet sich in einer Klage, die ausführlich die Leiden des Landes in einer Zeit chaotischer Unruhen und Umstürze schildert. „Wahrlich, viele Tote sind im Fluss bestattet. Die Welle ist ein Grabschacht, während es so ist, dass die Balsamierungswerkstätte zur Welle wird.“ (Admonitions 2, 6 f.).¹¹⁴ Soweit man dieser Passage über das Thema der verkehrten Welt hinaus noch eine realweltliche Erfahrung geben will, dürfte es eher so sein, dass es bei Auftreten großer Mengen von Leichen für die Bevölkerung der schnellste und arbeitssparendste Weg war, sie in den Fluß zu werfen und darauf zu vertrauen, dass die Strömung sie vom eigenen Ort entfernte.

In dieselbe Richtung geht wohl auch eine Passage im sogenannten Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. „Die in Granitstein bauten, die Kammern in schönen Pyramiden errichteten in schöner Arbeit – wenn die Bauherren zu

¹⁰⁹ Jansen-Winkeln 1997, 95 und 99 Anm. ah). Vgl. Derchain 2000.

¹¹⁰ Sie geht auf Derchain 2000, 49 f., zurück. Das von Jansen-Winkeln 1997, 95, angesetzte „als Kind“ ist kaum möglich, da *inp* als Altersstufenbezeichnung nur vom König im Rückblick auf die Zeit vor seiner Thronbesteigung gebraucht wird, s. Vandersleyen 1992.

¹¹¹ Wörtlich „Wassergesang“, s. o.

¹¹² Vgl. Mathieu 1996, 98. Letzte deutsche Übersetzung Schlögl 2014, 72, wo aber eine kleine Textlücke nicht beachtet wird und die Übersetzung mehrfach grammatisch ungenau ist.

¹¹³ Wicke *et al.* 2010.

¹¹⁴ Letzte Textedition Enmarch 2005, 23. Übersetzung Enmarch 2008, 76.

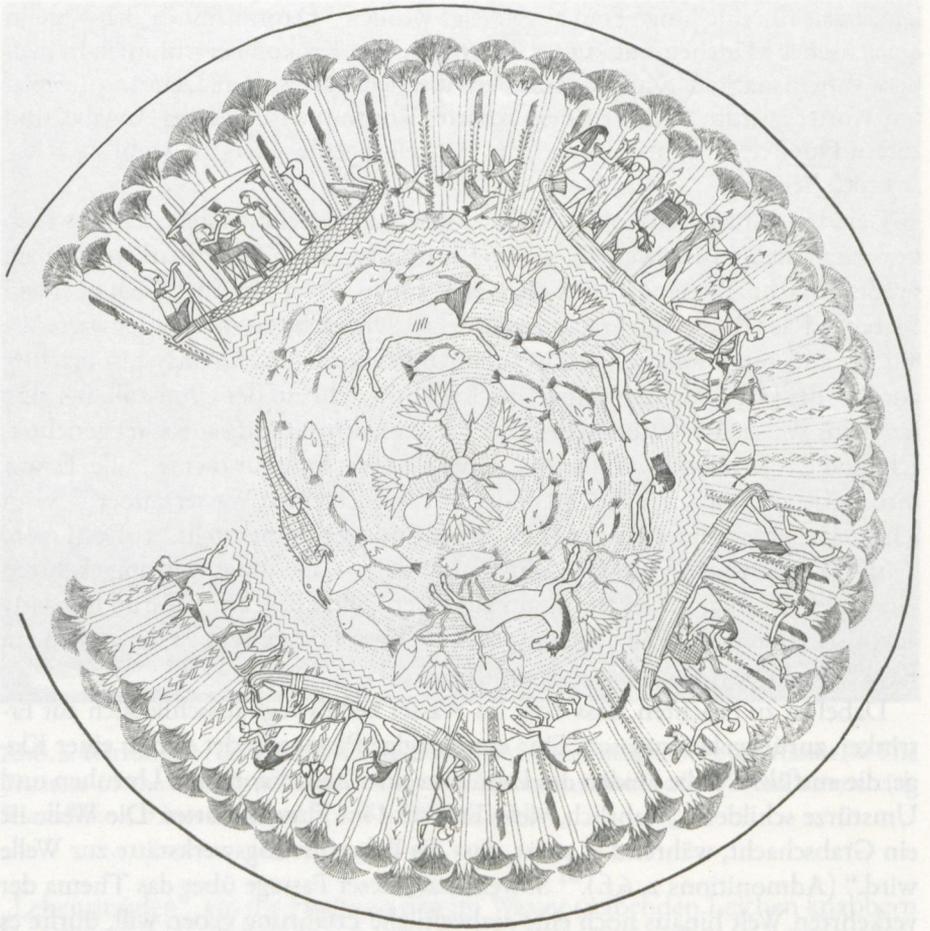


Abb. 3: Schwimmerin und Krokodil auf einer Goldschale aus Nimrud mit ägyptisierender Darstellung (mit frdl. Genehmigung von Prof. Dr. Dirk Wicke, Institut für Archäologische Wissenschaften, Abt I, Vorderasiatische Archäologie, Goethe-Universität Frankfurt).

Göttern geworden sind, sind ihre Opfertafeln leer wie die der Matten, die am Ufer starben aus Mangel an einem Hinterbliebenen. Wie die Flut sich ihr Ende genommen hat, und das Sonnenlicht ebenso, so reden die Fische des Uferrandes mit ihnen.“ (pBerlin 3024, 60–67).¹¹⁵ Das „Reden“ der Fische steht dabei evident übertragen für eine ganz andere Tätigkeit, die sie mit ihrem Mund ausüben.¹¹⁶

¹¹⁵ Letzte Textedition Allen 2011, 63–67 und 280–283. Vgl. Quack 2011b, 675.

¹¹⁶ Seibert 1967, 62 f.

Noch handgreiflicher kann die Sache werden, wenn das Wasser als bequeme Möglichkeit dient, Leute zu beseitigen und die Spuren zu verwischen.¹¹⁷ Ein bekanntes Beispiel ist ein Ereignis, das im Fach bei seiner Erstveröffentlichung als „Fall abgekürzter Justiz“ bezeichnet wurde.¹¹⁸ Der Ausgangspunkt ist, dass der Briefschreiber, der als General des Königs gerade in Nubien auf Feldzug ist, an seine Vertrauensleute (zwei Männer und eine Frau) schreibt, die in Theben seine Anordnungen umsetzen. Es geht um zwei nubische Söldner, die offenbar unerwünschte Reden in Theben führen, wobei die Texte sich um genauere Angaben herumdrücken. Die Empfänger der drei Briefe sollen sich zusammenschließen, den Dingen auf den Grund gehen und, sofern die Vorwürfe zutreffen, die beiden Nubier in Säcke stecken und nachts ins Wasser werfen, ohne dass jemand es bemerkt. In eine ähnliche Richtung geht auch eine fast zeitgleiche Passage in einem Prozess gegen Grabräuber (ca. 1080 v. Chr.): „Und Amenchau, Sohn von Mutemheb sagte ihm: ‚Oh Tattergreis mit schlechtem Alter! Wenn du getötet und ins Wasser geworfen wärest, wer würde dich suchen?‘“ (pBM 10052, 3, 15–17).¹¹⁹

Ebenso als bequeme Methode zum Verwischen aller Spuren ist zu beachten, was dem schon erwähnten Wenamun als Gefahr ausgemalt wird. Der Fürst von Byblos sagt ihm nämlich auch: „Wo ist das Schiff aus Zedern, das Smendes dir gegeben hat? Wo ist seine syrische Besatzung? Hat er dich diesem fremden Schiffskapitän anvertraut, um ihn dich töten zu lassen, und man würde dich ins Meer werfen? Bei wem würde man den Gott suchen? Und auch du, bei wem würde man dich denn suchen?“ (Wenamun I, 54–57).¹²⁰

Weitaus unsicherer ist, ob Ertränken auch als offiziell anerkannte oder sogar öffentlich präsentierte Form der Todesstrafe im Alten Ägypten existiert hat.¹²¹ Es gibt einige Texte, welche davon sprechen, dass Leichen von Verbrechern (oder bei Verbrennung deren Asche) ins Wasser geworfen werden,¹²² aber dabei ist das Wasser nie für die Tötung selbst eingesetzt.

Sicher bezeugt ist das Ertrinken lediglich im Rahmen einer literarischen Erzählung als göttliche Bestrafung. In der ersten Setne-Erzählung¹²³ geht es darum, dass Prinz Naneferkaptah das versteckte Buch des Thot sucht. Er tötet die Wäch-

¹¹⁷ Möglicherweise wird eine solche Handlung auch im pLythgoe vs., Kol. 6 f. erzählt, s. Simpson 1960, 67 und 70. Vgl. Loprieno 2005, 28, der aber die auf dem Rekto berichtete Schifffahrt m. E. zu direkt mit der Episode auf dem Verso verbindet.

¹¹⁸ Erstedition Erman 1913, vgl. Gardiner 1912–13 sowie die neuere Publikation des ägyptischen Textes durch Černý 1939, 36 f. und 53 f. und die philologische Bearbeitung in Wente 1967, 53 f. und 69; Übersetzung Wente 1990, 183 f.; inhaltliche Bemerkungen Quack 2015b, 31 f.

¹¹⁹ Peet 1930, 145 f., Taf. XXVII.

¹²⁰ Vgl. Schipper 2005, 63 f. und 187–190.

¹²¹ Vgl. auch Grimm 1989, der sich zum Gutteil auf in der philologischen Interpretation ausgesprochen unsichere Passagen in den Pyramidentexten stützt, sowie Muhlestein 2005; Muhlestein 2011, 20–22 (der Grimm folgt); Theis 2014, 97–99.

¹²² Zusammengestellt in Quack 2000–01, 8–10.

¹²³ Letzte Bearbeitung Goldbrunner 2006, 13 f.; Übersetzung Hoffmann *et al.* 2007, 143 f.

terschlange und nimmt das Buch an sich. Thot aber klagt beim Sonnengott und erhält die Genehmigung, den Räuber mitsamt seinen Angehörigen zu bestrafen. Ein Dämon wird ausgeschiedt und sorgt dafür, dass erst der kleine Sohn des Prinzen und dann seine Schwestergemahlin über Bord fallen und ertrinken (pKairo CG 30646, 4, 5–17). Bei Frau und Kleinkind wird offenbar vorausgesetzt, dass sie, einmal in den Fluss gefallen, nicht die nötigen Fähigkeiten haben, sich durch Schwimmen über Wasser zu halten. Der Prinz selbst meint, seinem Vater nicht mehr vor Augen treten zu können und lässt sich darauf ein, ebenfalls im Nil zu ertrinken.

Im Dekret für den Totentempel des vergöttlichten Amenhotep, Sohn des Hapu (BM EA 138),¹²⁴ findet sich unter den Drohungen, welche gegen diejenigen ausgesprochen werden, die sich Übergriffe gegen den Tempel erlauben, auch: „Sie sollen auf dem Meer kentern, und es soll ihre Leichname verbergen“ (Z. 8 f.).¹²⁵ Auch dies kann aber kaum als offizielle staatliche Strafe verstanden werden, sondern vielmehr als Entzug göttlichen Schutzes in Gefahrensituation, vielleicht sogar aktive Zornesäußerung.

Eine Reihe von Texten, in denen das Schicksal der Toten, die im Wasser enden, thematisiert wird, finden sich in verschiedenen Unterwelts- und Himmelsbüchern, in denen die nächtliche Fahrt des Sonnengottes in seiner Barke durch die Gefilde der Unterwelt behandelt wird, meist in stundenweiser Strukturierung. Erhalten sind sie in Gräbern vorzugsweise von Königen ab dem Neuen Reich (ca. 1500 v. Chr.), es gibt jedoch gute Gründe dafür, dass die Kompositionen chronologisch erheblich weiter zurückreichen.¹²⁶ Gerade diese Texte wurden in der Forschung gerne als früheste Belege für eine angebliche ägyptische Vorstellung angesehen, dass Ertrunkene zu Göttern würden.¹²⁷ Ich möchte an dieser überkommenen Meinung dezidiert zweifeln.

