

Joachim Friedrich Quack

„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 meinem Beitrag soll es speziell um Ägypten in der Spätzeit gehen. Dabei konzentriere ich mich auf literarische und religiöse Texte, die in demotischer Sprache abgefasst sind. Dies ist einerseits diejenige Sprachstufe des Ägyptischen, welche zwischen Neuägyptisch und Koptisch liegt und grob von etwa 700 v. Chr. bis 300 n. Chr. angesetzt werden kann—wobei die genauen Grenzpunkte durchaus etwas willkürliche taxonomische Schnitte in einer oft eher kontinuierlichen Weiterentwicklung darstellen. Andererseits wird mit diesem Begriff auch ein Schriftsystem bezeichnet, das durch Reduktion des Zeichenbestandes und Vereinfachung der Linienführung aus der älteren ägyptischen Kursivschrift entstanden ist, die als hieratisch bezeichnet wird.

Aus dieser Zeit ist eine große Menge von wenigstens in weiterem Sinne literarischen Texten überliefert,¹ wobei in einigen Fällen die Abgrenzung zu den Kompositionen eher religiösen Charakters nicht ganz leicht ist bzw. Texte, die man üblicherweise als „literarisch“ einstuft, nach Inhalt und Überlieferungsbefund besser als „religiös“ zu verorten wären. Dies betrifft nicht zuletzt den unten herangezogenen Mythos vom Sonnenauge.

In manchen dieser Texte wird das Thema der Bestrafung von Vergehen angesprochen. Dabei ist es natürlich von der Textgattung abhängig, in welcher Intensität und aus welchem Blickwinkel heraus dies erfolgt. Infolgedessen sind auch manche Textgattungen für meine Darlegung erheblich wichtiger als andere. Die für die nachfolgende Analyse bedeutsamsten sind die Weisheitstexte. Dies ist eine derjenigen Gattungen, welche in Ägypten traditionell gut repräsentiert sind.² In ihnen geht es darum, dass eine Lehrautorität aus den eigenen

1 Einen Überblick gebe ich in QUACK, Einführung; umfangreiche deutsche Übersetzungssammlung in HOFFMANN/QUACK, Anthologie; französische in AGUT-LABORDÈRE/CHAUVEAU, Héros.

2 Die derzeit beste verfügbare Sammlung von Übersetzungen der vordemotischen Weisheitstexte dürfte VERNUS, Sagesses, darstellen. Für die demotischen Weisheitstexte vgl. die Spezialstudien von LICHTHEIM, Wisdom Literature; LAZARIDES, Wisdom; AGUT-LABORDÈRE, Le sage; einige schlecht erhaltene Fragmente ediere ich erstmals oder substantiell verbessert in QUACK, Fragmente.

Lebenserfahrungen heraus einem Schüler, meist seinem Sohn, angibt, wie man sich im Leben verhalten soll. Dies beinhaltet nicht selten auch die Frage, warum bestimmte Verhaltensweisen vermieden werden sollen. Dabei gibt es zwei relativ gut erhaltene Texte, welche im Folgenden besonders herangezogen werden. Dies ist zum einen das große demotische Weisheitsbuch, das in einer ganzen Reihe von Handschriften überliefert ist, von denen der Papyrus Insinger bei weitem die besterhaltene ist. Die Textzeugen stammen aus der späptolemäischen und römischen Zeit, doch dürfte die Komposition an sich in die Saitenzeit zurückgehen. Dieser Text ist in durchnummerierte Lehreinheiten strukturiert, welche jeweils mit nur lose verbundenen Sprüchen ein spezifisches Thema umspielen. Das andere ist die Lehre des Chascheschonqi, deren Haupthandschrift aus der späten Ptolemäerzeit stammt, die aber auch auf etwas ältere Quellen zurückgehen dürfte. Sie besteht vorwiegend aus Einzelsprüchen mit nur loser, assoziativer Abfolge. Gelegentlich sind auch kleinere bzw. schlechter erhaltene Kompositionen herangezogen worden, deren Handschriften meist aus der Ptolemäerzeit stammen, in einem Fall (Brooklyner Weisheitstext) aber noch aus der Saitenzeit.

Gelegentlich können auch fiktionale narrative Erzählungen die praktische Umsetzung dessen zeigen, was in den Lehren theoretisch postuliert wird, gemessen an ihrer Menge innerhalb der demotischen Literatur sind sie jedoch relativ wenig ergiebig.

Prinzipiell sehr wichtig, allerdings wegen meist sehr schlechter Erhaltung weit weniger nutzbar sind diskursive theologische Traktate. Der für meine Fragestellung bei weitem wichtigste unter ihnen ist der sogenannte Mythos vom Sonnenauge bzw. genauer von der Rückkehr der Göttin.³ In ihm geht es darum, dass die Tochter des Sonnengottes sich im Zorn von ihm getrennt hat und in Form einer Katze in Nubien haust. Der Sohn des Weisheitsgottes Thot zieht in Form eines Hundsaffen aus, um sie wieder zurückzuholen. Auf dem Weg führen sie tiefsinnige Gespräche, bei denen sowohl ethische und moralische Grundsätze geklärt als auch theologische Zuordnungen durchgesprochen werden. Die moralischen Diskurse werden dabei teilweise auch mit Tierfabeln erläutert.

Um diesen theologischen Traktaten etwas mehr Gewicht zu geben, sei einleitend aus einem noch unveröffentlichten Text zitiert, welcher dadurch, dass er die möglichen guten und schlechten Aktionen der Gottheit gegen die Menschen

3 QUACK, Einführung, 148–160; zusätzlich zur griechischen Version THISSEN, Translation, 126–163. Inzwischen hat sich eine internationale Forschergruppe konstituiert, welche eine vollständige Neuedition unter Einschluss etlicher bislang unpublizierter Quellen beabsichtigt.

als Folge von gutem oder schlechtem Verhalten thematisiert, immerhin für unsere Frage nicht irrelevant erscheint:

Es gibt vier Pthas in Memphis; siehe ihre Namen: Ptah, der Herr von „Unter seinem Ölbaum“; das ist Thot, der Herr der Lebenszeit. Ptah, der Herr des Platzes der Wahrheit; das ist Thot, der Herr des Sohnes. Ptah, der Herr von Chenti-Nen; das ist Thot, der Herr der Sättigung. Ptah, der Herr des ehrwürdigen Djed-Pfeilers; das ist Thot, der Herr des Festsetzens des Alters. Wer sich vor dem Gott in acht nimmt, dem wird Besitz zuteil. Wer nicht gewaltsam ist, dem gibt man einen Sohn. Wer nicht raubt, dem gibt man ein Begräbnis. Wer dem Gott gedient hat, dem gibt man Lebenszeit. Darüber hinaus gibt es den, dem man ein, zwei, oder drei davon gibt, oder den, dem man alle gibt. Die Wohltat, die der Gott für einen Menschen macht, ist Lebenszeit, Sohn, Bestattung und weise Frau. Die böse Tat, die der Gott für einen Menschen macht, ist, sein Auge fortzunehmen,⁴ seinen [Besitz] fortzunehmen, das Leben fortzunehmen, seine Ehefrau fortzunehmen (pWien D 10014+10103a+b).⁵

Hier gilt also das Vermeiden bestimmter negativer Aktionen als Grund für die Gewährung bestimmter Glücksgüter durch die Gottheit. Umgekehrt kann man annehmen, dass die Verweigerung bzw. Entziehung durch die Gottheit eben darauf beruht, dass man negative Aktionen nicht vermieden hat – womit wir schon voll beim Thema sind, weil damit bereits einer der grundsätzlichen Punkte genannt wird, wie damals Strafe für Vergehen konzipiert wurde.

Die Entstehung des Bösen in der Welt wird von den Ägyptern relativ früh situiert, bereits in der Epoche der Schöpfung.⁶ Bei der Erschaffung der Welt und der Entstehung der ersten Götter erscheinen auch schon negativ konnotierte Gestalten, insbesondere gibt es neben dem Sonnengott Re auch den schlangengestaltigen Apopis, welcher die negative Figur schlechthin ist. Hinsichtlich seiner Verbindung zum Sonnengott ist es ganz beachtenswert, dass die Ägypter seinen Ursprung in der Nabelschnur eben des Sonnengottes sahen, welche ins

⁴ Das „Auge“ könnte hier im Sinne von „Glück“ gemeint sein, zumindest wird idiomatisch der Begriff „Größe des Auges“ im Demotischen für „Glück“ gebraucht. Eine andere Möglichkeit wäre allerdings, die Wendung als plötzliche Blindheit zu deuten und an das besonders auf Stelen der Ramessidenzeit nicht seltene Motiv der „Finsternis bei Tage“ zu denken, welche Gottheiten den betreffenden Menschen sehen ließen; s. dazu GALAN, *Darkness*, 18–30; LUISELLI, *Gottesnähe*, 162–175.

⁵ Hier zitiert nach einer Fotografie, die mir Herr Hofrat Hermann Harrauer zur Verfügung gestellt hat. Der Papyrus dürfte aus Soknopaiou Nesos stammen und datiert als Handschrift wohl ins 1. Jahrhundert n. Chr. Edition der griechischen Vorderseite des Papyrus MESSERI SAVORELLI, *Registro*, 81–92. Eine unzuverlässige Beschreibung des demotischen Textes in REYMOND, *Literary Works*, 57f.

⁶ Vgl. KEMBOLY, *Question of Evil*.

Wasser geworfen wurde.⁷ Wie die Menschen zum Bösen gekommen sind, ist weniger klar; eine Verführungsszene wie im biblischen Schöpfungsbericht (Gen 3,1–6) ist aus Ägypten nicht bekannt. Gut belegt ist allerdings die Idee, dass am Anbeginn der Geschichte Götter und Menschen gemeinsam gelebt haben, wobei der Sonnengott die Herrschaft innehatte. In dieser Situation wird vielfach von versuchter Rebellion durch die Menschen gesprochen.⁸ Hier ist natürlich auch die reale Situation des potentiell durch Rebellion bedrohten ägyptischen Königs als vorhandene Erfahrung zu beachten.⁹

Auch wenn keine derart explizite „Abwerbung“ der Menschen bezeugt ist, kann man doch zumindest feststellen, dass einige Kategorien von Menschen explizit den negativ bewerteten Gottheiten zugeordnet werden. So gibt es im Traumbuch des pChester Beatty III rt. eine Beschreibung von Typen, die Seth zugeordnet sind.¹⁰ Im Buch vom Tempel gibt es eine Darlegung einiger Arten von Menschen, die nicht zum Tempeldienst zugelassen werden sollen und von denen es heißt, sie seien in der Art von Seth, Apopis und jenem Gott, gegen den in Memphis der Arm ausgestreckt würde.¹¹

Für die Konsequenzen schlechter Handlungen im Sinne einer Bestrafung haben die Ägypter verschiedene Modelle entwickelt, die sich keineswegs gegenseitig ausschließen, sondern eher komplementär zueinander stehen. Als erstes anführen möchte ich das, was man sozusagen als den Erfolg des Rechtsstaates bezeichnen könnte. Der Verbrecher wird von den staatlichen Institutionen gefunden und seiner gerechten Strafe zugeführt.

Zweites Modell ist die göttliche Strafe im Diesseits, die relativ rasch nach der Tat erfolgt. Bei ihr sollte man zwei verschiedene Typen unterscheiden. Die eine erfolgt quasi direkt, weil das Verbrechen so grauenhaft erscheint, dass die Götter von sich aus aktiv werden. Der zweite Typ besteht in einem Appell an die göttliche Gerechtigkeit, die somit erst auf Antrag hin tätig wird. Die Unterscheidung dieser Typen scheint mir nicht irrelevant im Hinblick auf die in der Theo-

7 Vgl. QUACK, Apopis, 377–379; DERS., Geburt eines Gottes?

8 Vgl. zuletzt SMITH, P. Carlsberg, 462.95–112.

9 Vgl. die Zusammenstellung von LEITZ, „Unruhen“, 852–858, die deutlich zeigt, dass es kaum je eine längere Periode ohne politische Unruhen in Ägypten gab. Speziellere Studien sind etwa MENU, Problématique, 55–70 = DIES., Recherches, 107–119; VERNUS, Affaires, 141–157; KANA-WATI, Conspiracies; s. auch KÖTHEN-WELPOT, Haremsverschwörungen, 103–126.

10 Ediert in GARDINER, Hieratic Papyri, 20, Taf. 8,8a. Deutsche Übersetzung LEITZ, Traumdeutung, 244–245; Diskussion in FISCHER-ELFERT, Abseits von Ma’at, 55–58.

11 Vgl. QUACK, Kranke, 64.66–67.

logie ja intensiv diskutierte Frage, inwieweit es einen direkten Tun-Ergehen-Zusammenhang gibt.¹²

Im dritten Modell erscheinen das Lebensende und der Tod als der Punkt, an dem sich entscheidet, wie die Gesamtbilanz aussieht. Dies kann sowohl eine verzögerte Bestrafung des Schuldigen darstellen als auch eine Generationenverschiebung, bei welcher die Kinder die Folgen tragen müssen.

Das vierte Modell schließlich betrifft die nachtodliche Strafe, also ein Gericht im Jenseits.

