

Rezensionen

MARK SMITH, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*. Oxford University Press, Oxford / New York, 2009. ISBN 978-0-19-815464-8. X+725 Seiten, 14 Tafeln zwischen den Seiten 206 und 207. 16 x 24 cm, gebunden. Preis: £131; 250 \$; 152,99 €.

(Besprochen von MARTIN ANDREAS STADLER)

Das Wesen der Rezension birgt das Risiko, in das Fahrwasser kleinkariierter Detailkritik zu geraten. Autoren oder Autorinnen solcher Besprechungen degradieren sich aber zu den sprichwörtlichen Zwergen, die auf den Schultern des Riesen stehen und sich brüsten, weiter zu sehen als dieser. In diese Reihe möchte sich der Autor der vorliegenden Zeilen nicht einordnen, denn er ist davon überzeugt, daß sich das zur Rezension stehende Buch in der Zukunft als Meilenstein und Standardwerk erweisen wird, ungeachtet mancher Details, die er anders verstehen würde. Doch jene leicht abweichende Sichtweise betrifft keine grundlegenden Punkte, ist rein subjektiv und kann nicht unbedingt den Anspruch erheben, wahrer oder richtiger zu sein, als das, was der Verfasser des Buches vorgeschlagen hat. Da Rez. aber etwas zum Buch schreiben muß, ist er gezwungen auch diese Detailkritik zu erwähnen, um Frustrationen zu vermeiden, die andere schon bei der Rezension Smithscher Werke erlebt haben, weil sie wegen der Solidität und Fundiertheit sowie ihrer gründlichen und wohl reflektierten Darstellung, die den Opera Mark Smiths eignet, kaum Gelegenheit zur Kritik bieten.¹

Das zu rezensierende Buch ersetzt weitgehend das bisher in aller Regel zum Thema herangezogene Buch *Rituels funéraires* von Goyon, das 1972 veröffentlicht wurde und in die Jahre gekommen ist,² auch wenn *Traversing Eternity* den *Rituels funéraires* in gewissen Bereichen noch verbunden ist (vgl. z.B. den Index bei Goyon [S. 319–348], der in der Gestaltung die Vorlage für das Glossar von *Traversing Eternity* [S. 669–702] mit den Angaben der Stellen, an denen die Lemmata aufgefunden werden können, gewesen zu sein scheint). Gegenüber den *Rituels funéraires* ist die Quellenbasis in *Traversing Eternity* erheblich durch in den vergangenen 37 Jahren neu publizierte Texte erweitert worden und bezieht nun die, insbesondere aufgrund der Arbeiten des Verf. selbst, inzwischen neu edierten demotischen Texte ein. Diese werden in den Kontext mit den hieratischen und auch hieroglyphischen Texten gestellt, und so ergibt sich ein umfassender Blick auf die Quellen zur ägyptischen Totenreligion in der ptolemäisch-römischen Zeit, wenngleich nicht

¹ Siehe die Bemerkung von THISSEN, H. J., Rez. zu SMITH, *Mortuary Texts of P. BM 10507*, in: *Enchoria* 17 (1990) 178.

² GOYON, J.-Cl., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Paris 1972).

alle Texte aufgenommen wurden.³ Die Anthologie zeigt somit die Kohärenz des Corpus. Durch die Entscheidungen für die vorliegende Gliederung ist jedoch die Erkenntnis einer chronologischen Verteilung nicht unmittelbar aus einer fortlaufenden Lektüre des Buches zu ziehen, zumal die Datierungen nicht als ein technischer Apparat den Einleitungen vorangestellt wurden – etwa wie es in der Papyrologie üblich ist –, sondern aus dem Fließtext herauszuholen sind. Das Buch läßt diese Informationen also durchaus nicht unter den Tisch fallen. Eine absolute Chronologie ist in den meisten Fällen ohnehin nicht möglich, da viele Papyri nur anhand der Paläographie und dementsprechend vage bestenfalls auf 50 Jahre genau festgelegt werden können. Die Probleme einer solchermaßen etablierten Chronologie zeigen sich bei der Frage, ob das Demotische wirklich erst ab der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. für Totenliteratur gebräuchlich wurde (S. 21). Die Antwort darauf ist von gewisser Bedeutung, denn sie hat Auswirkungen auf unser Bild vom Stellenwert des Demotischen als einer für religiöse Texte akzeptablen Schrift, und sie fällt wegen der Umdatierung des pInsinger und des pSpiegelberg in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.⁴ nicht mehr ganz so sicher aus wie ehemals. Denn pBM 10507 (Text 12, S. 245–263) ist von Verf. 1987 zwischen pBM 10508 auf der einen und pInsinger sowie pSpiegelberg auf der anderen Seite datiert worden.⁵ Nun vertritt Verf. auf S. 245 eine Datierung in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. aufgrund der Paläographie. Die relative Chronologie von 1987 ist aber nach Auffassung des Rez. durchaus noch plausibel. Sie muß nur mit pInsinger und pSpiegelberg verschoben werden, was aber folglich pBM 10507 deutlich in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. rückt. Damit ist pLouvre E 3452 (Text 57, S. 627–649) nicht unbedingt ein „transitional document“, weil es Mittelägyptisch in demotischer Schrift notiert (S. 21), wenn pBM EA 10507 in demotischer Schrift und Sprache mit nur einigen Mittelägyptizismen älter ist.

³ Dazu gehören die von Verf. erwähnte Totenliturgie (S. 19 f.), *Urk.* VI (S. 62) und das Totenbuch, das zwar im ptolemäischen Theben ausstirbt, aber in ptolemäischer Zeit durchaus noch belegt ist. Eine Neuübersetzung des *Tb* hätte den Rahmen gesprengt und brächte auch keine spezifischen Erkenntnisse zum Jenseitsglauben in der ptolemäisch-römischen Zeit. Vgl. nun zum spätzeitlichen Totenbuch QUACK, J. F., „Redaktion und Kodifizierung im spätzeitlichen Ägypten. Der Fall des Totenbuches“, in: SCHAPER, J. (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (Tübingen 2009) 11–34. Aber in den anderen Fällen wäre es interessant gewesen zu wissen, warum sie nicht in den Band Eingang gefunden haben. Zumal Text 10 im Besitz derselben Person wie einer der in *Urk.* VI veröffentlichten Papyri (pBM EA 10252 – siehe *Traversing Eternity* 62, 200) war. Bedauerlich ist das Fehlen des Ba-Buchs (BEINLICH, H., *Das Buch vom Ba*. SAT 4 [Wiesbaden 2000]), das ein außergewöhnlicher Text ist und noch sehr viel Diskussionspotential bietet.

⁴ HOFFMANN, F., „Neue Fragmente zu den drei großen Inaros-Petubastis-Texten“, in: *Enchoria* 22 (1995) 38 f.

⁵ SMITH, M., *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*. Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum 3 (London 1987) 18 f.