Im sogenannten Amduat, also dem Buch von dem, der in der Unterwelt ist, gibt es eine einschlägige Passage in der fünften Stunde im oberen Register. Der Text lautet: „Worte sprechen seitens des großen Gottes: ‚Tretet hin zu eurem Wasser, hütet doch eure Ufer! Möget ihr die Flut beseitigen von¹²⁸ (?) denen, die im Wasser treiben, die sich im Urozean befinden. Möget ihr sie an Land bringen an

¹²⁴ Die Niederschrift datiert in die 21. Dynastie; inwieweit sie auf ältere Vorlagen der späten 18. Dynastie zurückgeht (sie datiert sich selbst in das 31. Regierungsjahr Amenhoteps III.), ist in der Forschung umstritten, wird jedoch zunehmend als wahrscheinlich angesehen (Wildung 1977, 282).

¹²⁵ Varille 1968, 71 und 74.

¹²⁶ Vgl. besonders Quack 2000. Mit den abweichenden Positionen von zuletzt Jansen-Winkeln 2012 und Werning 2013 werde ich mich an anderer Stelle auseinandersetzen.

¹²⁷ So Hornung 1963, 95 und 172; ähnlich Roulin 1996, 280 f.

¹²⁸ Die Übersetzung von Hornung 1963, 95, „und die Flut den Ertrunkenen geben“ ist weder sprachlich noch inhaltlich plausibel. Inhaltlich passt das angebliche Geben der Flut nicht zur anschließenden Aufforderung, die betreffenden Gestalten ans Ufer zu bringen, und sprachlich steht in sämtlichen Versionen *m*, nicht *n*. Ich emendiere zu $\{\xi\}\{tr\}=\bar{en}$; Fluktuation von ξ und *tr* in der Überlieferung ist auch sonst belegt, s. Quack 2005, 75.

die Ufer. Fülle sei für eure Wasser,¹²⁹ sie sollen nicht austrocknen! Höhe sei für eure Ufer, sie sollen nicht¹³⁰ kahlrasiert sein! Beugung sei für die Arme des Wasserfahrers, bis er an euch in Frieden vorbeizieht.¹³¹ Sie sind Zugehörige zur Flut der im Wasser Treibenden in der Unterwelt. Was sie machen, ist, das Schreiten der Barke (...) ¹³². *De facto* geht es hier lediglich darum, dass bestimmte Gestalten der Unterwelt einerseits üppige Wasserversorgung und weitere Vorteile haben, sich dabei aber darum kümmern, eventuell im Wasser treibende Leichen (s. o.) an Land zu bringen, statt sie weiter dem Fluss zu überlassen.

Noch relevanter und auch bildlich anders ausgearbeitet ist eine Szene in der zehnten Stunde im unteren Register (Abb. 4).¹³³

Worte sprechen durch Horus zu den im Wasser Treibenden (*mhy.w*), den auf dem Bauch Treibenden (*igy.w*), den auf dem Rücken Liegenden (*sčšy.w*), den im Nun Befindlichen, den Unterweltsbewohnern:

Oh im Wasser Treibende, die ihr im Nun finster seid, deren Arme im Bereich ihrer Gesichter sind!

Oh mit dem Gesicht nach unten bäuchlings in der Unterwelt Treibende, deren Rückgrat zur Wasseroberfläche ist!

Oh die ihr den Urozean durchpaddelt als auf dem Rücken Treibende, deren Gesichter hinter ihren Ba's her sind!

Atemluft sei euren Ba's, sie sollen nicht beengt sein! Ruderfähigkeit sei euren Armen, sie sollen nicht zurückgehalten werden! Ihr sollt den Weg im Urozean mit euren Füßen bahnen! Eure Knie sollen nicht festgehalten werden! Ihr sollt zur Wasseroberfläche herauskommen, ihr sollt herauskommen zu den Wellen! Ihr sollt im Wasser treiben zur großen Überschwemmung! Ihr sollt landen für die Ufer! Eure Glieder sollen nicht verfaulen! Euer Fleisch soll nicht verwesen!¹³⁴ Ihr sollt Macht über euer Wasser haben! Ihr sollt atmen, was ich euch bestimmt habe! Ihr seid diese im Urozean Befindlichen, die hinter meinem Vater her treiben. So sei auch euren Ba's Leben!

¹²⁹ Hornung 1963, 95 beachtet nicht, daß zwischen *ʒgb* und *mw* noch ein *n* steht. Die Konstruktion nicht durch *iw* eingeleiteter Adverbialsätze mit Präposition *n* als Wunschsätze „... soll euch / euren ... zuteil sein“ ist in den Unterweltsbüchern generell häufig.

¹³⁰ In allen Texten ist einfaches *n* für die Negation geschrieben.

¹³¹ Verstehe ich die Stelle richtig, so ist gemeint, dass alle auf dem Wasser Fahrenden die Ufersiedler höflich grüßen sollen, wenn sie vorbeifahren. Ich lese nach der Version bei Thutmosis III. *k'ḥ.w n rmn n čʒi-mw*; Amenhotep II. hat offenbar *k'ḥ n=čn rmn čʒi-mw* „Gebeugt für euch sei der Arm des Wasserfahrers“. Hornungs Übersetzung „Möget ihr euren Arm beugen dem Wasserdurchfahren“ (1963, 95) ist abzulehnen, das würde *k'ḥ(=č)n rmn=čn (n) čʒi-mw* erfordern.

¹³² Hier scheint ein Verb zu fehlen.

¹³³ Vgl. den inhaltlichen Kommentar von Hornung 1963, 169–173. Kurzbemerkungen in Quack 2015a, 400.

¹³⁴ Gegen Hornungs Übersetzung in der Vergangenheit liegt futurisches *n sčm(w)=f* vor.

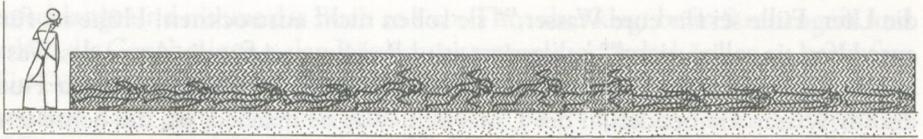


Abb. 4: Darstellung von im Wasser Treibenden in der zehnten Stunde im unteren Register des sog. Amduat (nach Hornung 1963, Übersichtstafel, zehnte Stunde).

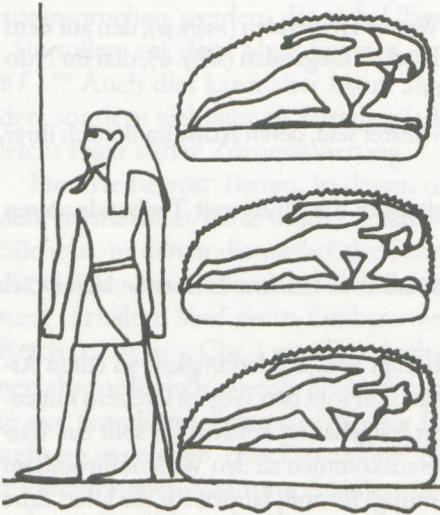


Abb. 5: Die *nwi.w* „Trägen“ im Buch von der Nacht, im unteren Register der zweiten Nachtstunde, sind in einzelnen Versionen von einer Wasserlinie umgeben (nach Roulin 1996, Taf. I).

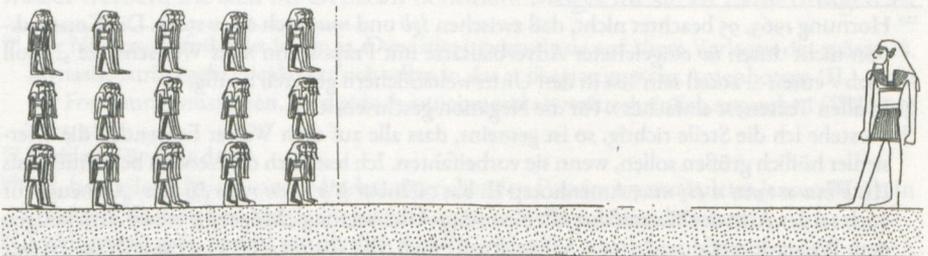


Abb. 6: Die Personifikation des Erkennens, Sia, spricht die verschiedenen Kategorien der Verstorbenen an. Buch von der Nacht, neunte Stunde, unteres Register (nach Roulin 1996, Taf. XIV).

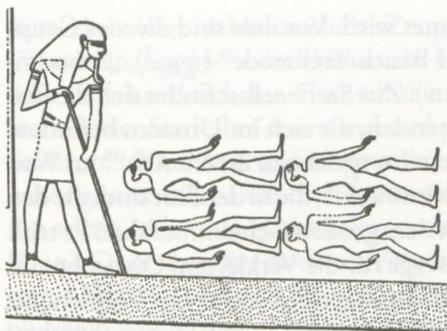


Abb. 7: Die „Trägen“ im Pfortenbuch, unteres Register der zweiten Stunde (nach Hornung 1980, Übersichtstafel erste und zweite Nachtstunde).



Abb. 8: Darstellung des „im Urozean Befindlichen“ Gottes sowie von „Untergetauchten“, „auf dem Bauch Treibenden“, „Schwimmenden“ und „Ausgebreiteten im Pfortenbuch, Szene im mittleren Register der neunten Stunde (nach Hornung 1980, Übersichtstafel neunte Nachtstunde).

Zweifellos kümmert sich Horus in dieser Szene um diejenigen, deren Leichname im Wasser treiben, aber von einer „Vergöttlichung“ kann man keineswegs sprechen. Vielmehr geht es primär darum, den betreffenden Gestalten die Möglichkeit zu geben, aus dem Wasser herauszukommen, an die Oberfläche zu gelangen und letztlich an Land zu kommen, so daß sie sonstigen Verstorbenen gleichgestellt sind.

Vergleichbare Passagen bietet auch das Buch von der Nacht.¹³⁵ Im unteren Register der zweiten Nachtstunde sind die *nnj.w* „Trägen“ dargestellt, die in einzelnen Versionen von einer Wasserlinie umgeben dargestellt sind (Abb. 5). Noch bemerkenswerter ist die neunte Stunde, unteres Register (Abb. 6). Dort spricht Sia, die Personifikation des Erkennens, die verschiedenen Kategorien der Verstorbenen an. Dabei findet sich auch die Anrede: „Träge, im Wasser Treibende! Möget ihr im Wasser treiben mit der Überschwemmung, möget ihr anlanden mit den ...“ Die Bedeutung des letzten Wortes ist dabei leider ausgesprochen unsicher. Auch hier kann man nicht von einer speziellen Vergöttlichung reden, die allein den Ertrunkenen zuteil würde.

