

War eine dramatische Aufführung eines Totengerichts Teil der ägyptischen Totenriten?*

von

Martin Andreas Stadler

Abstract

Diodorus I 91-93 and his account of Egyptian mortuary religion have tended to be taken as a primary source and have received increasing attention from Egyptologists. This affects the interpretation of Egyptian material, particularly the two papyri Rhind, the Books of Breathing, and also most recently a passage from the Instructions of papyrus Insinger in an emended reading. However, an examination of the Egyptian evidence reveals that this approach to Diodorus does not find support in Egyptian texts. For Egyptological purposes, rather than taking him as equivalent to Egyptian evidence, Diodorus I 91-93 must be treated as secondary literature which presents its information in a demythologizing way.

1993 schlug R. Merkelbach aufgrund des Berichtes bei Diodorus Siculus¹ vor, daß ein szenisches Gericht oder eine szenische Prüfung des Verhaltens und Charakters des Verstorbenen als Teil der ägyptischen Totenriten vor der Beisetzung stattgefunden habe². J. Quaegebeur zitierte 1995 Merkelbachs Aufsatz zustimmend, beschränkte sich aber darauf, nur ein Echo der ägyptischen Totenriten im Werk Diodors zu sehen³. Zuvor hatte sich J. Assmann ebenfalls auf Diodor I 92 bezogen und einen anderen Aufsatz von Merkelbach über diesen Abschnitt angeführt⁴. Obwohl Assmann nicht kommentiert, ob Diodors Bericht die Wahrheit wiedergibt, was tatsächlich am Grab vor der Beisetzung geschah, scheint er zu der Annahme geneigt zu sein, ein Gerichtsverfahren sei inszeniert worden. In dem älteren Aufsatz ließ Merkelbach ausdrücklich diese Frage zur weiteren Diskussion offen. Unabhängig davon akzeptierte F. Dunand in einem Handbuch, das sich hauptsächlich an klassische Altertumswissenschaftler wendet, Diodor I 92 als Beleg für eine dramatische Aufführung, offenbar ohne Kenntnis von Merkelbachs ZÄS-Beitrag⁵. Assmann stimmte 1996 Merkelbachs Aufsatz von 1993 und dessen Methode, wie die

* Der Kern des Beitrages ist ein Aufsatz, den ich 1998 an der Faculty of Oriental Studies of the University of Oxford als einen Teil der für den Abschluß des Master of Studies in Oriental Studies (Egyptology) verlangten Leistungen eingereicht habe. Ein kürzlich herausgekommener Aufsatz (J.F. Quack, in: *Enchoria* 25, 1999, 30-38.) war der Anlaß zur Überarbeitung (einschließlich Übersetzung ins Deutsche), Aktualisierung und Publikation. Ich danke Prof. K.-Th. Zauzich, Dr. F. Hoffmann und S. Lippert, M.A., für die Durchsicht vorläufiger Fassungen. Fehler gehen zu meinen Lasten.

¹ Diod. I 72 und 92

² R. Merkelbach, in: *ZÄS* 120, 1993, 71-84.

³ J. Quaegebeur, in: T. DuQuesne (Hg.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H Stricker on his 85th birthday*, 1995, 157-181, bes. 176 und 180.

⁴ J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 1990, 130f. R. Merkelbach, in: *Universitätsbibliothek Giessen, Kurzberichte aus den Papyrussammlungen* 43, 1987, 12.

⁵ F. Dunand/ R. Lichtenberg, *Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine*, in: *ANRW II*, 18, 5, 1995, 3288.

Ergebnisse erreicht wurden, zu, wohingegen er 1990 das Totengericht noch ein „imaginäres Übergangsritual, ein *rite de passage*“ genannt hatte⁶. B. Borg beruft sich auf Merkelbach, wenn sie Diodors „grundsätzliche Verlässlichkeit“ annimmt für ihre Argumentation, daß Porträtmumien in den Häusern der Lebenden aufgestellt worden seien⁷. J.F. Quack behauptete, daß Diodor I 91-93 pInsinger 18, 5-12 erklären könne, und ist der letzte in einer Reihe von Gelehrten, die Diodor folgen⁸. Er zitiert Merkelbachs Aufsatz in ZÄS 120 und nimmt an, daß Diodor als verlässliche Quelle herangezogen werden könne, die berichte, was bei einer ägyptischen Begräbniszeremonie stattgefunden habe. Außerdem steht H. Willems' Untersuchung der Särge des Mittleren Reiches eine vollständige Übersetzung von Diodor I 92 voran, jedoch ohne einen Kommentar dazu⁹.

Diodor wird also häufig als ernsthaftes Zeugnis für die ägyptische Totenreligion und deren Praktiken betrachtet. Es mag daher lohnend sein, der Frage nachzugehen, ob er tatsächlich dafür vertrauenswürdig ist, und vor allem, ob ägyptische Texte für Diodors Darstellung Belege liefern, wie das vorgeschlagen und angenommen wurde. Sowohl Merkelbach als auch Quack erwecken den Eindruck, daß Diodors Bericht mit ägyptischen Quellen in Einklang gebracht werden kann, und beide akzeptierten Diodor vollständig. Die Aussage ägyptischen Materials und die Methode, wie es von Merkelbach verwendet wurde, um seinen Standpunkt zu beweisen, muß aber überprüft werden, und ich möchte es in den Kontext der ägyptischen Konzeption vom Totengericht im Jenseits stellen. Ebenso ist Quacks Grundlage, im wesentlichen pInsinger 18, 5-12, nicht dazu angelegt, das Gewicht der Argumentation zu tragen. Der Schwerpunkt des vorliegenden Aufsatzes liegt auf der spätptolemäischen bis frühen Kaiserzeit, vor allem dem ersten Jahrhundert v. Chr., entsprechend der Zeit Diodors und dem Großteil des ägyptischen Materials, welches ich heranziehen werde¹⁰.

Nach Merkelbachs Auffassung widerspricht die Einleitung des Totenbuchkapitels 125, die die 42 Anrufungen an die Totenrichter im Haupttext als eine mythologische Konzeption präsentiert, dem Nachsatz ganz am Ende des Kapitels, weil dieser eine tatsächliche Ausführung impliziere. Der Widerspruch könne gelöst werden, indem die Existenz einer szenischen Aufführung angenommen werde, die die jenseitige mythische Handlung im Diesseits auf die Bühne bringe – eine Wiederholung des Mythos, genauso wie die Einbalsamierung und Mumifizierung des Toten die Wiederholung der Handlungen des Anubis für die Leiche des Osiris sei. Als Belege für eine tatsächlich Gerichtsverhandlung am Grab zitiert Merkelbach Diodor, der einen Prozeß über den verstorbenen König schildert,

⁶ J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, 1996, 190f. Id., Ma'at, 132-136.

⁷ B. Borg, „Der zierlichste Anblick der Welt ...“, 1998, 78.

⁸ Quack, in: Enchoria 25, 1990, 30-38. Nun erneut: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 2001, 114.

⁹ H. Willems, Chests of Life. A study of the Typology and Conceptual development of Middle Kingdom Standard Class Coffins, MVEOL 25, 1988, 5.

¹⁰ Zur Datierung des pInsinger in das erste Jahrhundert v. Chr. siehe nun: F. Hoffmann, in: Enchoria 22, 1995, 38f.

während dessen jeder Anschuldigungen erheben konnte, worauf die Priester die guten Taten des Königs priesen¹¹. An anderer Stelle berichtet Diodor, daß bei einem Begräbnis von Privatpersonen 42 Richter – also genau die Zahl der Richter im Spruch 125 des Totenbuches – sich an einem Teich versammelten¹². Das Boot mit der Mumie werde über den Teich gezogen und eine Verhandlung abgehalten. Wieder könne jeder anklagen, und die Richter würden über jede Anschuldigung entscheiden.

Wenn dies der Fall wäre, sei zu erwarten, daß diejenigen, die über den Verstorbenen sprächen, ihn entweder in der dritten oder der zweiten Person anredeten. Belege seien für beides in der ägyptischen Totenliteratur zu finden, z.B. den Rhind-Papyri¹³, die Merkelbach als ein Dokument sieht, das den Wunsch des Sohnes belege zu beweisen, für die reguläre, teure Zeremonie zugunsten seiner Eltern *mntw-s3w=f* (Menthesuphis) und *t3-nt-ỉwny.t* aufgekommen zu sein. Das sei der Grund, warum die Einbalsamierungsriten und die Beisetzung in den Rhind-Papyri im Detail beschrieben seien. Der Vergleich der Diodor'schen Beschreibung der ägyptischen Totenriten mit den Rhind-Papyri zeige, daß die Rhind-Papyri eine „barocke Schaustellung“¹⁴ im Verlauf des Begräbnisses von Menthesuphis bezeugten, bei dem Schauspieler als Gottheiten aufträten. In dieser Sichtweise werden die Rhind-Papyri zu einem Drehbuch, das Anweisungen eines Regisseurs und den Text, den die Schauspieler sprächen, enthielte, was als Parallele die Verlässlichkeit Diodors bestätige¹⁵. Totenriten seien aufgeführt worden, weil der Verstorbene als mächtiger Geist gesehen worden sei, der wohlwollend oder böseartig handle, und daß er durch die Demonstration seiner guten Taten befriedigt werde. So könnten die Totentexte als Zertifikate für die Hinterbliebenen betrachtet werden, die bestätigen, daß sie für den Verstorbenen ausgesagt hätten.