Ferner sind pStraßburg 3 und pBodl. MS. Egypt. a. 3 (P) (Texte 20, S. 390–394, und 58, S. 650–662) ebenfalls mindestens teilweise in mittelägyptischer Sprache, graphisch aber demotisch geschrieben (*Tb* 171 [Pleyte]). PStraßburg 3 (Texte 19 und 20, S. 377–394) datiert wegen der Abrechnungen auf dem Verso auf 2/3 v. Chr., pBodl. MS. Egypt. a. 3 (P) in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr., also nach pLouvre E 3452 (57/56 v. Chr.). Außerdem sei an die kaiserzeitlichen Papyri mit religiösen Texten in unetymologischer demotischer Schrift und mittelägyptischer Sprache aus Soknopaiu Nesos erinnert.⁶ Demnach ist Mittelägyptisch in demotischer Schrift weniger Kennzeichen eines Übergangsstadiums als vielmehr eine überlegte Entscheidung eines Schreibers oder Auftraggebers. Wegen diverser Ostraka im Archiv des Hor ist vielleicht der Übergang eher auf das zweite Jahrhundert v. Chr. zu datieren, wobei kein Unterschied zwischen allgemein religiöser und totenreligiöser Literatur besteht.⁷ Für die zweisprachigen pRhind I und II (Texte 14, S. 302–334, und 15, S. 335–348), die es ebenfalls als unwahrscheinlich erscheinen lassen, im etwa 50 Jahre älteren pLouvre E 3452 eine Handschrift des Übergangs zum Demotischen zu sehen, nimmt Verf. (S. 304) an, er sei spätmittelägyptisch-hieratisch und demotisch geschrieben, um das Verständnis zu erleichtern: Der, der nur Hieratisch beherrschte, hätte den oberen Teil lesen können, während derjenige, der nur des Demotischen mächtig gewesen sei, die untere Hälfte des Papyrus hätte lesen können. Vermutlich hatte jedoch ein Schreiber, der Hieratisch gelernt hatte, zuvor bereits die Kenntnis des Demotischen erworben. Wollte Mentheshuphis nicht vielleicht eher die Kenntnis des althehrwürdigeren Hieratischen demonstrieren? Oder sind die pRhind I und II, die aus dem Jahre 9 v. Chr. stammen, späte Dokumente einer Übergangsphase? Da sie aber für Mitglieder einer bedeutenden, in der Thebais ansässigen Familie geschrieben wurden, läßt sich das Festhalten am Hieratischen noch am Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. auch

⁶ Z. B. STADLER, M. A., „Zwischen Philologie und Archäologie: Das Tägliche Ritual des Tempels in Soknopaiou Nesos“, in: CAPASSO, M. / DAVOLI, P. (Hgg.), *New Archaeological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, June 8th–10th 2005*. Papyrologica Lupiensia 14 (Lecce 2007) 283–302. WIDMER, GH., „On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period“, in: LIPPERT, S. / SCHENTULEIT, M. (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum* (Wiesbaden 2005) 171–184. EAD., „Sobek who Arises in the Primaeval Ocean (oBM EA 76638 and pStrasbourg dem. 31)“, in: *New Archaeological Researches on the Fayyum* 347–354. Auch an anderen Orten kommt dieses Phänomen vor, siehe etwa EAD., „Une invocation à la déesse (tablette démotique Louvre E 10382)“, in: HOFFMANN, F. / THISEN, H. J. (Hrsg.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004*, Studia Demotica (Leuven / Paris / Dudley 2004) 651–686.

⁷ Z. B. oHor 18 (171 v. Chr.). (Dazu nun auch STADLER, M. A., „Spätägyptische Hymnen als Quellen für den interkulturellen Austausch und den Umgang mit dem eigenen Erbe – drei Fallstudien“, in: WITTE, M. / DIEHL, J. F. [Hgg.], *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*. Forschungen zum Alten Testament II/38 [Tübingen 2009] 145–149.)

mit dem Konservativismus in der Region erklären, der sich gleichfalls in der Funerärkunst des römischen Theben manifestiert.⁸ Der wesentlich ältere rein demotisch geschriebene funeräre pBM EA 10507 stammt hingegen aus Achmim. Ob aber Achmim progressiver als Theben war, ist durchaus offen, sind doch von dort Totenbücher noch aus dem ersten Jahrhundert v. oder n. Chr. belegt,⁹ während in Theben diese traditionsreiche Spruchsammlung nicht mehr nachzuweisen ist. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie der demotische Teil der Rhind-Papyri weit weniger mythologisiert und weniger poetisch ist als der hieratische.¹⁰

Um sich also einen Überblick über die regionale wie auch chronologische Verteilung des in der Anthologie Präsentierten zu verschaffen, hat Rez. eine tabellarische Übersicht (s.u.) angefertigt, die zweierlei zeigt, was Rez. vielleicht schon längst hätte bewußt sein sollen, aber er hofft, daß auch anderen erst durch die Tabelle folgendes deutlich wird: Erstens dominiert Theben (inklusive Armant) die totenreligiöse Literatur des ptolemäer-kaiserzeitlichen Ägypten, weit abgeschlagen folgt Achmim, während andere bedeutende Fundorte demotischer kaiserzeitlicher Papyri fast (Tebtynis) oder gänzlich (Soknopaiu Nesos, dessen Nekropole wissenschaftlich noch nicht ergraben ist) fehlen. Zweitens ist das dritte Jahrhundert n. Chr. nicht mehr vertreten.

Nr. bei Smith	Text/Textzeuge	Datum	Grundlage der Datierung	Provenienz
I. Aus dem Osiris-Kult adaptierte Handschriften:				
1, 5, 6	pMMA 35.9.21	spätes 4. Jh. v. Chr.	Paläographie	Cusae
2, 3	pBremner-Rhind (BM EA 10188) I–XVII 12, pAsasif 11	305 v. Chr. 400–350 v. Chr.	Kolophon Paläographie	Theben
4	Rezitationen der Verklärungen, die die zwei Schwestern durchführten: div. Hss. z. B. pBerlin P 3008 pCarlsberg 589+PSI Inv. I 104+Berlin P 29022	ptolemäisch römisch	Paläographie Paläographie	Theben Tebtynis

⁸ Siehe die Soternalia aus dem 2. Jh. n. Chr.: RIGGS, C. / DEPAUW, M., „‘Soternalia’ from Deir el-Bahri including two coffin lids with demotic inscriptions“, in: *RdÉ* 53 (2002) 75–90. RIGGS, C., „Archaism and Artistic Sources in Roman Egypt. The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir el-Medina“, in: *BIFAO* 106 (2006) 315–332. EAD., *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion* (Oxford [u.a.] 2005) 175–244.

⁹ DERCHAIN-URTEL, M.-TH., „Datierung“, in: LÜSCHER, B., *Das Totenbuch pBerlin P. 10477 aus Achmim (mit Photographien des verwandten pHildesheim 5248)*. HAT 6 (Wiesbaden 2000) 44 f. Die Datierungsargumente für das 1. Jh. n. Chr. wurden von V. LIEVEN, Rez. zu Lüscher, *Totenbuch*, in: *OLZ* 97 (2002) 480 f., angezweifelt, wenngleich nicht zwingend widerlegt.

¹⁰ *Traversing Eternity* 321: Im Hieratischen (pRhind I 2 h 10–12) stehen die Namen der Kanopengötter, im Demotischen Namen der Organe (2 d 11 f.). Siehe auch *op. cit.* S. 324 Anm. 122 zu pRhind I 5 h 1–3 vs. 5 d 2 f.