Auf das erste Modell, also den funktionierenden Ordnungsstaat, möchte ich hier weniger eingehen, allenfalls auf Spezialbereiche. Dieses Modell ist das am wenigsten spektakuläre, aber dennoch wird es nicht nur stillschweigend vorausgesetzt, sondern als plausible Möglichkeit gelegentlich explizit ausgesprochen. Ganz elementar formuliert es die Lehre des Chascheschonqi: „Stiehl nicht; man wird es dir nachweisen!“ (15,x+14); und sachlich ganz ähnlich heißt es im Papyrus Insinger: „Mancher nimmt sein Ende beim Diebstahl aufgrund von Gi[er]“ (5,23). Letzteres steht dabei im Text im größeren Zusammenhang von verschiedensten Mahnungen, dass zu große Gier zum Verderben führt, wie es in der gesamten achten Lehreinheit des Textes entfaltet wird. Auch anderswo im selben Text findet sich der Gedanke „Der Frevler, der gierig ist, den bringt sein Herz zu Schaden“ (4,13).

Ebenso dürften einige andere Wendungen in der Lehre des Chascheschonqi in dem Sinne zu verstehen sein, dass man durch problematische bzw. eindeutig rechtswidrige Handlungen mit Strafe zu rechnen hat, so „Bring nicht in Schuldhaft, wenn es dir gut geht, damit es dir nicht schlecht geht!“ (6,x+11) oder „Schwör keinen Meineid, wenn es dir schlecht geht, damit es dir (danach) nicht noch schlechter geht!“ (16,x+13).

Ein spezielles Augenmerk gilt dem Diebstahl, und zwar besonders der Bandenkriminalität. Die Lehre des Chascheschonqi gibt dazu an: „Mach dir keinen Dieb zum Gefähr[ten, damit] er [nicht] zur Ursache deines Todes wird!“ (14,x+3). Etwas ausführlicher formuliert denselben Gedanken der Papyrus Louvre 2414: „Der Dieb der Stadt—der Reichtum ist sein Wunsch; mach ihn dir nicht zum Gefährten, damit er nicht bewirkt, dass man dich tötet!“ (I,3).

Verschiedene Optionen scheinen durchgespielt in einer Passage des Brooklyner frühdemotischen Weisheitstextes: „Wenn man dich ertappt, nachdem du gestohlen hast, wird man dich [strafen]. Wenn man dich nicht ertappt, nachdem du gestohlen hast, ist Fieber an deinen Gliedern. Wer mit seinem Die-

12 KOCH, Vergeltungsdogma, 1–42; ASSMANN, Ma’at, 66–67.253–255.

ner gemeinsam stiehlt, kann ihn das Schicksal nicht erreichen lassen. Man gibt ihn auf den Hügel, wobei er festlich gestimmt ist, nachdem er dessen Besitz genommen und vor seinen Augen mit dessen Frau geschlafen hat, während er schweigt und nichts sagen kann“ (5,3–5). Zunächst gibt es die Alternative, ob die direkte obrigkeitsstaatliche Bestrafung greift oder nicht. Für den letzteren Fall scheint es als Strafe die Krankheit (*yʿb.t*) zu geben, was sich gut an eine größere Menge von Belegen anknüpfen lässt, dass Krankheit als Strafe einer Gottheit verstanden wurde.¹³

Schließlich gibt es noch die Frage eines Komplizen, der sein Wissen und damit die Erpressbarkeit des Straftäters ausnutzt, um sich dreist über dessen Besitz und dessen Frau herzumachen. Gerade für den letzten Punkt gibt es eine sehr gute Parallele in einem anderen, später überlieferten Weisheitstext, der es etwas knapper auf den Punkt bringt: „Stiehl mit einem gemeinen Mann, dann verkehrt er mit deiner Frau vor <deinen> Augen“ (pLouvre N 2377,x+2, 12).¹⁴

Auch diese sozusagen rein strafrechtliche Aufarbeitung von Verbrechen kann in Ausnahmefällen verzögert und erst unter Spezialbedingungen ablaufen. Ein Beispiel dafür ist etwa die Erzählung im Papyrus Carlsberg 207.¹⁵ Dort wird die Strafverfolgung erst dadurch in Gang gesetzt, dass der Prinz Setem Chaemwase einem Geist begegnet, der ihm davon erzählt, wie er und seine Familie von seinen Feinden umgebracht wurden. Der Prinz sorgt dann, nachdem sein königlicher Vater ihn dazu autorisiert hat, dafür, dass die Verantwortlichen mit ihrer ganzen Sippe überlistet, gefesselt und hingerichtet werden.

Gelegentlich kann die Suche nach Schuldigen und der Nachweis der Verbrechen fast schon detektivische Züge annehmen, und wenigstens ein demotischer Text, nämlich der Papyrus Saqqâra 1 (mit mutmaßlicher Parallele im Papyrus Saqqâra 1a) scheint genau in diese Richtung zu gehen.¹⁶

Zu erwähnen sind auch Fälle, die nicht als Justizvollzug zu bewerten sind, sondern mehr unter das Stichwort der „ausgleichenden Ungerechtigkeit“ gehören. Einschlägig ist hier etwa aus der Lehre des Chascheschonqi der Spruch „Wer mit einer Frau auf (dem) Bett schläft, die einen Gatten hat, mit dessen Frau schläft man auf dem Boden“ (21,x+9). Das ist zweifellos kein Strafvollzug und auch kaum eine eigentlich göttliche Strafe; darin zeigt sich eher die Über-

13 Vgl. BARDINET, *Remarques*, 3–36; QUACK, *Rezension*, 459.

14 Textedition WILLIAMS, *Wisdom Texts*, 266, wo der Sinn der Stelle nicht erkannt worden ist. Korrekte Deutung durch ZAUZICH bei DIELEMAN, *Fear of Women?*, 40–41.

15 Vgl. hierzu TAIT, *P. Carlsberg 207*, 19–44, Taf. 2–3; QUACK/RHOLT, *Notes*, 141–163, Taf. 24–26.

16 Vgl. SMITH/TAIT, *Saqqâra Demotic Papyri*, 1–64.65–69.

zeugung, dass man genau in dem Bereich, in dem man sich schuldig gemacht hat, letztlich selbst Schaden nimmt.

An der Grenze zwischen funktionierender Verbrechensaufklärung und göttlicher Gerechtigkeit liegt wohl ein Spruch im pAshmolean 1984.77: „Es scheint dem, der eine Bosheit begeht, dass der Gott am nächsten Tag nicht (zur Stelle) sein wird. Er denkt nicht an Gott, er denkt auch nicht an den Menschen. Eins sind die Gedanken des Gottes, ein anderes die Gedanken der Menschen“ (x+4,7–9). Hier scheinen sowohl Gott als auch die Menschen als mögliche Akteure einer Vergeltung für Missetaten gesehen.

Damit kann man definitiv zum zweiten Modell übergehen, also der Vergeltung durch die Gottheit. Sie beruht auf einem Grundsatz der Vergeltung durch eine allwissende und allwahrnehmende Gottheit, wie es etwa in der Lehre des Chascheschonqi heißt: „(Jede) Tat geschieht wieder an dem, der sie begangen hat. Auf das Herz schaut der Gott“ (26,x+10–11). Das hier erwähnte Herz dient als objektiv beurteilbarer Zeuge auch in einem Zweizeiler des Papyrus Insinger: „Der Gott legt das Herz auf die Waage gegenüber dem Gewicht. Er erkennt den Frevler und den Mann Gottes an seinem Herzen“ (5,7–8). Für diese Passage bleibt allerdings angesichts der sonstigen ägyptischen Traditionen der Herzwägung noch die Frage, ob er sich auf den Zustand des Lebenden oder die nachtödliche Existenz bezieht. Ich werde darauf noch zurückkommen.

Ein besonders direkter Fall für das Eingreifen der Gottheit ist im Brooklyner Weisheitstext formuliert, nämlich: „Wer zur Verachtung für den Gott treibt, ist es, der seine Ehrwürde bekannt macht“ (4,11). Man nimmt also an, dass gerade derjenige, der behauptet, man könne die Gottheit ungestraft missachten, durch das an ihm vollzogene Strafergericht der Gottheit selbst zum Exempel für deren Macht wird.¹⁷ Gott ist hier sowohl der Geschädigte als auch der Vergelter, was eine Ausnahme darstellt, weil es normalerweise die Schädigung von Menschen ist, welche die göttliche Vergeltung auf den Plan ruft.

In Erzähltexten wird gelegentlich eine göttliche Intervention als konkrete Strafe angesprochen. Praktisch in direktem Anschluss an die Tat erfolgt dies in der Erzählung von Bes.¹⁸ Ausgangslage ist, dass ein gewisser Bes sich mit seinem Freund Haryothes, mit dem er Eide der Freundschaft geschworen hat, zusammentut, um dessen Geliebte Tasis vor einem anderen Mann zu retten. Das

¹⁷ Wie das konkret aussehen kann, sieht man vielleicht am besten im sogenannten Gedicht vom verkommenen Harfner, in dem das göttliche Strafergericht breit ausgemalt wird, s. die Interpretation in QUACK, Einführung, 100–102.

¹⁸ Der demotische Text ist bislang noch nicht ediert, eine deutsche Übersetzung der betreffenden Passage findet sich in HOFFMANN/QUACK, Anthologie, 55–59.

gelingt zunächst, aber dann verliebt sich Bes selbst in die Frau und tötet deshalb seinen Freund. Die Frau gibt zum Schein vor, sich ihm hingeben zu wollen, wenn nur ihr Freund Haryoths zuerst bestattet würde, nutzt dann aber die Gelegenheit, um in dessen Grab Selbstmord zu begehen. Offenbar ist Bes dann sogar gewillt, Leichenschändung zu begehen.

[Es(?)] gesch[ah], dass er kam, um mit ihr zu schlafen. Er sah eine Frauengestalt, (eine) *mnḥ.t*-Kleid-Trägerin,¹⁹ die oben vor dem Grab, in(?) dem sie(?) lagen, stand, während sie [zu(?) ihm(?)] sagte: „Der Fluch des Atum, deines Gottes, sei auf dich geworfen! Du wirst nicht aus <dem> Grab hinaufkommen, bis du die Sache gemacht hast, die für(?) dich bestimmt(?) ist.“ Sowie er die Worte hörte, fand er keinen Ort auf Erden], an dem er [war]. Die große Göttin Isis ließ [ein] Milch[...] auf ihn kommen. Es brachte Lepra. (In) der nämlichen Stunde (gab es) abscheuliche Wunde(n) [vo]m Scheitel seines Kopfes bis zu den Nägel[n] seiner Füße.

Hier sind offenbar die von Bes begangenen Verbrechen derart abscheulich, dass die Strafe der Göttin sofort kommt; und zwar nicht etwa ein rascher Tod, sondern die Infizierung mit Aussatz, die zunächst einmal den sozialen Tod mit sich bringt.²⁰ Von nun an muss Bes die menschliche Gemeinschaft meiden und sich in die nubischen Steppen zurückziehen.

Eventuell als direkte göttliche Strafe zu betrachten ist auch ein Vorgang am Anfang der Erzählung über den Streit um den Panzer des Inaros.²¹ Dort springt Anubis auf die Erde und reißt dem Schreiber des Gottesbuches das Herz aus der Brust. Leider sind die Motive hierfür nur bedingt deutlich; es scheint vor allem darum zu gehen, dass der betreffende Priester die Geheimnisse der Götter erkunden wollte (und dadurch den von ihnen geheckten Plan, zwei Kriegersippen aufeinander zu hetzen, vereiteln könnte). Inwieweit der Schreiber des Gottesbuches sich bewusst schuldig gemacht hat, bleibt leider einstweilen relativ unklar.

Eine spontane Reaktion auf Frevel scheint auch eine gewichtige, wenn gleich leider schlecht erhaltene Passage im sogenannten Mythos vom Sonnenauge zu implizieren. Dort heißt es (Mythus Lille A 32–37):

Der Mensch mit seinem Geschick ist wie ein Boot, das im Fahrtwind [segelt]. Sein Geschick 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 wohlthätig ist in seinem Erfolg, den lässt er an das sichere Ufer kom-

¹⁹ Das bezieht sich wohl auf das traditionelle Gewand ägyptischer Göttinnen, das nicht mehr der aktuellen Mode bei Frauengewändern entsprach.

²⁰ Vgl. FISCHER-ELFERT, Abseits von Ma'at, 33–90.

²¹ Vgl. hierzu HOFFMANN, Panzer des Inaros; RYHOLT, Inaros Story, 151–169, T. 19.

men. Wer aber grausam ist, der gleitet aus. Sein [...] ist sein [...] sofort. Der Gott ist der [...] der Fährte. Sein Werk ist, täglich zu leiten. Tägliche Leitung besorgt er. Derjenige, dem er zürnt, den wirft er hinaus; derjenige, dem er gnädig ist, den holt er herein.