Im Pfortenbuch finden sich im unteren Register der zweiten Stunde erneut die „Trägen“ dargestellt (Abb. 7). Substantieller und strukturell der entsprechenden Passage im Amduat ähnlich ist eine Szene im mittleren Register der neunten Stunde (Abb. 8). Dargestellt ist dort zunächst ein auf einen Stab gelehnter Gott,

¹³⁵ Roulin 1996, 90–100 und 276–287.

der als „Im Urozean Befindlicher“ bezeichnet wird. Vor ihm sind die vier Gruppen „Untergetauchte“ (*brp.yw*), „auf dem Bauch Treibende“ (*igy.w*), „Schwimmende“ (*nb.yw*) und „Ausgebreitete“ (*pg³.w*). Zur Szene selbst findet sich die Beischrift: „Gelingen zu den im Wasser Treibenden, die sich im Urozean befinden. An ihnen vorbeifahren. Der, der im Urozean ist, spricht zu ihnen: ‚Oh¹³⁶ im Wasser treibende, die ihr im Urozean seid, Schwimmende, die in der Flut sind, die den Sonnengott sehen, der in seinem Schiff mit dem großen Geheimnis fährt! Er trifft Anordnungen für die Götter, er trifft Vorsorge für die Verklärten. Oh, steht auf, ihr Trägen! Seht, der Sonnengott trifft Anordnungen für euch.‘ Der Sonnengott spricht zu ihnen: ‚Herauskommen werde euren Köpfen zu teil, Untergetauchte! Rudern werde euren Armen zuteil, auf dem Bauch Treibende! Eiliger Lauf werde eurem Gang (?) zuteil, Schwimmende! Atemluft werde euren Nasen zuteil, Ausgebreitete! Macht über euer Wasser werde euch zuteil, so daß ihr mit euren Libationen zufrieden seid! Euer Gehen gehöre dem Urozean, euer Schreiten der Flut! Eure Seelen, die auf Erden sind, sie seien zufrieden mit dem, was sie atmen, ohne daß sie doch untergehen.‘ Ihre Opfergaben seien die Opfergaben des Landes. Wer ihnen auf Erden opfert, ist einer, der Macht über die Opfergaben auf Erden hat.“ (Szene 58).¹³⁷ Auch in diesem Fall sehe ich zwar klar das Zeugnis, dass die Götter sich auch um das nachtodliche Schicksal der Leichen kümmern, die im Wasser treiben und sie den sonstigen Verstorbenen angleichen, eine spezielle und höherwertige Vergöttlichung vermag ich aber nicht zu erkennen.

Dies führt sofort zur zentralen Fragestellung, inwieweit es in Ägypten die Vorstellung von einer Vergöttlichung durch Ertrinken gegeben hat, wie es zuerst Griffith postuliert hat, dem manche Forscher gefolgt sind, während andere eher skeptisch waren bzw. allenfalls eine sekundäre späte Entwicklung sehen wollten.¹³⁸ Eindeutig ist, dass das ägyptische Wort *h³sy* „der Gepriesene“¹³⁹ einerseits für besonders herausragende Personen gebraucht wird, andererseits teilweise zweifelsfrei „Ertrunkener“ bedeutet.¹⁴⁰ Ebenso kann in griechischsprachigen magischen Papyri aus Ägypten „vergöttlichen“ bei Tieren gelegentlich als Beschreibung für eine Handlung dienen, die realiter ein Ertränken darstellt.

¹³⁶ Für die Emendation s. Zeidler 1999, 261 Anm. 3.

¹³⁷ Vgl. Hornung 1979b, 312–317 (Edition); Hornung 1980, 214–219 (Übersetzung und Kommentar); Zeidler 1999, 260–263.

¹³⁸ Griffith 1909–10, und darauf aufbauend von Bissing 1912, Murray 1913; zustimmend auch noch Pestman 1993, 470–473; skeptisch dazu dagegen Kees 1932, der derartige Vorstellungen als junge Produkte gelehrter Priester nachweisen will.

¹³⁹ Vgl. M. Smith 2005, 246 (Anm. b zu Z. 16), mit Verweisen sowie die ausführliche Diskussion in von Lieven in Druckvorbereitung.

¹⁴⁰ Potentiell von einiger Relevanz für die Frage der Bedeutung ist der noch unpublizierte pBM 10378, vs. x+4, x+12–x+19, in dessen Verständnis ich jedoch derzeit noch nicht weit genug bin, um hier eine belastbare Übersetzung vorlegen zu können. Ebenso möchte ich einige kürzlich veröffentlichte Tonschalen aus Saqqara (Ray 2013, 35–45) aufgrund von Unsicherheiten in der Deutung vorerst nicht im Detail heranziehen.

Bemerkenswert ist hier auch das Zeugnis des griechischen Historikers Herodot: „Wenn ein Ägypter oder ebenso ein Fremder durch ein Krokodil geraubt wird oder offenbar durch den Fluß selbst zu Tode gekommen ist, müssen ihn die Einwohner der Stadt, bei der er an Land getrieben worden ist, einbalsamieren, aufs Schönste schmücken und an geweihter Stelle bestatten lassen. Keiner seiner Angehörigen und Freunde darf ihn berühren. Die Priester des Nilgottes begraben ihn selbst, indem sie Hand anlegen, als wäre er mehr als ein Mensch.“ (Herodot II, 90). Ohne dass dies direkt als Vergöttlichung bezeichnet werden kann, werden somit Menschen, die im Wasser zu Tode gekommen sind, als ungewöhnlich und oberhalb von Normalmenschen angesehen.

An diesem Punkt sollte man aber eine möglicherweise ganz andere Bewertung Ertrunkener bzw. im Wasser treibender Leichen durch die Ägypter wenigstens kurz ansprechen. Es gibt aus der Ptolemäerzeit die Textsorte der „Self-dedications“, d. h. Verträge, in denen sich Menschen zu Sklaven eines Gottes machen und der Gottheit monatlich eine gewisse Summe zahlen, um vor einer Reihe gefährlicher Entitäten übernatürlicher Art geschützt zu sein.¹⁴¹ Unter diesen finden sich auch „Menschen des Flusses“ und „Menschen des Ufers“.¹⁴² Ob es sich um Geister von Ertrunkenen bzw. am Ufer angetriebenen Leichen handelt, vor denen sich Lebende fürchten?

Ein wichtiger Punkt in dieser Diskussion ist natürlich der Mythos von Osiris, der im Wasser treibt. Dabei ist zu betonen, dass das ägyptische Verb *mhj* tatsächlich „im Wasser treiben“ und nicht „ertrinken“ bedeutet.¹⁴³ Die häufig zu lesende Angabe, Osiris sei im Nil ertrunken, ist in dieser Form weder durch die ägyptischen Quellen noch durch die griechischen Texte bei Diodor und Plutarch gedeckt.

Ohne dies hier in den Details durchargumentieren zu können, möchte ich thesenhaft formulieren, dass es im Hinblick auf den Tod des Osiris und das Schicksal der Leiche zwei Punkte gibt, die zu trennen sind, und für die auch zumindest im späten Ägypten unterschiedliche Kalenderdaten nachweisbar sind. Das eine ist die Tötung durch Seth an sich. Nach der Version bei Plutarch wird Osiris in eine Kiste gelockt, die Seth dann mit Metall verschließt (De Iside, Kap. 13) – es gibt einen vagen und schwerverständlichen ägyptischen Text, der auf ein gleichartiges Ereignis abheben könnte.¹⁴⁴ Dieses Ereignis ist spezifisch mit dem Monat Athyr verbunden.

¹⁴¹ H. Thompson 1940, 77 f.; Ryholt 2015.

¹⁴² H. Thompson 1940, 77 versucht sich an einer m. E. abwegigen Deutung von *ʿt*; die Orthographie ist für „Ufer“ ganz normal, und neben „Fluss“ ist dies auch inhaltlich plausibel.

¹⁴³ Vernus 1991 (in dieselbe Richtung bereits Hornung 1963, 95), s. auch ablehnend dazu Griffiths 1996, 115; Theis 2014, 99 mit Anm. 150 (die von ihm genannten angeblichen Anspielungen in PT 24a-b und 765a. b scheinen mir nicht stichhaltig). S. zum Treiben der Glieder des Osiris im Wasser auch Burkard 1995, 71 f. mit Anm. 63 (das *h3=k* gehört wohl als „zurück“ bereits zum Beginn des nächsten Satzes).

¹⁴⁴ Quack 2011, 135 f.

Einzelne ägyptische Textquellen könnten in dem Sinne zu verstehen sein, dass Seth in Gestalt eines Stieres Osiris mit den Hufen die Brust eingetreten hat.¹⁴⁵ Besonders bemerkenswert ist dabei Dendara Choiak Kol, 52 = Dendara X, 34, 11 f., wo es für die Platzierung einer großen Bandage auf der Osirisfigurine heißt, sie solle gelegt werden „auf seiner Brust, an der Stelle, wo das große Übel geschah“.¹⁴⁶ Vermutlich wird der Leichnam von Seth ins Wasser geworfen, in dem er dann stromab treibt, und auf diese Situation sind diejenigen Stellen zu beziehen, aus denen man früher auf ein Ertrinken des Osiris schließen wollte.¹⁴⁷

Daneben gibt es als zweites Thema, dass Seth den Leichnam des Osiris zerstückt. Dieses Ereignis und die letztlich erfolgreiche Suche der Isis nach den Einzelteilen werden im Monat Choiak situiert. Zumindest teilweise treiben auch hier die Glieder im Wasser bzw. werden vom Fluss hier und da ans Ufer gespült. Die ausführlichste ägyptische Beschreibung für die Suche und Auffindung der Gottesglieder findet sich im Papyrus Jumilhac, einer frühptolemäischen Handschrift, welche die lokale Mythologie und religiöse Geographie des 17. oberägyptischen Gaues schildert.¹⁴⁸

Kennen der Erklärung der 12 Tage des Erdhackens, die man im ganzen Land vollzieht; die Tage des Zusammenfügens der Gottesglieder, die in den Städten und Gauen gefunden wurden.

19. Choiak, Tag des Auffindens des Kopfes des NN¹⁴⁹ auf dem westlichen Berg durch Anubis, Thot und Isis in der Nekropole, während ein Rabe und ein Wolf ihn bewachten. Thot hob den Kopf hoch und fand einen Skarabäus unter ihm und ließ ihn in der Nekropole von Abydos ruhen bis zum heutigen Tage. Deshalb spricht man von „Stadt des Skarabäus“ als Name von Abydos. Betreffend den Raben, so ist das Horus, der Herr von Letopolis. Betreffend den Wolf, so ist es Anubis.

20. Choiak, Tag des Auffindens der Augen des NN auf dem Ostberg. Ein ...-Insekt¹⁵⁰ kam aus ihnen heraus. Sie sind eine Frauengestalt mit Löwengesicht,¹⁵¹ die stillsteht. Man bezeichnet sie als „Herrin des Aufgangs“.

21. Choiak: Tag des Auffindens der Kiefer (?).

¹⁴⁵ Vgl. S. Schott 1959, 328; te Velde 1967, 86–91.

¹⁴⁶ Vgl. auch Chassinat 1966–68, 478 f., der m. E. zu Unrecht vermutet, es seien mehrere Worte im Text vergessen worden.

¹⁴⁷ Vernus 1991.

¹⁴⁸ Edition des Textes Vandier 1961; vgl. Quack 2008a.

¹⁴⁹ Hier und im Folgenden wird „NN“ als Ersatz für den konkreten Namen des Osiris verwendet; vgl. Quack 2008a, 212 f.

¹⁵⁰ Die genaue Bedeutung von *ibnn* ist unsicher. Da sie aus den Augen eines Toten herauskommen, wird es sich aber eher um eine Art Fliegen, als um einen Vogel handeln.

¹⁵¹ Für *m hr n pšb.t*, das von Vandier 1961, 136 erkannt wurde, vgl. etwa TB 164, 12 sowie pBrooklyn 47.218.84, VII, 11 und dazu Meeks 2006, 91 Anm. 239. S. auch Wagner 2015, 453, die für die vorliegende Stelle irrig Vandier folgt.