7, 24	pSekowski (zwei Bücher der Verklärung des Ach + die nicht bei SMITH übersetzten PT 251–253, 266, Tb 100, 175 und ein weiterer Text ohne Parallele) partielle Parallelen in anderen Hand- schriften	römisch z. T. ptolemäisch	Paläographie	Theben
8	pBM EA 10209	um 305 v. Chr.	Besitzer von 2 und 8 identisch	Theben
9	pVatikan Inv. 38608	römisch	Paläographie	Theben
10	pHohenzollern-Sigmaringen 2	um 300 v. Chr.	Paläographie	Theben
II. Verstorbener ursprünglicher Nutznießer des Textes:				
11	Balsamierungsritual (pBoulaq 3)	um 50 n. Chr.	Paläographie	Theben
12	pBM 10507	50 v. Chr.–0 (Verf.) 100–50 v. Chr. (Rez., siehe oben)	Paläographie	Achmim
13	pHarkness	61 n. Chr.	Kolophon	Antaiopolis (10. oäg. Gau)
14	pRhind I	9 v. Chr.	Einleitung	Armant/Theben
15	pRhind II	9 v. Chr.	Einleitung	Armant/Theben
16	Liturgie des Öffnens des Mundes zum Atmen pBerlin P 8351	frühes 1. Jh. n. Chr.	Paläographie	Achmim?
17	Kurzversion von 16 pBodl. MS. Egypt. c. 9(P)+Louvre E 1605	1. Jh. n. Chr.	Paläographie	Achmim?
18	Kurzversion von 16 pLouvre E 10607	frühes 1. Jh. n. Chr.	Paläographie	wohl Achmim
19, 20	pStraßburg 3 vso. Kurzversion von 16, Tb 171 (Pleyte)	frühes 1. Jh. n. Chr.	Abrechnung auf dem Verso (2–3 n. Chr.)	Achmim?
21	Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit pLeiden T 32	ptolemäisch–römisch 4–62 n. Chr.	Biographie des Besitzers in Appendix	v. a. Theben, daneben Esna, Abydos, Hawara, Sebennytos
22	Kurzversion von 21 pBerlin P 3044 (Kurzversion jedoch älter als Langversion: SMITH 397)	1./2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
23	pParis BN 149 (sog. demotisches Totenbuch)	63 n. Chr.	Kolophon	Theben
24	Siehe oben bei 7			
25	Das Buch vom Atmen, das Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat	2. Jh. v.–1. Jh. n. Chr.	meist Paläographie	Theben
26	Supplement zu 25: pLouvre N 3158	ptolemäisch	Paläographie	Theben
27	Supplement zu 25: pLouvre N 31521	3./2. Jh. v. Chr.	Titel des Vaters	Theben
28	Supplement zu 25: pLouvre N 3083	ptolemäisch	Paläographie	Theben
29	Supplement zu 25: pLouvre N 3166	ptolemäisch	Paläographie	Theben
30	Erstes Buch vom Atmen (= GOYON, <i>Rituels funéraires</i> textes IIA und IIB) pFlorenz 3662, pLouvre N 3279 (älteste Hss.)	spätes 1. Jh. v./ frühes 1. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben

31	Kurzversion von 30: pKairo CG 58014	Ende 1./Anf. 2. Jh. n. Chr.	Paläographie	wohl Theben
32	Zweites Buch vom Atmen (= GOYON, <i>Rituels funéraires</i> texte IV) pKairo CG 58018	50–150 n. Chr.	Paläographie, weitere Objekte zum Besitzer	Theben
33	Kurzversion von 32: pKairo CG 58013	Ende 1./Anf. 2. Jh. n. Chr.	Paläographie	wohl Theben
34	Buch vom Eintreten in die Nekropole und vom Wandeln in der Halle der Beiden Wahrheiten: pKairo CG 58009	2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
35	Buch vom Eintreten in die Nekropole und vom Wandeln in der Halle der Beiden Wahrheiten: pParma 183	1. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
36	pBM EA 10194	1. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
37	pFlorenz 3669	1./2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
38	pKairo CG 58010	Ende 1./Anfang 2. Jh. v. Chr.	Paläographie	Theben
39	pTurin N. 766	Ende 1./Anf. 2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
40	pBerlin P 1522	2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
41	pMünchen MÄS 826	2. Jh. n. Chr.	Paläographie	wohl Theben
42	pKairo CG 31170	1./2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
43	pBM EA 10072	2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
44	pSydney Nicholson Museum 346 b	2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
45	pLouvre N 2420c	1./2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
46	oUppsala 672	römisch	Paläographie	Theben
47	Sarginschrift Edinburgh Regn. No. L. 224/3002	um 9 v. Chr.	evtl. verwandt mit Besitzern von 14 und 15	Theben
48	Sarginschrift Berlin 7227	1. Jh. v. Chr. oder etwas später	Paläographie	Giza
49	Bodl. Eg. Inscr. 1374 a+b (Demotic Formula of Intercession for the Deceased)	spätes 1. Jh. v. Chr.	Paläographie	Achmim
50	Leichentuch Columbia Missouri 61.66.3	1./2. Jh. n. Chr.	Stil	Saqqara, Mittel- oder Oberägypten?
51	Mumienbrett BM EA 35464	2. Hälfte 1. Jh. v. Chr.	Paläographie	Achmim?
52	Intercessory Hymn to the Solar Deity (= GOYON, <i>Rituels funéraires</i> texte III) pBerlin P. 3030 VI 17–IX 6	ptolemäisch–römisch 50–150 n. Chr.	Paläographie, weitere Objekte zum Besitzer	Theben
53	Götterdekret für den Verstorbenen (20 Textzeugen)	ptolemäisch		
54	demotische Kurzversion von 53 (oStrasbourg D. 132+133+134)	1. Jh. v. Chr.	Paläographie	Theben
55	Buch der Verwandlungen: pBerlin P 3162	um 50 n. Chr.	Paläographie	Theben
56	Buch der Verwandlungen: pLouvre N 3122	1. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben

57	Buch der Verwandlungen: pLourve E 3452	57/56 v. Chr.	Kolophon	Theben
58	pBodl. MS. Egypt. a3(P) (Tb 171 [Pleyte]; Ritual, Sokar aus dem Schrein herauszubringen; Opfer- liturgien, davon eine PT 32+25)	2. Hälfte 1. Jh. v. Chr.	Paläographie	Achmim
59	pFlorenz 3676	2. Jh. n. Chr.	Paläographie	Theben
60	Stele BM EA 711	ptolemäisch		Achmim

Mit dieser Quellenbasis gibt nun Verf. dem Leser einen repräsentativen Eindruck vom Reichtum der ägyptischen Totenliteratur zwischen 300 v. und 200 n. Chr. Repräsentativ, weil nicht sämtliche in dieser Zeit belegten Funerärtexte aufgenommen wurden.¹¹ Der langen Tradition, in der diese Texte stehen, trägt Verf. mit einer allgemeinen Einleitung Rechnung, die einen Überblick über die Jenseitsvorstellungen Altägyptens, die einschlägigen Texte und auch weitere Quellen zur praktischen Seite des Totenglaubens nennt (S. 1–57). Rez. bewundert und beneidet die Souveränität, mit der hier Verf. komplexe und durch die Forschung durchaus voraussetzungsreiche Sachverhalte klar und gut verständlich zusammenfaßt.¹²

¹¹ Siehe dazu Anm. 3.

¹² Dennoch divergiert Rez. in einzelnen Details, die als Kleinigkeiten lediglich in den Fußnoten aufgeführt seien:

- S. 4 wird *ḥ*-Geist und *ḥ.t* „Horizont“, auf Assmann basierend, aus derselben Wurzel hergeleitet, während dem der von Verf. nicht erwähnte Jansen-Winkeln ernstzunehmend widersprochen hat. (JANSEN-WINKELN, K., „Horizont‘ und ‚Verklärtheit‘: Zur Bedeutung der Wurzel *ḥ*, in: SAK 23 [1996] 201–215.) Verf. verweist auf ASSMANN, J., *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches. Altägyptische Totenliturgien I* (Heidelberg 2002) 21 f. Doch Assmann ficht hier die Forschung Dritter nicht an, übergeht sie und wiederholt einfach das, was er bereits in *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (Stuttgart u. a. 1984) 108, dazu gesagt hat.
- Da sämtliche Personenkonstituenten irgendwie auch an den Körper gebunden sind, wird nicht ganz klar, inwiefern der Ba eher „corporeal“ ist als andere, wie z.B. der Ka (S. 5).
- Ebenso hat Rez. Probleme nachzuvollziehen, warum der Ka erst nach dem Tod aktiv existieren soll (S. 6), wenn er doch laut Geburtsmythos von Chnum gleichzeitig mit dem Körper geschaffen wird, also von Geburt an wichtig ist. In dieselbe Richtung weist PT 600. Bei der Schöpfung umarmt Atum Schu und Tefnut, überträgt den Ka durch die Umarmung und läßt sie leben, ähnlich wie auch Horus von Osiris den Ka empfängt. Der Ka ist also bereits vor dem Tod ein wichtiger und aktiver Teil des Menschen, wie auch der von Verf. erwähnte synonyme Gebrauch von Ka und *rn* „Name“ seine Funktionen im Leben illustriert. Zum Ka siehe außerdem noch den in Anm. 18. nicht zitierten JUNGE, F., *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. OBO 193 (Freiburg Schweiz/Göttingen 2003) 122–126 mit einer eigenwilligen Deutung. (Vgl. die Rezensionen von LIPPERT, S., in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 257 [2005] 6. STADLER, M. A., *JAOS* 124.1 [2005] 129.) Die Bedeutung des Ka in der Lehre des Ptahhotep ist übrigens ein weiterer Beleg für dessen Diesseitigkeit.
- Die Darstellung der Quellen über die gesamte ägyptische Geschichte hinweg (S. 13 f.) verschweigt die Idee, zwischen PT und Sargtexten keine Grenze mehr ziehen zu wollen, die durch ehemals nur in den Sargtexten belegte, jetzt jedoch in der Pyramide Pepis I. nachgewiesene Sprüche schwimmt. Vgl. diverse Aufsätze in BICKEL, S. (Hg.), *Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. D'un monde à l'autre. Actes de la Table Ronde Internationale «Textes des Pyramides Versus Textes des*