In diesem Textstück gibt es vorderhand zwei verschiedene Motivierungen für das jeweilige Schicksal. In einem Falle sind es die guten oder bösen Taten eines Menschen, wobei die konkrete demotische Terminologie dieselbe ist wie in der 2. Setneerzählung. Das andere ist die Haltung der Gottheit, die zornig oder gnädig sein kann. So wie dies formuliert ist, könnte man zunächst auf einen freien Willen der Gottheit schließen. Die Frage ist allerdings, wie sehr damit gerechnet wird, dass dieser göttliche Wille in seiner Unergründlichkeit konträr zu den wahrgenommenen Verdiensten bzw. Vergehen des betroffenen Menschen liegt. Dies wirft letztlich ein Grundproblem der spätägyptischen Weisheit auf. Spätestens seit Helmut Brunnens Forschungen spielt hier eine große Rolle, dass man in den späteren ägyptischen Lebenslehren einen freien Willen Gottes erkennt.²² Zumindest im Papyrus Insinger am Schluss jeder Lehreinheit, in einer isolierten Passage auch innerhalb der Lehre des Chascheschonqi gibt es tatsächlich die Idee, dass die Regeln des Lebens nicht ausnahmslos gültig sind, sondern es auch Fälle geben kann, in denen genau das Gegenteil des Erwarteten eintritt.²³

Eine andere Passage des Mythos vom Sonnenauge scheint in ihrer grundsätzlichen Formulierung zunächst auch den Automatismus des göttlichen Zorns anzusetzen, wenn der kleine Wolfsaffe der Katze sagt (Mythus Leiden, 2,2–6):

Du sollst dir Zeugnis ablegen von jedem guten Werk. Wer sich zum Räuber macht, den wird man mit Raub berauben. Derjenige, welcher das Land bedrängt, hat keinen Wohnort auf Erden. Die Hyänen sind es, die sein Fleisch auf dem Hügel zerreißen. Wenn er auf dem Weg läuft, gibt es unversehens göttlichen Zorn gegen ihn, denn er hatte es sich nicht klargemacht; umso mehr (soll man es) in einer Erzählung darlegen(?).

Ein wenig subtiler sieht die Lage allerdings aus, wenn man sich die konkrete Exemplifizierung anschaut, die mit Hilfe der Fabel von der Katze und der Geierin vorgenommen wird. Diese ziehen in Nachbarschaft zueinander ihre Jungen groß und haben jeweils Angst, die eine könnte die Abwesenheit während der Futtersuche ausnutzen, um über die Jungen der anderen herzufallen. Deshalb leisten sie sich Eide, wechselweise die Jungen der anderen Partei zu verschonen. Diese Vereinbarung geht allerdings schief, wobei die Gründe wegen

²² BRUNNER, Der Freie Wille, 103–120; wieder abgedruckt in BRUNNER, Das hörende Herz, 85–102.

²³ Vgl. LICHTHEIM, Late Egyptian Wisdom Literature, 138–150; QUACK, Einführung, 115–116.133–134; AGUT-LABORDÈRE, Le sage, 202–226.

schlechter Texterhaltung nur mäßig deutlich sind. Jedenfalls fällt die Geierin über die Jungen der Katze her und verspeist sie. Die Katze betet daraufhin zum Sonnengott und fleht um Gerechtigkeit.

Dieses Gebet wird auch erhört und ein strafender Dämon ausgeschickt,²⁴ der die Gestalt eines Syrsers annimmt, der Fleisch röstet. Die Geierin raubt dieses Fleischstück, ohne die daran haftenden glühenden Kohlen zu bemerken, und zündet so ihr eigenes Nest an; ihre eigenen Jungen kommen dabei um. In dieser Fabel tritt die göttliche Strafe somit nicht etwa automatisch ein, sondern erst auf Appell. Insofern ist auch die knappere theoretische Formulierung vielleicht weniger im Sinne eines direkten Automatismus zu verstehen, sondern lediglich als Folge von Gebeten und Hilferufen der Opfer.

Die rechtliche Genehmigung der Aussendung eines strafenden Dämons findet sich auch in der ersten Setne-Erzählung.²⁵ Konkret hat sich dort Prinz Naneferkaptah das geheime Buch des Thot angeeignet und dessen Wächterschlange getötet. Thot richtet daraufhin seinen Appell an den Sonnengott Re, der ihm auch die Erlaubnis zur Bestrafung erteilt. Ein strafender Dämon wird ausgeschickt, der erst den kleinen Sohn und dann die Schwestergattin des Prinzen ertrinken lässt, woraufhin dieser an seinem Schicksal verzweifelt und Selbstmord begeht. Bemerkenswert daran ist, dass selbst Götter den korrekten Dienstweg einhalten müssen, d.h. eine Autorisierung durch den Götterkönig brauchen, bevor die Strafe vollzogen werden darf. Ebenso ist zu beachten, dass in diesen Fällen verzögerter Reaktion die großen Götter nicht selbst direkt agieren, sondern spezialisierte Untergebene ausschicken.

Die reale soziale Relevanz gerade derartiger Konzeptionen sollte unbedingt betont werden, gibt es doch aus der griechisch-römischen Zeit tatsächlich genügend Belege dafür, dass Personen, die sich ungerecht behandelt sahen, die Götter um Gerechtigkeit und Strafe an ihren Gegnern angefleht haben.²⁶

Am besten vertraut sind aus dem demotischen Schrifttum Bitten an die Götter, dem Notleidenden und Bedrängten beizustehen, wie sie besonders in den sogenannten „Briefen an Götter“ bezeugt werden.²⁷ Es gibt aber auch die andere Stoßrichtung, dass man den Gott vorrangig auffordert, Personen zu bestrafen. Ein sehr interessantes und substantielles Zeugnis findet sich in den Schlussge-

²⁴ Zu diesen Gestalten vgl. LIEVEN, *Himmel über Esna*, 50–55.

²⁵ Neubearbeitung von GOLDBRUNNER, *Gelehrte*.

²⁶ VERSNEL, *Beyond Cursing*, 60–106; DERS., *Prayers*, 275–354; KIERNAN, *Britische Fluchtafeln*, 99–114; QUACK, *Göttliche Gerechtigkeit*, 141–145; DREHER, *Gerichtsverfahren*, 301–335; VÉLIS-SAROPOULOS-KARAKOSTAS, *Gebete*, 337–348.

²⁷ MIGAHID, *Demotische Briefe*; DEPAUW, *Demotic Letter*, 307–313.

beten des Papyrus Rylands IX.²⁸ Zu ihrer Situierung sind einige Erläuterungen nötig. An sich ist der Text wie eine lange Eingabe an die Verwaltung stilisiert, und zwar konkret um 509 v. Chr., in der frühen Perserzeit Ägyptens. Der Text rollt die Geschichte einer Familie über etliche Generationen auf, konkret ab der frühsaitischen Zeit, als es dem Stammvater gelingt, durch gute Beziehungen zum Königshaus Anrechte auf substantielle Priestereinkünfte im Tempel von El-Hibe in Mittelägypten zu erhalten. Dadurch entsteht aber ein harter Sozialkonflikt, da er allein 20 Prozent der Einkünfte des Tempels erhält, während sich 80 weitere Priester den Rest teilen müssen. Die Spannungen entladen sich in Aktionen, die bis zu Mord und Totschlag gehen und letztlich in einer Situation gewandelter politischer Einflüsse dazu führen, dass die Priester die betreffenden Einkünfte wieder an sich bringen und teilweise unter sich aufteilen, teilweise dem Verwandten eines mächtigen Mannes zuschreiben, von dem sie auf Protektion hoffen.

Angebiglich werden bei dieser Gelegenheit auch Stelen mit Inschriften ausgehackt, auf denen der Stammvater seine Aktionen zugunsten des Tempels geschildert hat. Eine hieratische Kopie dieser Inschriften wird quasi als Anlage dem Bericht beigegeben. Schließlich gibt es als letztes Element der Handschrift noch eine Reihe von demotischen Gedichten, die angeblich von Amun, dem Hauptgott des Tempels, inspiriert worden sein sollen. In ihnen wird teilweise von Amun in der dritten Person gesprochen, teilweise wird er auch direkt angerufen. Inhalt ist sowohl die Gewissheit, dass die Bösen vom Gott bestraft werden, als auch die konkrete Aufforderung an den Gott, diese Strafe jetzt zu vollziehen. Insofern stellen diese Texte auch einen bemerkenswerten Gegenpol zu den besser bekannten Bekenntnissen eigener Verfehlungen mit der Bitte um Gnade dar (pRylands IX,24,1–25,9).

Kopie der Gesänge, die Amun inspiriert hat, als er zu diesen Stelen kam, die ausgemeißelt wurden, [a]ls er sich zum Allerheiligsten seines sakrosankten Schreines begab, als er sich hinab begab und dem Obersänger Zeichen gab:

Die Zeugnisse(?) der Bösen sind an ihren Kindern.

Wer unter ihnen Erfolg hat, nennt dich nicht Gott.

Die von Abydos werden Steine(?) nach ihnen werfen,

die von Achmim werden (sagen): „Bringt sie nicht hoch!“

Die Hitzigen sind zahlreich im Verüben von Verbrechen,

wobei sie denken: „Amun wird uns gegenüber stillhalten.“

28 Erstbearbeitung GRIFFITH, Catalogue, 60–112.218–253; neue Untersuchung VITTMANN, Papyrus Rylands 9; letzte deutsche Übersetzung HOFFMANN/QUACK, Anthologie, 22–54.331–333; französische Übersetzung AGUT-LABORDÈRE/CHAUVEAU, Héros, 145–200.332–341.

Aber er hält ihnen gegenüber nicht still.

Sie sind wie Gänse, sie haben eine Kräuterweide gefunden,
sie haben sich keine Mäßigung vorgenommen.

Wehe dir, Mutter der Gänse!

Ihres Bauches wegen wird man sie fangen.

Ein anderer Gesang:

Amun, wenn man zu dir ruft,

dann wende dich nicht zur Gnade für die <Hit>zigen!

Ihre Herzen sind sündig,

ihre Augen sind böse,

ihre Sünder sind zahlreich.

Ihre Münder sind freundlich in (der) Not,

(doch) grausam sind sie, wenn sie entkommen sind.

Wer unter ihnen Erfolg hat, nennt dich nicht Gott.

Sie bauten sich ihre Häuser als Neubau,

während deines verfallen(?) ist.

Sie zerlegten das Deine in Einzelteile,

und jedermann raubt für sich.

Ihre Häuser, für die sie geraubt haben, wird man zerstören,

während deines feststeht.

Mögest du sie abschlachten wie alles Vieh, mit dem sie ausgestattet waren!

Wer von ihnen übrig bleiben wird,

den wirst du nur übrig lassen, um ihr Herz zu bedrücken.

Du hast sie ihren Fälligkeitstermin nicht wissen lassen(?),

Sie haben ihre Bäuche nicht im Zaum gehalten.

Das, worin sie gegen dich raubgierig waren,

das sollen ihnen die Dämonen zwangsweise abnehmen.

Was sie nicht für dein Opfergut gegeben haben,

das sollen die Dämonen verzehren(?).

Sie haben nicht für dich gehandelt, als es Zeit gewesen wäre.

Für was willst du sie erachten?

Sie haben nicht für dich gehandelt, als sie Erfolg hatten,

indem sie wie Rinderhirten ohne Sesam sind.

Sie haben nicht für dich gehandelt zu ihren Zeiten(?),

bevor die Dämonen sie knechteten.

Mögest du ihnen Dinge nach ihrem Herzen antun!

Mögest du die Dämonen auf sie loslassen!

Mögest du die Dämonen auf sie loslassen!

Mögest du die Dämonen auf sie loslassen!

Mögest du die Dämonen auf sie loslassen,

ohne dass sie für sie säumen,

indem sie ihnen täglich Schaden zufügen

als Entgelt für das, was sie getan haben!

Mögest du sie in ihren Übeln schlafen lassen!

Mögest du sie auch den Tag in ihnen verbringen lassen!

Mögest du sie bescheiden reden lassen zu denen, die geringer als sie sind!

Mögest du sie ihre Diener anflehen lassen!

Mögest du sie in ihren Handschellen schlafen lassen!

Mögest du sie den Tag in ihren Fallen verbringen lassen!

Mögest du sie täglich den Tod erlehen lassen

aufgrund dessen, was ihnen geschehen wird!

Mögest du sie im Gewahrsam der Wächter schlafen lassen!

Zum peinlichen Verhör erheben die sich,

ohne auf sie zu hören bei der Anklage.

Deine Macht ist es, die unter ihnen ist,

da sie dich nicht als Gott bezeichnen.

Sie bezeichnen dich erst als Gott,

nachdem du sie den Dämonen ausgeliefert hast.

Sie wenden sich um, um in deinem Namen zu flehen,

nachdem sie dem Bösen zugestimmt hatten.

Was du gesagt hast, ist es, was gekommen ist.

Was du angekündigt hast, ist es, was geschehen ist,

und man sagt: „Gerecht ist, was Amun getan hat.“

Es dünkt ihnen, dass sie handeln würden,

aber es unterliegt dir, sie nicht handeln zu lassen.

Sie nähren das Fleisch, sie verschönern die Haut,

(doch) Amun ist der Herr des Gemetzels.

Sie halten sich selbst für wahrhaftige Menschen,

doch sie wandeln, indem das Unrecht in ihrem Schoß ist.

Sie haben den Schwachen vor dem Starken bedrückt,

sie begingen dein Tabu, das du hasst,

sie schmälerten dein Getreidemaß,

sie stahlen dein Opfergut,

sie gingen in ihre Häuser,

aber sie öffneten deine Kammer nicht.

Die in deinem Dromos standen,

von denen töteten sie jeden einzelnen,

ohne dass sie dich als Macht bezeichnet hätten.

