



**Christiane Zivie-Coche
Françoise Dunand**

Die Religionen des Alten Ägypten
(Die Religionen der Menschheit, 8)

Stuttgart: Kohlhammer 2013. 768 S., 3 Kt., 4 Pl. €179,00
ISBN 978-3-17-019942-2

Thomas Staubli (2015)

Das Buch ist als achter Band in Kohlhammers Reihe «Religionen der Menschheit» erschienen, in der Walter Burkert die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche auf 544 Seiten dargestellt hat. Die Autorinnen brauchen für ihre Religionsgeschichte Ägyptens nur 200 Seiten mehr als Burkert, obwohl sie eine rund siebenmal längere Zeitspanne abdecken, für ihren Band bezahlt man jedoch mehr als doppelt so viel (179.- Euro) wie für den Burkerts (85.- Euro) und dies, obwohl er keine einzige Abbildung enthält.

Die Autorinnen haben zur Strukturierung des Stoffes einen thematischen Ansatz gewählt. Sie beginnen mit der politischen Dimension der ägyptischen Religion (Kap. II: Religion und Macht, 67-110) und heben damit die theologische Relevanz des Pharaonentums als Brennpunkt der Religion hervor. Wie sich das Königtum zu dem für Ägypten bedeutenden Priestertum verhält, wird leider nur für die hellenistische Zeit thematisiert (103ff; 359ff). Dort erfahren wir aber, dass die Rolle des Klerus in vorhellenistischer Zeit noch bedeutender war. Andererseits wird betont, dass in hellenistischer Zeit keine Antagonismen zwischen Klerus und Königshaus auszumachen sind. Die beiden Institutionen haben sich gegenseitig legitimiert, während oppositionelle, prophetische Stimmen keiner der beiden Klassen zugehörten (108). Das ist eine auffällige Parallele zum späthasmonäischen und herodianischen Judäa.

Im Kapitel über die Gottheiten (Kap. III: Die Welt der Götter, 111-212) findet sich neben den zu erwartenden Themen (Namen, Gestalten, Wesen, Funktionen, Gruppierung von Göttern, Mythen, Amarnazeit) auch ein sehr interessantes Unterkapitel über autochthone und fremde Götter. Ausführlich und reich dokumentiert ist darin die Einführung griechischer Götter (183-211) durch die griechischen Soldaten- und Händlergemeinschaften ins Niltal, wobei der später gerne mit Serapis identifizierte Dionysos besonders hervorsticht. Wir erfahren, wie neue Kulte entstanden, ja mit Serapis unter den Lagiden geradezu kreiert oder zumindest massiv propagiert wurden. Die Darstellung der nicht minder langen und fruchtbaren Symbiose zwischen der Levante und (Unter-)Ägyptens während der Hyksos- und Ramessidenzeit, die zur Aneignung fremder Gottheiten hüben wie drüben führte, nimmt sich demgegenüber auf nur gut zwei Seiten (181-183) sehr bescheiden aus. «Wir beobachten das merkwürdige Phänomen einer Ägyptisierung Baals und einer Orientalisierung Seths.» Dieses in der Tat beachtliche Phänomen der sog. Ligaturen verweist auf einen intensiven Austausch und auf Inkulturationsformen, die jene der hellenistisch-römischen Zeit an Dauer (19.-11. Jh. v. Chr., mit Höhepunkt im 14./13. Jh. v. Chr.), vor allem aber an Reziprozität bei weitem übertreffen. Um es adäquat zu würdigen, wäre ein Blick über die traditionellen Grenzen Ägyptens hinaus nach Kanaan notwendig gewesen, das ja in der ägyptischen

Literatur nicht wenige Spuren hinterlassen hat (vgl. die Sinuhe-Erzählung, den Astarte-Mythos, die Erzählung vom Schiffbrüchigen, die Erzählung von Baal und Anat, die Erzählung von den zwei Brüdern, die Geschichte von Wenamun; Schneider 2003). Noch erdrückender ist der von Keel/Uehlinger (⁶2010), Schroer (2011), Cornelius (1994 und 2004) und Ben-Tor (2007) dokumentierte ikonographische Befund. Die Religionsgeschichte Kanaans und Unterägyptens ist wohl für das 2. Jt. v. Chr. kaum getrennt zu behandeln, harrt aber noch einer synthetischen Darstellung (grundlegend sind ferner die Beiträge in der Zeitschrift «Ägypten & Levante»).