Den Hauptteil des Buches macht die Präsentation der ägyptischen Texte in einer neuen englischen Übersetzung aus. Verf. untergliedert die Quellen in zwei Gruppen: Im ersten, kleineren Teil sind für einen Verstorbenen aus dem Osiriskult adaptierte Ritualtexte, der zweite Teil enthält Texte, die unmittelbar für einen Verstorbenen verfaßt wurden. Auch hier sind, wie auf S. 211 beschrieben, die Quellen gruppiert: Auf die ein Balsamierungs- bzw. Bestattungsritual begleitenden Texte (Nr. 11–20) folgen diejenigen, die für die nachtodliche Existenz bedeutsam wären: Zunächst der Übergang ins Jenseits (Nr. 21–24), zu denen auch diejenigen gehören, die die Aufnahme ins Jenseits entweder als Paß (Nr. 25–51, großteils die Bücher vom Atmen und verwandte Kompositionen) oder als Dekret an Osiris (Nr. 53 und 54) gewährleisten oder befördern sollen, und dann die drei Verwandlungsbücher (Nr. 55–57), die für einen Verstorbenen dauerhaft im Jenseits nützlich sein können, und schließlich noch Quellen, die sich schwer einer der anderen Kategorien zuweisen lassen (Nr. 58–60). Text 58 bringt als Sammelhandschrift nochmals diverse, zuvor im Buch diskutierte Probleme oder Phänomene auf den Punkt, während Text 59 auch zwischen die Nr. 40 bis 50 gesetzt hätte werden können. Wieder geben Einleitungen eine Hinführung zu

Sarcophages », IFAO, 24-26 septembre 2001. BdÉ 139 (Le Caire 2004). Diese Idee lehnt Verf. ab, akzeptiert aber auch ein Textcorpus für das jenseitige Leben, an denen jedoch die Sprüche der Sargtexte nur partiellen Anteil haben, wie aus einer anderen etwa zeitgleich erschienenen Publikation von ihm hervorgeht: „Democratization of the Afterlife“, in: DIELEMAN, J. / WENDRICH, W. (Hgg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2009. <http://escholarship.org/uc/item/70g428wj>.

- Zu einer Beschreibung der demotischen Schrift und Sprache (S. 21 Anm. 77) siehe außer Depauw auch den aktuelleren HOFFMANN, F., *Ägypten – Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen*. Studienbücher. Geschichte und Kultur der Alten Welt (Berlin 2000) 13–32.
- Auf S. 47 f. diskutiert Verf. die Motive für die Positionierung von Totentexten in nächster Mumien-nähe. Es seien dies der gesteigerte Glaube an die Amulettwirkung der Schrift und der Umstand, daß der Sarg bzw. die Mumie in einer Zeit als eigener Mikrokosmos verstanden worden seien, in der die meisten Verstorbenen kein eigenes Grab mehr hatten. Rez. möchte dem nicht widersprechen, sondern lediglich anmerken, daß es sich bei letzterem um kein neues Phänomen der ptolemäisch-römischen Zeit handelt, sondern eines, das bereits zu Beginn der Dritten Zwischenzeit zu beobachten ist. Es ist als Resultat eines libyschen Einflusses und des Halbnomadentums der Libyer gedeutet worden. (TAYLOR, J., „The Third Intermediate Period“, in: SHAW, I. [Hg.], *The Oxford History of Ancient Egypt* [Oxford 2000] 362–366. VITTMANN, G., *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* [Mainz 2003] 10 f. Vgl. dagegen den Versuch von QUACK, J. F., „Das Grab am Tempeldromos – Neue Deutungen zu einem spätzeitlichen Grabtyp“, in: FISCHER-ELFERT, H.-W. / ZIBELIUS-CHEN, K. [Hgg.], *„Von reichlich ägyptischem Verstande“*. Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag. Philippika 11 [Wiesbaden 2006] 113–132, und ID., „Grab und Grabausstattung im späten Ägypten“, in: BERLEJUNG, A. / JANOWSKI, B. [Hgg.], *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* [Tübingen 2009] 597–629, eine ägyptisch religiöse Erklärung zu finden. Die daraus folgende lineare Entwicklung vom Grab im Tempelhof zum wie ein Tempel gestalteten Grab, die QUACK, in: *Fs Guglielmi* 132, postuliert und mit dem Grab des Petosiris belegt, ist mit Blick auf die Gräber in der Nekropole des Neuen Reichs in Saqqara und den dort tempelähnlich gestalteten Gräbern problematisch.) Entweder hat die Libyerzeit hier ihre Spuren im ägyptischen Funerärwesen hinterlassen, oder es sind aus der ptolemäisch-römischen Zeit schlicht mehr Bestattungen auch sozial weniger exponierter Individuen erhalten.

den jeweiligen Teilen u. a. mit einer Begründung, warum die Quellen hier klassifiziert wurden, aber auch dann zu jedem einzelnen Text, dem je ein eigener Überblick über den Forschungsstand vorangestellt wurde. Verf. referiert den *status quaestionis* nicht nur, sondern evaluiert ihn kritisch und treibt damit die wissenschaftliche Diskussion weiter voran. Außerdem erläutert er den Gebrauchskontext, sowie den inhaltlichen Aufbau, wodurch die Handschriften als sinnvoll aufgebaute Kompositionen transparent werden. An einzelnen Stellen wäre Literatur nachzutragen, die häufig zu kurzfristig vor dem Erscheinen von *Traversing Eternity* bzw. sicher erst danach erschienen ist.¹³