Du zerschmetterst(?) ihre Kinder vor ihren Augen,

ohne dass sie sagen könnten: „Was haben wir getan?“

Sie werden sagen: „Gerecht ist, was Amun getan hat“,

wenn der Berg an ihre eigenen Herzen gegeben wurde.

Ein anderer Gesang:

Die Vergeltung verbringt die Nacht nicht säumig,

Amun hört nicht auf zu vergelten.

Ein Räuber verzehrt sein Raubesgut nicht,

die Not säumt nicht, hart (zu ihm) zu sein.

Amun dauert, die Waage ist in seiner Hand.

Sie kreist unter seinen Dienern.

Er nimmt kein Opferrind vom Harten,

um ihm deshalb die Bedrückung nachzusehen.

Sein Opferrind stinkt mehr als Fische,

sein Kurzhornrind ist verfault.

Der Opferfladen des Gerechten ist es, auf den er schaut.

Komm zu uns, o Amun! Rette uns vor ihren Übeltaten und Verbrechen!

Eine komplexe Aufarbeitung der Frage der Vergeltung findet sich im Mythos vom Sonnenauge. Sie wird dort zunächst mit einer Fabel eröffnet, nämlich derjenigen von zwei Geierinnen, dem Sehvogel und dem Hörvogel. Diese beiden beobachten von ferne, wie ein Tier ein anderes frisst, um daraufhin selbst zur Beute zu werden, bis am Schluss sogar der Löwe von einem Greifen erlegt wird.²⁹ Dies löst bei ihnen eine Diskussion aus.

Die beiden Geierinnen flogen zum Berg. Sie fanden alles, was sie beide gesagt hatten, indem es alles wahr war. Seherin sagte zu Hörerin {rufen}: „Nichts auf Erden geschieht außer dem, was der Gott anordnen wird im Horizont. Wer eine gute Tat vollbringt, den sucht sie heim, und eine schlechte Tat ebenso. Jedoch, o Hörerin, was soll geschehen angesichts der gewaltsamen Tötung des Löwen, über den der Greif hergefallen ist? Wo soll man das lassen?“

Hörerin sagte zu Seherin: „So verhält es sich: Weißt du nicht, dass der Greif das Abbild [des Todes] ist? Er ist der Hirte von allem, was auf Erden ist. Er ist der Vergelter, dem man nicht vergelten kann. Sein Schnabel ist der eines Falken(?), seine Augen sind die eines Menschen, seine Glieder sind die eines Löwen, seine Ohren sind die Schuppen des [...] Fisches des Meeres, sein Schwanz ist der einer Schlange. Die fünf belebten Wesen, die auf [Erden] sind – wenn er sie in dieser Art darstellt, so deshalb, weil er Macht ausübt über alles, was auf Erden ist, wie der Tod, der Vergelter, welcher wiederum der Hirte von allem ist, was jetzt(?) auf Erden ist.“

Hier schließt sich unmittelbar die Diskussion des kleinen Hundsaffen an, der sich an die nubische Katze wendet (Mythus Leiden 14,28–15,24):

Heil dir! Wer tötet, den tötet man. Wer zu töten befiehlt, dessen Vernichtung [befiehlt] man. Ich habe die besagten Dinge gesagt, damit es dir verständlich wird, dass es keine [Angelegenheit] gibt, die vor dem Gott verborgen sein könnte. Re, das Licht, der Vergelter der Götter–Variante: Der Gott–, nimmt Rache für alles, was auf Erden ist, angefangen mit der Schmeiß(?)fliege, die das allergeringste Geschöpf ist, bis seine Strafe den Greifen erreicht hat, der wiederum das allergrößte Geschöpf auf Erden ist. Das heißt, die gute Tat und die böse Tat, die man auf Erden begehen wird, Re ist es, der es vergilt. So möge man sagen: „Ich bin kleiner an Statur als du, aber Re sieht mich ebenso, wie er dich sieht.“ Sein Geruch und sein Gehör sind in allem, was [...] auf Erden ist.

²⁹ Vgl. TAIT, Fable, 27–44; QUACK, Animals, 345–346.

Sie sagte ferner: Er schaut auf das, was im Ei ist, während es Schleim(?) ist. Wer ein Ei zerbrochen hat, ist wie einer, der getötet hat. Ihr Makel lässt sich niemals von ihnen abwaschen. Falls (du glaubst, dass) ich lüge, dann sieh auf dich. Sein Makel ist auf deinen Kleidern. Siehe, das Blut der Frevler, die getötet haben, denen man es nicht zu Lebzeiten erwidert hat! Als sie gestorben waren, suchte man nach ihren Knochen, um an ihnen nach ihrem Tod Vergeltung zu üben, wobei man die Kleider der Götter und der Menschen mit ihrem Blut markierte, um ihre Herzen damit zu erfreuen, dass die Vergeltung Rache nimmt an dem, dem es vergolten wurde. Wenn er ihre Kleider markiert, so deshalb, damit sich die Leute auf Erden von ihnen fernhalten, denn der Makel des Mordes lässt sich in Ewigkeit nicht abwaschen. Er verfolgt den, der ihn begangen hat, sei er lebend oder tot. Niemals, niemals ist er fern von ihm.

Die Schlusspassage dieses Abschnittes geht bereits zum Thema der Bestrafung nach dem Tod über und soll deshalb unten genauer behandelt werden.

Eine interessante, wenn auch sehr sophistische Verdrehung dieses Konzepts der direkten göttlichen Vergeltung für Fehltaten findet sich in der Lehre des Chascheschonqi. Der hochdekorierte königliche Leibarzt Harsiese, Sohn des Ramose, hat sich in ein Komplott gegen den Pharao verwickeln lassen. Als die Sache auffliegt und das Strafergericht ansteht, fragt ihn der König, warum er so gehandelt habe. Er antwortet darauf: „Mein großer Herr! An dem Tag, als Re anordnete, mir Gutes zu tun, gab er das gute Geschick Pharaos in mein Herz. An dem Tag, als Re anordnete, mir Schlechtes zu tun, gab er das Unglück Pharaos in mein Herz“ (3,x+14–15). Hier wird also der göttliche Zorn gegenüber einem Menschen genau umgekehrt zur Ursache des Vergehens gemacht. Man kann nicht erwarten, dass dies allgemein anerkannte Sichtweise in Ägypten war. Ich muss allerdings gestehen, dass mir der Gedanke literarisch gefällt. Als ertappter Hochverräter hatte Harsiese ohnehin keinerlei Chance und wusste, was ihm blühte. Auf diese Weise kann er sich wenigstens einen starken Abgang verschaffen.

Eine andere Idee findet sich ebenfalls im Papyrus Insinger klar formuliert, nämlich die der bewusst verzögerten endgültigen Strafe, um den Frevler nur umso länger und intensiver bestrafen zu können. Dies kann auch mit dem komplementären Gedanken verbunden werden, dass der Fromme und Gerechte im Unglück letztlich doch die verdiente Belohnung findet. Mehrere Stellen behandeln dies in unterschiedlicher Ausführlichkeit:

Der Frevler, der den Gott vergisst, ist es, der an Depression stirbt.

Ein kurzer Tag im Unglück gilt im Herzen des Kleinmütigen wie Millionen.

Die Stütze des Mannes Gottes im Unglück ist der Gott.

Der Tor ruft ihn in der Gefahr nicht an, weil er frevlerisch ist.

Wer in einer harten Lage hartnäckig ist, dessen Schicksal kommt und geht deshalb.

Das Schicksal und der Gott bringen Wohltat noch spätabends. (19,10–15)

Segle nicht mit dem Wind des Bösen, auch wenn das Schicksal ihm gewogen ist.

Der Frevler stirbt nicht in dem Geschick, das er wünscht. (20,2–3)

Der Gott nimmt die Lampe und das Fett nach dem Herzen an.

Er kennt seinen Geliebten und gibt dem Habe, der ihm gegeben hat.

Ein Gottloser verbringt die Zeit nicht in dem Verhalten, das er liebt. (30,7–9)

Das Werk des Gottes erweckt im Herzen des Toren den Eindruck von Scherz.

Das Leben des Toren jedoch ist eine Last im Herzen des Gottes.

Man gibt dem Gottlosen Lebenszeit, damit er die Vergeltung trifft.

Man gibt dem Bösen Habe, damit man ihm deshalb den Lebensodem nimmt. (30,21–24)

Der Gottlose allein bildet ein Pfand von Tausend zu Eins.

Der Gott lässt ihn aus dem Gemetzel entkommen, nachdem er gebunden wurde. (31,7–8)

Der Gottlose fürchtet sich nicht vor ihr, die Vergeltung wird nicht satt an ihm. (33,11)

Ähnlich ist der Gedanke auch in der Lehre des Chascheschonqi zu finden (11,x+21–23; danach Lücke):

Sage nicht: „Der Frevler gegen Gott lebt heute“; auf das Ende sollst du achten!

Du sollst erst im hohen Alter „gutes Geschick“ sagen!

Überlass dein Geschick dem Gott!

Im Rahmen der Konzeptionen, die mit einer aufgeschobenen Bestrafung rechnen, nimmt eine Idee eine zentrale Stelle ein, nämlich die Überzeugung, dass unrecht Gut sich nicht vererben lässt. Dies ist eine Konzeption, die in Ägypten seit alters zu belegen ist.³⁰ Sie zieht sich auch durch eigentlich alle demotischen Weisheitstexte. Bereits im Brooklyner Weisheitstext, der auch seiner Niederschrift nach mutmaßlich noch aus der 26. Dynastie stammt, heißt es: „Der gerechte Besitz vergeht nicht, aber ein Räuber kann seinem Sohn nichts weitergeben“ (4,10).

Besonders intensiv wird diese Frage wieder und wieder im Papyrus Insinger angesprochen. Dort heißt es etwa: „Der Frevler hinterlässt seine Ersparnisse bei seinem Tod, und irgendein anderer nimmt sie“ (4,9), oder „Die Art der Bestrafung für diejenigen, die vom rechten Weg abgekommen sind, ist, ihre Ersparnisse einem anderen zu hinterlassen“ (18,17).

Besonders komplex wird dieser Punkt in einer längeren Sequenz ausgearbeitet (18,5–14):

³⁰ ASSMANN, Ma'at, 92–97.

Frevler und Mann Gottes kennen nicht die Art der Lebenszeit, die ihnen zugeschrieben wurde.

Wer vom Schicksal in seinen Tagen begünstigt wurde, ist es, der in ihnen an den Tod denkt.

Wer nur zum Sparen an ihn denkt, dem setzt die „Dämonin“ ein Ende.

Der „Oberdämon“(?)³¹ ist es, der ihm zuerst Strafe zufügt, nachdem man ihm den Lebensatem genommen hat.

Pech, Weihrauch, Natron, Salz und das „heiße Medikament“ sind Heilmittel für seine Wunden.

Eine unbarmherzige Seefahrt ist es, die seinen Körper malträtirt(?).

Er kann nicht „Halt ein!“ sagen bei der Bestrafung durch den, der examiniert hat.

Das Ende des Mannes Gottes ist, ihn mit seiner Grabausstattung in der Nekropole zu begraben.

Der Herr von Millionen, der sie durch Sparen erworben hat, wird sie nicht mit sich ins Grab nehmen.

Man gibt dem, der gespart hat, keine (weitere) Lebenszeit, damit er es einem anderen hinterlässt.

Ich hatte bereits früher vorgeschlagen, dass dieser Passus im Rahmen der Balsamierung zu verstehen ist und sich auf eine rituelle Seefahrt bezieht, die mit einem Totengericht verbunden ist.³² Als Parallele habe ich auf die Schilderung bei Diodor I,92 verwiesen. Dort heißt es, dass nach der Balsamierung, wenn der Körper für die Bestattung bereit ist, eine Seefahrt mit rituellem Totengericht durchgeführt wird. Sofern Ankläger auftreten, die nachweisen können, dass der Verstorbene Unrecht begangen hat, würde ihm die Bestattung verweigert. Meine Deutung dieser Passage ist in wesentlichen Punkten bestritten worden.³³ Ich glaube aber an ihr festhalten zu müssen.³⁴ Zunächst sollte klar sein, dass die Erwähnung von Pech, Weihrauch, Natron, Salz und dem „heißen Medikament“ sich nur auf die Balsamierung beziehen kann, wo dies ganz typisch verwendete Substanzen sind.³⁵ An der Lesung des entscheidenden Wortes *hne* als „Seefahrt“

31 Wahrscheinlich ist aus dem problematischen Text der Handschrift vielmehr ein Priestertitel wiederherzustellen, was aber hier nicht vertieft werden soll.

32 QUACK, Balsamierung, 27–38.

33 STADLER, Aufführung des Totengerichts, 340–342; DERS., Zwei Bemerkungen, 186.189–196; SMITH, Traversing Eternity, 26–27.

34 Da eine ausführliche Darlegung sehr fachspezifisch ausfallen und zudem den verfügbaren Raum sprengen würde, begnüge ich mich hier mit den allerwichtigsten Punkten. Die Detailargumentation soll an anderer Stelle gebracht werden.