Die ägyptische Kosmologie (Kap. IV: Bilder von der Welt. Schöpfung, Organisation, Funktionieren und Zeitlichkeit, 213-268) wird von den Autorinnen im Anschluss an Hornung (1987, zugänglicher für ein deutschsprachiges Publikum wäre ²1990) als ägyptische Philosophie, die ontologische Begriffe hervorgebracht habe, charakterisiert. Damit wollen sie nicht die ägyptische Denkwelt hellenisieren, sondern im Gegenteil ein zu eng gefasstes Philosophieverständnis im Blick auf die kategorialen Errungenschaften der Ägypter erweitern. Sie erläutern die Weltbilder von Heliopolis, Memphis, Theben und Edfu, Spekulationen über den Zustand der Welt vor der Schöpfung, über den sich selbst erschaffenden Demiurgen, über Ort und Zeit der Seinswerdung, und insbesondere über verschiedene Arten (Modi) von Schöpfung, die die aspektivische Welterfassung der Ägypter illustrieren: Schöpfung durch Masturbation, Ausspeien, Hauchen, Töpfeln, Sprechen (zur Rezeption dieser Vorstellungen in der biblischen Literatur siehe Keel/Schroer ²2008). Ausführungen über Vorsehung, Theodizee, Zeit und Ewigkeit schließen das Kapitel ab.

Rund hundert Seiten des Buches sind dem Tempelkult gewidmet (Kap. V: Die Götterverehrung. Tempel, Kulte und Feste, Offizianten, 269-368), angefangen bei einem Kurzabriss über die Entwicklungsgeschichte der Tempel, wobei auch hier wieder die Detailkenntnis der Autorinnen der hellenistisch-römischen Zeit hervorsteht (darunter ein eigenes Kapitel über den zuletzt geschlossenen ägyptischen Tempel, den Isis-Tempel von Philae, und eines über die nur aus Papyri bekannten griechischen Tempel auf ägyptischem Boden), gefolgt von einer Erörterung der Funktionen des Tempels, die eine «Grammatik des Tempels» enthält, der Darstellung der täglichen und jährlichen Rituale und des Tempelpersonals.

Dem Kapitel über den Tempelkult stellen die Autorinnen eines über die persönliche Frömmigkeit (*pietas*) bzw. die persönliche Gottesverehrung (*devotio*) nicht gegenüber, sondern ausdrücklich zur Seite (Kap. VI: Die persönliche Frömmigkeit, 369-478), da es sich um unterschiedliche Vermittlungen zum Göttlichen hin handle, die eine gemeinsame Grundlage hätten (370f). So würden dort und hier nicht verschiedene, sondern dieselben Gottheiten verehrt. Grundlegend verschieden sei nur die Quellenlage, die deutlich zugunsten der Elite und der offiziellen Tempelkulte ausfalle. Dennoch lasse sich nachweisen, dass die Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit und damit einhergehend die Individualisierung des menschlichen Selbstverständnisses im Laufe der ägyptischen Geschichte stetig zunehme. In diesem Kapitel werden so vielfältige Themen wie Frömmigkeit und Ethik (mit einer Darlegung der Maat/Ordnung), religiöse Sitten und Gebräuche bei Geburt, Namenswahl, Tod, im Haus, auf Wallfahrten, Tempelreklusen, Orakelpraxis, Magie und Gottesbeziehung erörtert. Unter dem letzten Stichwort wird insbesondere die reich bezeugte ägyptische Gebetsliteratur thematisiert. Was fehlt, ist ein Kapitel über die Frömmigkeit der Tiere als Pendant zur Bestattung von Tieren im folgenden Kapitel.