22. Choiak: Tag des Auffindens des Nackens des NN auf dem Westberg, während ein Rabe und ein Wolf bei ihm ihren Standort hatten auf einem Hügel mit den Geheimnissen der Nephthys vom Felskliff – nach anderer Tradition die Oberschenkel.
23. Choiak: Tag des Auffindens des Herzens des NN in den Klauen eines Krokodils, das es bewachte – das ist Chentechtai,¹⁵² wie er es verbirgt unter seinem Herzen in Athribis – nach anderer Tradition die Därme.
24. Choiak: Tag des Auffindens der Därme des NN in Tjeku, wobei sich lebendes Gewürm in ihnen gebildet hatte, dort bis zum heutigen Tage. Man nennt es Atum von Tjeku – nach anderer Tradition die Lunge.
25. Choiak: Tag des Auffindens der Lunge des NN in den Papyrusstauden der Sümpfe – nach anderer Tradition der Phallus.
26. Choiak: Tag des Auffindens der Rippen des NN in einem Büschel Nußgras (?), wobei Anubis sie bewachte – nach anderer Tradition die Unterschenkel.
27. Choiak: Tag des Auffindens der Schienbeine des NN auf dem östlichen Weg, wobei sich eine silberne Made gebildet hatte, und man fixierte sie auf einem Rinderkopf und sprach davon als „Nemti“¹⁵³ – nach anderer Tradition die Finger.
28. Choiak: Tag des Auffindens des Phallus des NN auf dem mittleren Weg, und man setzte ihn ein im Haus des weißen Bockes – nach anderer Tradition die Oberarme.
29. Choiak: Tag des Auffindens der Haut des NN, wobei sie vergraben war. Die vier Götter kamen aus ihr heraus. Man spricht von ihr als „Herrin des Charakters (?)“¹⁵⁴ – nach anderer Tradition das Herz.
30. Choiak: Tag des Auffindens der Oberarme des NN, wobei ein Löwe über ihnen war, und nicht zuließ, daß man sie fand. Zwei Falken kamen. Der eine packte die Pfote des Löwen, der andere nahm die Arme – nach anderer Tradition die „Horuskinder“¹⁵⁴ vier Gefäße mit allem was in Ober- und Unterägypten entstanden war.

(pJumilhac, TB III, 19–IV, 28).¹⁵⁵

An dieser Stelle sollte man ein Problem des wissenschaftlichen Umgangs mit derartigen Passagen klar ansprechen. Ägyptologen sind an die Konzeption von den Körperteilen des Osiris so sehr gewöhnt, dass sie derartige Texte gleichsam aseptisch klassifizieren und hauptsächlich notieren, an welchen Orten zu welchem Datum welche Körperteile gefunden wurden, und dann vielleicht noch nach Abhängigkeiten der Überlieferung Ausschau halten.¹⁵⁶ So ein Vorgehen ist durch-

¹⁵² Eine falcken- oder krokodilgestaltige Form des Horus, die mit der Stadt Athribis verbunden ist, s. Vernus 1978, 307.

¹⁵³ Der Gott wird als Falke auf einem Untersatz (gelegentlich einem Rinderschädel) dargestellt.

¹⁵⁴ D. h. Eingeweide.

¹⁵⁵ Vandier 1961, 136 f. Es folgt eine Art rekapitulatives Tableau, bei dem der jeweilige Körperteil groß dargestellt ist, während Funddatum, oft auch noch die Ortschaft daneben geschrieben ist.

¹⁵⁶ Vgl. an neueren Studien insbesondere Coulon 2005.

aus wissenschaftlich legitim; allein, man sollte darüber einen wesentlichen Punkt nicht vergessen: Liest man diese Texte unvoreingenommen, geht es um das Antreiben mehr oder weniger verwester Leichenteile, die entweder schon von Maden, Aaskäfern und ähnlichem Gewürm okkupiert sind oder von größeren Aassessern beansprucht werden. Zudem ist diesen Körperteilen auch nicht inhärent eingeschrieben, dass sie solche des Osiris sind.

Dies bringt einen Punkt auf, bei dem gerade die Konzeption dieser Tagung mir einen neuen Deutungshorizont eröffnet hat. Konkret geht es darum, dass Osiris in einigen Texten, welche seine Glieder thematisieren, als *mn* „NN“ bezeichnet wird, und zwar am intensivsten in der eben zitierten Passage aus dem Papyrus Jumilhac. Bislang war dies in der Ägyptologie nur unter dem Aspekt eines religiösen Tabus betrachtet worden, vergleichbar damit, dass Herodot in seinem Ägyptenbuch meist nicht explizit von Osiris spricht, sondern von dem, dessen Namen er aus religiöser Scheu nicht ausspricht.¹⁵⁷ Alternativ sollte man viel stärker bedenken, dass ein angetriebener Körperteil zunächst nur das Schicksal eines namenlosen Toten dokumentiert, den als zivilisationsbringenden Gott Osiris zu erkennen bereits eine erste Ebene der Deutung und Sinnstiftung darstellt.

Obgleich die Leichenteile des Osiris primär in Ägypten lokalisiert werden, wo sie an verschiedenen Orten im Lande aufgefunden bzw. ans Ufer des Flusses getrieben werden, gibt es auch eine gewisse Komponente des Meeres, zumindest in einigen sehr späten Quellen, die alle in die römische Kaiserzeit datieren.¹⁵⁸ Ein griechischsprachiges magisches Handbuch aus dem römerzeitlichen Ägypten (4. Jh. n. Chr.) gibt an, dass der Osiris-Leichnam drei Tage und drei Nächte im Fluss blieb und dann von der Strömung ins Meer getrieben wurde; sein Bauch sei von den Fischen gefressen worden (PGM V, 269–277). Ein spätes demotisches magisches Handbuch (ca. 200 n. Chr.) spricht vom syrischen Meer als Meer des Osiris sowie Osiris auf seinem Papyrusboot (pMag LL. 6, 30 f.).¹⁵⁹ Eine Inschrift in Thessaloniki berichtet über eine wohl lokale Tradition, der Kasten mit dem Leib des Osiris sei zu diesem Ort getrieben.¹⁶⁰ Von einem Kopf, der jährlich aus Ägypten nach Byblos treibt und mit Osiris verbunden wird, erzählt Lukian (De dea syria, Kap. 7).¹⁶¹

Bislang bin ich nur auf Gefahren eingegangen, welche Leute erleben, die das Wasser überqueren wollen, ohne jedoch in es hineinzugeraten, bzw. die nur durch Unfälle hineingeraten. Nunmehr möchte ich zum Abschluss meines Beitrags noch die Frage aufgreifen, wie Leute es riskieren, ins Wasser zu springen, da

¹⁵⁷ Meeks 2006, 236 f.; Quack 2008a, 212 f.; Coulon 2013, 176 f.

¹⁵⁸ Vgl. übergreifend Quack in Druck d.

¹⁵⁹ Griffith *et al.* 1904–09, 56 f., s. Hani 1976, 67; s. auch Vandersleyen 2005; Koemoth 2010, 472 Anm. 55.

¹⁶⁰ RICIS 113/0506; s. Alvar 2008, 301; Bingen 1972; s. auch Koemoth 2005; Koemoth 2010, 465–467.

¹⁶¹ Soyez 1977, 44–75; Soyez 1978; Lightfoot 2003, 250 f. und 305–328.

ihnen andernfalls noch schlimmere Gefahren entgegenstehen. Dabei möchte ich darauf zurückgreifen, wie vor einigen Jahren die Papyrologin und Althistorikerin Dorothy Thompson bei einer von mir gemeinsam mit meiner papyrologischen Kollegin Andrea Jördens organisierten Tagung in Heidelberg im Abendvortrag ihre Synthese zur Geschichte Ägyptens im 2. Jh. v. Chr. an drei Fallstudien orientiert hat, deren gemeinsames Thema der Sprung in den Nil war, der als Versuch diente, sich zu retten.¹⁶²

Der erste Fall ist der des hochrangigen Rebellen Dionysios Petosorapis, der gezwungen ist, sich auf der Flucht nackt in den Fluss zu stürzen, aber zumindest vorerst realiter entkommen kann (Diodor XXXI 15a, 1–4). Zweiter Fall ist ein einfacher Ägypter, dessen Frau sich auf eine Liebesaffäre mit einem Griechen einlässt, der den lästigen Nebenbuhler kurzerhand mit dem Schwert erledigen möchte. Dieser kann sich zwar dem unmittelbaren Angriff durch einen Sprung in den Nil entziehen, stirbt aber bald darauf vor Gram (UPZ I, 18, 1–15). Der dritte Fall betrifft eine Situation inner-ägyptischen Zwists, bei welcher die Angreifer – nach Lesart der letztlich überlegenen Partei die Ungerechten – im Kampf unterliegen und schließlich gezwungen sind, ihr Heil im Sprung in den Fluss zu suchen, wo eine große Menge von ihnen umkommt (Wilcken, Chrestomatie II A und B) – wie es Thompson plausibel formuliert „a feat one assumes for the crocodiles“.¹⁶³ Zusammengefasst ist also von diesen Versuchen, sein Heil im riskanten Sprung ins Wasser zu suchen, bestenfalls einer erfolgreich, und auch dieser allenfalls vorübergehend, denn der Rebell Dionysios scheitert letztlich doch vollständig.

Allerdings hätte ich dieses brillante Vorbild kaum aufgegriffen, wenn ich als Ägyptologe nicht noch einen Schritt weitergehen möchte. Hier möchte ich auf ein göttliches Modell für diesen Fluchtversuch hinweisen, wie wenig es auch den konkreten Flüchtlingen bewusst gewesen sein mag.

Dabei geht es um den Sonnengott Re, der nach der Schilderung des Buchs vom Fayum, eines Handbuches der lokalen Mythologie und religiösen Geographie, gezwungen ist, auf der Flucht vor seinen Feinden sein Heil im Schwimmen zu suchen. Der relevante Passus findet sich im Rahmen der Schilderung des Mythos von der Rebellion der Menschen gegen den Sonnengott.¹⁶⁴ „Sie kamen heraus mit einer großen Übeltat, sie waren zu zahlreich für ihn in der Feuerinsel. Sie kämpften gegen die, die gegen sie antraten. Es entstand sein Name Pa-aha,¹⁶⁵ was in Herakleopolis ist, im vierten Monat der Sommerzeit, Tag 15. Er zog sich vor ihnen zurück zum großen See im Seeland im ersten Monat der Überschwem-

¹⁶² D. Thompson 2011.

¹⁶³ D. Thompson 2011, 18.

¹⁶⁴ Vgl. dazu weit über die Edition eines einzelnen Textzeugen hinaus relevant M. Smith 2000; zusätzlich Backes 2010; Stadler 2012, 51–56.

¹⁶⁵ Das bedeutet „das Antreten“.

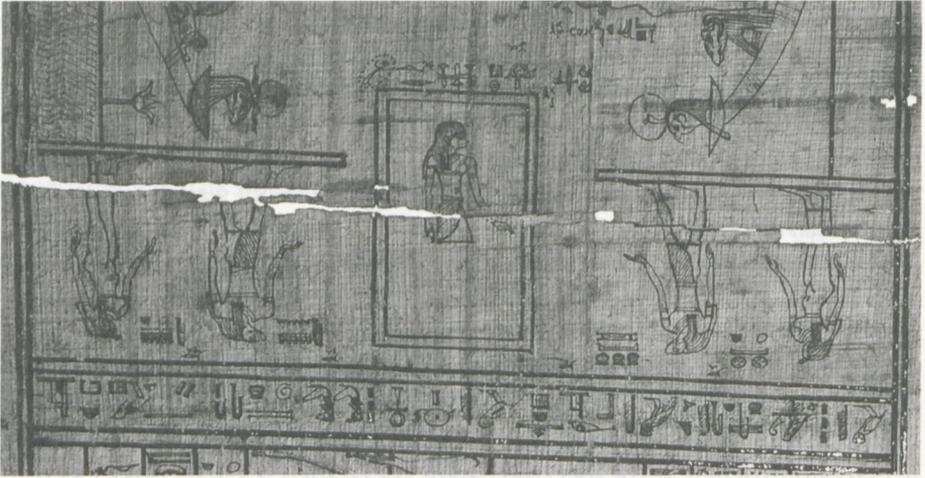


Abb. 9: Darstellung des Gottes Re „als er schwimmen musste“ im Buch von Fayum (mit freundlicher Genehmigung von Prof. Dr. Horst Beinlich, Ägyptologisches Institut der Universität Würzburg).

mungszeit, Tag 23. Und zwar als ...¹⁶⁶ der Achtheit; er durcheilte das Versteck seiner Väter und Mütter. Die Ihet-Kuh setzte ihn auf ihren Rücken. Sie ist seine Mutter von Anbeginn. Sie rettete ihn vor seinen Feinden. So kam es, dass ihr Name Schedet entstand. Sie belebte ihn mit ihrer Milch. Es entstand der See, es entstand der Sonnengott, es entstand Mehet-Weret, es entstand Schedet, die im „Großen Grünen“, dem Fayum entstanden. Re lebt von seinen Rebellen, er speit von ihnen aus dauernd an diesem Ort in Ewigkeit.“ (Z. 116–144).¹⁶⁷ Direkt dahinter findet sich bildlich die Darstellung des Gottes, der abwärts nur bis zur Hüfte dargestellt ist (Abb. 9) – der Rest ist als vom Wasser verdeckt zu verstehen. Dazu gib es die Beischrift „Das ist Re, als er schwimmen musste“ (Z. 150).¹⁶⁸

Auf den ersten Blick erstaunt hier vermutlich die Aussage, der Sonnengott lebe von seinen Rebellen. Sie wird hier nur ängstlich knapp angerissen, findet sich aber auch noch in einer anderen Stelle des Textes (Z. 827–838), wo man versteht, dass der Sonnengott, der im Fayum mit dem Krokodilgott Sobek verbunden wird, sich in ein Krokodil verwandelt hat, seine Feinde dagegen in Fische. So dienen sie ihm in seinem natürlichen Element als Nahrung. Noch ein anderer

¹⁶⁶ Das hier vorliegende Wort *sh/sʿh* ist ausgesprochen unklar; die Deutung „Ort des Umhüllens“ durch Beinlich 2014, 436, dürfte kaum zutreffen.