35 So richtig SMITH, Traversing Eternity, 26–27, während STADLER, Zwei Bemerkungen, 342, irrig behauptet, dass sich dies auf Höllenstrafen bezöge, ohne auch nur einen Beleg dafür zu nennen, dass diese Substanzen nach ägyptischer Konzeption bei den Höllenstrafen eine Rolle spielen. HORNING, Höllenvorstellung, führt nichts Derartiges an, und mir ist auch kein Beleg dafür bekannt. STADLER, Zwei Bemerkungen, 195–196, scheint wieder zur Interpretation auf die

kann nach der Originalschreibung nicht gezweifelt werden.³⁶ Somit bleibt die Kernaussage bestehen, dass nur der fromme und gerechte Mann erwarten kann, ein rituell korrektes Begräbnis zu erhalten und damit ein seliges Schicksal im Jenseits erfahren zu können. Wer dagegen ohne Skrupel nur auf die Vermehrung seines Besitzes aus war, muss nicht nur erleben, dass die angehäuften Reichtümer letztlich einem anderen zugute kommen, sondern auch noch darauf gefasst sein, dass ihm ein gutes Jenseitsgeschick vorenthalten bleibt.

Diese Passage enthält offensichtlich ein Gericht; das Leben wird untersucht. Insofern muss sich die Frage stellen, wie sich diese Konzeption zur oben bereits angesprochenen Stelle im Papyrus Insinger verhält, in welcher die Wägung des Herzens der Gottheit als Maßstab zur Begutachtung des Menschen dient. Schaut man sich die betreffende Passage allerdings im Ganzen an, so steht die Erwähnung der Waage, welche der Gott Thot auf die Erde gesetzt hat, um damit Ebenmaß zu erzeugen (Papyrus Insinger 4,16), sowohl der expliziten Formulierung „auf die Erde“ nach als auch im größeren Zusammenhang der Argumentation, in dem es um das Schicksal der Menschen auf Erden geht, ganz eindeutig in einem diesseitigen Kontext, ist also vom Jenseitsgericht zu trennen.³⁷

Einen speziellen Aspekt göttlicher Strafe, nämlich die Bestrafung von Königen durch eine nur kurze Regierungsdauer oder eine Verweigerung der Nachfolge des Sohnes aufgrund eigener Verfehlungen, Sünden des Vaters oder genereller Gesetzlosigkeit der Zeit, spricht die sogenannte demotische Chronik an.³⁸ Sie mustert die ägyptische Geschichte der letzten indigenen ägyptischen Dynastien, wobei die meisten Herrscher schlecht eingestuft werden – ziemlich im Stil des deuteronomistischen Geschichtswerks.

In gewissem Sinne zu vergleichen ist hier ein Spruch in der Lehre des Chascheschonqi, nämlich: „Ein Fürst, der raubt—sein Sohn ist arm dran“ (11,x+17). Allerdings könnte sich dies auch ganz simpel im Sinne der in Ägypten praktizierten „Sippenhaft“³⁹ darauf beziehen, dass der Sohn des vom Staat ertappten

Balsamierung zurückzukommen, ohne seinen früheren Ansatz allerdings explizit zu widerrufen.

³⁶ Vgl. die gut übereinstimmende Form des Determinativs im Kanopus-Dekret A 15 und A 16 (s. SPIEGELBERG, Priesterdekrete, 177 Nr. 279), während der Versuch von STADLER, Zwei Bemerkungen, 191–194, unter den Schreibungen für „Freund“ eine gleichartige Form des Determinativs zu finden, erfolglos bleibt; im Papyrus Insinger wird dieses Wort distinktiv anders geschrieben.

³⁷ So schon in QUACK, Balsamierung, 35–37, argumentiert.

³⁸ Übersetzung in HOFFMANN/QUACK, Anthologie, 204–213.353–354. Vgl. hierzu zuletzt QUACK, Kritik an ägyptischen Herrschern.

³⁹ Vgl. etwa MÜLLER-WOLLERMANN, Vergehen, 184.187–188.199.

Verbrechens keinerlei Chancen mehr hat, eine Karriere im Staatsdienst zu machen.

Vielleicht kann man gerade in einen solchen Diskurs auch einen Spruch im Papyrus Ashmolean 1984.77 stellen, nämlich: „Verdirb nicht eine Familie wegen des Frevlers; kein Haus ist je <gewesen>, das keinen Sünder gehabt hätte. Sie entstanden (selbst) unter den Göttern am Anbeginn“ (x+3,6–7). Einerseits wird hier die Frage der Sippenhaft angesprochen und problematisiert. Andererseits ist diese Aussage insofern interessant, als sie die Frage des Bösen in der Welt in eine größere Perspektive stellt und bis in die Götterwelt zurückführt.

Die bereits oben zitierte Passage aus dem Mythos vom Sonnenaugen enthält bereits die Vorstellung, dass es auch Missetäter gäbe, die im Leben selbst nicht bestraft werden. Damit wird die Notwendigkeit geschaffen, eine Strafe nach dem Tod zu konzipieren, will man an Grundvorstellungen der Ethik festhalten. Im Falle des Mythos vom Sonnenaugen ist es bemerkenswert, dass die Strafe, obgleich sie nach dem Tod erfolgt, scheinbar innerweltlich bleibt. Die Leichen der Frevler werden aufgespürt und dazu genutzt, Textilien rot zu färben.

Diese zunächst befremdlich scheinende Aussage muss vor dem Hintergrund ägyptischer Ritualszenen verstanden werden. In ihnen gibt es tatsächlich rot gefärbte Textilien, welche der Gottheit überreicht werden.⁴⁰ Im dazu gehörenden Rezitationsspruch wird im vorderen Teil gerade die Göttin thematisiert, welche u.a. als „Auge des Re“, „Herrin der Wut“ und „Herrin am Kopf dessen, der sie schuf“ bezeichnet wird. Dies ist also einerseits genau diejenige mythologische Konstellation, welche im Mythos vom Sonnenaugen die nubische Katze als Tochter des Sonnengottes einnimmt, andererseits die Rolle der gefährlichen, zornigen Göttin, welche gut zum Thema der Bestrafung der Frevler passt. Daraus erklärt sich auch, warum es von den Kleidern speziell heißt, die nubische Katze würde sie tragen. Was auf der naturalistischen Ebene zunächst befremdlich klingt, erklärt sich im Rahmen der mythologischen Rolle.

Ein weiterer Punkt gewinnt wohl ebenfalls erst im Rahmen ägyptischer Vorstellungen seine volle Relevanz: Die nachtodliche Bestrafung besteht hier im Aufspüren des Leichnams, der zur Einfärbung der Textilien verwendet wird. Das wirkt zunächst nach einer relativ geringfügigen Bestrafung für Verbrecher. Es klärt sich jedoch, wenn man sich klar macht, dass die Gewinnung des „Farbstoffes“ Blut voraussetzt, dass man den Leichnam zerdrückt,⁴¹ und somit von einer

⁴⁰ Vgl. OTTO, Mundöffnungsritual, 117–118.

⁴¹ Den Vorgang kann man sich wohl ähnlich dem der Szenen von Köpfen und Menschenleichen in der Presse vorstellen, wie ihn SCHOTT, Keltergerät, 88–93, behandelt hat. Vgl.

Vernichtung der körperlichen Existenz die Rede ist. Dies impliziert für einen Ägypter auch den Verlust der Möglichkeit auf ein gutes Schicksal im Jenseits.

Gerade die Frage nach der Vergeltung im Jenseits findet sich in einer lange bekannten demotischen Erzählung, nämlich im vorderen Teil der Geschichte von Setne⁴² und seinem Sohn Si-Osiris im Papyrus BM 10822.⁴³ Die Handschrift findet sich auf der Rückseite eines Papyrus, der auf der Vorderseite aus zwei sekundär zusammengeklebten griechischen Landregistern besteht, die ins siebte Jahr des Claudius (46–47 n. Chr.) datieren. Es ist in dieser Zeit durchaus üblich, dass demotische Erzählungen auf der Rückseite ausrangierter griechischer Akten niedergeschrieben werden, die quasi als Altpapier recycelt wurden. Nach allem, was man über die Ausmusterungsvorgänge von Akten weiß, dürfte der demotische Text somit in die Mitte bis zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. gehören, und dazu passt auch die paläographische Beurteilung der Handschrift, die sich von gesichert ins zweite Jahrhundert gehörigen demotischen Texten doch deutlich unterscheidet.⁴⁴ Wohlgermerkt gilt dieses Datum nur für die aktuelle Niederschrift, nicht für die Genese des Textes als solchen,⁴⁵ auch wenn angesichts der allgemein instabilen Überlieferung demotischer narrativer Literatur⁴⁶ anzunehmen ist, dass die letzte Kopie noch gewisse Modifikationen im genauen Wortlaut eingebracht hat. Dass der Text an sich von einer älteren Vorlage übernommen ist, erkennt man schon daran, dass er mancherlei offensichtliche Textfehler enthält, in Einzelfällen sogar eindeutige Auslassungen von ganzen Sätzen.

auch Urk. VI, 143,13, wo es von den kämpfenden Göttern im Zusammenhang der Bestrafung des Aggressiven heißt, dass ihre Kleider von ihm rot würden; s. ALTMANN, Kultfrevel, 174–175.

⁴² Die Lautform „Setne“ ist diejenige, welche den Ägyptologen am vertrautesten ist, weil sie im Papyrus Kairo 30604 auftritt, der als erster Text dieses Erzählzyklus bekannt geworden ist. Die meisten Handschriften, einschließlich der hier kommentierten, benutzen allerdings die Form „Setem“, die auch historisch gesehen ursprünglicher ist. Sie wird deshalb im Folgenden verwendet werden.

⁴³ Erstedition GRIFFITH, *Stories*, 41–66.142–207; neue deutsche Übersetzung HOFFMANN/QUACK, *Anthologie*, 118–137.340–343.

⁴⁴ Die von HORNING, *Höllenvorstellungen*, 10, Anm. 1, gegebene Ansetzung zwischen dem 1. Jahrhundert v. Chr. und dem 2. Jahrhundert n. Chr., die von dort auch GRIFFITHS, *Divine Verdict*, 230, Anm. 113, übernommen hat, ist hinsichtlich der aktuellen Niederschrift unnötig unpräzise, die Frage des Alters der Komposition dagegen gar nicht eigens aufgegriffen.

⁴⁵ Unzureichend ist allerdings die Argumentation von BAUCKHAM, *Rich Man*, 225, der demotische Text gehe vermutlich auf eine ältere ägyptische Geschichte zurück, weil der historische Chaemwese um 1250 v. Chr. gelebt habe.

⁴⁶ Vgl. QUACK, *Einführung*, 13–14.

Auf dem Papyrus sind zwei im Grunde separate Erzählungen überliefert, welche allein durch die Protagonisten, nämlich den Wunderknaben Si-Osiris und seinen Vater Setem Chaemwese, zusammengehalten werden, nicht durch andere Personen oder durchlaufende Handlungsstränge. Für die vorliegende Fragestellung wichtig ist nur die erste. In ihr geht es darum, wie Setem nach einer Traumoffenbarung an seine Frau einen Sohn erhält, der wunderbar schnell heranreift. Dieser Knabe unterhält sich eines Tages mit seinem Vater, während sie zwei verschiedene Bestattungen in Memphis beobachten. Die eine ist die eines reichen, die andere die eines armen Mannes. Dem Reichen folgt eine große Gesellschaft in Totenklage, während der Arme nur in eine Matte gewickelt ist und keinerlei Gefolge hat. Setem schätzt die Bestattung des Reichen als erheblich besser ein, sein Sohn dagegen wünscht ihm, ihm solle nicht widerfahren, was dem Reichen widerfährt. Um diese zunächst erstaunliche Aussage zu beweisen, nimmt er seinen Vater auf eine Besichtigung durch die Unterwelt mit, deren Anfang leider im schlecht erhaltenen unteren Teil der ersten Kolumne fast restlos verloren ist. Erst der Schlussteil ist zusammenhängend überliefert (pBM 10822,2,1–23).

Sie gingen zu der fünften Halle. Setem sah die vornehmen Verklärten, wie sie gemäß ihrem Rang (da)standen, (und) die, welche Klage über Gewaltanwendung erhoben, wie sie an der Tür standen und klagten, indem der Zapfen der Tür der fünften Halle in dem rechten Auge eines Mannes befestigt war, der klagte und laut schrie. <Sie> gingen in das Innere der sechsten Halle. Setem sah die Götter (und) die Unterweltsherrscher, wie sie gemäß ihrem Rang (da)standen (und) wie die Diener(?) des Westens (da)standen, während sie Meldung machten.

Sie gingen in das Innere der siebten Halle. Setem sah die geheime Gestalt des Osiris, des großen Gottes, wie er auf seinem Thron von schönem Gold saß; wie er mit [d]er Atefkrone gekrönt war; [wie] Anubis, der große Gott, zu seiner Linken und der große Gott Thot zu seiner Rechten war; wie die Götter (und) die Unterweltsherrscher zu seiner Linken (und) Rechten standen; wie die Waage in der Mitte vor ihnen aufgestellt war, indem sie die bösen (Taten) gegen die guten wogen, während Thot, der große Gott, schrieb und Anubis seinem Kollegen [Mit]teilung machte; wie der, den sie finden würden, indem seine bösen (Taten) zahlreicher als seine guten waren, (indem) er der Fresserin des Herrn des Westens gegeben würde, indem man seinen Ba auf seinem Leib schlagen(?) würde—sie pflegt ihn niemals atmen zu lassen—; wie der, den sie finden würden, indem seine guten (Taten) zahlreicher sind als seine bösen, indem sie ihn unter die Götter (und) die Fürsten des Herrn des Westens bringen würden, indem sein Ba mit den vornehmen Verklärten zum Himmel gehen wird; wie der, den sie finden würden, indem seine guten (Taten) seinen bösen gleichkommen, indem sie ihn unter die trefflichen Verklärten, die Sokar-Osiris dienen, bringen werden. Setem sah einen reichen Mann, der mit einem Byssosgewand bekleidet war und dem Ort nahe war, an dem Osiris war, wobei der Rang(?), in dem er war, überaus groß war. Setem wunderte sich sehr über das, was er im Westen gesehen hatte.