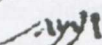
¹³ S. 23 wird die rechtliche Seite der Bestattung geschildert, wozu nun auch LIPPERT, S., *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte* (Berlin 2008), zu konsultieren ist. – S. 26 findet das Thot-Buch Erwähnung, zu dem sich Quack geäußert hat. (QUACK, J. F., „Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten“, in: SAK 36 [2007] 249–295, und ID., „Ein ägyptischer Dialog über die Schreibkunst und das arkane Wissen“, in: ARG 9 [2007] 259–294.) Verf. behandelt die Intention des Textes, die er jedoch als unsicher darstellt, letztendlich aber wie Quack eine Schreiberinitiation vermutet. Dem schließt sich auch Rez. an, während er wie Verf. und anders als Quack nach wie vor Thot als einen der beiden Gesprächspartner ansehen würde (STADLER, M.A., *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*. Orientalische Religionen in der Antike – Ägypten, Israel, Alter Orient 1 [Tübingen 2009] 240 f.). – S. 67–95: Zum Dekret des pMMA 35.9.21 nun auch die Parallele des pTamerit 1 (BEINLICH, H., *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit*. Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 7 [Dettelbach 2009]). – S. 74 f., zur Bestätigung Plutarchs durch pMMA 35.9.21 gleichfalls FEDER, F., „Nephthys – Die Gefährtin im Unrecht. Die spät(zeitlich)e Enthüllung einer göttlichen Sünde“, in: SAK 37 (2008) 69–83. – Die von von Lieven als Musiknotation gedeutete Punktierung einer Osirisliturgie hat Verf. S. 103, 128 f. akzeptiert. Dazu sei jedoch auf die nun veröffentlichten, begründeten Zweifel an jener Deutung hingewiesen: HOFFMANN, F., „Zur angeblichen musikalischen Notation in einer ägyptischen Osirisliturgie“, in: ROTHÖHLER, B. / MANISALI, A. (Hgg.), *Mythos & Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag*. (Berlin 2008) 71–76. VITTMANN, G., Rez. zu RYHOLT, K. (Hg.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection* (Copenhagen 2006), in: *Enchoria* 30 (2009) 186–188. – S. 178 f. zum Schönen Fest vom Wüstental und zum Dekadenfest: CABROL, C., *Les voies processionnelles de Thèbes*. OLA 97 (Leuven 2001). WAITKUS, W., *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels*. Aegyptiaca Hamburgensia 2 (Gladbeck 2008). – S. 419: Zu den im *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* genannten Festen siehe jetzt auch STADLER, *Weiser und Wesir* 258–263. – S. 467 und 475 f.: QUACK, J. F., „Der Schlußparagraph des Buches vom Atmen, das Isis machte“, in: *WdO* 39 (2009) 72–76. – S. 633 Anm. 29: Zu Amun als Bringer von Atemluft außerdem STADLER, M. A., *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*. MPER N. S. 23 (Wien 2004) 218–222. (Auch nicht bei dem hier angegebenen SMITH, M., *Papyrus Harkness* [Oxford 2005] 154 und 186 zitiert, was den Verweis in *Traversing Eternity* entbehrlich gemacht hätte.) – S. 636 Anm. 40: Mit Quacks Ablehnung eines stammhaften Imperativs *iy* „Komm!“ hat sich auch SCHWEITZER, S., „Nochmals zum stammhaften Imperativ von *ji/jwi*“, in: *LingAeg* 16 (2008) 319–321, beschäftigt. – S. 649 Anm. 163: Zu den politischen Ereignissen 57/56 v. Chr. gibt es aktuellere Literatur als die zitierte, die 1954 bzw. 1962 erschienen ist, nämlich mindestens HÖLBL, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung* (Darmstadt 1994) 201–203 (englisch *A History of the Ptolemaic Empire* [London 2003] 227–229) und HUSS, W., *Ägypten in hellenistischer Zeit. 330–30 v. Chr.* (München 2001) 684–696. – S. 651 Anm. 3: Zum Sokarritual außerdem FEDER, F., „Die verschiedenen Redaktionen des ‚Rituals des Herausbringens von Sokar aus dem Schentait-Sanktuar‘“, in: GABOLDE, L. (Hg.), *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70e anniversaire*. BdÉ 143 (Le Caire 2008) 151–164.

Auch im Hauptteil ist die Übersetzungsleistung nicht hoch genug zu schätzen und wird auf lange Zeit wohl Maßstab setzend sein.¹⁴ In den beigelegten Anmerkungen bleibt Verf.

- ¹⁴ Ein paar kleinere diskussionswürdige Punkte sind (Anmerkungen zu Lesungen sind unsystematische Zufallsfunde, da Rez. die Übersetzungen nicht an den Originaltexten überprüft hat.):
- Zur Aussage auf S. 61, die Osiris-Mysterien seien in ganz Ägypten im Monat Choiak gefeiert worden, sei auf die mögliche Ausnahme Soknopaiu Nesos verwiesen, in denen ähnliche Riten einen Monat früher, im Monat Hathyr, vollzogen worden sein mögen. (WIDMER, in: *Tebtynis und Soknopaiu Nesos* 171–184.)
 - S. 216 f. diskutiert Verf. das Problem des Besitzers von pBoulaq 3 (Balsamierungsritual, Text 11, S. 215–244) und der Zuweisung anderer Objekte an denselben Hatres. Verf. bleibt hier etwas zurückhaltend und läßt die Frage offen, da die Titelreihen des Hatres nicht allenthalben identisch sind und es seltsam sei, daß ein paläographisch um 50 n. Chr. datierender Papyrus erst ungefähr 75 Jahre später einem Hatres (93–125 n. Chr.) beigegeben wurde. Später ist Verf. dann aber etwas dezidiierter und hält die Zuweisung an einen Hatres für „problematisch“ (S. 590). Abgesehen von den Restunsicherheiten der paläographischen Datierung könnte es sich um eine Handschrift aus dem Besitz des als Balsamierer tätigen Hatres handeln, was das höhere Alter des Papyrus erklärte. Die unterschiedlichen Titulaturen auf den diversen, vielleicht einer Person gehörenden Objekten ließen sich darauf zurückführen, daß die zur Ergänzung des Titels und Namens des zu balsamierenden Verstorbenen gelassenen Lücken im pBoulaq 3 nicht für die volle Reihe Platz boten. Vgl. auch den Besitzer von pRhind I, dessen Titel innerhalb des pRhind I und auf den diversen anderen Objekten ebenfalls unterschiedlich vollständig sind (von Verf. S. 303 ausdrücklich erwähnt), ähnlich innerhalb pLouvre E 3452 (von Verf. S. 649 Anm. 160 erwähnt).
 - Wäre nicht eine Lösung für den innerhalb des Verlaufs des Balsamierungsrituals problematischen Satz *irī ntr.w nty m hnw hn=f mnmn.t s.t=sn rdī.hr=k hr=f r hr mī lm=f hr h3.t* „(...), (or) the gods who are within his abdomen will be displaced from their positions. Then you should turn his face upwards as he was before“ (pBoulaq III 13 f., S. 221, 229), eine verderbte Konditionalkonstruktion anzunehmen, wobei dann *irī* ein Zweites Tempus wäre (also eigentlich mittelägyptisch *irr*)? Das hieße dann: „Wenn die Götter, die in seinem Bauchraum sind, (doch) von ihrer Stelle verrutschen, dann sollst du sein Gesicht nach oben drehen, wie er zuvor war.“
 - Die Datierung der Haupthandschrift der *Mundöffnungsliturgie zum Atmen*, pBerlin P 8351 (Text 16, S. 349–366), erscheint mir etwas vage. Sie basiert letztendlich auf Spiegelbergs Einschätzung von 1902 (SMITH, M., *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing* [Oxford 1993] 2 mit Anm. 12.) und ist nicht ähnlich detailliert begründet worden wie das Verf. für pBM EA 10507 in seiner Erstedition getan hat (siehe dazu oben).
 - Widersprüchlich ist, Textzeugen vom *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* als hieroglyphisch, hieratisch und demotisch geschrieben zu bezeichnen (S. 397) und auf Verbindungen zwischen der achten Kolumne des pLeiden T 32 und dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* hinzuweisen (S. 399 f.), dann aber S. 403 und 438 den demotischen Vertreter lediglich als Anhang an das *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* zu bezeichnen, der nur sporadisch mit dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* überliefert worden sei. Nach der auf S. 403 und 438 geäußerten Auffassung des Verf. gäbe es also gar keine demotische Version eines Auszugs aus dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*.
 - Mit der fälschlichen Behauptung von QUACK, *WdO* 35 (2005) 188, die Neuedition von pBibliothèque nationale 149 sei ohne Autopsie des Originals entstanden, scheint sich die entsprechende Auffassung zu etablieren. Verf. schreibt z.B. S. 446 Anm. 51 und 53, die publizierten Facsimilia seien widersprüchlich, um dann über den Befund hinwegzugehen und andere Lesungen vorzuschlagen. Tatsächlich ist aber das Facsimile des Papyrus in STADLER, M. A., *Der Totenpapyrus des Pa-Month* (P. Bibl. nat. 149). SAT 6 (Wiesbaden 2003) 182–184, am Original unter Zuhilfenahme einer Lupe erstellt worden und insofern gegenüber älteren Handkopien ernst zu nehmen.
 - S. 448 Anm. 68 wird bei der Anrufung der Totenrichter im pBibliothèque nationale 149 (*sdm NN ir pyr XY* „Höre NN, der aus XY kommt/kam!“) unter Verweis auf QUACK, *WdO* 35 (2005) 192 f., auf einer Übersetzung mit Vergangenheit für die *ir*-Periphrase des Partizips bestanden. Das mag im Englischen eher gehen als im Deutschen. Im Deutschen ist aus pragmatischen Gründen eine