Im Postskript des Aufsatzes wird weiteres Material zitiert, sowohl ägyptisches, als auch ägyptologisches, das die These untermauern soll. Zu den Ägyptologen, die die Rhind-Papyri als ein Drehbuch für eine Begräbnisaufführung sahen, gehören P. Barguet¹⁶, dem jedoch von J.G. Griffiths widersprochen wurde¹⁷, J. Yoyotte¹⁸, G. Roeder¹⁹ und J.-Cl. Goyon²⁰. Ägyptische Nachweise sollen von den Büchern vom Atmen in der

¹¹ Diod. I 72.

¹² Diod. I 92.

¹³ G. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, 1913.

¹⁴ Merkelbach, in: ZÄS 120, 1993, 78.

¹⁵ Merkelbach, in: ZÄS 120, 1993, 77, 79 und passim.

¹⁶ P. Barguet, Le Livre des morts des anciens Égyptiens, 1967, 22, 100f.

¹⁷ J.G. Griffiths, in: JEA 40, 1969, 227f., der darlegte, daß ein einziges göttliches Tribunal die Rechtsfertigung im Dies- und im Jenseits beeinflusse. Zwei Verhandlungen seien nicht notwendig zur Erklärung des Nachsatzes von Tb 125, wie von Diodor I 92 nahegelegt und von Barguet geschlossen.

¹⁸ J. Yoyotte, in: Le jugement des morts, Sources orientales IV, 1961, 66.

¹⁹ G. Roeder, Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben, 1961, 330.

²⁰ J.-Cl. Goyon, in: Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Cent cinquante années de recherches 1822-1972. Hommage à J.-F. Champollion, BdE 64/3, 1972, 76.

Übersetzung Goyons geliefert werden²¹, dem Totenbuch (in Hornungs Übersetzung)²² und den Pyramidentexten (in Faulkners Übersetzung)²³.

Diese Deutung basiert bis zu einem gewissen Grade darauf, daß Diodor Ägypten besucht habe und deshalb als Augenzeuge zu werten sei²⁴. Diodorus Siculus war ein Universalhistoriker, der im ersten Jahrhundert v. Chr. lebte und eine βιβλιοθήκη ιστορική geschrieben hat, die eine ganze historische Bibliothek ersetzen sollte und aus der biographische Rückschlüsse über den Verfasser gezogen werden können²⁵. Diodor muß zwischen 60/ 57 v. Chr. und 36 v. Chr. gelebt haben, den frühesten und spätesten Daten, die in seinen Werken gefunden werden. Seine Schriften wurden als eine einfache Kompilation, ein mechanisches und historisch unkritisches Kopieren, sowie für die Verwendung nur einer Quelle für lange Passagen kritisiert. In den letzten Jahren sind aber positivere Ansichten über Diodors Werk zum Ausdruck gebracht worden, und es hat eine teilweise Rehabilitation stattgefunden, indem auf seine Heranziehung von Standardwerken, seine ausgezeichnete Darstellung verschiedener Perioden und die insgesamt kohärente Gliederung seiner Bücher hingewiesen wurde²⁶.

Für Diodors erstes Buch, das sich mit Ägypten befaßt und hier von besonderem Interesse ist, müssen jedoch mehr als eine Quelle angenommen werden. Obwohl Diodor den Anspruch erhebt, original ägyptisches Material verwendet zu haben, griff er aller Wahrscheinlichkeit nach auf frühere Autoren zurück: Agatharchides von Knidos (im Bereich der Geographie), Hekataios von Abdera (für den Rest von Buch I) – die Werke beider sind nur in Fragmenten überliefert – und noch ältere Autoren (z.B. Herodot und Manetho, entweder direkt oder mittelbar, Hellanicus, sogar Aristoteles in geringem Maße)²⁷. Die Verwendung einer Reihe verschiedener Autoren führte zu Widersprüchen, die für Diodors gesamtes Werk typisch sind und seine Arbeitsweise beleuchten²⁸. Obwohl der Abschnitt über die Einbalsamierung (I 91) als im hohen Maße akkurat und eventuell auf Diodors eigener Beobachtung basierend betrachtet wird, ist Kapitel 92 als „an absorbing mixture of fact and fiction, an amalgamation of incidents drawn from actual funerary practice and from purely literary sources“ beschrieben worden²⁹. Diodor ist somit nicht eine *a priori* verlässliche Quelle, weil er durch Ägypten gereist ist.

²¹ J.-Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, 1972, 218f., 223, 224, 226 f., 297, 304, 311, 313.

²² E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, 1979, 45, 240.

²³ R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 1969, 78, 92, 196.

²⁴ Merkelbach, in: *ZÄS* 120, 1993, 73.

²⁵ K. Meister, in: H. Cancik/ H. Schneider (Hgg.), *Der Neue Pauly (DNP) III*, 1997, 592-594 (s.v. Diodoros Siculus). E. Schwartz, in: G. Wissowa (Hg.), *RE V*, 1905, 663-704 (s.v. Diodorus von Agyrion). B. Farrington, *Diodorus Siculus. Universal Historian*, 1937.

²⁶ Meister, *DNP III*, 593. A. Burton, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*, *ÉPRO* 29, 1972, 1-34.

²⁷ Burton, *Diodorus*, 1-34.

²⁸ Meister, *DNP III*, 593. Burton, *Diodorus*, 2. A. von Mess, in: *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge* 61, 1906, 244-266.

²⁹ Burton, *Diodorus*, 30, 268.

Sogar wenn es wahr wäre, daß Diodor alles gesehen hat, worüber er schrieb, mögen andere Faktoren eine Rolle gespielt haben. Ägypten war zwar ein weitgehend zweisprachiges Land, Griechisch wurde Amtssprache in Ägypten bald nach der makedonischen Eroberung, und die Kenntnis des Griechischen war vom dritten Jahrhundert v. Chr. an weit verbreitet³⁰. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß sprachliche Probleme – es ist unbekannt, wie sprachbegabt die Informanten waren – zu Mißverständnissen auf Seiten Diodors geführt haben, gerade in einem so typisch ägyptischen Feld wie der Totenreligion, die weitgehend frei von der Übersetzung ins Griechische blieb.³¹ Eventuell hat Diodor die korrekte Information, die er erhielt, in ihrer Aussage und ihrem Bedeutungsgehalt nicht richtig verstanden, reinterpretierte sie und verlegte das Gerichtsverfahren des Jenseits entmythologisierend ins Diesseits, weshalb sein Bericht für eine moderne Hörschaft so attraktiv sein mag³². Es ist kaum möglich, diese Annahmen zu beweisen, aber dennoch erscheint besondere Vorsicht bei der Verwendung klassischer Autoren – auch wenn sie in Ägypten waren – als Quellen für die ägyptische Kultur angemessen zu sein. Ein antiker Zeitgenosse oder wenigstens zeitlich näher am Geschehen stehender berichtete nicht zwangsläufig korrekt, wenn er nicht Mitglied der kulturellen Gemeinschaft war, über die er schrieb.

Die Rhind-Papyri (vor allem pRhind I) und die Bücher vom Atmen stellen die ägyptischen Quellen dar, nach denen Merkelbach seine Schlüsse auf das Totenbuch und die Pyramidentexte anwendet. Die angegebenen Abschnitte der Pyramidentexte jedoch erwähnen nicht nur Menschen, die keine Anklage erheben, sondern auch Enten und Rinder haben, wie der König beteuert, keine Anschuldigung³³. Daraus wird deutlich, daß der König seine universelle ethische Reinheit versichert, die ihn dazu berechtigt, vom Fährmann übergesetzt zu werden, was ohnehin vorausgesetzt wird und nicht von einem irdischen Gerichtshof festgestellt werden muß, wo Tiere als Zeugen von nur eingeschränkter Aussagekraft wären. Das Urteil der Nachwelt, also der allgemeinen Öffentlichkeit, über den Verstorbenen und, ob er als Mensch der Ma'at erinnert wird, ist auch im Leben nach dem Tode wichtig³⁴.