Si-Osiris ging vor ihm hinaus. Er sagte zu ihm: „Mein Vater Setem! Siehst du nicht diesen reichen Mann, der mit einem Byssosgewand bekleidet ist und dem Ort, an dem Osiris

ist, nahe ist? Er ist dieser arme (Mann), den du sahst, als man ihn aus Memphis herausbrachte, ohne dass ihm irgendjemand folgte, indem er (nur) in eine Matte eingewickelt war. Man brachte ihn in die Unterwelt. Man wog seine bösen (Taten) gegen seine guten, die er auf der Erde getan hatte. Man fand seine <guten> (Taten), indem sie zahlreicher waren als seine bösen im Verhältnis(?) zu seiner Lebenszeit, die Thot ihm zugeschrieben hatte, sie ihm zu geben, (und) im Verhältnis(?) zu seinem Glück auf der Erde. Es <wurde> vor Osiris befohlen, zu veranlassen, dass man die Begräbnis(aus-rüstung) dieses reichen Mannes, den du gesehen hattest, als man ihn [...] aus Memphis hinausbrachte, wobei die Ehre, die ihm zuteil wurde, zahlreich war, diesem nämlichen armen Mann anlegte und dass man ihn unter die vornehmen Verklärten brachte als Geist, der Sokar-Osiris dient, wobei er [dem Ort] nah ist, an dem Osiris ist.

Dieser reiche Mann, den du gesehen hattest: man brachte (auch) ihn in die Unterwelt. Man wog [seine] bösen (Taten) gegen seine guten. Man fand ihn, indem seine bösen zahlreicher als seine guten waren, die er auf der Erde getan hatte. <Man> befahl, es ihm im Westen zu vergelten. Er [ist] dieser Mann, den du gesehen [hast], wie der Zapfen der Tür des Westens in seinem rechten Auge befestigt ist, indem man auf seinem Auge schließt und öffnet, während sein Mund in großem Geschrei geöffnet ist. Bei Osiris, dem großen Gott, dem Herrn des Westens! Ich habe dir auf der Erde gesagt: ‚[Man soll] dir gemäß dem [tun], was man diesem armen Mann tun wird. Man soll dir nicht gemäß dem tun, was man diesem reichen Mann tun wird‘, da ich wusste, was mit ihm geschehen würde“.

Setem sagte: „Mein Sohn Si-Osiris! Zahlreich sind die Wunder, die ich im Westen sah. Aber lass mich [das] erfahren, [was] mit diesen Leuten [geschah], die Seile drehen, während die Eselinnen sie hinter ihnen (auf)fr[essen], während andere <(da) waren>, deren Nahrung, Wasser und Brot, über ihnen hängt, und sie laufen, sie herabzuholen, während andere unter ihren Füßen Gruben graben, um sie nicht zu ihnen gehen zu lassen?“

Si-Osiris sagte: „So verhält es sich, mein Vater Setem! Diese Leute, die du siehst, die Seile drehen, während die Eselinnen sie hinter ihnen (auf)fressen: Sie sind die Art der Menschen, die auf der Erde sind, die unter einem Fluch des Gottes sind, wobei sie in Tag und Nacht für den Lebensunterhalt arbeiten, während ihre Frauen es hinter ihrem Rücken stehen, so dass sie nichts zu essen finden. Sie kamen auch in den Westen. Man fand ihre bösen (Taten), indem sie zahlreicher waren als ihre guten. Es wurde herausgefunden, [was] ihnen auf der Erde zugestoßen war, indem es ihnen im Westen zustößt, ihnen und diesen anderen Leuten, [die] du siehst, wie ihre Nahrung, Wasser und Brot, über ihnen hängt und sie laufen, sie herabzuholen, während andere unter ihren Füßen eine Grube graben, um sie nicht [z]u ihnen gehen zu lassen: (Das ist) die Art der Menschen, die auf der Erde sind, deren Leben vor ihnen ist, während der Gott eine Grube unter ihren Füßen gräbt, um sie es nicht finden zu lassen. Sie kamen [auch] zum Westen. Man ließ das, was ihnen auf der Erde geschehen war, ihnen auch [im Westen] geschehen, um ihren Ba[ni]cht in der Unterwelt aufzunehmen. Erkenne in deinem Herzen, mein Vater Setem, dass man dem, der auf der Erde gut ist, im [W]es[ten] gut sein wird. Der, der böse ist, dem wird man böse sein. Dies, es ist festgese[tzt und(?) wird(?) niemals [geä]ndert(?). Die Dinge, die du in der Unterwelt von Memphis siehst, sie geschehen in diesen 42 Gauen, in denen [die Gliede]r(?) des Osiris, des großen Gottes, sind. Ferner [geschieht(?) es(?) auch(?) in(?) A]bydos, der Stätte des Spaziergehens, den Wohnungen (des) Fürsten von [A]re[ql]heh.“

Dies ist genau genommen ein ziemlich erstaunlicher Text, der genauerer Aufmerksamkeit wert ist, schon allein aufgrund der seit Langem gesehenen motivischen Verwandtschaft mit der biblischen Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31).⁴⁷ Zunächst aber sollte eine Verortung innerhalb der ägyptischen Konzeptionen vom Totengericht versucht werden.

In Ägypten gibt es schon in sehr früher Zeit die Vorstellung, dass es einen jenseitigen Gerichtshof gibt, vor dem man Anklagen erheben kann. Hierfür gibt es bereits in den Pyramidentexten, dem ältesten umfangreichen religiösen Korpus Ägyptens, aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. Zeugnisse, und in den Sargtexten, die aus der Wende vom 3. zum 2. Jahrtausend v. Chr. niedergeschrieben bezeugt sind, werden diese noch deutlich substantieller.⁴⁸ In den betreffenden Texten liegt der Hauptakzent darauf, dass der Verstorbene die Möglichkeit hat, seinen Tod als Verbrechen darzustellen, das ihm von jemand anderem angetan wurde, und gerechte Strafe dafür einzufordern.⁴⁹ Erst später fassbar wird die Idee, dass es ein generelles Totengericht gibt, dem sich jeder stellen muss. Hauptzeugnis dafür ist das berühmte Kapitel 125 des Totenbuches, das ab der 18. Dynastie, etwa ab der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr., in erhaltenen Textzeugen belegt ist.⁵⁰

Für die aktuelle Frage wichtig ist besonders, in welcher Weise mit denjenigen umgegangen wurde, welche die Prüfung nicht bestanden. Der Text des Totenbuchkapitels ist dazu nicht übermäßig explizit, auch deshalb, weil er ja darauf angelegt ist, seinem Besitzer und Nutzer zu einem ungefährdeten Jenseitsschicksal zu verhelfen. Deutlich ist jedenfalls aus den Darstellungen der Gerichtsszene, dass es neben der Waage ein tierisches Mischwesen gibt, das aus Krokodil, Löwe und Nilpferd zusammengesetzt ist und als „Totenfresserin“ oder einfach „Fresserin“ bezeichnet wird.⁵¹ Normalerweise sitzt oder steht sie nur einfach da, erst ganz spät, in der Römerzeit—also immerhin derjenigen Zeit, aus

47 Zuerst erkannt von MASPERO, *Contes relatifs*, 496; DERS., *Contes populaires*, XI. Ausführliche Studie GRESSMANN, *Vom reichen Mann*. An neueren Kommentaren zur biblischen Passage habe ich FITZMYER, *Gospel*, 1124–1136, und WOLTER, *Lukasevangelium*, 551–563, konsultiert. GROBEL, *Name*, 373–382, versucht, den biblischen Text noch etwas näher mit dem ägyptischen zu verbinden, seine Argumente sind jedoch problematisch. HOCK, *Lazarus*, 447–463, stellt Parallelen aus der griechischen Tradition in den Vordergrund, deren Pertinenz mir allerdings keinesfalls größer als die der von Gressmann angeführten erscheint. Neuere Detailstudie BAUCKHAM, *Rich Man*, 225–246.

48 Hierzu GRIESHAMMER, *Jenseitsgericht*.

49 ASSMANN, *Tod*, 89–100.

50 Vgl. zu diesem Text derzeit MAYSTRE, *Déclarations*; eine Neubearbeitung wäre ein Desiderat. Synoptische Edition des hieroglyphischen Textes (ohne Bearbeitung) LAPP, *Totenbuch*.

51 SEEGER, *Totengericht*, 163–192.

welcher die Handschrift der zweiten Setneerzählung stammt—wird sie auch in der konkreten Aktion des Verzehens von Schatten oder zumindest mit im Kessel vor ihr kochenden Leichen dargestellt.⁵² In jedem Fall ist es deutlich, dass ihre Aufgabe darin besteht, die Frevler zu verzehren, und zwar im Sinne einer endgültigen und vollständigen Vernichtung, nicht etwa einer dauerhaften Pein. Auch die eben zitierte Passage der Erzählung selbst nennt ja explizit die Fresserin mit dieser Aufgabe.

Damit ergeben sich in der Erzählung von Si-Osiris und Setem Chaemwese einige schwerwiegende Divergenzen zu den normalen ägyptischen Jenseitsvorstellungen. Weder die Konzeption verschiedenartiger dauerhafter Qualen oder sinnloser Mühen, noch die Weitergabe der Grabausstattung an einen tugendhaften Armen ergeben sich bruchlos aus den traditionellen Konzeptionen.

Man hat in der Forschung versucht, wenigstens einige innerägyptische Parallelen für die ungewöhnlicheren Details zu finden. Erik Hornung weist auf die 10. Stunde im Amduat hin.⁵³ Dort werden einerseits im unteren Register Regelungen für diejenigen getroffen, welche tot im Wasser treiben.⁵⁴ Horus sichert ihnen zu, dass ihre Seelen Luft erhalten sollen, dass sie rudern können und sich einen Weg im Gewässer bahnen können, um an Land zu kommen. Ihre Körper sollen nicht verwesen, ihre Seelen sollen atmen können. Andererseits gibt es im obersten Register der zehnten Stunde eine Gruppe von Göttern, von der gesagt wird: „Sie sind es, welche die Leichname entblößen und die Bandagen zusammenballen der Feinde, die zu bestrafen in der Unterwelt befohlen wurde.“⁵⁵ Mir scheint die Ähnlichkeit der Konzepte nicht überwältigend zu sein. Die Bestrafung bzw. Vernichtung der Verbrecher ist ein gängiges Motiv der Jenseitsbücher und ebenso, dass für das Jenseitsschicksal derjenigen gesorgt wird, die sich in der Unterwelt befinden. Es ist auch mit keinem Wort davon die Rede, dass die Grabausstattung der Feinde den im Wasser treibenden Leichen zugute käme.

Mark Smith meint zunächst, es gäbe im sogenannten Thotbuch eine Parallele dafür, dass für diejenigen, welche keine finanziellen Möglichkeiten für Mumifizierung hätten, eine Gruppe wohlwollender höherer Wesen dies durchführen

⁵² Fresserin mit Leiche im Maul auf dem Leichentuch Berlin 11652: SEEGER, Totengericht, 171.232 (Literatur), Photo in PARLASCA, Mumienporträts, Taf. 12/2; Diskussion MORENZ, Osiris, 414–427; wiederabgedruckt in MORENZ, Religion, 243; Kessel mit kochenden Leichen vor der Fresserin in Grabszene in Achmim: VON BISSING, Tombeaux, 568–576 und Taf. I.

⁵³ HORNUNG, Höllenvorstellungen, 12–13.

⁵⁴ Gegen die Auffassung von Hornung handelt es sich nicht spezifisch um Ertrunkene, vgl. VERNUS, Le mythe, 19–34.

⁵⁵ Ägyptischer Text in HORNUNG, Texte zum Amduat, 715–716; Übersetzung IDEM, Das Amduat, 165–166.

würde.⁵⁶ Dies beruht allerdings auf einem Missverständnis der betreffenden Stelle in der Erstedition. Dort erscheint ein Wort *h³* (mit Determinativ des schlechten Pakets und des schlechten Vogels), welches die Herausgeber als *h³.t* „Leichnam“ aufgefasst haben,⁵⁷ obgleich altes *h* im Demotischen nicht als *h* erscheint und zudem das Genus nicht stimmt. Tatsächlich dürfte es sich hier vielmehr um eine demotische Schreibung für *h³y* „Kranker“ (WB III,224,12) handeln.⁵⁸ Die Stelle lautet somit „während sie einen Leidenden heilen, für den es kein Buch gibt, indem sie Sünden mit ihren Aussprüchen abwischen, indem sie einen Mann vor seinem Schicksal retten, während sein Tod hinter ihm dasteht“. Tatsächlich geht es hier also vielmehr um die wunderbare Heilung von Fällen, die so hoffnungslos sind, dass in den medizinischen Büchern kein wirksames Rezept gefunden wird. Ein Schlüssel ist dabei die göttliche Austilgung von Vergehen und Vergebung von Sünden, die sicher in dem Komplex zu sehen ist, dass Krankheit als göttliche Strafe verstanden wird. Dies ist von einer gewissen Relevanz für den oben diskutierten ersten Komplex der göttlichen Strafe für Verbrechen, für die Deutung der Unterweltsepisode in der zweiten Setne-Erzählung jedoch m.E. irrelevant.