ebenfalls nicht beim gegenwärtigen Forschungsstand stehen. Einige wichtige Quellen hat er selbst in Ersteditionen vorgelegt, die nach wie vor Gültigkeit haben. Sollte ein Rezensent seinerzeit gedacht haben, er könne Publikationen des Verf. korrigieren, so werden diese Rezensenten hier in den Fußnoten eines Besseren belehrt, was für Dritte durchaus vergnüglich zu lesen ist.¹⁵ Verf. geht auch über den *status quo* hinaus, wenn er bis dahin unpublizierte Handschriften in Übersetzung vorlegt (z. B. Text 26, S. 479–481, Nr. 54, S. 607–609, Nr. 58, S. 650–662) oder wichtige, bislang kaum erforschte Fragen, etwa zu den Verwandlungsbüchern, aufwirft (S. 610–620). Zwei der drei eigenständig zu haltenden Bücher der Verwandlungen (Texte 55 und 56, S. 610–626) liegen nun erstmals in Übersetzungen vor, vom dritten, Text 57 (S. 627–649) eine dringend wünschenswerte Neuübersetzung, nachdem die Dissertation des Verf. von 1979 über diesen pLouvre E 3452 nicht veröffentlicht wurde und die Arbeit nur wenigen zugänglich ist – wer die Arbeit kennt, weiß, welches Desiderat deren Veröffentlichung ist. Ein bei diesem Text besonders ausführlicher Anmerkungsapparat in *Traversing Eternity* läßt jenen Mangel nun auch für die anderen einigermaßen erträglich sein.

präsentische Wiedergabe sinnvoller, siehe die Ausführungen bei STADLER, *Totenpapyrus des Pa-Month* 100 f., deren Punkt die Einwände von QUACK, *WdO* 35 (2005) 192 f., nicht treffen, ebenso wenig wie ID., „Zum Partizip im Demotischen“, in: *LingAeg* 17 (2009) 231–258, der mir eine Radikalisierung des Depauwschen Ansatzes unterstellt, die eher konstruiert als real ist. Das Problem der Übersetzung des demotischen Partizips ist – und das machen die Ausführungen Quacks deutlich – eher eines der Idiomatik von Quell- versus Zielsprache als der Bestimmung innerhalb des Ägyptischen. Denn in der Ablehnung der präsentischen Wiedergabe argumentiert er mit in der Vergangenheit begonnenen Handlungen, die selbst oder deren Resultat bis in die Gegenwart andauern. Im Deutschen mag das wegen seiner spezifischen Tempusidiomatik dann, wie von mir (*op. cit.*) dargelegt, besser mit einem Präsens übersetzt werden.

- Sind *šršr* in pKairo CG 58012 Z. 6 (, S. 532 mit Anm. 32), das unter Verweis auf *šrš* „eilen“ übersetzt wird, und in pKairo CG 58009 V 5 (, S. 533 mit Anm. 37), das dort „unterbrechen, stören“ sein soll, wirklich unterschiedliche Verben? In beiden Fällen paßt „unterbrechen, stören“.
- S. 550 wird die Deutung „ausgestattet sein“ für *mwr* verworfen und statt dessen eine Ableitung von *m^cr* „blühen“ vorgeschlagen. Während für die erste Bedeutung „unequivocal instances“, die diese untermauern, angeblich fehlen – vgl. jedoch die Ausführungen in *Enchoria* 25 (1999) 96, mit Belegen –, so ist der Wechsel von *c* zu *w* ebenfalls höchst ungewöhnlich, auch wenn die sich daraus ergebende Übersetzung gefälliger ist und an den von LIEBLEIN, J., *Le livre égyptien Que mon nom fleurisse* (Leipzig 1895), eingeführten Namen „que mon nom fleurisse“ erinnert.
- S. 553 Naref, hier  *Nn'wlf* geschrieben, hat das Hausdeterminativ (danach folgt erst das in *Enchoria* 25, 88, übersehene, von Verf. S. 553 Anm. 20 monierte *m*), weshalb Rez. hier an Naref als gut belegtem Toponym mit Osiriskult festhalten würde, während Verf. es als Epitheton des Osiris („he has not been displaced“) versteht.

¹⁵ Etwa bei den Texten 12 (pBM 10507), S. 253–263, und 13 (pHarkness), S. 278–301, (vgl. aber STADLER, M. A., *BiOr* 65 (2008) 97, zu S. 278 Anm. 43). An manchen Stellen wirken die Bemerkungen jedoch polemisch, so z. B. S. 617 zu Federns These von der Verwendung der Verwandlungssprüche durch Lebende („... can safely be left in the realm of speculation to which it belongs“).

Es ist dem Rez. durchaus bewußt, daß eine Entscheidung getroffen werden mußte, auf eine bestimmte Weise das Material zu gliedern, und daß jede Gliederung Vor- und Nachteile birgt. Die Gründe, die Verf. auf S. 213 für seine Wahl der Aufteilung darlegt, sind nachvollziehbar. Obwohl sich Verf. also für einen in der Regel sinnvollen inhaltlichen Aufbau entschieden hat, sind beim Rez. im Verlauf der Lektüre die Zweifel an der Stringenz bzw. eher an den Möglichkeiten, das System stringent durchzuhalten, gewachsen. An manchen Stellen mußten so Handschriften, die mehrere Kompositionen zusammenstellen auf verschiedene Abschnitte aufgeteilt werden, was im Detail dann doch zu gewissen Schwierigkeiten führt. So findet sich pMMA 35.9.21 als Texte Nr. 1, 5 und 6 oder pSekowski als Texte Nr. 7 und 24 (also damit in die Teile 1 und 2 gesetzt, S. 167–177, 455–461). Warum jedoch Text Nr. 7 für Osiris als ursprünglichen Begünstigten, Nr. 24 aber nicht, sondern genuin für Nesmin, Sohn des Anchhapi, geschrieben worden sein soll, wird Rez. trotz der Argumentation S. 456 nicht klar.¹⁶ Beim pBremner-Rhind (Texte 2 und 3) und pStrasbourg 3 (Texte 19 und 20) ist der Spagat nicht ganz so weit wie beim pSekowski. Im Falle von pBM EA 10507 (Text 12, S. 245–263) und pBodl. MS. Egypt. a. 3(P) (Text 58, S. 650–662) hat Verf. dann wiederum Abstand von einer Aufteilung wie bei den zuvor genannten Papyri genommen, obwohl, wie Verf. selbst bemerkt, die erste Kolumne des pBM EA 10507 als ein osirianischer Ritualtext durchaus eigenständig behandelt hätte werden können und auch pBodl. MS. Egypt. a. 3(P) aus dem Tempelkult adaptierte Kompositionen enthält. Ferner hat Verf. sich zwar bemüht, das Layout der übersetzten Texte so gut wie möglich zu spiegeln (S. 52), also eine stichisch geschriebene Handschrift ist auch in einer stichisch gesetzten Version wiedergegeben, wie sich andererseits die *scriptio continua* einer Vorlage ebenfalls im Buch wiederfindet.¹⁷ Die oben beschriebene Aufteilung steht jedoch diesem Prinzip, den Leser möglichst getreulich an der