Mit der Welt der Toten (Kap. VII: Der Tod und die Toten, 479-574) folgt eine Darlegung jenes Bereiches der altägyptischen Religion, der bis heute am stärksten zu faszinieren vermag, da sich ihr die Ägypter selber so intensiv gewidmet haben und dadurch von anderen Kulturen unterscheiden. Hervorzuheben ist, dass sich die Autorinnen nicht mit einer Darstellung der Mumifikation, der Bestattungsriten, der Grabausstattung und der Jenseitsvorstellungen begnügen, sondern darüber hinaus nach den Einstellungen und Gefühlen vis-à-vis des Todes fragen (487ff). Mit Empathie dokumentieren sie eindrückliche existentielle Zeugnisse im Angesicht des Todes und erweisen sich so als treue Sachwalterinnen von Isis und

Nephtys. Hier finden wir ausnahmsweise auch ein Unterkapitel, das aufzeigt, wie die altägyptische Religion in christlicher Rezeption fortlebt: in der Praxis der Mumifizierung, in Tonlämpchen in Froschgestalt, die nun die griechische Aufschrift *anastasis* («Auferstehung») tragen, in der Vorstellung eines Übergangsortes zwischen Erde und Himmel, einem Prototyp des Limbus oder des Fegefeuers, in Mählern und Eucharistiefiern bei Gräbern und in dem als Kreuz interpretierten Anch-Zeichen.

Je ein Kapitel erörtert den Anfang und das Ende des Zeitraumes, den die Autorinnen der altägyptischen Religion zuweisen (Kap. I: Die Religion der Anfänge und Kap. VIII: Die Religionen in einer sich wandelnden Welt). Mit diesen chronologischen Kapiteln weichen sie von ihrem Schema der thematischen Darstellung ab. Für die frühen Phasen wird die Bedeutung der Nekropolen als Informationsquellen hervorgehoben, gleichzeitig aber auch die Problematik der Deutung dieser damals noch unkommentierten Hinterlassenschaften. Die frühesten Göttergestalten werden thematisiert und das Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Bei den Deutungen stehen für die Autorinnen die Aspekte Macht und Herrschaft im Vordergrund, wie sich ihnen überhaupt die Frage nach dem Besitz der Macht, die im Mythos von Horus und Seth Gestalt annimmt, als «eine der Grundgegebenheiten des Bildes, das sich die Ägypter von ihrer Gesellschaft machen» erweist (65). Das Kapitel, das sich mit dem Ende der ägyptischen Religion beschäftigt, thematisiert den Zeitraum zwischen der Eroberung Ägyptens durch Alexander und der Teilung des römischen Reiches. Es geht um den (Nicht-)Wandel der ägyptischen Religion unter dem Einfluss der Griechen, um das Schicksal der Juden in Ägypten und um die Genese des Christentums (s. dazu unten). Die Vorstellung, wonach es unter den Griechen zu einer griechisch-ägyptischen Mischkultur gekommen sei, «lässt sich nicht mehr im Ernst aufrechterhalten» (579). Die Kulturen existierten nebeneinander mit minimalen «fließenden Übergängen». Allerdings entstehen abseits der traditionellen Kultzentren neue ikonographische Formen, etwa der Isis. Die neuen Bildercodes seien zwar Ausdruck einer veränderten Vorstellung, aber nicht einer grundsätzlichen Veränderung der traditionellen Gottheiten. Das Unterkapitel über das ägyptische Judentum widmet sich einerseits der archäologisch so einzigartig dokumentierten Gruppe von Judäern auf Elephantine im 5. Jh. v. Chr., die noch einen nicht monotheistisch reformierten jüdischen Kult praktizierten, und andererseits der Judenverfolgung im römischen Ägypten, besonders aber der dazwischenliegenden Blütezeit einer jüdisch-ägyptischen Diaspora, die es vermochte «eine neue Strömung innerhalb des Judentums zu schaffen und einen Dialog mit der ‹heidnischen› Kultur zu eröffnen» (610), was sich in einer unglaublich regen literarischen Tätigkeit niederschlug, allem voran in der Produktion einer griechischen Übersetzung der Bibel, die sogar in den lokalen Synagogen Verwendung fand – eine Sitte, die im Christentum bis heute weiterlebt.