¹⁶⁷ Letzte Edition Beinlich 2014, 319–321 und 436 f.

¹⁶⁸ Zur Deutung vgl. Quack 1993, 76 – bei Beinlich 2013, 63; Beinlich 2014, 437, übersehen, dessen Interpretation entsprechend zu modifizieren ist.

Abschnitt (1167) zeigt, dass mit dem Datum des ersten Monats der Überschwemmungszeit, Tag 23 eine triumphale Rückkehr des Sonnengottes verbunden ist.

Ein ähnlicher Sprung des Sonnengottes ins Wasser ist auch in einem Mythos überliefert, der auf einem steinernen Naos der 30. Dynastie aus Saft el-Henne im Ostdelta erhalten ist.¹⁶⁹ „Nun kämpfte die Majestät des Re-Harachte mit Rebellen an diesem Wasser des Messer-Sees. Die Rebellen hatten nicht¹⁷⁰ die Oberhand gegenüber seiner Majestät. Seine Majestät sprang in den Messersee, nachdem er die Gestalt eines Krokodils mit dem Kopf eines Falken und den Hörnern eines Stieres auf seinem Kopf angenommen hatte. Er schlug die Rebellen im Messersee im Hügel des Christusdorns.“ (C 21–23).¹⁷¹

Mit diesen beiden mythologischen Episoden werden die Verhältnisse endgültig umgekehrt. Aus dem Flüchtling, der die Gefahren des Wassers auf sich nimmt, um seinen Feinden zu entkommen, wird gerade die Gefahr des Wassers selbst, die sich gegen seine Gegner richtet.

Literaturverzeichnis

- Abdalla 2015: Abdalla, Magda A., Schwimmen und Ertrinken oder Leben und Töten im Alten Ägypten, in: Haykal, Fayza (Hrsg.), *Mélanges offerts à Ola el-Aguizy*, Bibliothèque d'Étude 164 (Kairo 2015) 1–25.
- Allen 2011: Allen, James P., *The Debate Between a Man and His Soul. A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature* (Leiden, Boston 2011).
- Alvar 2008: Alvar, Jaime, Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras, *Religions in the Graeco-Roman World* 165 (Leiden, Boston 2008).
- Assmann 1996: Assmann, Jan, *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (München, Wien 1996).
- Backes 2010: Backes, Burkard, Das Massaker von Herakleopolis. Ein Beitrag zum Buch von der Himmelskuh und Totenbuch-Spruch 42, in: Knuf, Hermann – Leitz, Christian – von Recklinghausen, Daniel (Hrsg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, *Orientalia Lovanensia Analecta* 194 (Leuven, Paris, Walpole, MA 2010) 15–23.
- Bard *et al.* 2010: Bard, Kathryn A. – Fattovich, Rodolfo, Spatial Use of the Twelfth Dynasty Harbor at Mersa/Wadi Gawasis for the Seafaring Expeditions to Punt, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 2, 2010, 1–13.
- Bard *et al.* 2013: Bard, Kathryn A. – Fattovich, Rodolfo, The Land of Punt and Recent Archaeological and Textual Evidence from the Pharaonic Harbour at Mersa/Wadi Gawasis, Egypt, in: Chrisomalis, Stephen – Costopoulos, Andre (Hrsg.), *Human Expeditions: Inspired by Bruce Trigger* (Toronto 2013) 3–11.

¹⁶⁹ Goyon 1936.

¹⁷⁰ Die Negation könnte einen bewussten Euphemismus darstellen. Vgl. für einen möglichen ähnlichen Fall Quack 2008b, 9.

¹⁷¹ Goyon 1936, 17 f. und 36.

- Beinlich 2013: Beinlich, Horst, *Der Mythos in seiner Landschaft – Das ägyptische „Buch vom Fayum“*, Band 1: Die hieratischen Texte, Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 11,1 (Dettelbach 2013).
- Beinlich 2014: Beinlich, Horst, *Der Mythos in seiner Landschaft – Das ägyptische „Buch vom Fayum“*, Band 2: Die hieratischen Texte, Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 11,2 (Dettelbach 2014).
- Berlejung 2012: Berlejung, Angelika (Hrsg.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung, Forschungen zum Alten Testament 81* (Tübingen 2012).
- Bickerstaffe 2008: Bickerstaffe, Dylan, *Death in the Nile: The Birth of Ancient Egypt's Last God*, *KMT* 19/2, 2008, 74–82.
- Bierbrier 1993: Bierbrier, Morris L., *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.*, in the *British Museum XII* (London 1993).
- Bingen 1972: Bingen, Jean, *Sur une dédicace osiriaque de Thessalonique* (*IG X 2*, 108), *Chronique d'Égypte* 47, 1972, 288–291.
- von Bissing 1912: von Bissing, Friedrich Wilhelm, „Apotheosis by Drowning“ (Offener Brief an Herrn F. Ll. Griffith), *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 34, 1912, 37–38.
- Blackman 1932: Blackman, Aylward M., *Middle-Egyptian Stories*, *Bibliotheca Aegyptiaca* 2 (Brüssel 1932).
- Bohleke 1997: Bohleke, Brian, *An Oracular Amuletic Decree*, *Journal of Egyptian Archaeology* 83, 1997, 155–167.
- Borghouts 1982: Borghouts, Joris, *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation*, in: Demarée, Robert J. – Janssen, Jac. J. (Hrsg.), *Gleanings from Deir el-Medīna* (Leiden 1982) 1–70.
- Brace *et al.* 1996: Brace, C. Loring – Tracer, David P. – Yaroch, Lucia Allen – Robb, John – Brandt, Kari – Nelson, A. Russell. *Clines and Clusters versus “Race”: A Test in Ancient Egypt and the Case of a Death on the Nile*, in: Lefkowitz, Mary R. – Rogers Guy MacLean (Hrsg.), *Black Athena Revisited* (Chapel Hill/London 1996) 129–164.
- Bradbury 1988: Bradbury, Louise, *Reflections on Traveling to „god's land“ and Punt in the Middle Kingdom*, *Journal of the American Research Center in Egypt* 25, 1988, 127–156.
- Brunner 1937: Brunner, Hellmut, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut mit Übersetzung und Erläuterung, Ägyptologische Forschungen 5* (Glückstadt, Hamburg, New York 1937).
- Brunner 1958: Brunner, Hellmut, *Eine Dankstele an Upuaut*, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 16 (1958) 5–19.
- Burkard 1993: Burkard, Günter, *Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk, Ägypten und Altes Testament 22* (Wiesbaden 1993).
- Burkard 1995: Burkard, Günter, *Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri. Übersetzung, Kommentar, formale und inhaltliche Analyse, Ägypten und Altes Testament 51* (Wiesbaden 1995).
- Burkard *et al.* 2007: Burkard, Günter – Thissen, Heinz J., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I. Altes und Mittleres Reich* (Berlin 2007).

- Caminos 1954: Caminos, Ricardo A., *Late-Egyptian Miscellanies* (Oxford, London 1954).
- de Cenival 1988: de Cenival, Françoise, *Le mythe de l'œil du soleil. Translittération et traduction avec commentaire philologique*, *Demotische Studien* 9 (Sommerhausen 1988).
- Černý 1939: Černý, Jaroslav, *Late Ramesside Letters* (Brüssel 1939).
- Černý *et al.* 1957: Černý, Jaroslav – Gardiner, Alan H., *Hieratic Ostraca, Volume I* (Oxford 1957).
- Chassinat 1939: Chassinat, Émile, *Le mammisi d'Edfou* (Kairo 1939).
- Chassinat 1966–68: Chassinat, Émile, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* (Kairo 1966–68).
- Chauveau 2010: Chauveau, Michel, *Un songe œdipien : O. Ermitage 1129 recto*, in: Knuf, Hermann – Leitz, Christian – von Recklinghausen, Daniel (Hrsg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, *Orientalia Lovanensia Analecta* 194 (Leuven, Paris, Walpole, MA 2010) 141–146.
- Collombert *et al.* 2000: Collombert, Philippe – Coulon, Laurent, *Les dieux contre la mer. Le début du „papyrus d'Astarté“* (pBN 202), *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 100, 2000, 193–242.
- Condon 1978: Condon, Virginia, *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period*. Papyrus Turin CG 54031, *Münchener Ägyptologische Studien* 37 (Berlin 1978).
- Coulon 2005: Coulon, Laurent, *Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne : données générales et particularismes thébains*, in: Borgeaud, Philippe – Volokhine, Youri (Hrsg.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch* 10/11, 2004/05 (Bern 2005) 15–46.
- Coulon 2013: Coulon, Laurent, *Osiris chez Hérodote*, in: Coulon, Laurent – Giovannelli-Jouanna, Pascale – Kimmel-Clauzet, Flore (Hrsg.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote* (Lyon 2013) 167–190.
- Cruz-Uribe 1988: Cruz-Uribe, Eugene, *Hibis Temple Project, Volume I. Translations, Commentary, Discussions and Sign List* (San Antonio 1988).
- Darnell 2010: Darnell, John C., *A Midsummer Night's Succubus – the Herdsman's Encounters in P. Berlin 3024, the Pleasures of Fishing and Fowling, the Songs of the Drinking Place, and the Ancient Egyptian Love Poetry*, in: Melville, Sarah C. – Slotsky, Alice L. (Hrsg.), *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster* (Leiden, Boston 2010) 99–140.
- Darnell 2013: Darnell, John C., *Theban Desert Road Survey II. The Rock Shrine of Paḥu, Gebel Akhenaton, and other Rock Inscriptions from the Western Hinterland of Qamūla*, *Yale Egyptological Publications* 1 (New Haven 2013).
- Daumas 1958: Daumas, François, *Les mammisis des temples égyptiens* (Paris 1958).
- Daumas 1959: Daumas, François, *Les mammisis de Dendara* (Kairo 1959).
- Davies 1953: Davies, Norman de Garis, *The Temple of Hibis in El-Kharga Oasis, Volume 3. The Decoration* (New York 1953).
- Demarée 2002: Demarée, Robert J., *Ramesside Ostraca* (London 2002).
- Derchain 2000: Phillipe Derchain, *„Tragédie sur un étang,“ Göttinger Miszellen* 176, 2000, 47–52.