¹⁶ Beide Überschriften verweisen im ägyptischen Original ausdrücklich auf die Rezitation im Haus des Osiris, des Herren von Busiris, bzw. des Osiris Chontamenti (also von Abydos). Da in der Überschrift zu Text 7 der Obervorlesepriester als Rezitierender genannt wird, in Text 24 aber der Osiris des Nesmin derjenige ist, der vor Osiris steht, und mit Horus, dem geliebten Sohn des Osiris, identifiziert ist, könnten sich beide Texte des Papyrus zueinander genauso verhalten wie etwa die beiden Teile der Mundöffnungsritualie zum Atmen, deren erster Teil vom *s3-mri=f*-Priester und der zweite Teil von Thot, d.h. dem Vorlesepriester, gesprochen werden sollten (SMITH, *Traversing Eternity* 352 f. STADLER, *Weiser und Wesir* 130). Das wiederum indiziert dennoch eine Adaptation von Nr. 24 aus dem Osiriskult, die zu der von Verf. diagnostizierten, komplizierten und merkwürdigen „three-way interpersonal dynamic“ geführt hat. Der Sprecher und der in der dritten Person Singular masculinum angesprochene Verstorbene können nämlich identisch sein, vgl. ähnliche, von Verf. S. 307 mit Anm. 29, 324 mit Anm. 120 und S. 363 erwähnte Fälle, in denen sich der Sprecher ebenfalls auf sich selbst in der dritten Person bezieht. In Ritualtexten (z.B. pBerlin P 3055) äußert der Offiziant ebenfalls wie in Text 24 seine Taten für den Kultempfänger, von dem er natürlich eine Gegenleistung erwartet. Vgl. auch den Charakter von Osiris-hymnen nach Assmann (ÄHG² 52–56).

¹⁷ Nicht so jedoch bei Text 27, S. 484–489.

altägyptischen Textgestaltung teilhaben zu lassen, entgegen. Außerdem hätten bei einer konsequenten Verfolgung jenes Prinzips die gewählten Vorlagen vollständig aufgenommen werden sollen. Von pSekowski z.B. hat Verf. aber PT 251–253, 266, die Variante von *Tb* 100, die Variante von *Tb* 175 und einen weiteren Text ohne Parallele vermutlich absichtlich nicht übersetzt. Ähnliches gilt für pBerlin P 3030 (Text 52, S. 590–598). Auch beim pBodl. MS. Egypt. a. 3(P) (Text 58) bleibt die Version des Sokarrituals unübersetzt, und weitere Kompositionen der Sammelhandschrift waren teilweise bereits als Texte 8 und 20 behandelt worden. Gleichfalls bleiben von den pLouvre N 3148 und 3174 (Texte 30, S. 499–510; 32, S. 514–520; 52, S. 590–598) die Teile des pLouvre N 3148 unübersetzt, die Goyon Texte I, V und VI genannt hat,¹⁸ weshalb *Traversing Eternity* Goyons Buch nicht völlig ersetzen wird.

Ein weiterer Aspekt der Gesamterscheinung vieler ägyptischer Totenpapyri bleibt unberücksichtigt, nämlich die Vignetten. Obwohl erwähnt, sind sie nicht abgebildet. Umzeichnungen bzw. Facsimilia hätten den Charakter eines Papyrus noch stärker vermittelt, zumal in der Literatur – wie Verf. S. 317 für den pRhind I vermerkt – falsche Abzeichnungen kursieren. Freilich hätte dies einen ungeheuren Zusatzaufwand in einigen Fällen bedeutet, der jedoch u.U. wenig Erkenntnisgewinn gebracht hätte. Mit anderen Worten: Es sind zwar aus durchaus nachvollziehbaren Gründen einige Aspekte unberücksichtigt geblieben, die einem Leser einen authentischen Eindruck von der Gestaltung eines Papyrus gegeben hätten. Aber angesichts jener in Kauf genommener Widersprüche wäre eine nach Sinnzusammenhängen gegliederte Anordnung der Übersetzung auch in den Fällen, in denen das Original nicht stichisch angelegt worden ist, ein nur noch kleiner Schritt gewesen, der dem Leser geholfen hätte und der Wirkung der Texte keinen Abbruch getan hätte, anstatt an der ohnehin nicht vollkommen umgesetzten Absicht festzuhalten, das Originallayout wiederzuspiegeln. Das Material zwingt freilich wohl jeden Bearbeiter zu gewissen Inkonssequenzen.

In der vom Verf. präsentierten Zusammenschau und der neuen, verlässlichen und klaren Übersetzung animiert das Werk natürlich zu weiteren sich daran anschließenden Gedanken. Das *Große Dekret, das für den Gau des Stillen Landes ausgegeben wurde* (Text 1, S. 67–95) beispielsweise ist ein Text, der zwar Demotizismen aufweist. Sie werden aber – wie Verf. überzeugend darlegt (S. 75) – kein Indikator für ein junges Entstehungsdatum sein, zumal das Dekret eine Komposition verschiedener Texte ist, von denen z. B. *Tb* 144 und 145 viel älter belegt sind (und auch hier im übersetzten Textzeugen Demotizismen

¹⁸ GOYON, *Rituels funéraires* 233–242, 276–285.

auftauchen), und der Vermerk „beschädigt gefunden“ auf eine ältere Vorlage, vielleicht für das gesamte Dekret, schließen läßt. In dem Text fallen drei Punkte auf:

1. Osiris ist „König, Sohn eines Königs“ (II 11 f., S. 77), dann auch Pharao (VI 1 und 7, S. 81, ferner in VII 5, S. 82),
2. Der Verstorbene/König wird bei den Kammern von Ober- und Unterägypten willkommen geheißen (IV 8 ff., S. 79), die an die bauliche Umsetzung des Djoser-Bezirks erinnern.
3. Es finden sich mehrfache Hinweise auf den memphitischen Raum: Der Hohepriester von Memphis spricht den Text zu den eben genannten Kammern, erwähnt das Haus des Sokar wie auch die große Krypte in Memphis (*št3.t 33.t m ʾInb.w ḥd*, IV 1 ff., S. 79), und das Begräbnis findet in Memphis statt (VII 1–15, S. 82 f.).

Rez. spekuliert deshalb, ob es sich hierbei nicht um ein ursprünglich memphitisches, königliches Bestattungsritual gehandelt haben könnte. Zwar ist es nicht außergewöhnlich, Osiris als König bezeichnet zu finden, aber „König, Sohn eines Königs“ ist auffällig. Der verstorbene König wäre also als Osiris am Ritual beteiligt und nicht als Handelnder, wie das Assmann und Goyon vorgeschlagen haben, was Verf. jedoch zu Recht zurückweist (S. 69 Anm. 14). Rez. zögert allerdings noch, den gewaltigen nächsten Schritt zu tun, damit den Kern oder Teile des Textes in das Alte Reich zu datieren. Dennoch wäre zu diskutieren, ob der ursprüngliche Nutznießer des Dekrets der König war. Auch die anderen Kompositionen des Papyrus enthalten Indizien für eine solche Deutung. Isis beschreibt z.B. im *Ritual, die Menge am letzten Tag des Monats Tech hereinzubringen* (Text 6, S. 152–166), was sie für Horus getan hat und wie Horus die Nachfolge angetreten hat, um dann den Mythos politisch auf den Pharao und seine kultischen Aufgaben hin auszudeuten (LVI 3 f., S. 166). Seit Könige sich wegen ihrer Abstammung für solche Rituale nicht mehr gezierten (vgl. S. 121–123) oder auch wegen ihres kulturell makedonisch-griechischen Hintergrundes selbst nichts damit anfangen konnten, könnte es dann sekundär auf Osiris und erst tertiär Imhotep, Sohn des Pascherentaihet, übertragen worden sein, dessen Schicksal unter Nennung seines Namens dann z. B. in der Adaptation von *Tb* 144 (ab VII 15, S. 83) und 145 (ab VIII 10, S. 85) mit dem des Osiris (VII 15, S. 83) bzw. Wennefers (z.B. X 1 f., S. 86) parallelisiert wird. Der Eigentümer Imhotep wird im übrigen bemerkenswert selten, vielleicht sogar absichtlich zurückhaltend genannt. Dem ist Text 8 (pBM EA 10209, S. 178–192) vergleichbar, der Abschnitte aus dem Götterkult bzw. königlichen Opferliturgien enthält (von Verf. explizit S. 179 erwähnt).