Ein letztes Kapitel beschäftigt sich mit der Rezeption der altägyptischen Religion von der Antike bis in die Gegenwart (Kap. IX: Die ägyptische Religion im Spiegel der Interpretationen). Da kommen die alten Griechen zu Wort von Herodot bis Plutarch, die Hermetik, die Gnosis, Kircher, Warburton, Rosenkreuzer und Freimaurer bis hin zu Freud und Assmann. Was merkwürdigerweise völlig ausgeblendet wird, ist die Ägyptenrezeption durch Christen und Muslime (vgl. dazu etwa Kriss/Kriss 1960:53-136) in Ägypten selber und deren Konsequenzen für die beiden Weltreligionen. Es ist die Folge eines dezidiert laizistischen Standpunktes, der sich selber außerhalb jeglicher Religion wähnt und daher tendenziell dem Faktum verschließt, dass auch die sogenannten monotheistischen Religionen dem alten Ägypten mehr verdanken, als diese sich selber bewusst sind. Obwohl das gerade am Verhältnis zwischen altägyptischer und christlicher Religion demonstriert werden könnte, bevorzugen die Autorinnen daher die Betonung des religiösen Bruchs.

Widersprüchliches zum Christentum

Wie die Autorinnen schreiben, ist es vor dem 4. Jh. v. Chr. schwierig, die Christen unter den Ägyptern als solche zu identifizieren, nicht zuletzt, weil sie wohl in erster Linie zur ärmeren Bevölkerung gehörten, deren materielle Hinterlassenschaften gering sind. Immerhin ist

neulich in der Oase Charga ein Friedhof entdeckt worden, in dem die christlichen Toten mit einem geflochtenen Palmkreuz bestattet worden sind, ein Brauch, der sich bis heute erhalten hat (565).

Die frühen ägyptischen Christen haben mehrheitlich alttestamentliche Szenen zur Darstellung gebracht, besonders den Exodus, wie Fresken vom Christenfriedhof der Oase Charga zeigen (565f). Das passt zur Sapiaientia Salomonis, einer Schrift, die nur im christlichen Kanon des Alten Testaments überliefert worden ist, die aber vermutlich um die Zeitenwende im alexandrinischen Judentum entstanden ist, und die eine Nacherzählung des Exodus enthält. Dieser Befund zeigt, dass sich das ägyptische Christentum mindestens zu einem Teil aus dem lokalen Judentum heraus entwickelt hat, also aus jenem Judentum, das – wie die Autorinnen schreiben – eine neue Strömung innerhalb des Judentums geschaffen habe, indem sie einen Dialog mit der «heidnischen» Kultur eröffnet habe (610).

Diese frühen Christen müssen zur Zeit der trajanischen Judenverfolgung bereits so stark von den orthodox(er)en Juden unterscheidbar gewesen sein, dass sie der Verfolgung nicht zum Opfer fielen. Sie tradieren jedenfalls Erbschaften des ägyptischen Judentums, die nicht durch ein im 3. oder 4. Jh. von außen kommendes Christentum erklärt werden können. In ihrem Kapitel über das ägyptische Christentum stellen die Autorinnen den Sachverhalt aber gerade umgekehrt dar. Sie sprechen von einer «Implantation» und von einer Ausbreitung, die kaum vor dem 4. Jh. erfolgt sei (617; 636). Zu diesem Schluss kommen sie, weil sie in diesem Kapitel nur das als christlich betrachten, wo «christlich» drauf steht. Damit machen sie sich zu Sachwalterinnen einer christlichen Orthodoxie, die sich erst damals zu etablieren begann. Das wird aber dem lange bekannten Faktum nicht gerecht, dass das Christentum vor dem ausgehenden 3. Jh. keine fixfertige Religion ist, sondern ein äußerst vielgestaltiges «work in progress». Diese Religion ist das Ergebnis eines hochkomplexen synkretistischen Prozesses, bei dem die kulturelle Vielfalt im nördlichen Ägypten eine bedeutende Rolle gespielt haben dürfte, wie kaum ein Textkorpus besser bekundet als jenes von Nag Hammadi. Zutreffend ist sicher ihre Vermutung: «Es ist also sehr wohl möglich, dass die Schriften und Lehren bestimmter christlicher Gemeinschaften Ägyptens kaum mit dem übereinstimmen, was sich dann im 4. Jahrhundert als Kanon der Heiligen Schrift und als offizielle Lehre der Kirche durchgesetzt hat.» Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch der große Unterschied zwischen Alexandria und dem ägyptischen Binnenland, auf den schon Emma Brunner-Traut (⁴1993) in ihrer Darstellung des koptischen Christentums eindringlich hingewiesen hat. Die Geschichte des «ägyptischen» Christentums von außen und von oben mag in Alexandria geschrieben worden sein, sie unterscheidet sich aber grundlegend von den ungleich vielschichtigeren Prozessen im Landesinnern.