Die Rhind-Papyri erscheinen nur dann als ein Drehbuch mit einer konsequent strukturierten Handlung von der Mumifizierung über die Übergabe der Mumie an die

³⁰ S. D.J. Thompson, in: P. Bilde et al. (Hgg.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, *Studies in Hellenistic Civilization III*, 1992, 39-52. W. Clarysse, in: *CdE* 68, 1993, 186-201. B. Bruchette, in: *CdE* 71, 1996, 153-168, bes. 154-158.

³¹ Vgl. B. Bruchette, in: *CdE* 71, 1996, 157f. zum Problem der Übersetzung ägyptischer religiöser Texte ins Griechische.

³² Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, 1967, 15-48. M. Huppenbauer, *Mythos und Subjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Rudolf Bultmann und Georg Picht*, 1992, bes. 88-120, 164-176.

³³ *Pyr.* § 386 b.

³⁴ Vgl. Assmann, *Ma'at*, 92-109.

Hinterbliebenen bis hin zur Gerichtsverhandlung für eine Aufführung der Totenriten vor der Beisetzung, wenn ihr Text gerafft und gekürzt wird. Die Struktur des pRhind I (und auch II) ist aber nicht so geradlinig, wie eine Zusammenfassung den Eindruck erwecken mag. Anspielungen auf die Rechtfertigung und ein ma'atgemäßes Leben auf Erden sind gleichmäßig über den gesamten Text verteilt, genauso wie auf das Einbalsamierungsritual. Kolumnen 2 und 3 befassen sich hauptsächlich mit der Mumifizierung, die von Anubis ausgeführt wird, der in Kolumne 4 spricht und das ma'atgemäße Leben des Menthesuphis (4, 7-9 – Rechtfertigung)³⁵ neben dessen Handlungen (4, 11-13) erwähnt. Kolumne 5 beginnt mit dem Empfang bei Osiris und der Rede des Gottes, die sich an den Toten wendet und ihm ein glückliches Leben ankündigt, weil Menthesuphis die Götter schauen wird, vor allem Osiris selber (Zeit nach der Rechtfertigung), und schließt mit weiteren Bezügen zur Mumifizierung (5, 12 – Zeit vor der Rechtfertigung). Dann, am Ende dieser Kolumne, beginnt die Passage, die die Eröffnung des tatsächlichen Gerichtsverfahrens sein soll, d.h. der Prozeß der Rechtfertigung (5, 12). Der Anfang der nächsten Kolumne ist ein Spruch des Horus und Thot, die den Toten reinigen. Die meisten Sätze des Spruches erinnern an solche, die im *Rituel de l'embaumement* zu finden sind und die die Wohltaten der Balsamierung bekräftigen³⁶, gehen also wieder an den Anfang der Totenriten, die Mumifizierung, zurück. In beiden Texten, pRhind I und dem *Rituel de l'embaumement*, können diese Vorteile in zwei Gruppen eingeteilt werden: Die physische Bewahrung des Leichnams und der unbegrenzte Gebrauch der Körperteile trotz der Mumienwickel und auf der anderen Seite die Vergöttlichung des Verstorbenen und seine Aufnahme in die göttliche Sphäre. Horus und Thot fahren fort, Menthesuphis zu preisen, und unterweisen ihn, wie Sünden und Vergehen abgestritten werden: „Mögest du dich den Gefolgsleuten des Osiris anschließen und so laut wie möglich verkünden: ‚O Herr, mein Vater, Osiris, ich war ein wohlthätiger Mann (...)‘“ (7, 6-10) In diesem Verständnis, das schon in Möllers Ausgabe zu finden ist³⁷, ist der Wechsel von der zweiten zur ersten Person gar nicht überraschend³⁸. Tatsächlich wird also dem Toten mitgeteilt, wie er sich im Verfahren zu verhalten hat und wie er reagieren soll, d.h. das Verfahren hat noch nicht stattgefunden und der Papyrus insgesamt fungiert als eine Art Schutz, indem Menthesuphis mit den geeigneten Texten versorgt wird³⁹. Der Feststellung „du wirst nicht außerhalb der Halle des Osiris stehen“ und, daß er in göttlicher Gesellschaft sein wird (8, 1-7 – Zeit nach der Rechtfertigung), folgt das Zeugnis der vier Horus-Söhne über die Unschuld des Verstorbenen (8, 7-14). Letzteres ist wieder ein Schritt zurück, denn es ist nur möglich, sich den Göttern anzuschließen, nachdem der Tote im Verfahren gerechtfertigt wurde, also zu einem Zeitpunkt, zu dem es gar nicht mehr notwendig ist, Zeugen zu finden, die ein rechtschaffenes Leben

³⁵ Die Zeilenangaben beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf den hieratischen Teil des pRhind I.

³⁶ S. Sauneron, *Rituel de l'embaumement*, 1952, passim. Vgl. M. Smith, in: *Enchoria* 18, 1991, 97.

³⁷ Möller, *Totenpapyrus*, 34-37.

³⁸ So aber Merkelbach, in: *ZÄS* 120, 1993, 79.

³⁹ S. dazu unten.

bestätigen. In 9, 1f. steht das Urteil des Osiris, und der Text schließt mit einer längeren hymnischen Beschreibung des glücklichen Lebens im Jenseits inklusive der Versicherung regelmäßiger Totenopfer, in der Form einer Verklärung (*sʒhw*)⁴⁰. Diese Skizze zeigt, wie sich im Gegensatz zu einer geradlinigen Zusammenfassung der Text vorwärts und rückwärts bewegt.

Aber auch auf der grammatikalischen Ebene müssen die Überlegungen überprüft werden. Einige Sätze, die Möller als Indikativ Präsens übersetzt hat, können zu der Annahme verleiten, der Inhalt befasse sich mit einem tatsächlichen Ereignis am Grab⁴¹. Das Problem wird beispielhaft mit 5, 12f. (im demotischen Teil 5, 10) deutlich: *sš=w sbʒ.w n wsh.t mʒc.ty hʒ.t=k* (...) Möller: „Man öffnet die Tore der Halle der beiden Wahrheitsgöttinnen vor dir, (...)“⁴² Das initiale *sdm=f* im Hauptsatz kann ab dem Neuägyptischen zwei Bedeutungen haben: Es ist entweder Präteritum oder Prospektiv⁴³. In Totentexten ist die prospektive Übersetzung meist die beste, außer bei offensichtlichem Vergangenheitsbezug⁴⁴. Der Satz hier ist daher als „Die Tore der Halle der Beiden Wahrheiten werden (oder: mögen) vor dir geöffnet werden (...)“ wiederzugeben, und es wird somit keine tatsächliche Handlung beschrieben, sondern ein Ereignis in der Zukunft, im Jenseits thematisiert.

In einigen anderen Totentexten werden Bücher vom Atmen erwähnt. Die Zusammenhänge dort erläutern den Zweck des Genres, abgesehen vom Titel „Buch vom Atmen“ und zusätzlichen Informationen, die die Dokumente selber tragen. Sie werden als Schriften des Thot verstanden, wie der pParis BN 149, 1, 9 zeigt (*šc.t n snsn n dhwtj m sʒ=k nt sh n dbc=f hc=f* „Ein Buch vom Atmen des Thot ist dein Schutz, das mit seinen eigenen Fingern geschrieben wurde“), ähnlich der pLeiden T 32, 8, 9, oder wie pCairo 58008, der den Titel *šc[y] n snsn n i m sʒ=i* „Buch vom Atmen von Thot als mein Schutz“ auf seinem Verso trägt⁴⁵. Ebenso hat nach pRhind II 8 h 1 und d 1 (ähnlich pRhind I 8 h 1 und d 1) Thot ein Buch vom Atmen geschrieben „ein Schutz für dich (d.h. die Verstorbene), um zu verhindern, daß du außerhalb der Halle des Osiris stehst“, was dieselbe Textgattung sein muß wie im pRhind II 8 h 4f. und d 4, wo es heißt, daß „sie das Dokument, das Thot geschrieben hat vor dir, empfangen werden, so daß du zu den Toren der Unterwelt gehen mögest“⁴⁶. „Wenn du gehen und kommen willst, werden sie vor dir schreiben“ sagt der Verfasser des

⁴⁰ Vgl. J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 1975, 32-45. Id., in: LÄ, VI, 1986, 1000f. (s v. Verklärung).

⁴¹ Z.B. Merkelbach, in: ZÄS 120, 1993, 77, bes. 79.

⁴² Möller, Totenpapyrus, 29.

⁴³ F. Junge, Neuägyptisch. Einführung in die Grammatik, 1996, 147-151.

⁴⁴ Z.B. pRhind I 4, 8-12. (Möller, Totenpapyrus, 24-25.)