- Di Biase-Dyson 2013: Di Biase-Dyson, Camilla, *Foreigners and Egyptians in the Late Egyptian Stories. Linguistic, Literary and Historical Perspectives* (Leiden, Boston 2013).
- Drioton 1927: Drioton, Étienne, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926), Les inscriptions* (Kairo 1927).
- Düring 1995: Düring, Norbert, *Materialien zum Schiffbau im Alten Ägypten* (Berlin 1995).
- DuQuesne 2009: DuQuesne, Terence, *The Salakhana Trove. Votive Stelae and Other Objects from Asyut* (London 2009).
- Edwards 1960: Edwards, Iorwerth Eiddon Stephen, *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom* (London 1960).
- Ehmig 2013: Ehmig, Ulrike, *Subjektive und faktische Risiken. Motivgründe und Todesursachen in lateinischen Inschriften als Beispiele für Nachrichtenauswahl in der römischen Kaiserzeit*, *Chiron* 43, 2013 127–198.
- Eman 1913: Erman, Adolf, *Ein Fall abgekürzter Justiz in Ägypten*, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1913/1 (Berlin 1913).
- Enmarch 2005: Enmarch, Roland, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (Oxford 2005).
- Enmarch 2008: Enmarch, Roland, *A World Upturned: Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (Oxford 2008).
- Fattovich 2008: Fattovich, Rodolfo, *De la Mer Rouge au pays de Point : le port pharaonique à l'embouchure du Ouadi Gaouasi. Recherches archéologiques 2001–2008*, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 171, 2008, 11–27.
- Fattovich 2012: Fattovich, Rodolfo, *Egypt's Trade with Punt: New Discoveries on the Red Sea Coast*, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 18, 2012, 1–59.
- Fattovich *et al.* 2006: Fattovich, Rodolfo – Bard, Kathryn, *À la recherche de Point : Mersa Gaouasis et la navigation égyptienne dans la Mer Rouge*. Translated by Viviana Miele, *Égypte, Afrique & Orient* 41, 2006, 7–30.
- Fischer-Elfert 1986: Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung* (Wiesbaden 1986).
- Fischer-Elfert 1997: Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Lesefrüchte im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh* (Wiesbaden 1997).
- Fischer-Elfert 2005: Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Abseits von Ma'at: Fallstudien zu Außenseitern im alten Ägypten. Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 1* (Würzburg 2005).
- Fischer-Elfert 2015: Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München, Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin 2* (Berlin, München, Boston 2015).
- Foster 1984: Foster, John L., *Oriental Institute ostracon # 12074: „Menna's Lament“ or „Letter to a wayward son“*, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 14, 1984, 88–99.
- Gardiner 1912–13: Gardiner, Alan Henderson, *A Political Crime in Ancient Egypt*, *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 2, 1912–13, 57–64.

- Gardiner 1932: Gardiner, Alan Henderson, Late-Egyptian Stories, Bibliotheca Aegyptiaca 1 (Brüssel 1932).
- Gardiner 1935: Gardiner, Alan Henderson, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series. Chester Beatty Gift (London 1935).
- Gardiner 1937: Gardiner, Alan Henderson, Late Egyptian Miscellanies, Bibliotheca Aegyptiaca 7 (Brüssel 1937).
- Gill 2015: Gill, Ann-Katrin, The Spells Against Enemies in the Papyrus of Pawerem (P. BM EA 10252): A Preliminary Report, in: Backes, Burkhard – Dieleman, Jacco (Hrsg.), Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Liturgische Texte für Osiris und Verstorbene im spätzeitlichen Ägypten. Proceedings of the Colloquium at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18.–21. July 2012, Studien zur spätägyptischen Religion 14 (Wiesbaden 2015) 133–144.
- Gilula 1978: Gilula, Mordechai, Hirtengeschichte 17–22 = CT VII 36m–r, Göttinger Miscellen 29, 1978, 21–22.
- Glanville 1955: Glanville, Stephen Ranulph Kingdon, Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, Volume II. The Instructions of oOnksheshonqi (London 1955).
- Gnirs 1996: Gnirs, Andrea, Die ägyptische Autobiographie, in: Loprieno, Antonio (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature. History and Forms (Leiden, New York, Köln 1996) 191–241.
- Goedicke 1970: Goedicke, Hans, The Story of the Herdsman, Chronique d'Égypte 45, 1970, 244–266.
- Goldbrunner 2006: Goldbrunner, Sara, Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646), Demotische Studien 13 (Sommerhausen 2006).
- Goyon 1969: Goyon, Jean-Claude, Textes mythologiques I. „Le livre de protéger la barque du dieu“, Kêmi 19, 1969, 23–65.
- Graefe 2015: Graefe, Erhard, Rezension zu C. Vandersleyen, Le rapport d'Ounamon, Bibliotheca Orientalis 72, 2015, 52–55.
- Graeff 2005: Graeff, Jan-Peter, Die Straßen Ägyptens (Berlin 2005).
- Griffith 1909–10: Griffith, Francis Llewellyn, Herodotus II. 90. Apotheosis by Drowning, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 46, 1909–10, 132–134.
- Griffith *et al.* 1904–09: Griffith, Francis Llewellyn – Thompson, Herbert, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden (London 1904–09).
- Griffiths 1970: Griffiths, John Gwyn, Plutarch's De Iside et Osiride (Swansea 1970).
- Griffiths 1996: Griffiths, John Gwyn, The Phrase *hr mw.f* in the Memphite Theology, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 123, 1996, 111–115.
- Grimm 1989: Grimm, Alfred, Der Tod im Wasser. Rituelle Feindvernichtung und Hinrichtung durch Ertränken, Studien zur Altägyptischen Kultur 16, 1989, 111–119.
- Haas 1994: Haas, Volkert, Geschichte der hethitischen Religion (Leiden, New York, Köln 1994).
- Hani 1976: Hani, Jean, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque (Paris 1976).
- Herb 2001: Herb, Michael, Der Wettkampf in den Marschen, Nikephoros Beiheft 1 (Hildesheim 2001).
- Hoch 1994: Hoch, James E., Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period (Princeton 1994).

- Guglielmi 1983: Guglielmi, Waltraud, Eine „Lehre“ für den reiselustigen Sohn, *Die Welt des Orients* 14, 1983, 147–166.
- Hoffmann 1992/93: Hoffmann, Friedhelm, Einige Bemerkungen zur Geschichte von König Amasis und dem Schiffer, *Enchoria* 19/20, 1992/93, 15–21.
- Hoffmann *et al.* 2007: Hoffmann, Friedhelm – Quack, Joachim Friedrich, *Anthologie der demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie* 4 (Berlin 2007).
- Hornung 1963: Hornung, Erik, Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes, Teil II. Übersetzung und Kommentar, *Ägyptologische Abhandlungen* 7 (Wiesbaden 1963).
- Hornung 1979a: Hornung, Erik, *Das Totenbuch der Ägypter* (Zürich, München 1979).
- Hornung 1979b: Hornung, Erik, Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches, Teil I: Text, *Aegyptiaca Helvetica* 7 (Basel, Genf 1979).
- Hornung 1980: Hornung, Erik, Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches, Teil II: Übersetzung und Kommentar, *Aegyptiaca Helvetica* 8 (Basel, Genf 1980).
- Jäger 2004: Jäger, Stephan, *Altägyptische Berufstypologien, Lingua Aegyptia Studia Monographica* 4 (Göttingen 2004).
- Jambon *et al.* 2009: Jambon, Emmanuel – Fortier, Alain, Médamoud no 343, in: Thiers, Christophe (Hrsg.), *Documents de théologies thébaines tardives* (Montpellier 2009) 49–94.
- Jansen-Winkeln 1997: Jansen-Winkeln, Karl, Die Hildesheimer Stele der Chereduanch, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 53, 1997, 91–100.
- Jansen-Winkeln 2001: Jansen-Winkeln, Karl, Der Thebanische Gottesstaat, *Orientalia* 70, 2001, 153–182.
- Jansen-Winkeln 2012: Jansen-Winkeln, Karl, Zu Sprache und Datierung des Amduat, *Journal of Egyptian Archaeology* 98, 2012, 87–106.
- Jones 1988: Jones, Dilwyn, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms* (London, New York 1988).
- Kees 1932: Kees, Hermann, Apotheosis by Drowning, in: *Studies Presented to F. Ll. Griffith* (London 1932) 402–405.
- Kessler 2001: Kessler, Dieter, Die kultische Bindung der Ba-Konzeption, 2. Teil: Die Ba-Zitate auf den Kultstelen und Ostraka des Neuen Reiches, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, 2001, 139–186.
- Kloth 2002: Kloth, Nicole, Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung (Hamburg 2002).
- Klotz 2006: Klotz, David, Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple, *Yale Egyptological Studies* 6 (New Haven 2006).
- Klotz 2012: Klotz, David, Caesar in the City of Amun. *Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes, Monographies Reine Élisabeth* 15 (Turnhout 2012).
- Koemoth 2005: Koemoth, Pierre P., Byblos, Thessalonique et le mythe hellénisé d’Osiris, *Discussions in Egyptology* 61 (2005) 37–47.
- Koemoth 2010: Koemoth, Pierre P., Du Nil à Byblos : De la dérive du corps au périple maritime du roi Osiris, *Bibliotheca Orientalis* 67, 2010, 462–487.

- Köpp-Junk 2015: Köpp-Junk, Heidi, Reisen im Alten Ägypten. Reisekultur, Fortbewegungs- und Transportmittel in pharaonischer Zeit (Wiesbaden 2014).
- Leitz 1999: Leitz, Christian, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum 7* (London 1999).
- Lewis 2013: Lewis, Nicola Denzey, *Death on the Nile: Egyptian Codices, Gnosticism, and Early Christian Books of the Dead*, in: DeConick, April D. – Shaw, Gregory – Turner, John D. (Hrsg.), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson, Nag Hammadi and Manichaean studies 85* (Leiden, Boston 2013) 161–180.
- Lexa 1926: Lexa, François, *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C. Texte démotique avec transcription, traduction française, commentaire, vocabulaire et introduction grammaticale et littéraire* (Paris 1926).
- Lichtheim 1988: Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology, Orbis Biblicus et Orientalis 84* (Freiburg, Göttingen 1988).
- von Lieven in Druckvorbereitung: von Lieven, Alexandra, *Heiligenkult und Vergöttlichung in Ägypten, Habilitationsschrift FU Berlin 2008, in Druckvorbereitung.*
- Lightfoot 2003: Lightfoot, Jane L., *Lucian: On the Syrian Goddess* (Oxford 2003).
- Lippert 2012: Lippert, Sandra, *L'étiologie de la fabrication des statuettes osiriennes au mois de Khoiak et le Rituel de l'ouverture de la bouche d'après le papyrus Jumilhac, Egypte Nilotique et Méditerranéenne 5, 2012, 215–255.*
- Lohwasser 2008: Lohwasser, Angelika, *Schwimmen: eine Kulturtechnik und ihre Darstellung im Land am Nil. Mit einem Exkurs zu den so genannten „Schwimmerinnen als Löffelgriff“, Nikephoros 21, 2008, 53–80.*
- Loprieno 2005: Loprieno, Antonio, *Water in Egyptian Literature*, in: Amenta, Alessia – Luiselli, Maria Michela – Sordi, Maria Novella (Hrsg.), *L'acqua nell'antico Egitto. Vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists, Italy, Chianciano Terme, October 15–18, 2003* (Rom 2005) 25–40.
- Manzo 2011: Manzo, Andrea, *Punt in Egypt and Beyond: Comments on the Impact of Maritime Activities of the 12th Dynasty in the Red Sea on Egyptian Crafts with Some Historical and Ideological Thoughts, Ägypten und Levante 21, 2011, 71–85.*
- Mariette 1871: Mariette, Auguste, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq publiés en facsimile sous les auspices de S. M. Ismaïl-Pacha Khédive d'Égypte, tome premier. Papyrus Nos 1–9* (Paris 1871).
- Mathieu 1996: Mathieu, Bernard, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire, Bibliothèque d'Étude 115* (Kairo 1996).
- Meeks 2006: Meeks, Dimitri, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 125* (Kairo 2006).