Während die Autorinnen nicht um die Feststellung umhin kommen, dass christianisierte Ägypter (was immer das im einzelnen geheißen haben mag) im Bereich der Grabkultur altägyptische Traditionen fortgesetzt haben, bestreiten sie in Bezug auf die engen Parallelen zwischen dem Mythos von der Zeugung des Sohnes und den Kindheitsevangelien einen wesentlichen traditions-geschichtlichen Zusammenhang mit fast apotropäischer Beschwörung (75): «Wenn auch manche deskriptive Elemente vergleichbar sind, ist das theologische Substrat in beiden Fällen doch radikal verschieden und die Zielrichtung nicht minder.» Das nicht minder evidente Fortleben der Herzwägungsszene im Totenbuch in den Darstellungen des christlichen Totengerichts wird gar nicht erwähnt.

Viel mehr als religionshistorische Fakten widerspiegelt dieser Befund eine Wissenskultur, die eine höllische Angst davor hat, über die eigene Disziplin hinaus Aussagen zu machen. Dadurch behindert sie eine Interdisziplinarität, die dringend nötig wäre, um zu beschreiben, in welcher Weise, wie stark, seit wann und wo die altägyptische Kultur in den mehr oder weniger monotheisierten Religionssystemen des Judentums, des Christentums und des Islams fortlebt. Diese Zusammenhänge zu verstehen ist die eigentliche religionsgeschichtliche Herausforderung, wenn wir den Pluralismus der Religionen in Ägypten erst einmal zur Kenntnis genommen haben, auf den die Autorinnen dankenswerterweise deutlich hinweisen.

Formale Mängel

Eine beklagenswerte Schwäche des Buches ist die vollständige Absenz von Bildmaterial. Für die Darstellung einer Religion, die ganz wesentlich durch ihre Ikonizität bestimmt ist, ist das nicht nur ärgerlich, sondern fragwürdig. So beginnt die Darstellung der Göttlichkeit des Pharaos mit einem Abschnitt «Ikonographie», jener über die Gestalten der Götter mit «Bildlichkeit». Der Mangel an visueller Evidenz muss mit teilweise seitenlangen Beschreibungen kompensiert werden, wobei textliche Beschreibungen niemals die Leistung eines Bildes kompensieren können. Im Bereich der besonders ausführlich dargestellten neuen Formen in hellenistisch-römischer Zeit handelt es sich darüber hinaus um Bilder, die nicht altbekannt sind. Wo Verlage oder Autorinnen den Aufwand der Bebilderung eines Buches scheuen, sollten im Zeitalter der elektronischen Medien wenigstens Verweise auf relevante Abbildungen in einer Bilddatenbank möglich sein. Da ist in Zukunft die Kreativität der Herausgeber gefordert, wenn grundlegende Sachbücher noch eine Zukunft haben sollen. Editorisch unbefriedigend ist auch, dass nicht konsequent auf deutschsprachige Originalliteratur verwiesen wird. So wird etwa im Literaturverzeichnis Erik Hornungs Klassiker, «Der Eine und die Vielen» (2005 in 6. Auflage vollständig überarbeitet) nur in einer englischen Übersetzung von 1982 aufgelistet. Die verwendete Umschrift ägyptischer Wörter ist weder für Fachleute noch für Laien befriedigend, da sie weder der wissenschaftlichen Umschriftkonvention folgt (z.B. *neheh* statt *nhh*) noch einer im Deutschen anwendbaren phonetischen Umschrift (z.B. *Djet* statt *Dschet*). Kurz: Man hat den Eindruck, dass es an einer deutschsprachig-ägyptologischen Betreuung des gewichtigen Bandes bei der Herausgabe fehlte.