⁴⁵ F. Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek (Papyrus Pamonthes), Demotische Studien 4, 1910. (Eine Neuedition dieses Textes wird gerade von mir vorbereitet.) F.R. Herbin, Le Livre de parcourir l'éternité, OLA 58, 1994, 70, 255, 483f. W. Golénischeff, Papyrus hiératiques Nos. 58001-58036, Catalogue général des antiquités du Musée du Caire, 1927, 43.

⁴⁶ Möller, Totenpapyrus, 36-39, 66, 67, Taf. 8, 19.

pHarkness in Kolumne 4, 15, vermutlich sich auf ein Buch vom Atmen beziehend⁴⁷. PCairo 58009 ist als ein *md3.t n.t c q r hr.t-ntr wnsnš m wsh.t m3c.ty nn šnc b3=k r bw ib=k iri=k hpr.w rdī ib=k* „Buch vom Eintreten in die Nekropole, vom Promenieren⁴⁸ in der Halle der Beiden Wahrheiten. Dein Ba wird nicht zurückgewiesen werden vom Ort deines Wunsches. Du wirst die Transformationen annehmen, welche dein Herz gibt“ betitelt⁴⁹.

Die Bücher vom Atmen, die Merkelbach zitiert, um seine Deutung von Diodor zu untermauern, sind also dazu gedacht, freie Bewegung zu verleihen, und dienen als eine Art Paß, der theoretisch von Thot, dem göttlichen Sekretär, der unter der Anleitung anderer Gottheiten handelt, geschrieben ist⁵⁰. Derselbe Gedanke kommt auch im pTurin N. 766 rt. B 4 f. zum Ausdruck. Dort steht: *mtw=w <ti> šm=f n-dr. t dhwty hr n3 mnḥ<.w> r.ir=f hr p3 t3* „(...) so daß sie <veranlassen>, daß er durch die Hand Thots gehe wegen der ausgezeichneten Taten, die er auf Erden vollbracht hat“, wobei *=w* nicht für das Passiv stehen, sondern sich auf eine Art Götterkollegium beziehen, und „durch die Hand Thots“ Thots schreibende Hand meinen wird⁵¹. PTurin N. 766 ist ebenfalls ein Text, der selber als ein „Buch vom Atmen“ bezeichnet ist. Thot verfaßte die Bücher vom Atmen zugunsten des Verstorbenen, der von ihnen profitierte, indem er Bewegungsfreiheit, Zutritt zur Halle des Osiris/ der Beiden Wahrheiten und ein wirkungskräftiges Amulett erwarb. Das erklärt, warum die zweite oder dritte Person in manchen Beispielen verwendet wurde: Die Äußerungen werden nicht von einem Schauspieler gelesen, der auftritt, um die Unschuld des Toten zu bezeugen, sondern Götter beschließen, einen Paß für ihn auszustellen und sprechen zu ihm in der zweiten Person oder über ihn in der dritten Person.

Auch ist die Übersetzung Goyons für *hr=f n wsir NN* „ce qu'il dira pour l'Osiris NN“ bestimmter Bücher vom Atmen irreführend, denn sie suggeriert eine dritte Person (für Merkelbach ein Schauspieler), der für den Toten spricht⁵². Totenpapyri, die für eine Frau geschrieben wurden, haben *hr=s n wsir / hw.t-hr NN*⁵³, was – folgte man Goyon – „ce qu'elle dira pour l'Osiris NN“ übersetzt werden müßte. Die Genuskongruenz von Papyrusbesitzer und Suffixpronomen deutet schon an, daß der Ausdruck mit dem verstorbenen Besitzer des Papyrus als Subjekt verstanden werden muß. Tatsächlich ist es die Kon-

⁴⁷ Th. Logan, in: *Studies in Honor of George R. Hughes*, SAOC 39, 1976, 157. Zum Ausdruck *hb ḥ3.t s.* M. Smith, in: *JEA* 64, 1978, 180f.

⁴⁸ *Wb* I, 325, 10.

⁴⁹ Golénischeff, *Papyrus hiératiques*, 44-54. Goyon, *Rituels funéraires*, 302-310.

⁵⁰ J. Quaegebeur, in: J.H. Kamstra/ H. Milde/ K. Wagendonk (Hgg.), *Funerary Symbols and Religion*. Fs. M.S.H.G. Heerma van Voss, 1988, 110-113. Id., Fs. Stricker, 157-181. Vgl. id., in: S. Israelit-Groll (Hg.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim* 2, 1990, 776-795, bes. 786-795. Goyon, *Rituels funéraires* 196f.

⁵¹ M.A. Stadler, in: *Enchoria* 25, 1999, 85, 102f. Ähnliches gilt für die mit „sie“ Angesprochenen der in dem vorhergehenden Absatz angeführten Texte.

⁵² Merkelbach, in: *ZÄS* 120, 1993, 83. Goyon, *Rituels funéraires*, z.B. 304, 297.

⁵³ Golénischeff, *Papyrus hiératiques*, 23, 31. B. Stricker, in: *OMRO* 23, 1942, 37. In pCairo 58009 I 1 (Golénischeff, op.cit., 55.), für eine Frau verfaßt, wurde statt *hr=s* irrtümlich das Suffixpronomen der dritten Person masculinum benutzt, also *hr=f* geschrieben.

struktion *hr* + Suffixpronomen + *n/ m* + Nomen „er bzw. sie sagt, nämlich NN“ wohl mit *n* bzw. *m* („*m* of rear the extraposition“) aus dem älteren *in* ab dem Neuägyptischen, da *hr* häufig mit einem Suffix und selten mit einem nominalen Subjekt konstruiert wird⁵⁴. Hier ist es wieder ein prospektives *sdm=f*: „Er/ sie soll sagen, nämlich Osiris/ Hathor NN...“ mit einem pronominal vorweggenommenen Subjekt, das dann explizit mit *n wsr/ hw.t-hr NN* spezifiziert wird. Es ist also der Verstorbene, der sprechen soll, und nicht eine andere Person für ihn.

Um zu verdeutlichen, warum die Komposition der Rhind-Papyri so verwoben und komplex ist, sollen die Rolle des Jenseitsgerichtes und die Bedingungen, unter denen ein Toter ein wirkungsmächtiger Geist (*3h iqr*) nach ägyptischem Glauben wird, knapp behandelt werden. Beide Fragestellungen sind miteinander verwandt und werden deshalb zusammengenommen. Reinheit ist eine essentielle Voraussetzung für die Wiederauferstehung und umfaßt sowohl die körperliche Reinheit als auch die Reinheit der Kleidung, die durch die Einbalsamierung und Mumifizierung erreicht werden⁵⁵. Die Autobiographien in den Beamtengräbern spiegeln das Ideal ihrer Zeit, nach dem die Besitzer erklären gelebt zu haben, und sie zum Eintritt in die Unterwelt berechtigt seien, aber zum Ende des Mittleren Reiches war jeder ordentlich Beigesetzte zur Rechtfertigung berechtigt⁵⁶. Da der unbestattete Tote ein böser Wiedergänger würde, der den Lebenden Schaden zufügen könne und der nicht in seinen Taten an den allgemeinen Lauf des Gesetzes als *3h*-Geist gebunden sei, scheinen ägyptische Totenriten eine zweite Funktion, zusätzlich zur Sicherstellung der Wiederauferstehung des Toten, gehabt zu haben, nämlich den Schutz der Lebenden vor jeglichem negativen Einfluß, der von diesen Wiedergängern ausgehen konnte, weshalb die Seelen glücklich und zufrieden gehalten werden sollten⁵⁷.

Rechtfertigung war ein Prozeß, durch den auch Osiris nach seinem Tode zu gehen hatte, bevor er der Herrscher der Unterwelt werden konnte. Dieser Prozeß war eine Reihe von Gerichtsverhandlungen in einigen Städten (darunter Heliopolis, Busiris, Letopolis, Buto, Abydos, Rosetau, Naref), in denen Osiris gerächt und so zu einem Triumphierenden (*m^{3c}*-

⁵⁴ Gardiner, *Egyptian Grammar*, §§ 227, 5; 436f. G. Lefèbvre, *Grammaire de l'égyptien classique*, BdE 12, 1940, § 291. Erman, *Neuägyptische Grammatik*, § 715 unter Berücksichtigung von § 702. Wb II 3,1f.; III 317. Der Begriff „*m* of the rear extraposition“ bei: J. Černý/S. Israelit Groll, *A Late Egyptian Grammar*, 1975, 159.

⁵⁵ Kees, *Totenglauben*, 98-107. R.L. Vos, *The Apis Embalming Ritual*. P. Vindob. 3873, OLA 50, 1993, 34 mit Anm. 44. Sauneron, *Rituel de l'embaumement*.

⁵⁶ Kees, *Totenglauben*, 105-107.