- Meyer 1928: Meyer, Eduard, Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten (zur Geschichte der 21. und 22. Dynastie), Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1928).
- Meyrat 2008: Meyrat, Pierre, Oupouaout-Rê, l'agitateur d'Assiout?, Göttinger Miscellen 218, 2008, 71–76.
- Moers 2001: Moers, Gerald, Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, Probleme der Ägyptologie 19 (Leiden, Boston, Köln 2001).
- Morenz 1996: Morenz, Ludwig D., Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit, Ägypten und Altes Testament 29 (Wiesbaden 1996).
- De Morgan *et al.* 1895: De Morgan, Jacques – Bouriant, Urbain – Legrain, Georges – Jéquier, Gustave – Barsanti, Alexandre, Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique, Première Série. Haute Égypte, tome second. Kom Ombos, première partie (Wien 1895).
- D. Müller 1961: Müller, Dieter, Ägypten und die griechischen Isisaretalogien, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 53/1 (Berlin 1961).
- R. Müller 2008: Müller, Reinhard, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen, Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 387 (Berlin, New York 2008).
- Muhlestein 2005: Muhlestein, Kerry, Death by Water: The Role of Water in Ancient Egypt's Treatment of Enemies and Juridical Process, in: Amenta, Alessia – Luiselli, Maria Michela – Sordi, Maria Novella (Hrsg.), L'acqua nell'antico Egitto. Vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists, Italy, Chianciano Terme, October 15–18, 2003 (Rom 2005) 173–179.
- Muhlestein 2011: Muhlestein, Kerry, Violence in the Service of Order: The Religious Framework for Sanctioned Killing in Ancient Egypt, British Archeological Reports, International Series 2299 (Oxford 2011).
- Murray 1913: Murray, Margaret Alice, The Cult of the Drowned in Egypt, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 51, 1913, 127–135.
- Nutz 2014: Nutz, Rainer, Ägyptens wirtschaftliche Grundlagen in der Mittleren Bronzezeit (Oxford 2014).
- Ogdon 1987: Ogdon, Jorge Roberto, A Hitherto Unrecognised Metaphor of Death in Papyrus Berlin 3024, Göttinger Miscellen 100, 1987, 73–80.
- Ogdon 2004: Ogdon, Jorge Roberto, Return to Coffin Texts Spell 836 and the Hirtengeschichte, Cahiers Caribéens d'Égyptologie 6, 2004, 117–135.
- Parkinson 1991: Parkinson, Richard B., The Tale of the Eloquent Peasant (Oxford 1991).
- Parkinson 1997: Parkinson, Richard B., The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940–1640 BC (Oxford 1997).
- Parkinson 2002: Parkinson, Richard B., Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection (London, New York 2002).
- Parkinson 2009: Parkinson, Richard B., Reading Ancient Egyptian Poetry Among Other Histories (Malden, Oxford 2009).
- Parkinson 2012: Parkinson, Richard B., The Tale of the Eloquent Peasant: A Reader's Commentary, Lingua Aegyptia Studia Monographica 10 (Hamburg 2012).

- Peet 1930: Peet, Thomas Eric, *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty* (Oxford 1930).
- Pestman 1993: Pestman, Pieter W., *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.). A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive*, *Studia Demotica* 2 (Leuven 1993).
- Popko 2013: Popko, Lutz, *Die Königshymnen an Ramses VI. und VII. des Papyrus Turin CG 54031*, in: Janowski, Bernd – Schwemer, Daniel (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Folge Band 7. Hymnen, Klagelieder und Gebete (Gütersloh 2013)* 197–210.
- Posener 1969: Posener, Georges, *Sur l'emploi euphémique de *ḥftj(w)* „ennemi(s)“*. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 96, 1969, 30–35.
- Quack 1992: Quack, Joachim Friedrich, *Studien zur Lehre für Merikare*, *Göttinger Orientforschung IV/23* (Wiesbaden 1992).
- Quack 1993: Quack, Joachim Friedrich, *Ein altägyptisches Sprachtabu*, *Lingua Aegyptia* 3, 1993, 59–79.
- Quack 1994: Quack, Joachim Friedrich, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 141 (Freiburg [Schweiz], Göttingen 1994).
- Quack 1998a: Quack, Joachim Friedrich, *Rezension zu M. Bommas, Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris*, *Archiv für Papyrusforschung* 44, 1998, 310–312.
- Quack 1998b: Quack, Joachim Friedrich, *Kontinuität und Wandel in der spätägyptischen Magie*, *Studie Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 15, 1998, 77–94.
- Quack 1999: Quack, Joachim Friedrich, *Rezension zu Fischer-Elfert 1997, Die Welt des Orients* 30, 1999, 138–140.
- Quack 2000: Quack, Joachim Friedrich, *Rezension zu Zeidler 1999*, *Bibliotheca Orientalis* 57, 2000, 541–559.
- Quack 2000–01: Quack, Joachim Friedrich, *Die rituelle Erneuerung der Osirisfiguren*, *Die Welt des Orients* 31, 2000–01, 5–18.
- Quack 2002: Quack, Joachim Friedrich, *Zur Frage des Meeres in ägyptischen Texten*, *Orientalistische Literaturzeitung* 97, 2002, 453–463.
- Quack 2004: Quack, Joachim Friedrich, *Zur Endung *ḏl* im Neuhieratischen*, *Lingua Aegyptia* 12, 2004, 137–141.
- Quack 2005: Quack, Joachim Friedrich, *Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem „Buch vom Tempel“*, in: Fischer-Elfert, Hans-Werner (Hrsg.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.–16.3.2002 in der Albertina/UB der Universität Leipzig*, *Philippika* 7 (Wiesbaden 2005) 63–80.
- Quack 2008a: Quack, Joachim Friedrich, *Corpus oder Membra disjecta. Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac*, in: Waitkus, Wolfgang (Hrsg.), *Diener des Horus – Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*, *Aegyptiaca Hamburgensia* 1 (Gladbeck 2008) 203–228.
- Quack 2008b: Quack, Joachim Friedrich, *Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten*, *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, 5–29.
- Quack 2010a: Quack, Joachim Friedrich, *Rezension zu Vandersleyen 2008*, *Orientalistische Literaturzeitung* 105, 2010, 153–162.

- Quack 2010b: Quack, Joachim Friedrich, Bilder vom Mundöffnungsritual – Mundöffnung an Bildern, in: Ambos, Claus – Rösch, Petra – Schneidmüller, Bernd – Weinfurter, St. (Hrsg.), Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive (Darmstadt 2010) 18–28.
- Quack 2010c: Quack, Joachim Friedrich, Sehnsucht nach der Heimat und Lob des Erbauers. Ägyptische Städtepreisungen in ramesidischen Papyri und Ostraka, in: Gertz, Jan Christian – Jericke, Detlef (Hrsg.), Ort und Bedeutung. Beiträge zum Symposium „Die Darstellung von Orten. Von der Antike bis in die Moderne“ am 20. und 21. Juni 2008 in Heidelberg, Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 10 (Kamen 2010) 19–48.
- Quack 2011a: Quack, Joachim Friedrich, From Ritual to Magic. Ancient Egyptian Fore-runners of the Charitesion and their Social Setting, in: Bohak, Gideon – Harari, Yuval – Shaked, Shaul (Hrsg.), Continuity and Innovation in the Magical Tradition (Leiden, Boston 2011) 43–84.
- Quack 2011b: Quack, Joachim Friedrich, Rezension zu Allen 2011, *Journal of the American Oriental Society* 131, 2011, 674–676.
- Quack 2011c: Quack, Joachim Friedrich, Rezension zu Horst Beinlich, Papyrus Tamerit I. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit, *Die Welt des Orients* 41, 2011, 131–143.
- Quack 2011d: Quack, Joachim Friedrich, Rezension zu Annik Beinlich, *Éléments de théologie thébaine : les chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, *Die Welt des Orients* 41, 2011, 253–261.
- Quack 2013: Quack, Joachim Friedrich, Gebete auf Ostraka, in: Janowski, Bernd – Schwemer, Daniel (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Folge Band 7. Hymnen, Klagelieder und Gebete* (Gütersloh 2013) 164–170.
- Quack 2015a: Quack, Joachim Friedrich, „Sage nicht: ‚Der Frevler gegen Gott lebt heute‘; auf das Ende sollst du achten!“. Gedanken der spätägyptischen Literatur zum Problem des Bösen in der Welt, in: Mittmann, Ulrike – Ego, Beate (Hrsg.), *Evil and Death in Light of Present and Future Existence. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Early Christian, Greco-Roman and Egyptian Literature* (Berlin, New York 2015) 377–409.
- Quack 2015b: Quack, Joachim Friedrich, “As he disregarded the law, he was replaced during his own lifetime”. On Criticism of Egyptian Rulers in the So-Called Demotic Chronicle, in: Börm, Henning (Hrsg.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity* (Stuttgart 2015), 25–43.
- Quack in Druck a: Quack, Joachim Friedrich, Ein demotisch und altkoptisch überliefertes Losorakel, in: Ryholt, Kim (Hrsg.), *The Carlsberg Papyri II. Demotic Literary Texts from Tebtunis and Beyond* (Kopenhagen in Druck).
- Quack in Druck b: Quack, Joachim Friedrich, Wie normativ ist das Buch vom Tempel, und wann und wo ist es so?, in: Ullmann, Martina – Hoffmann, Friedhelm (Hrsg.), *Akten der 10. Ägyptologischen Tempeltagung München* (in Druck).
- Quack in Druck c: Quack, Joachim Friedrich, Liebe und Gunst – zum Sinn des Ostrakons Borhardt 1, in: Landgráfová, Renata – Navrátilová, Hana (Hrsg.), *Sex and the Golden Goddess II: The World of the Ancient Egyptian Love Songs* (in Druck).
- Quack in Druck d: Quack, Joachim Friedrich, Resting in Pieces and Integrating the Oikoumene. On the Mental Expansion of the Religious Landscape by Means of the

- Body Parts of Osiris, in: Frackowiak, Darius – Nagel, Svenja – Quack, Joachim Friedrich – Witschel, Christian (Hrsg.), *Religious Flows in the Roman Empire – the Expansion of Oriental Cults (Isis, Mithras, Iuppiter Dolichenus) from East to West and Back Again* (Tübingen in Druck).
- Ray 2013: Ray, John, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara, Texts from Excavations 16* (London 2013).
- Ritner 1993: Ritner, Robert K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, Studies in Ancient Oriental Civilization 54* (Chicago 1993).
- Römer 1994: Römer, Malte, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen, Ägypten und Altes Testament 21* (Wiesbaden 1994).
- Roulin 1996: Roulin, Gilles, *Le livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà, Orbis Biblicus et Orientalis 147* (Freiburg, Göttingen 1996).
- Ryholt 2006: Ryholt, Kim, *The Carlsberg Papyri 6. The Petese Stories II (P. Petese II), CNI Publications 29* (Kopenhagen 2006).
- Ryholt 2015: Ryholt, Kim, *A Self-Dedication Addressed to Anubis. Divine Protection Against Malevolent Forces or Forced Labor?, in: Nyord, Rune – Ryholt, Kim (Hrsg.), Lotus and Laurel – Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen* (Kopenhagen 2015), 329–350.
- Sander-Hansen 1937: Sander-Hansen, Constantin E., *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchesneferibre* (Kopenhagen 1937).
- Sayed 1977: Sayed, Abdel-Monem A. H., *Discovery of the Site of the 12th Dynasty Port at Wadi Gawasis on the Red Sea Shore (Preliminary Report on the Excavations of the Faculty of Arts, University of Alexandria, in the Eastern Desert of Egypt – March 1976), Revue d'Égyptologie 29, 1977, 138–178.*
- Schad 2006: Schad, Brigitte, *Die Entdeckung des „Briefes“ als literarisches Ausdrucksmittel in der Ramessidenzeit* (Hamburg 2006).
- Scheidel 2001: Scheidel, Walter, *Death on the Nile: Disease and the Demography of Roman Egypt, Mnemosyne Supplements 228* (Leiden, Köln 2001).
- Schenk in Druck: Schenk, Gerrit Jasper (Hrsg.), *Historical Disaster Experiences* (in Druck).
- Schenkel 1978: Schenkel, Wolfgang, *Die Bewässerungsrevolution im Alten Ägypten* (Mainz 1978).
- Schipper 2005: Schipper, Bernd U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion, Orbis Biblicus et Orientalis 209* (Freiburg, Göttingen 2005).
- Schlögl 2014: Schlögl, Herrmann A., *Mögest du immer meinen Namen rufen. Liebesgedichte aus dem Alten Ägypten* (Aachen 2014).
- Schneider 2007: Schneider, Thomas, *Contextualising the Tale of the Herdsman, in: Schneider, Thomas – Szpakowska, Kasia (Hrsg.), Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of his Retirement, Alter Orient und Altes Testament 347* (Münster 2007) 309–318.
- Schneider 2011–12: Schneider, Thomas, *Wie der Wettergott Ägypten aus der grossen Flut errettete: Ein „inkultrierter“ ägyptischer Sintflut-Mythos und die Gründung der Ramsesstadt, Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities 38, 2011–2012, 173–193.*