Ein zweiter von Mark Smith vorgeschlagener Punkt betrifft die Idee, dass zwei Individuen in der Unterwelt die Position austauschen könnten.⁵⁹ Dafür beruft er sich auf einen Text, der auf dem Lederzelt der ägyptischen Königin Isis-em-Achbit überliefert ist und lautet: „Ein schönes Sitzen in den Armen des Chons. Er ist der Herr von Theben, der denjenigen, welchen er liebt, errettet, (auch) wenn er in der Unterwelt ist, der einen anderen als seinen Ersatz gibt.“⁶⁰ Dieser Text erscheint mir ebenfalls nicht wirklich einschlägig. Dort geht es *de facto* keineswegs darum, dass zwei gleichermaßen im Jenseits befindliche Personen ihre Ausstattung bzw. ihr Geschick tauschen, sondern darum, dass ein eigentlich für die Unterwelt, also den Tod, Bestimmter dadurch am Leben bleibt, dass jemand anders als Ersatz dafür von den Göttern in die Unterwelt

⁵⁶ SMITH, *Traversing Eternity*, 28–29.

⁵⁷ JASNOW/ZAUZH, *Book of Thot*, 324.

⁵⁸ Für noch weitere Verbesserungen zu Lesung und Übersetzung der Stelle s. QUACK, *Initiation*, 286; Übersetzung DERS., *Ägyptischer Dialog*, 282 (dort noch mit der Bedeutung „Leiden“, die angesichts des Genus des demotischen Wortes zu präzisieren ist).

⁵⁹ SMITH, *Traversing Eternity*, 29. Die Bezeichnung dieses Textes als „Hymnus“ ist nicht wirklich angemessen.

⁶⁰ Originaltext STUART, *Funeral Tent*, 23–34 (Übersetzung und Kommentar, heute veraltet), Faltafel (Hieroglyphentext); vgl. ASSMANN, *Sonnenhymnen*, 283, Anm. b); JANSEN-WINKELN, *Inschriften*, 185.

geschickt wird—ein Motiv, das gerade aus der Zeit dieses Zeltes (21. Dynastie) auch sonst zu belegen ist.⁶¹

Ungewöhnlich erscheint auch das Motiv, dass das Auge des Sünders als Zapfenloch für die Tür verwendet wird. Schon Francis W. Griffith in seiner Erstbearbeitung, und ihm folgend Robert K. Ritner, hat hierfür eine Parallele in Form einer frühdynastischen Figur eines gefangenen Feindes vorgeschlagen, die als Drehzapfenloch diente, indem in ihren Rücken ein Loch eingelassen war.⁶² Die Parallele erscheint nur mäßig treffend, da es sich dort nicht um einen innerägyptischen Sünder, sondern um einen politischen Feind handelt, und auch keineswegs ein klarer Jenseitskontext auszumachen ist. Da zudem zwischen diesen beiden durch etwa 3000 Jahre getrennten Zeugnissen keine Verbindungsglieder nachweisbar sind, keine der an Strafszenen doch nicht mangelnden ägyptischen Unterweltsschilderungen derartige Martern bezeugt, und auch der genaue Ort am Körper variiert, müssen andere Optionen gesucht werden.

Damit wird es Zeit, sich den außerägyptischen Parallelen zu stellen, die schon Hugo Gressmann in einer vielbeachteten Studie zusammengestellt und untersucht hat. Er weist bereits darauf hin, dass engere Parallelen des demotischen Textes nicht zum Evangelium bestehen, sondern zu den jüdischen Traditionen.⁶³ Während das Thema des Türzapfens im Kopfbereich (allerdings im Ohr, nicht im Auge) des Sünders in der Bibel ganz fehlt, ist es in den meisten der jüdischen Versionen präsent. Ebenso bieten viele von ihnen das Tantalos-Motiv, dass dem Sünder das Wasser zwar nahe ist, aber er doch nicht dazu gelangt, davon zu trinken. Gressmann hat angenommen, dass die jüdische Legende auf die ägyptische Erzählung zurückgeht. Wie gesichert ist diese Richtung?

Schon Gaston Maspero überlegte, ob die Motive in Ägypten fremden Ursprungs sein und sich dort nicht aus sich heraus hätte entwickeln können, kam aber letztlich zu dem Schluss, die Behandlung sei in den Details rein ägyptisch.⁶⁴ Seitdem scheint dieser Punkt in der Ägyptologie als gesichert zu gelten

⁶¹ Vgl. EDWARDS, Hieratic Papyri, 5, Anm. 34, wo bereits die Parallele zur Inschrift auf dem Zelt der Isis-em-Achbit gezogen wird; POSENER, Papyrus Vandier, 25, sowie QUACK, Ägyptische Dekane, Kapitel 1.3.2.

⁶² GRIFFITH, Stories, 46; RITNER, Magical Practice, 117–118.

⁶³ GRESSMANN, Vom reichen Mann, 44–46. Auch BAUCKHAM, Rich Man, 227–229, betont, dass man in den jüdischen Versionen noch dieselbe Geschichte wie in der ägyptischen erkennen könne, während die biblische Parabel abweiche.

⁶⁴ MASPERO, Contes relatifs, 496–500.

und ist kaum mehr hinterfragt worden.⁶⁵ Einen Disput hat es lediglich hinsichtlich der Frage des Oknos- und Tantalos-Motivs gegeben. Galten diese lange Zeit über ganz selbstverständlich als Übernahme aus der griechischen Kultur, so hat Friedhelm Hoffmann versucht, die umgekehrte Entlehnungsrichtung nachzuweisen.⁶⁶ Sein Ansatz ist allerdings auf Kritik gestoßen, insbesondere Günter Vittmann hat gute Argumente für die Herkunft aus Griechenland aufgeführt.⁶⁷

Dann muss sich aber die Frage stellen, ob ein Text, der in diesem Punkt definitiv fremde Elemente aufgenommen hat und dessen Kernpunkte nicht nahtlos in der ägyptischen Tradition stehen, wirklich die ursprünglichste Fassung des Stoffes bietet. Mehrere Details fordern zur Kritik auf, und zwar gerade solche Punkte, welche Gressmann angesetzt hat. Folgende Fragen stellt er: „Warum erhält gerade dieser Arme die Kleider jenes Reichen? Warum hat man den Reichen gerade in dieser Weise unter der Höllentür gemartert? Worin bestand die Sünde des Reichen?“⁶⁸

Hier lässt einen die ägyptische Fassung tatsächlich im Stich, während die jüdischen Fassungen die Sünden klar angeben,⁶⁹ meist auch eine Beziehung zwischen dem Reichen und dem Armen im Leben oder spätestens im Tod explizieren, und die Strafen auch besser motiviert wirken. Dabei kann die ägyptische Geschichte so, wie sie von ihrem Startpunkt her angelegt ist, vom Ausgangspunkt her, nämlich der zufälligen Beobachtung zweier Bestattungszüge, kaum in der Exposition diese Punkte darlegen; man könnte allenfalls erwarten, dass Si-Osiris sie in seiner Erklärung aufführt,⁷⁰ was aber unterbleibt.

Ein Gesichtspunkt sei allerdings noch angemerkt. Die Kommentatoren des biblischen Textes haben betont, dass dort im Unterschied zu den beigebrachten Parallelen eben der Reichtum bzw. die Armut im Leben aus sich heraus die Motivation für das jeweilige Jenseitsschicksal sind und von Sünden überhaupt

⁶⁵ SERRANO DELGADO, Rhampsinitus, 104, scheint, allerdings ohne Detailargumentation, dieses Motiv als fremden Einfluss auf die demotische Erzählung zu bewerten.

⁶⁶ HOFFMANN, Seilflechter, 339–346.

⁶⁷ VITTMANN, Tradition und Neuerung, 68–69.

⁶⁸ GRESSMANN, Vom reichen Mann, 43.

⁶⁹ In der christlichen Fassung ist dagegen von expliziten Sünden gar nicht die Rede, vielmehr reicht das Faktum von Reichtum und Armut an sich aus, s. WOLTER, Lukasevangelium, 557–558.

⁷⁰ Gerade die Frage des prassenden Reichen, welcher den Armen (konkret sogar den eignen Bruder) nicht teilhaben lässt, könnte man in der ägyptischen Literatur übrigens gut mit einem anderen Text illustrieren, nämlich dem „Beistand der Isis“ (HOFFMANN/QUACK, Anthologie, 178–180), wo die Lösung allerdings innerweltlich (wenngleich mit dem Eingreifen einer Gottheit) bleibt.

nicht die Rede ist.⁷¹ Für die außerbiblisch-jüdischen Texte mit ihrer klaren Nennung von Sünden und guten Taten der betreffenden Menschen mag dies zutreffen, für den demotischen aber nur bedingt. Dort ist gerade nicht allein von den Taten die Rede (dabei in der aktuellen Handschrift sogar noch mit einem evidenten Textfehler), sondern auch noch speziell beim armen Mann von der ihm bestimmten Lebenszeit sowie seinem Glück auf Erden. Das ist sicher noch keine Beurteilung rein nach Reichtum oder Armut, aber es deutet doch darauf hin, dass die Messlatte hinsichtlich guter Taten für diejenigen, welche im Diesseits mit den Glücksgütern des Lebens gesegnet waren, deutlich höher gehängt wird als für die Armen und vom Leben Benachteiligten. Hier ginge der demotische Text also zumindest leicht in Richtung des biblischen.

Zu denken geben muss auch, dass der ägyptische Text gerade in denjenigen Elementen, welche engere Beziehungen zu den fremden Versionen aufweisen, nicht einfach in ägyptischer Tradition steht, ja der eigentlich ägyptischen Idee einer endgültigen Vernichtung der Frevler sogar diametral entgegengesetzt steht. Dies macht doch den Eindruck, als sei nicht nur das Oknos- und Tantalos-Motiv hier adaptiert und nicht ohne Brüche in einen ägyptischen Zusammenhang integriert worden,⁷² sondern gerade die zentrale Idee vom Austausch der Grabausstattung und der ewigen Pein des Sünders entweder als innerägyptische Weiterentwicklung schlecht mit den weiterbestehenden Traditionen integriert worden oder tatsächlich ebenfalls eine Übernahme anderswo entwickelter Vorstellungen.⁷³ In jedem Falle scheint es mir schwer vorstellbar, dass die demotische Erzählung und die jüdische Tradition völlig voneinander unabhängig sind; und egal in welche Richtung man das Geben und Nehmen letztlich sehen will, gibt es im Rahmen der jüdischen Bevölkerung Ägyptens in Ägypten in der Ptolemäer- und Römerzeit (bis Hadrian) genügend Möglichkeiten der Begegnung.⁷⁴

71 So etwa BAUCKHAM, Rich Man, 228.232–233; WOLTERS, Lukasevangelium, 557–558.561.

72 Zu den Schwierigkeiten dieser Motive in ihrer Umgebung vgl. QUACK, Einführung, 46–47.

73 Man beachte, dass für die agierenden schwarzen Schattengestalten der späten Totenleinen, die MÖLLER bei GRESSMANN, Vom reichen Mann, 41–42, als mögliche Vergleiche für die Vorstellungen der zweiten Setnegeschichte genannt hat, GEORGE, Schatten als Seele, 104–106, mit Einflüssen hellenistischer Vorstellungen rechnet.

74 Vgl. etwa MÊLÈZE-MODRZEJEWSKI, Juifs d'Égypte.

Bibliographie

- AGUT-LABORDÈRE, Damien, *Le sage et l'insensé. La composition et la transmission des sagesses démotiques*, Paris 2011.
- AGUT-LABORDÈRE, Damien/CHAUVEAU, Michel, *Héros, magiciens en sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en Égyptien démotique*, Paris 2011.
- ALTMANN, Victoria, *Die Kultfrevler des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI) (Studien zur spätägyptischen Religion 1)*, Wiesbaden 2010.
- ASSMANN, Jan, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (Theben 1)*, Mainz 1983.
- ASSMANN, Jan, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- ASSMANN, Jan, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.
- BARDINET, Thierry, *Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtiment divin dans l'Égypte ancienne*, in: *RdE* 39 (1988) 3–36.
- BAUCKHAM, Richard, *The Rich Man and Lazarus. The Parable and the Parallels*, in: *NTS* 37 (1991) 225–246.
- BEINLICH-SEEBER, Christine, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten (MÄSt 3)*, München/Berlin 1976.
- VON BISSING, Friedrich W. Freiherr, *Tombeaux d'époque romaine à Akhmim*, in: *ASAE* 50 (1959) 547–576.
- BRUNNER, Hellmut, *Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit*, in: *Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17–19 mai 1962*, Paris 1963, 103–120.
- BRUNNER, Hellmut, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens (OBO 80)*, Freiburg/Göttingen 1988.
- DEPAUW, Mark, *The Demotic Letter. A Study of Epistolographic Scribal Traditions against their Intra- and Intercultural Background (Demotische Studien 14)*, Sommerhausen 2006.
- DIELEMAN, Jacco, *Fear of Women? Representations of Women in Demotic Wisdom Texts*, in: *Studien zur Ägyptischen Kultur* 25 (1998) 7–46.
- DREHER, Martin, *Gerichtsverfahren vor Göttern? – „Judicial Prayers“ und die Kategorisierung der defixionum tabellae*, in: Thür, Gerhard (Hg.), *Symposium 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.–30. August 2009)*, Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 21, Wien 2010, 301–335.
- EDWARDS, Iorwerth E.S., *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, London 1960.
- FISCHER-ELFERT, Hans-Werner, *Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 1)*, Würzburg 2005.
- FITZMYER, Joseph A., *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes (AnchB 28)*, Garden City, New York 1986.
- GALAN, Jose M., *Seeing Darkness*, in: *CEg* 74 (1999) 18–30.
- GARDINER, Alan H., *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series. Chester Beatty Gift*, London 1935.
- GEORGE, Beate, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn 1970.
- GOLDBRUNNER, Sara, *Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646) (Demotische Studien 13)*, Sommerhausen 2006.
- GRESSMANN, Hugo, *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literaturgeschichtliche Studie (APAW 1918/7)*, Berlin 1918.