⁵⁷ P. Kaplony, in: LÄ VI, 1986, 648-656 (s.v. Totengeist). Assmann, *Ma'at*, 128f. Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, 1994, 229-242. Die Frage, die Koenig aufwirft (S. 238), ob die Mumienbinden als ein Mittel gesehen werden sollen, das den Toten gebunden halten sollen, damit er auf Erden nicht übel wirken könnte, sollte meiner Meinung nach negativ beantwortet werden. Im *Rituel de l'embaumement* wird gesagt, daß der Verstorbene seinen Körper ohne jegliche Einschränkung benutzen können wird, trotz oder gerade wegen der Umwicklungen. (Z.B. Sauneron, *Rituel de l'embaumement*, 6, 8f., 12-14.).

hrw) wurde⁵⁸. Der Vorgang wurde mit der Thronbesteigung oder Krönung des Osiris zusammen mit der Etablierung der gerechten Nachfolge durch die Annahme des Horus als eigentlichen Erben verglichen⁵⁹. Seit dem Totenbuch wird Thot gebeten, den Verstorbenen zu rächen, so wie er es für Osiris in verschiedenen Gerichtsverhandlungen getan hat, und Erfolg darin ist auch das Tor zum glücklichen Jenseitsleben für gewöhnliche Sterbliche. Im wesentlichen ist das Gericht in der Halle der Beiden Wahrheiten in Tb 125 dasselbe: Wenn der Tote dort durch die Prüfung fällt, wird er bestraft werden, und die Fresserin (*m.t mwt.w*), sekundär mit dem Totengericht verbunden, wird ihn verschlingen. Er wird völlig ausgelöscht werden ohne eine Chance, ein wirkungsmächtiger *ʒh*-Geist zu werden⁶⁰. Wenn er diese Initiation und *rite de passage*, ähnlich den Priestereiden, besteht, tritt er endlich in die Unterwelt ein und er wird ein wirkungsmächtiger *ʒh*-Geist sein, mit Macht (*sh̄m*) über seine Feinde, der sich den Göttern anschließt, weil er die ethischen Standards erfüllt hat, die in Tb 125 kodifiziert sind⁶¹.

Da sowohl ein ordentliches Begräbnis, einschließlich Einbalsamierung und Mumifizierung, als auch die Rechtfertigung im Gericht Bedingungen für das Dasein als *ʒh*-Geist sind, sind sie innerlich verwandt und einander verbunden, genauso wie der Verfasser der Rhind-Papyri in seinem komplexen Text beide Themen ineinander verflochten hat. Die Totenliteratur soll Wirklichkeit magisch⁶² schaffen durch die „performative‘ power of speech“⁶³ und die Wirkungen der einmal ausgeführten Handlungen verewigen, d.h. die Rezitation und der Text selber waren ausreichend in der Beschreibung eines Ideals, das dann nicht tatsächlich aufgeführt werden mußte.

Quacks Beitrag zur Diskussion konzentriert sich auf eine vermutete Bootsfahrt im Begräbnisritual. Seine Verbesserung für *𓆎𓆏* von *bne* „douceur“⁶⁴ oder „inflammation“⁶⁵ zu *hne* „Seefahrt“ in pInsinger 18, 10 ergibt Sinn und ist paläographisch möglich. Das *hn*-Zeichen in *𓆎𓆏* *hne* ist nicht das typischste im Demotischen, im weiteren achmimischen Bereich aber so in Ancheschschonqi, pBM 10507, pHarkness und

⁵⁸ Erstmals in CT IV, 335-337 (Spruch 338), dann Tb 18 (É. Naville, Das Aegyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden II, 1886, 75-83.) und 19 (die späte Variante des Spruches 18, Urk. V 136-144.) und schließlich in den Büchern vom Atmen (Goyon, *Rituels funéraires*, 248-250.).

⁵⁹ Yoyotte, *Jugement*, 37. R. Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, ÄA 20, 1970, 43-45. Assmann, *Ma'at*, 126f.

⁶⁰ C. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, MÄS 35, 1976, 163-184, bes. 171-175.

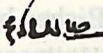
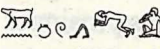

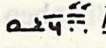
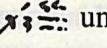
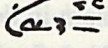
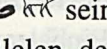
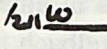
⁶¹ Assmann, *Ma'at*, 129-148. Zur Struktur und zur Entwicklung des negativen Sündenbekenntnisses: C. Maystre, *Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125)*, 1937.

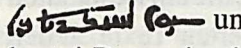
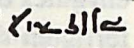
⁶² Zu Totentexten als magische Texte: Morenz, *Religion*, 241-243.

⁶³ M. Smith, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum III*, 1987, 20.

⁶⁴ F. Lexa, *Payrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe du premier siècle après J. -C. I*, 1926, 57f.

⁶⁵ Ohne Transliteration: M. Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, 1983, 215.

noch einmal in  *hne* „Dummkopf“ des pInsinger belegt⁶⁶. Das erste Zeichen sieht eher wie *b* als *hn* aus und veranlaßte F. Lexa, *bne* „méchant, mal“ zu transliterieren und zu übersetzen⁶⁷. Die Lesung *hne* geht auf W. Spiegelberg zurück, der die Transkription  vorschlug⁶⁸, wohingegen Lexa an  dachte. Spiegelbergs Version fand offenbar Unterstützung in der Parallele des pCarlsberg II, der ein zweifelsfreies  *hn* mit den Varianten  und  hat, und Aksel Volten argumentierte, unter Verweis auf Möllers Paläographie, daß  sein könne - doch ist bei Möller nichts ähnliches belegt -, aufgrund interner Parallelen des pInsinger für die Lesung *hne* „Dummkopf“⁶⁹. Der neuen Interpretation von  als *hne* „Seefahrt“ sollte dennoch wegen der nicht unproblematischen Determinierung nur mit Vorsicht vertraut werden, sei für die Zwischenzeit jedoch akzeptiert. Es bleibt aber trotzdem zu fragen, wo diese Schifffahrt stattgefunden haben soll, real im Diesseits bei den Begräbnisriten oder mythisch im Jenseits als Teil des Lebens eines Verklärten.

Die neue Deutung vermutet eine Anspielung im pInsinger 18, 5-12 auf eine diesseitige Behandlung der Leiche in Totenriten, weil Quack *wr-iyh* „Oberdämon“ zu *wr-iry*, einem Titel für Einbalsamierer⁷⁰ emendiert, eine Lesung, die er erreicht, indem er vorgibt, nur geringe Veränderungen vorzunehmen. Tatsächlich greift er in das demotische Original weit stärker ein, als in seinem Kommentar deutlich wird, denn er geht nicht von der originalen Schreibung des pInsinger aus, sondern gibt eine standardisierte demotische Schreibung⁷¹: In pInsinger 18, 8 ist aber  und nicht eine „Normalschreibung“  geschrieben, die das *y* und zwei Determinative ausläßt und leichter für die Zwecke des Autors manipulierbar ist. Quacks grammatikalische Einwände gegen „Oberdämon“, was entweder *iyh wr* oder *wr iyh.w* sein müßte, halten einer Überprüfung nicht stand. Quacks zweite korrekt ägyptische Alternative *wr iyh<.w>* ist vorzuziehen, weil die Ergänzung von Pluralstrichen die kleinste vorstellbare Emendation ist⁷². Die Anspielungen des Textes auf die Substanzen der Einbalsamierung und ihre schmerzhaften Wirkungen, können als eine ironische Inversion im Verweis auf sie als Mittel der Bestrafung verstanden werden. PInsinger 18, 8 spricht daher doch über einen Dämon und seine Strafen, weshalb der Text das Jenseits im Blick hat.

⁶⁶ H.-J. Thissen, Die Lehre des Anchsheschoqi (P. BM 10508), 1984, 107. Smith, Mortuary Texts, 177. W. Erichsen, Demotisches Glossar, 1954, 383, 385. Zu pHarkness aus dem nördlichen Nachbargau zu Achmim: M. Smith, in: A. Leahy/ Tait, J. (Hgg.), Studies on Ancient Egypt in Honour of H. S. Smith. EES Occasional Publications 13, 1999, 283-293.

⁶⁷ Lexa, Papyrus Insinger II, 35.

⁶⁸ W. Spiegelberg, in: OLZ 31, 1928, 1036.

⁶⁹ A. Volten, Das demotische Weisheitsbuch, Analecta Aegyptiaca II, 1941, 95-97. G. Möller, Hieratische Paläographie III, 1912, Nr. 165.

⁷⁰ Vos, Apis Embalming Ritual, 186.

⁷¹ Quack, in: Enchoria 25, 1990, 29.

⁷² Vgl. auch Smith, Mortuary Texts, 115 mit Anm. 572, zu *wr iyh*.