Wie sich das vom bewährten Übersetzer religiöser, theologischer und spiritueller Werke vom Französischen ins Deutsche (z.B. die zwölfbändige Kirchengeschichte von M. Clévenot), Michael Lauble, übersetzte Buch zu dem von den beiden Autorinnen in umgekehrter Namensfolge 1991 bei Arman Colin (Paris) erschienenen, wesentlich dünneren Band «Dieux et hommes en Egypte. 3000 av. J.C., 395 apr. J.C.: anthropologie religieuse» verhält, wird nicht offengelegt. Diverse «Frankophonismen» sind stehengeblieben, wie «plurikulturell» statt multikulturell (13), «Laizität» statt Laizismus (67), «Lexikographie» statt Begrifflichkeit (in Abrenzung zu «Konzeption») (214), der obskure Begriff Offiziant statt Priester oder Kultpersonal (351ff), vom Französischen inspirierte Neologismen wie «ausspeicheln» (wahrscheinlich für *baver*) statt geifern, sabbern oder spucken (242) oder antiquierte Worte wie «Funeralien» für Bestattungsriten (511).

Würdigung

Obgleich diese Mängel den Gebrauchswert des Buches teilweise empfindlich schmälern, soll abschließend betont werden, dass für die hellenistische und römische Epoche mit dem Werk eine synthetische Darstellung der Religionsgeschichte vorliegt, die eine Lücke schließt. Françoise Dunand, eine ausgewiesene Kennerin der Lagiden, des späten Isiskultes, der gräcorömischen Koroplastik Ägyptens und der Bestattungskultur jener Epoche, und Christiane Zivie-Coche, die sich u.a. durch umfassende Publikationen zum Isistempel aus dem 1. Jh. n. Chr. von Der esch-Schelwit hervorgetan hat, schöpfen in diesem Bereich aus dem Vollen.

Ihre Betonung des «plurikulturellen Ägypten» (13) kann nur begrüßt werden, sollte aber nicht nur für die späten, sondern auch für die früheren Epochen, speziell für die Zweite Zwischenzeit und das Neue Reich gelten. Die Frage allerdings, wie sich diese Kulturen und die mit ihnen verbundenen Religionen zueinander verhielten, ist – nicht zuletzt durch radikale Hinterfragung der wissenschaftlichen Kategorien und laizistischer Denkmodelle – zu vertiefen.

Lit.:

- Ben-Tor, Daphna, 2007, Scarabs, Chronology and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period, Fribourg/Göttingen.
- Brunner-Traut, Emma, ⁴1993, Die Kopten. Leben und Lehre der ägyptischen Christen in Geschichte und Gegenwart, München.
- Cohen, Susan L., 2002, Canaanites, Chronologies, and Connections. The Relationship of Middle Bronze Age IIA Canaan to Middle Kingdom Egypt, Winona Lake.
- Cornelius, Izak, 1994, The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I periods (c. 1500-1000 BCE), Fribourg/Göttingen.
- Cornelius, Izak, 2004, The many faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Quedeshet and Asherah c. 1500-1000 BCE, Fribourg/Göttingen.
- Hornung, Erik, 1987, L'Égypte, la philosophie avant les Grecs, in: Les études philosophiques: L'Égypte et la philosophie, 113-125.
- Hornung, Erik, ²1990, Geist der Pharaonenzeit, Zürich.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, ⁶2010, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg Schweiz.
- Keel, Othmar/Schroer, Silvia, ²2008, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg CH/Göttingen.
- Kriss, Rudolf/Kriss-Heinrich, Hubert, 1960, Volksglaube im Bereich des Islam. Band I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden.
- Schneider, Thomas 2004, Texte über den syrischen Wettergott aus Ägypten: Ugaritforschungen 35, 605-627.
- Schroer, Silvia, 2011, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 3: Die Spätbronzezeit, Fribourg.

Zitierweise Thomas Staubli. Rezension zu: *Christiane Zivie-Coche u.a.. Die Religionen des Alten Ägypten. Stuttgart 2013*
in: bbs 5.2015 http://www.biblische-buecherschau.de/2015/Zivie_ReligionenAA.pdf