- E. Schott 1977: Schott, Erika, Die Biographie des Ka-em-Tenenet, in: Assmann, Jan – Feucht, Erika – Grieshammer, Reinhard (Hrsg.), Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto (Wiesbaden 1977) 443–461.
- S. Schott 1959: Schott, Siegfried, Altägyptische Vorstellungen vom Weltende, in: *Studia Biblica et Orientalia edita a pontificio instituto biblico ad celebrandum annum I ex quo conditum est institutum 1909 – VII Maii – 1959* (Rom 1959) 319–330.
- Schwemer 2001: Schwemer, Daniel, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen (Wiesbaden 2001).
- Seibert 1967: Peter Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, *Ägyptologische Abhandlungen* 17 (Wiesbaden 1967).
- Sethe 1929: Sethe, Kurt, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1929, 4 (Berlin 1929).
- Simpson 1960: Simpson, William Kelly, Papyrus Lythgoe: A Fragment of a Literary Text of the Middle Kingdom from El-Lisht, *Journal of Egyptian Archaeology* 46, 1960, 65–70.
- Simpson 2003: Simpson, William Kelly, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry* (New Haven, London 2003).
- M. Smith 1987: Smith, Mark, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, Volume III. The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507* (London 1987).
- M. Smith 2000: Smith, Mark, P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of the Rebellion Against the Sun God, in: Frandsen, Paul John – Ryholt, Kim (Hrsg.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, CNI Publications 22 (Kopenhagen 2000) 95–112.
- M. Smith 2002: Smith, Mark, *The Carlsberg Papyri 5. On the Primaeval Ocean*, CNI Publications 26 (Kopenhagen 2002).
- M. Smith 2005: Smith, Mark, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)* (Oxford 2005).
- M. S. Smith 1994: Smith, Mark S., *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2. Supplements to Vetus Testamentum*, Bd. 55 (Leiden 1994).
- Soyez 1977: Soyez, Brigitte, *Byblos et la fête des Adonies, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* 60 (Leiden 1977).
- Soyez 1978: Soyez, Brigitte, *De l'apparition d'une crue à la saison des adonies*, in: de Boer, Margreet B. – Edridge, T. A. (Hrsg.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offerts par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* 68 (Leiden 1978) 1188–1193.
- Spiegelberg 1910: Spiegelberg, Wilhelm, *Der Sagenkreis des Königs Petubastis nach dem Straßburger demotischen Papyrus sowie den Wiener und Pariser Bruchstücken, Demotische Studien* 3 (Leipzig 1910).
- Spiegelberg 1911: Spiegelberg, Wilhelm, *Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 49, 1911, 34–41.

- Spiegelberg 1914: Spiegelberg, Wilhelm, Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten, Demotische Studien 7 (Leipzig 1914).
- Spiegelberg 1917: Spiegelberg, Wilhelm, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (Der Papyrus der Tierfabeln — „Kufi“) nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384 (Straßburg 1917).
- Stadler 2004: Stadler, Martin Andreas, Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 Recto, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), Neue Serie 28 (Wien 2004).
- Stadler 2012: Stadler, Martin Andreas, Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten (Berlin 2012).
- Tacke 2001: Tacke, Nikolaus, Verspunkte als Gliederungsmittel in ramessidischen Schülerhandschriften, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 22 (Heidelberg 2001).
- Tallet 2012a: Tallet, Pierre, A New Pharaonic Harbour in Ayn Sokhna (Gulf of Suez), in: Agius, Dionisius A. – Cooper, John P. – Trakadas, Athena – Zazzaro, Chiara (Hrsg.), Navigated Spaces, Connected Places: Proceedings of Red Sea Project V held at the University of Exeter, 16–19 September 2010, British Archaeological Reports, International Series 2346 (Oxford 2012) 33–37.
- Tallet 2012b: Tallet, Pierre, Ayn Sukhna and Wadi el-Jarf: Two Newly Discovered Pharaonic Harbours on the Suez Gulf, British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan 18, 2012, 147–168.
- Tallet 2013: Tallet, Pierre, Deux notes sur les expéditions au pays de Pount à la lumière de nouvelles données archéologiques, Revue d'égyptologie 64, 2013, 189–209.
- Theis 2014: Theis, Christoffer, Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen, Orientalische Religionen in der Antike 13 (Tübingen 2014).
- D. Thompson 2011: Thompson, Dorothy J., The Sons of Ptolemy V in a Post-Secession World, in: Jördens, Andrea – Quack, Joachim Friedrich (Hrsg.), Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII., Philippika 45 (Wiesbaden 2011) 10–23.
- H. Thompson 1940: Thompson, Herbert, Two Demotic Self-Dedications, Journal of Egyptian Archaeology 26 (1940) 68–78.
- Uljas 2010: Uljas, Sami, A Lexicographic Note on an Egyptian Crocodile Spell, Göttlinger Miscellen 226 (2010) 101–107.
- Vandersleyen 1992: Vandersleyen, Claude, Inepou : un terme désignant le roi avant qu'il ne soit roi, in: Luft, Ulrich (Hrsg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th birthday, Studia Aegyptiaca 14 (Budapest 1992) 563–566.
- Vandersleyen 1999: Vandersleyen, Claude, Ouadj our. *wšd wr*. Un autre aspect de la vallée du Nil (Brüssel 1999).
- Vandersleyen 2005: Vandersleyen, Claude, L'ym d'Osiris et l'ym de Kharou, Discussions in Egyptology 61, 2005, 81–83.
- Vandersleyen 2008: Vandersleyen, Claude, Le delta et la vallée du Nil. Le sens de ouadj our (*wšd wr*) (Brüssel 2008).

- Vandersleyen 2011: Vandersleyen, Claude, Réponse à Joachim Quack sur le terme «ouadj our», *Göttinger Miszellen* 228, 2011, 101–105.
- Vandier 1961: Vandier, Jacques, *Le papyrus Jumilhac* (Paris 1962).
- Varille 1968: Varille, Alexandre, *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou*, *Bibliothèque d'étude* 44 (Kairo 1968).
- te Velde 1967: te Velde, Herman, Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion, *Probleme der Ägyptologie* 6 (Leiden 1967).
- Vernus 1978: Vernus, Pascal, Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta Égyptien à l'Époque Pharaonique, *Bibliothèque d'Étude* 74 (Kairo 1978).
- Vernus 1991: Vernus, Pascal, Le mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris. De la dérive d'un corps à la dérive du sens, *Studi di egittologia e di antichità puniche* 9, 1991, 19–34.
- Vernus 2010: Vernus, Pascal, *Sagesses de l'Égypte pharaonique* (Le Méjan 2010).
- Vinson 1998: Vinson, Steve, *The Nile Boatman at Work*, *Münchener Ägyptologische Studien* 48 (Mainz 1998).
- Vittmann 1998: Vittmann, Günter. *Der demotische Papyrus Rylands 9, Ägypten und Altes Testament* 38 (Wiesbaden 1998).
- Vittozzi 2015: Vittozzi, Giuseppina Capriotti (Hrsg.), *Egyptian Curses 2. A Research on Ancient Catastrophes* (Rom 2015).
- Wagner 2012: Wagner, Mareike, Konzeption von Gespräch und Rede auf dem Sarkophag der Gottesgemahlin Anchesneferibre, in: El Hawary, Amr (Hrsg.), *Wenn Götter und Propheten reden – Erzählen für die Ewigkeit, Narratio Aliena* 3 (Berlin 2012) 105–123.
- Wagner 2015: Wagner, Mareike, Pachet versus Pechat, in: Morenz, Ludwig D. – El-Hawari, Amr (Hgg.), *Weitergabe. Festschrift für Ursula Rößler-Köhler zum 65. Geburtstag*, *Göttinger Orientforschungen IV/53* (Wiesbaden 2015) 445–460.
- Ch. Ward 2012: Ward, Cheryl, *Building Pharaoh's Ships: Cedar, Incense and Sailing the Great Green*, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 18, 2012, 217–232.
- Ch. Ward 2013: Ward, Cheryl, *Conservation of Maritime Remains at the Port of the Pharaohs to Punt: Mersa/Wadi Gawasis 2010–11*, *Bulletin of the American Research Center in Egypt* 202, 2013, 26–32.
- W. Ward 1985: Ward, William A., Late Egyptian *ḥ.t*. The So-Called Upper Room, *Journal of Near Eastern Studies* 44, 1985, 329–335.
- Wente 1967: Wente, Edward F., *Late Ramesside Letters* (Chicago 1967).
- Wente 1990: Wente, Edward F., *Letters from Ancient Egypt* (Atlanta 1990).
- Westendorf 1965–77: Westendorf, Wolfhard, *Koptisches Handwörterbuch* (Heidelberg 1965–77).
- Werning 2013: Werning, Daniel A., Linguistic Dating of the Netherworld Books Attested in the New Kingdom, in: Moers, Gerald – Widmaier, Kai – Giewekemeyer, Antonia – Lümers, Arndt – Ernst, Ralf (Hrsg.), *Dating Egyptian Literary Texts, Lingua Aegyptia Studia Monographica* 11 (Hamburg 2013) 237–281.
- Wicke *et al.* 2010: Wicke, Dirk – Busch, Angela – Fischer, Erika, Die Goldschale der Iabâ: eine levantinische Antiquität, *Zeitschrift für Assyriologie* 100, 2010, 109–141.
- Widmaier 2009: Widmaier, Kai, *Landschaften und ihre Bilder in ägyptischen Texten des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, *Göttinger Orientforschungen IV/47* (Wiesbaden 2009).

- Wildung 1977: Wildung, Dietrich, Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten, Münchener Ägyptologische Studien 36 (München, Berlin 1977).
- Winand *et al.* 2011: Winand, Jean – Gohy, Stéphanie, La grammaire du Papyrus Magique Harris, *Lingua Aegyptia* 19, 2011, 175–245.
- de Wit 1958: de Wit, Constant, Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak, *Bibliotheca Aegyptiaca* 11 (Brüssel 1958).
- Xella 1996: Xella, Paolo, Ägyptisch 'r.t Obergemach, Terrasse und semitische Parallelen, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente* 13, 1996, 19–24.
- Young 2012: Young, Lee, Death on the Nile (apologies to Agatha Christie), *Nekhen News* 24, 2012, 29–30.
- Zandee 1948: Zandee, Jan, De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350 (Leiden 1948).
- Zeidler 1999: Zeidler, Jürgen, Pfortenbuchstudien, Teil II. Kritische Analyse des Pfortenbuches nach den Versionen des Neuen Reiches, *Göttinger Orientforschungen* IV/36 (Wiesbaden 1999).