Letztendlich wird die Passage somit nicht richtig gedeutet. „Bisher hat man, sofern nähere Bemerkungen gemacht wurden, hier eine Schilderung der Höllenstrafen gesehen, das ist nicht zutreffend. Tatsächlich werden hier auf den Tod folgende Behandlungen des Körpers im Diesseits thematisiert“⁷³ muß überdacht werden. Der Ausschnitt aus pInsinger behandelt vielmehr das Schicksal des geizigen oder gierigen Mannes, und der Tenor ist deutlich eine Warnung davor, was diesem in der Unterwelt widerfahren wird. Wie oben dargelegt, ist Einbalsamierung für die Rechtfertigung notwendig, und es ist schwer zu verstehen, warum Handlungen eines Einbalsamierers als Strafe gesehen werden sollen, wie von Quack geschlossen. Um alles in eine diesseitige Zeremonie einzupassen, zieht er Diodor I 91-93 heran, den er Merkelbach folgend als verlässliche Quelle auffaßt, und die Möglichkeit einer Entmythologisierung darin übersehen.

Spruch 62 der Sargtexte ist in dieser Argumentation ein weiterer Anhaltspunkt für eine Schiffahrt und eine darauffolgende Rechtfertigung vor einem Tribunal als eine rituelle Aufführung des Totengerichtes⁷⁴. Assmann hat aber in seiner Studie des Spruches klar gezeigt, daß sich CT 62 mit den Vergnügungen und dem Zustand eines seligen Geistes im Jenseits befaßt und die Teilnahme des Verstorbenen am Sonnenkreislauf und seine Anwesenheit in der Sonnenbarke thematisiert werden. Die übertreibende Beschreibung der Handlungen des Verstorbenen, die ins Übermenschliche gesteigert werden, und einige Ausdrücke bringen den Spruch in den Zusammenhang mit den Verklärungstexten.⁷⁵ CT 62 ist deshalb ein gutes Beispiel für jenseitige Schiffahrten, die ein Bestandteil des Lebens eines Gerechtfertigten sind. Die anderen von Quack zitierten Texte stellen auch keinen zwingenden Beweis für Schiffahrt innerhalb der Totenriten dar, sondern vielmehr für deren Jenseitigkeit.

Nachdem nun der Ausgangspunkt dekonstruiert wurde, bleiben die übrigen Schlüsse problematisch: Es ist wahr, daß pInsinger für die Lebenden geschrieben wurde und daß ein Totengericht auf die Regulierungen des Zusammenlebens im Diesseits abzielt. Aber eine szenische Aufführung des Totengerichtes würde diese Wirkungen nicht verstärken, denn der Verstorbene könnte seine Taten ohnehin nicht mehr ändern. Vielmehr sollte eine Metaperspektive des Weisheitstextes angesetzt werden: Tadelnswertes Verhalten beeinträchtigt nicht nur die Stellung eines Menschen innerhalb seiner Gemeinschaft im Leben, sondern hält ihn auch und vor allem von einem glücklichen Leben nach dem Tode ab⁷⁶. Das ist auch in Amenemope 17, 22-18, 1 zu erkennen – von Quack als Beweis für eine diesseitige Wägung des Herzens herangezogen –, denn die Stelle erwähnt Thot als Affen an der Waage, sein Herz als Senkblei, und ist somit eine Anspielung auf das Gericht in einer göttlichen Sphäre. Es sollte außerdem im Auge behalten werden, daß es guten Grund für die Annahme gibt, daß eine andere demotische Lehre Teil der Grabausstattung war, wie das

⁷³ Quack, in: *Enchoria* 25, 1990, 30.

⁷⁴ Quack, in: *Enchoria* 25, 1990, 32.

⁷⁵ J. Assmann, in: H. Willems (Hg.), *The World of the Coffin Texts*, EgUit 9, 1996, 17-30, bes. 22f.

⁷⁶ Vgl. Assmann, *Ma'at*, 92-109.

für die Lehre des Anchscheschonqi wahrscheinlich gemacht wurde, die mit dem Totenpapyrus BM 10507 paläographisch und wegen der Erwerbungs-geschichte eng zusammenhängt⁷⁷.

Das Negative Sündenbekenntnis im Kontext priesterlicher Reinheit oder bemerkenswerte Ähnlichkeiten im täglichen Tempelritual sind weitere nicht zwingende Argumente, um Tb 125 in das wirkliche menschliche Leben zu verorten. Der *Sitz im Leben* des Spruches 125 kann nicht gänzlich ohne Vorbehalt durch seine Wurzeln im Tempelritual erklärt werden, denn die Texte zur priesterlichen Reinheit, also die Eide, die der Priester bei seiner Weihe abzulegen hatte, sind in ihren Handschriften jünger als der Totenbuchspruch, gehören nämlich in die Kaiserzeit, genauer in das zweite Jahrhundert n. Chr.⁷⁸ Aber dennoch ist mit gutem Grund wegen des priesterlichen Charakters und des Fehlens des Negativen Sündenbekenntnisses in den Sargtexten, das also ein neues Element des Totenbuches ist, sowie alttestamentlicher Analogien angenommen worden, der Priestereid sei die Vorlage zu Spruch 125, wobei jedoch R. Grieshammer auf eine unterschiedliche Entwicklung, die die Texte genommen haben, und deren verschiedene Funktionen hinwies⁷⁹. Der *Sitz im Leben* des Spruches 125 und seine Bedeutung für den lebenden Ägypter wird bei einer Annahme eines rein jenseitigen Gerichtes und seiner Intentionen, wie oben beschrieben, nicht bezweifelt. Quacks Vergleich der vier *bnti*-Affen am Flammensee von Tb 125 und ihr Beleg im Zusammenhang mit dem König in Edfu entgeht der Logik, und es wird nicht deutlich, warum die *bnti*-Affen hier wie dort dafür relevant sind, die Existenz eines diesseitigen Totengerichtes zu beweisen⁸⁰. Es ist doch wohl ausgeschlossen zu vermuten, der König wäre wirklich von Affen umgeben gewesen, wie in Edfu belegt, was einen gewissen Wahrheitsgehalt für Tb 125 anzeigte. Die Übertragung ist nicht notwendig, weil Schiffahrten innerhalb der ägyptischen Quellen als Teil des Rechtfertigungsprozesses gut belegt sind, welcher schon für das Mittlere Reich als ein mythisches Gericht untersucht worden ist, das Schiffahrten des Toten beinhaltet⁸¹.

Schließlich mag es weiterhelfen, Begräbnisszenen in ägyptischen Gräbern zu betrachten⁸². Die Ergebnisse müssen jedoch mit Vorsicht verwertet werden, weil das

⁷⁷ M. Smith, Mortuary Texts, 18 f. Id., in: C. Eyre/ A. Leahy/ L. Montagno Leahy (Hgg.), The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore, EES Occasional Publications 11, 1994, 293-303.

⁷⁸ Vgl. R. Merkelbach, in: ZPE 2, 1968, 7. J.F. Quack, in: ZPE 119, 1997, 298f.

⁷⁹ S. dazu R. Grieshammer, in: ZDMG Supplement II, 1974, 19-25.

⁸⁰ Edfou III, 83, 6f. Quack, in: Enchoria 25, 1990, 37.

⁸¹ Willems, Chests of Life, 148-150.

⁸² Vgl. P. Barthelmess, Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 2, 1992. J. Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, ADAIK 3, 1963. Die Texte sind von E. Lüddeckens, Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen, MDAIK 11, 1943, behandelt worden. Zu Totengerichtsszenen in Gräbern: M. Saleh, Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Texte und Vignetten, AV 46, 1984, , 63-71. Seeber, Untersuchungen, 16-23.

Material noch nicht vollständig publiziert und untersucht ist, und die späteste Darstellung meines Wissens die im Grab des Petosiris, damit etwa 300 Jahre älter als Diodor, ist⁸³. Es ist aber unstrittig, daß die Szenen ein ideales Begräbnis zeigen, wobei es unwahrscheinlich ist, daß jedes Element in Wirklichkeit ausgeführt wurde, so wie es abgebildet wurde⁸⁴. Wenn Totengerichtsszenen nicht im Zusammenhang mit Begräbnisszenen erscheinen, letztere aber mehr zeigen, als tatsächlich ausgeführt wurde, dann kann mit einem hohen Grad an Sicherheit geschlossen werden, daß eine Theateraufführung des Gerichtes sogar im Idealfall nicht Teil der ägyptischen Totenriten war. Und in der Tat folgt, wie C. Beinlich-Seeber gezeigt hat, die Verteilung der Gerichtsszenen keinen strengen Regeln, sondern diese sind deutlich genug von den Begräbnisszenen getrennt. Beide sind vielmehr unabhängig voneinander und stehen nur manchmal und zufällig nebeneinander, während die Darstellungen des Totengerichtes nach dem Grabkontext in der Zeit nach der Beisetzung liegen⁸⁵. Ein Gerichtsverfahren mit 42 Richtern war also nicht Teil der Totenriten.