- GRIESHAMMER, Reinhard, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten* (ÄA 20), Wiesbaden 1970.
- GRIFFITH, Francis LL., *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford 1900.
- GRIFFITH, Francis LL., *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library* (Manchester), Vol. III, Manchester/London 1909.
- GRIFFITHS, John G., *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden et al. 1991.
- GROBEL, Kendrick, '...Whose Name was Neves', in: NTS 10 (1963–64) 373–438.
- HOCK, Ronald F., *Lazarus and Micyllus. Greco-Roman Background to Luke 16:19*, in: JBL 106 (1987) 447–463.
- HOFFMANN, Friedhelm, *Seilflechter im Jenseits*, in: ZPE 100 (1994) 339–346.
- HOFFMANN, Friedhelm, *Der Kampf um den Panzer des Inaros. Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus* (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek [Papyrus Erzherzog Rainer], Neue Serie 26), Wien 1996.
- HOFFMANN, Friedhelm/QUACK, Joachim F., *Anthologie der demotischen Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin 2007.
- HORNUNG, Erik, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes, Teil II: Übersetzung und Kommentar* (ÄA 7), Wiesbaden 1963.
- HORNUNG, Erik, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (ASAW 59,3), Berlin 1968.
- HORNUNG, Erik, *Texte zum Amduat, Teil III. Langfassung 9. bis 12. Stunde* (Aegyptiaca Helvetica 15), Basel/Genf 1994.
- JANSEN-WINKELN, Karl, *Inschriften der Spätzeit, Teil I: Die 21. Dynastie*, Wiesbaden 2007.
- JASNOW, Richard/ZAUSCH, Karl-Theodor, *The Ancient Egyptian Book of Thot. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*, Wiesbaden 2005.
- KANAWATI, Naguib, *Conspiracies in the Egyptian Palace. Unis to Pepi I*, London/New York 2003.
- KEMBOLY, Mpay, *The Question of Evil in Ancient Egypt*, London 2010.
- KIERNAN, Philip, *Britische Fluchtafeln und „Gebete um Gerechtigkeit“ als öffentliche Magie und Votivrituale*, in: Brodersen, Kai/Kropp, Amina (Hg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M. 2004, 99–114.
- KOCH, Klaus, *Gab es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in: ZTK 52 (1955) 1–42.
- KÖTHEN-WELPOT, Sabine, *Überlegungen zu den Haremsverschwörungen*, in: Bröckelmann, Dirk/Klug, Andrea (Hg.), *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 2006, 103–126.
- LAPP, Günther, *Totenbuch Spruch 125*, Basel 2008.
- LAZARIDES, Nikolaos L., *Wisdom in Loose Form. The Language of Egyptian and Greek Proverbs in Collections of the Hellenistic and Roman Periods* (Mnemosyne Supplement 287), Leiden/Boston 2007.
- LEITZ, Christian, *Art. „Unruhen“*, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, 852–858.
- LEITZ, Christian, *Traumdeutung im Alten Ägypten nach einem Papyrus des Neuen Reiches*, in: Karenberg, Axel/Leitz, Christian (Hg.), *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster 2000, 221–246.
- LICHTHEIM, Miriam, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52), Freiburg/Göttingen 1983.
- LIEVEN, Alexandra von, *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie im Alten Ägypten* (ÄA 64), Wiesbaden 2000.

- LUISELLI, Maria M., Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches (Ägypten und Altes Testament 73), Wiesbaden 2011.
- MASPERO, Gaston, Contes relatifs aux grands-prêtres de Memphis, in: *Journal des Savants* (1901) 473–504.
- MASPERO, Gaston, Les contes populaires de l'Égypte Ancienne. Quatrième édition entièrement remanié et augmenté, Paris 1904.
- MAYSTRE, Charles, Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, chapitre 125), Kairo 1937.
- MELEZE-MODRZEJEWSKI, Joseph, Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien, Paris 1991.
- MENU, Bernadette, La problématique du régicide en Égypte ancienne, in: *Méditerranées* 2 (1994) 55–70 = Dies., *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte II* (Bibliothèque des Études 122), Kairo 1998, 107–119.
- MESSERI SAVORELLI, Gabriella, Registro di pagamenti del Συντάξιμον (in un quartiere ebraico), in: Palme, Bernhard (Hg.), *Wiener Papyri als Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer* (P. Harrauer), Wien 2001, 81–92.
- MIGAHD, Abd-el-Gawad, Demotische Briefe an Götter von der Spät- bis zur Römerzeit. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten, Diss. Würzburg 1986.
- MORENZ, Siegfried, Das Werden zu Osiris. Die Darstellungen auf einem Leichentuch der römischen Kaiserzeit (Berlin 11651) und verwandten Stücken, in: *Forschungen und Berichte* 1 (1957) 414–427 = Id., *Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Gesammelte Werke*, Weimar 1975, 231–247.
- MÜLLER-WOLLERMANN, Renate, Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im Alten Ägypten (PÄ 21), Leiden/Boston, Massachusetts 2004.
- OTTO, Eberhard, Das ägyptische Mundöffnungsritual. Teil II: Kommentar (ÄA 3), Wiesbaden 1960.
- POSENER, Georges, Le papyrus Vandier, Kairo 1985.
- QUACK, Joachim F., Balsamierung und Totengericht im Papyrus Insinger, in: *Enchoria* 25 (1999) 27–38.
- QUACK, Joachim F., Rezension zu W. Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, in: *OLZ* 94 (1999) 455–462.
- QUACK, Joachim F., Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt, Habil. Berlin 2002.
- QUACK, Joachim F., Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), Berlin 2009 (2005).
- QUACK, Joachim F., Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem „Buch vom Tempel“, in: Fischer-Elfert, Hans-Werner (Hg.), *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, Joachim F., Apopis, Nabelschnur des Re, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34 (2006) 377–379.
- QUACK, Joachim F., Ein ägyptischer Dialog über die Schreibkunst und das arkane Wissen, in: *ARG* 9 (2007) 259–294.
- QUACK, Joachim F., Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36 (2007) 249–295.
- QUACK, Joachim F., Göttliche Gerechtigkeit und Recht am Beispiel des spätzeitlichen Ägypten, in: Barta, Heinz/Rollinger, Robert/Lang, Martin (Hg.), *Recht und Religion. Menschliche*

- und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten (Philippika 24), Wiesbaden 2008, 135–153.
- QUACK, Joachim F., The Animals of the Desert and the Return of the Goddess, in: Herb, Michael et al. (Hg.), *Desert Animals in the Eastern Sahara (Colloquium Africanum 4)*, Köln 2010, 341–361.
- QUACK, Joachim F., „Da er das Gesetz mißachtete, ersetzte man ihn zu Lebzeiten“. Zur Kritik an ägyptischen Herrschern in der sogenannten Demotischen Chronik, in: Börm, Henning (Hg.), *Antimonarchische Diskurse*, im Druck.
- QUACK, Joachim F., Die Geburt eines Gottes? Papyrus Berlin 15765a, in: Nord, Rune/Ryholt, Kim (Hg.), *Festschrift Paul Frandsen*, im Druck.
- QUACK, Joachim F., Fragmente demotischer Weisheitstexte, in: F. Haikal (Hg.), *Mélanges offerts à Ola El-Aguizy (Bibliothèque d'Étude 165)*, Kairo 2015, 331–347.
- QUACK, Joachim F./RYHOLT, Kim, Notes on the Setne Story. P. Carlsberg 207, in: Frandsen, Paul J./Ryholt, Kim (Hg.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies (CNI Publications 22)*, Kopenhagen 2000, 141–163.
- REYMOND, Eve A.E., Demotic Literary Works of Graeco-Roman Date in the Rainer Collection of Papyri in Vienna, in: Zessner-Spitzenberg, Josef (Hg.), *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.)*, Wien 1983, 42–60.
- RITNER, Robert K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice (SAOC 54)*, Chicago, Illinois 1993.
- RYHOLT, Kim, A Parallel to the Inaros Story of P. Krall (P. Carlsberg 456 + P. CtYBR 4513). Demotic Narratives from the Tebtunis Temple Library (I), in: *JEA* 84 (1998) 151–169.
- SCHOTT, Siegfried, Das blutrünstige Keltergerät, in: *ZÄS* 74 (1938) 88–93.
- SERRANO DELGADO, Jose M., Rhampsinitus, Setne Khamwas and the Descent to the Netherworld. Some Remarks on Herodotus II, 122, 1, in: *Journal of Near Eastern Religions* 11 (2011) 94–108.
- SMITH, Mark J., P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion against the Sun God, in: Frandsen, Paul J./Ryholt, Kim (Hg.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies (CNI Publications 22)*, Kopenhagen 2000, 95–112.
- SMITH, Mark J., *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford 2009.
- SMITH, Harry S./TAIT, William J., *Saqqâra Demotic Papyri I (P. Dem. Saq. I) (TE 7)*, London 1983.
- SPIEGELBERG, Wilhelm, *Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana) mit hieroglyphischen und griechischen Fassungen und deutscher Übersetzung nebst demotischem Glossar*, Heidelberg 1922.
- STADLER, Martin A., War eine dramatische Aufführung des Totengerichts Teil der ägyptischen Totenriten?, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29 (2001) 331–348.
- STADLER, Martin A., Zwei Bemerkungen zum Papyrus Insinger, in: *ZÄS* 130 (2003) 186–196.
- STUART, Villiers, *The Funeral Tent of an Egyptian Queen together with the Latest Information Regarding other Monuments and Discoveries with Translations of the Hieroglyphic Texts and Explanatory Notices of the Various Emblems*, London 1882.
- TAIT, William J., The Fable of Sight and Hearing in the Demotic Tefnut Legend in the Demotic Kufi Text, in: *AcOr* 37 (1976) 27–44.
- TAIT, William J., P. Carlsberg 207: Two Columns of a Setna-Text, in: Frandsen, Paul J. (Hg.), *The Carlsberg Papyri 1. Demotic Texts from the Collection (CNI Publications 15)*, Kopenhagen 1991, 19–44.

- THISSEN, Hans-Joachim, „Lost in Translation?“ Von Übersetzungen und Übersetzern, in: Fischer-Elfert, Hans-Werner/Richter, Tonio S. (Hg.), *Literatur und Religion im Alten Ägypten. Ein Symposium zu Ehren von Elke Blumenthal (ASAW 81/5)*, Stuttgart/Leipzig 2011, 126–163.
- VÉLISSARPOULOS-KARAKOSTAS, Julie, „Gebete um Gerechtigkeit“. Réponse à Martin Dreher, in: Thür, Gerhard (Hg.), *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.–30. August 2009)*, Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 21, Wien 2010, 337–348.
- VERNUS, Pascal, *Le mythe d'un mythe: la prétendue noyade d'Osiris. De la dérive d'un corps à la dérive du sens*, in: *Studi de egiptologia e di antichità punice* 9 (1991) 19–34.
- VERNUS, Pascal, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris 1993.
- VERNUS, Pascal, *Sagesses de l'Égypte pharaonique. Deuxième édition révisée et augmentée*, Paris 2010.
- VERSNEL, Hendrik S., *Beyond Cursing. The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, in: Faraone, Christopher A./Obbink, Dirk (Hg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford 1991, 60–106.
- VERSNEL, Hendrik S., *Prayers for Justice, East and West. New Finds and Publications since 1990*, in: Gordon, Richard L./Simón, Francisco M. (Hg.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.–1 Oct. 2005 (Religions in the Graeco-Roman World 168)*, Leiden/Boston, Massachusetts 2010, 275–354.
- VITTMANN, Günter, *Der demotische Papyrus Rylands 9 (Ägypten und Altes Testament 38)*, Wiesbaden 1998.
- VITTMANN, Günter, *Tradition und Neuerung in der demotischen Literatur*, in: *ZÄS* 125 (1998) 62–77.
- WILLIAMS, Ronald J., *Some Fragmentary Demotic Wisdom Texts*, in: Johnson, Janet H./Wente, Edward F. (Hg.), *Studies in Honor of George R. Hughes (SAOC 39)*, Chicago 1976, 263–271.
- WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5)*, Tübingen 2008.