Obwohl Diodor in Ägypten war und sein Bericht über Einbalsamierungsvorgänge und Funerärniten teilweise mit ägyptischen Quellen in Einklang gebracht werden kann, sollte er somit nicht in jeder Hinsicht ernst genommen werden. Erstens beruht er sogar für Ägypten nicht vollständig auf eigener Beobachtung, sondern nutzte auch andere Quellen, die ihm zum Teil nur mittelbar zur Verfügung standen. Zweitens können ihn sprachliche Probleme und der Mangel an Vertrautheit mit ägyptischem Denken und ägyptischer Religion zu Reinterpretationen von Informationen, die er von einheimischen Ägyptern bekam, verleitet haben. Schließlich werden gerade religiöse Handlungen leicht von denen mißverstanden, die nicht Mitglied der beobachteten Religionsgemeinschaft sind, wie ein Beispiel aus der christlichen Geschichte illustriert. Die frühen Christen – diesmal aber absichtsvoll – wurden sittenwidrigen Verhaltens beschuldigt, als ihnen pagane Zeitgenossen unterstellten, menschliches Blut und Fleisch zu trinken und zu essen, weil die Nicht-Christen die Lehre von der Wandlung des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi beim Abendmahl wohl mißverstehen wollten⁸⁶.

Die ägyptischen Texte, die Merkelbach verwendete, die Rhind-Papyri und die Bücher vom Atmen, unterstützen Diodors Bericht nicht. Sie enthalten weder die geradlinige Handlung einer Theateraufführung, noch erwähnen sie Bühnenbauten, z.B. die Halle der Beiden Wahrheiten, als Kulisse⁸⁷. Ferner ist der Gebrauch der Personalpronomina der zweiten und dritten Person nicht überraschend und kann auch ohne Schauspieler, die Texte äußern,

⁸³ Settgast, Untersuchungen 112. H. Altenmüller, in: LÄ I, 1975, 745-765 (s.v. Bestattungsritual). G. Lefèvre, *Le tombeau de Petosiris III*, 1923, pls. 28-30, 32-34. S. Nakaten, in: LÄ, IV, 1982, 995-998 (s.v. Petosiris).

⁸⁴ H. Altenmüller, in: LÄ I, 762f. (s.v. Bestattungsritual).

⁸⁵ Seeber, Untersuchungen, 16-23.

⁸⁶ Tert. apol. 7, 2 - 9, 20.

⁸⁷ So aber Merkelbach, in: ZÄS 120, 1993, 79.

erklärt werden. Die Rhind-Papyri sind eine Verklärung, die den Eintritt des Verstorbenen in die Unterwelt und sein Dasein als *ʒh*-Geist garantieren. Solche Texte sind im Prospektiv geschrieben. Die Bücher vom Atmen dienen als Paßdokumente, die die Rechtschaffenheit des Inhabers als Voraussetzung zur Wiederauferstehung belegen. Merkelbach hat aber recht, wenn er den Schluß zieht, daß die ägyptischen Totenriten bis zu einem gewissen Grade in der Furcht vor dem Toten und dem Glauben, daß der Tote besänftigt werden muß, damit er nicht als böser Geist zurückkehre, ihren Ursprung haben. Das kann durch die Verklärung erreicht werden, durch die der Verstorbene zum *ʒh*-Geist wird und die auch die Mumifizierung und Rechtfertigung erwähnt, die ihn vor dem Wiedergängertum bewahren sollen. Doch mußte diese Besänftigung nicht durch eine „barocke Schaustellung“ gelingen, weil es für den Ägypter genügte, ein Ideal schriftlich zu fixieren. Eine einfache Rezitation wird ausreichend gewesen sein, die erwünschte Realität zu schaffen. Begräbnisszenen in ägyptischen Gräbern untermauern das Ergebnis. Eine jüngst vorgetragene neue Deutung des pInsinger 18, 5-12 basiert auf zweifelhaften Emendierungen, die nicht unbedingt überzeugen. Die Passage des pInsinger betrachtet die Folgen unethischen Handelns für das Leben nach dem Tode eines Menschen und ist mit dem Gericht im Jenseits befaßt. Sie ist daher nicht geeignet, mit Diodor in Parallele gesetzt zu werden, und darf nicht als ein weiterer ägyptischer Hinweis auf Diodors Verlässlichkeit verwendet werden. Bis zu einer detaillierten Quellenkritik, die Abhängigkeiten untereinander und die Intentionen der einzelnen Verfasser untersucht, sollten griechische und lateinische Autoren, die sich über die ägyptische Totenreligion äußern, als Sekundärliteratur für Ägypten und lediglich für das Bild der Griechen und Römer von der ägyptischen Kultur als Quellen behandelt werden. Zu diesem Zwecke kann das ägyptische Material zur Interpretation der klassischen Texte herangezogen werden, aber nicht umgekehrt. Aus dem bislang verfügbaren ägyptischen Material ist eine szenische Aufführung des Totengerichtes als Teil der Totenriten am Grab nicht ableitbar.

Exkurs

Überlieferte Informationen können falsch sein, sogar wenn sie innerhalb derselben Sprache weitergegeben werden, wie ein Beispiel, das die Ägyptologie betrifft, zeigt: In einem Spiegel-Bericht über die Ereignisse auf der Ständigen Ägyptologen-Konferenz 2000 in Heidelberg wurde der von H.-J. Thissen 1999 in Trier selbstironisch geprägte Begriff „Häuptlingstreffen“ für das Treffen der Professoren im Rahmen der Ständigen Ägyptologen-Konferenz als Bezeichnung für die Ständige Ägyptologen-Konferenz insgesamt aufgefaßt. Würde der Bericht als Quelle verwendet, käme es zu falschen Schlüssen zum Selbstverständnis der deutschsprachigen Ägyptologie⁸⁸. Ähnliche Fehler werden auch in der Antike vorgekommen sein, weshalb klassischen Autoren nicht ohne Vorbehalt vertraut werden kann. Das betrifft eine Diskussion, die der im vorangehenden Aufsatz behandelten eng verwandt und z. T. mit ihr verknüpft ist.

⁸⁸ M. Schulz, Gottkönig im Keller, in: Der Spiegel 29, 2000, 172f.

Die Berichte oder Aussagen griechischer und lateinischer Schriftsteller über die ägyptische Totenreligion scheinen zuweilen recht phantasievoll zu sein oder Gerüchte unter den damaligen Griechen und Römern zu kolportieren, z.B. die Behauptung, die Ägypter hätten ihre Mumien oberirdisch und im Wohnbereich aufbewahrt, wie von Teles, Sextus Empiricus, Cicero, Silius Italicus, Lukian und auch Diodor erklärt⁸⁹.

Diese Autoren sind aber von B. Borg, als verlässlicher Beleg angenommen worden, unter Verweis auf Merkelbachs Beitrag in ZÄS 120, um zu beweisen, daß Porträtmumien in Wohnhäusern aufgestellt wurden⁹⁰. K. Parlasca steuert einen vermeintlichen weiteren Beleg bei, wenn er ein Leichentuch mit separat aufgesetztem Porträt als Indiz dahingehend deutet, daß die Mumie „demnach lange Zeit hindurch zugänglich aufbewahrt“ (sic) wurde, wenngleich Parlasca nicht behauptet, die Mumie habe im Wohnbereich gestanden⁹¹. Sein Schluß beruht jedoch auf der unbewiesenen Vermutung, das Tuch, aus dem das Porträt ausgeschnitten wurde, um es auf ein anderes aufzusetzen, sei schadhaft geworden. Das fand jedoch auch Widerspruch, besonders wegen philologischer Kritik der griechischen und lateinischen Quellen (mit Blick auf den Inhalt und im Lichte anderer klassischer Texte) und dem Fehlen archäologischer Anhaltspunkte⁹². Montserrat seinerseits macht hingegen einen Grammatikfehler bei der Übersetzung, um Cic. Tusc. I 108, 2 für seine Argumentation gegen Borg heranzuziehen, wenn er *domi* mit „in structures“ übersetzt. In der Lesart Montserrats sagt die Cicero-Stelle lediglich aus, die Ägypter hätten ihre Toten in Bauwerken, nicht notwendig einem Wohnhaus aufbewahrt. Montserrat übersieht jedoch, daß *domus* ein Nomen der u-Deklination, und *domi* der Lokativ ist und doch „zu Hause“ heißt (vgl. den Ausdruck *domi militiaeque* „im Frieden und im Krieg“), sein „in structures“ wäre *in domibus*. Die von Borg 1996 zitierten Stellen sind nicht der philologischen Quellenkritik unterzogen worden: So ist z.B. die Cicero-Stelle aus ihrem gegen Ägypten polemisierenden Zusammenhang genommen worden, und Silius Italicus ist als epischer Dichter zu zweideutig, um als historische Quelle dienen zu können. Im übrigen war Cicero ein konservativer Römer, der orientalischen Kulturen wenigstens kritisch gegenüberstand, und selber nie in Ägypten gewesen. 1998 allerdings erwog Borg quellenkritische Einwände gegen die von ihr ausgewerteten klassischen Autoren, hält sie aber ohne detaillierte Diskussion, die freilich in dem Rahmen dieser Publikation auch nicht möglich gewesen wäre⁹³, bzw. mit dem Verweis darauf, daß auch andere Elemente wie der Tierkult der ägyptischen Kultur zum Topos für die Exotik Ägyptens in der klassischen Antike wurden,

⁸⁹ O. Hense, *Teletis reliquiae*, ²1909, 31, 9f.; 32, 1. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 226. Cic. Tusc. I 108, 2. Sil. XIII 474-476. Lukian, *De luctu* 21. Diod. I 93.

⁹⁰ B. Borg, Mumienporträts. Chronologie und kultureller Kontext, 1996, 197-199. Ead., „Der zierlichste Anblick der Welt ...“, 78. Ead., in: M.L. Bierbrier (Hg.), *Portraits and masks. Burial customs in Roman Egypt*, 1997, 26-32-

⁹¹ K. Parlasca, in: *OLZ* 95.2, 2000, 144. Borg, „Der zierlichste Anblick der Welt ...“, 66, Abb. 80.

⁹² C. Römer, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 2000, (im Druck). Der noch nicht verfügbare Aufsatz ist mir durch ein Gespräch mit Frau Prof. Römer bekannt und lag mir nicht schriftlich vor. D. Montserrat, in: Bierbrier (Hg.), *Portraits and Masks*, 26-32.

⁹³ Diese bei Borg, in: Bierbrier (Hg.), *Portraits and masks. Burial customs in Roman Egypt*, 1997

am Tierkult jedoch keine Zweifel bestünden, für nicht so schwerwiegend, daß sie einer Verwertung der Autoren in ihrem Sinne entgegenstünden⁹⁴. Die von ihr bemühte Zurschau-
stellung der Leichname mumifizierter Märtyrer oder besonders verehrter Personen bei den
Kopten (insbesondere Mönchen) gehört in den Bereich christlicher Reliquienverehrung und
ist kein Hinweis auf pagan-ägyptische Sitten und Bräuche. Schon ab dem 4. Jahrhundert
n. Chr. ist in der gesamten christlichen Welt Heiligen- und Märtyrerverehrung nachweisbar,
indem deren sterbliche Überreste besonders verwahrt wurden und im Gottesdienst ihren
kultischen Platz hatten⁹⁵. Es ist auch problematisch, eine Herleitung aus der ägyptischen
Tradition eines häuslichen Totenkultes zu versuchen, denn die Aufstellung von Stelen und
Einrichtung von Opferstellen im Wohnbereich sind qualitativ und inhaltlich von der
Aufstellung einer Mumie zu verschieden⁹⁶. Darstellungen von Gastmählern mit dem Toten
können keine Wurzel für das angenommene Phänomen sein, weil solche Gastmähler nicht
in den Wohnhäusern, sondern in den Grabkapellen stattfanden. Borgs Hauptgewährsmann
neben Diodor ist der Rhetoriker Lukian, der u. a. als Beamter in der Provinzialverwaltung
Ägyptens im zweiten Jahrhundert n. Chr. tätig war⁹⁷, und sich in *De Luctu* in Kapitel 21
über ägyptische Totensitten äußert. Lukian beteuert zwar, daß er das, was er über die
Ägypter schreibt aus eigener Anschauung bezeugen könne. Jedoch ist die Autopsie-Aus-
sage als Topos antiker Schriftsteller verdächtig, während die gesamte Schrift eventuell vor
Lukians Ägyptenaufenthalt verfaßt wurde⁹⁸. Schließlich sagt Lukian in der polemischen,
satirischen, teilweise sarkastischen und vom Kynismus geprägten Abhandlung lediglich,
daß in Ägypten das Gastmahl mit dem Toten nach dessen Trocknung stattgefunden habe,
also nichts von einem dauerhaften Zustand der Mumie im Wohnbereich noch vom genauen
Ort dieses Gastmahles. Wie bei Cicero liegt auch hier eine Totenriten ablehnende Intention
der Aussage zugrunde.

Ein Fall aus dem mittelptolemäischen Theben mag illustrieren, wie die tatsächlichen
Verhältnisse waren: Der Eigentümer des Choachyten-Hauses in Theben Hermias versuchte,
den Choachyten zu kündigen, und beschwerte sich 119 und 117 v. Chr., daß diese nicht nur
darin wohnten, sondern es auch als Lager für Leichname nutzten. Dieser Anschuldigung
wurde auch vom Anwalt der Choachyten im Gerichtsverfahren nicht widersprochen, und

⁹⁴ Borg, „Der zierlichste Anblick der Welt ...“, 78f. Die folgende Diskussion bezieht sich auf die Seiten
78-81 dort, die ihrerseits eine Zusammenfassung des Kapitels „Funktion der Porträtmumien“ ihrer
publizierten Dissertation sind (Borg, Mumienporträts, 196-208.).

⁹⁵ Vgl. die Beispiele bei C. Marksches, Zwischen den Welten wandern. Strukturen antiken Christentums,
1997, 93, 121, 191.

⁹⁶ Borg, „Der zierlichste Anblick der Welt ...“, 81, sieht den Unterschied auch, hält aber den Übergang
für bedeutungsvoll.

⁹⁷ J. van der Leest, in: GRBS 26, 1985, 75-82.

⁹⁸ J. Schwartz, Biographie de Lucien de Samosate, Latomus 83, 1965, 66 mit Anm. 4, 149. Vgl. dagegen
aber G. Anderson, Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic, 1976, 177 mit Anm. 1, der
die chronologischen Ergebnisse von Schwartz kritisch bewertet. Den von H.-G. Nesselrath, in: DNP 7,
1999, 493-501, s. v. Lukianos [1] L. von Samosata, zitierten Kommentar zu *De Luctu* von V. Andò, Il
lutto, 1984, konnte ich nicht einsehen. Herodot und Bion als mögliche Vorlagen Lukians für die Stelle
bei A.M. Harmon (Hg.), Lucian with an English Translation IV, 1963, 128, Anm. 1.

anscheinend war tatsächlich das Haus als Zwischenlager für Mumien genutzt worden⁹⁹. Bei der Aufbewahrung von Mumien im Wohnhaus hat es sich im Theben des ausgehenden 2. Jahrhunderts v. Chr. also um einen Mißstand gehandelt, was auch im restlichen Ägypten vorgekommen sein wird. Folgende Deutung wäre für die aus griechischen und lateinischen Quellen bekannte Information bezüglich von Mumien in Wohnhäusern somit auch möglich: Die Ägypter teilten den griechischen Reisenden mit, daß leider auch in Wohnhäusern die Mumien von den im Bestattungsgewerbe Tätigen zwischengelagert werden, anstatt sie ordnungsgemäß zu bestatten. Das kann für manchen ein willkommenes Beispiel für die ägyptische Andersartigkeit gewesen sein, welches sich dann verbreitete und Eingang in die literarische Überlieferung fand. Der Mißstand im Bestattungsgewerbe erklärt auch besser die antiken Beschädigungen, die die Porträtmumien aufweisen¹⁰⁰, denn eine Familie würde mit ihrem mumifizierten Verwandten wohl sorgfältiger umgehen als die mit dem Toten nur geschäftlich Befaßten. Ein zwingender Beweis für Mumien in Wohnhäusern als Normalfall kann also aus den klassischen Quellen nicht erbracht werden.

Postskript

Nach Abschluß des Manuskriptes wurde von R. Merkelbach die Miscelle „Porphyrios über das Totengericht der Ägypter“ in ZÄS 127, 2000, 181f., veröffentlicht. Darin führt Merkelbach einen weiteren vermeintlichen Beleg an, seine oben behandelte These über die ägyptischen Totenriten von 1993 zu unterstützen. Es handelt sich dabei um den Neuplatoniker Porphyrios, der in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. lebte. Da es sich um kein neues ägyptisches Material handelt, das meiner Argumentation entgegensteht, sondern wiederum um einen griechischen Autor, ändert dies nichts an meiner Aussage. Vielmehr ist Porphyrios eine weitere Quelle für die Rezeption ägyptischer Totenpraktiken in der griechisch-römischen Antike.

⁹⁹ S. dazu P.W. Pestman, *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B. C.). A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive*, 1993, 439.

¹⁰⁰ W.M.F. Petrie, *Roman Portraits and Memphis IV*, 1911, 2. H. Brugsch, 15. Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Metz 1892/93, 26.