Da Verf. die neue, von Coenen etablierte Terminologie für die *Bücher/Briefe vom Atmen* anwendet (S. 499 f., 514), der Rez. nach wie vor wegen ihrer Rigidität reserviert gegen-

übersteht,¹⁹ wäre eine gewisse Konkordanz insbesondere für Studierende hilfreich gewesen, die wenigstens die alte, Goyonsche Terminologie der neuen, von Coenen etablierten gegenüberstellt. Denn mitunter muß man doch zur älteren Literatur mit den Originaltexten greifen und ist dann mit den alten Bezeichnungen konfrontiert, die nicht ohne weiteres in Relation zu bringen sind. Zu dem reichlich unübersichtlichen Aufsatz von Coenen hatte Rez. bereits eine solche Tabelle mit den Entsprechung für Goyons Texte II und IV gegeben.²⁰ Eine vollständige Konkordanz sieht demnach wie folgt aus:

GOYON I (<i>Rituels funéraires</i> 233–242)	nicht in <i>Traversing Eternity</i> .
GOYON IIA, B (<i>Rituels funéraires</i> 243–264)	= Erstes Buch vom Atmen (SMITH Nr. 30)
GOYON III (<i>Rituels funéraires</i> 265–267)	= zwischengeschalteter Hymnus an den Sonnengott (SMITH Nr. 52)
GOYON IV (<i>Rituels funéraires</i> 267–275)	= Zweites Buch vom Atmen (SMITH Nr. 32)
GOYON V (<i>Rituels funéraires</i> 276–280)	= Tb 162+72
GOYON VI (<i>Rituels funéraires</i> 280–285)	nicht in <i>Traversing Eternity</i> .

Da nun schon Terminologiefragen angesprochen sind, sei noch angefügt, daß Rez. die Übersetzung von *š^c.t* mit „letter“ oder „Brief“ in *š^c.t n sⁿsn* für nicht glücklich hält. Vielmehr handelt es sich um Texte, die als Paß oder Ausweis zur Unterwelt dienten (S. 530). Verf. scheint nun aber tatsächlich nicht „letter“ allgemeiner als „Schreiben“, sondern konkreter als „Brief“ zu verstehen, wie sich S. 558 f. zeigt: Hier beschäftigt er sich mit Depauw, der sich gegen eine Übersetzung als „letter“ gewandt hat, da die für ägyptische

¹⁹ „Fünf neue funeräre Kurztexte (Papyri Britisches Museum EA 10121, 10198, 10415, 10421a, b, 10426a) und eine Zwischenbilanz zu dieser Textgruppe“, in: THISSEN, H. J. / HOFFMANN, F. (Hgg.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004*. Studia Demotica 6 (Peeters, Leuven/Paris/Dudley 2004) 571.

²⁰ „The Funerary Texts of Papyrus Turin N. 766 – A Demotic Book of Breathing (Part II)“, in: *Enchoria* 26 (2000) 115. Vgl. auch die im zu rezensierenden Werk zusammengetragenen Textzeugen und Vertreter der Gattung mit durchaus verschiedenen Titeln: So führt z.B. der pLouvre N 3083 (S. 490–493) den Titel *r³ n sⁿsn n^h m t³w m hr.t-ntr* „Spruch zum Atmen und Leben von Atemluft in der Nekropole“, ist aber dem Text nach ein *Buch vom Atmen, das Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat*. Diese Textgruppe erweist sich zudem in ihrem Textbestand als recht vielfältig, wie die von Verf. „Supplemente“ genannten Zutaten zeigen, die er aus den einzelnen Textzeugen herausdestillierte, die jedoch in den Grundtext eingewoben sind und so die supplementierten Textzeugen als Varianten erweisen. Gleichfalls ist das sog. *Erste Buch vom Atmen* (S. 499–510) häufig abgekürzt überliefert, und Verf. mußte (allerdings wegen des Erhaltungszustandes des pFlorenz 3662 und pLouvre N 3279) einen Komposittext übersetzen. Die *Ersten und Zweiten Bücher vom Atmen* (Texte 30–33, S. 499–525) sind ebenfalls recht variantenreich erhalten und dann auch noch Quellen, aus denen (neben dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*) das *Buch vom Eintreten in die Nekropole und Wandeln in der Halle der Beiden Wahrheiten* nach pKairo CG 58009 (Text 34, S. 526–534) schöpft, so daß der ägyptische Befund die Grenzen reichlich fließend erscheinen läßt.

Briefe typischen Briefformeln fehlten.²¹ Dem entgegnet Verf., die Texte folgten vielmehr eigenen Konventionen, da sie nicht an eine Person, sondern an einen Ort gerichtet seien. Der fehlende Absender sei gemeinhin bekannt gewesen und müsse deshalb nicht genannt werden. Schließlich hält Verf. das Argument Quaegebeurs für stichhaltig, die „Briefe vom Atmen“ seien beträchtlich jünger als die letzten ägyptischen Briefe, weshalb das ältere Briefformular nicht notwendig weiterhin in Gebrauch gewesen sein mag. Die Argumente überzeugen den Rez. nicht. Die unter dem Begriff *š^c.t n snsn* zusammengefaßten Texte (Nr. 25–33, 36–44) sind, was ihre Länge betrifft, recht verschieden und folglich inhaltlich ziemlich variantenreich – auch bei identischem, vermeintlich einen konkreten Text bezeichnenden Titel, vgl. das in Anm. 20 Gesagte. Sie lassen dennoch in nichts an die Gattung Brief denken, fügen sich vielmehr so harmonisch in das in *Traversing Eternity* ausgebreitete Quellenmaterial ein, daß es sehr akademisch wäre, zwischen einer *š^c.t* auf der einen und einer *md³.t* oder einem *dm^c* auf der anderen Seite zu unterscheiden, zumal Texte (Nr. 34 und 35), die aus dem *Ersten* oder *Zweiten Buch vom Atmen* schöpfen auch *md³.t* heißen oder *w^d* „Dekret“ und *š^c.t* fast synonym sein können (S. 603). Unabhängig davon, welches Briefformular verwendet wird – traditionell ägyptisches oder irgendein neuartiges –, so wäre doch mindestens ein Absender, ein Empfänger oder eine Anrede für einen Brief zu erwarten. Dies fehlt aber gänzlich. Es scheint dem Rez. die Übersetzung „Dokument“ empfehlenswert zu sein, wenn schon eine Unterscheidung für *š^c.t*, *md³.t* und *dm^c* gemacht und „Buch“ vermieden werden soll.

Angesichts der gewaltigen Materialfülle, die in diesem Buch zusammengetragen wurde, ist es nicht möglich, auf jeden Text einzeln einzugehen. Die Rezension ist trotz des eingangs Gesagten ohnehin recht lang geworden und mag auf den einen oder anderen recht mäkelig wirken. Ein Großteil des hier Geschriebenen bildet jedoch lediglich ergänzende Gedanken, die durch die Lektüre angeregt wurden. Das Buch ist zweifellos ein beeindruckendes Ergebnis einer jahrelangen intensiven Beschäftigung mit den Funerärtexten. Damit hat sich Verf. ein bleibendes Denkmal gesetzt. Andererseits zeigt sich in der vorgelegten Zusammenschau jedoch auch, wie redundant die Quellen auf der Ebene der einzelnen Aussagen und Formulierungen sind, weshalb die inhaltlichen Unterschiede zwischen den aus solcherlei Versatzstücken zusammengesetzten Einzeltexten etwas verschwimmen. Die Redundanz der übersetzten Kompositionen bewirkt beim Leser den Eindruck, tatsächlich die Ewigkeit zu durchwandeln, weil er Aussagen (wohlgemerkt der

²¹ DEPAUW, M., „A ‚Second‘ Amuletic Passport for the Afterlife: P. Sydney Nicholson Museum 346 b“, in: SAK 31 (2003) 98. ID., *The Demotic Letter. A Study of Epistolographic Scribal Traditions Against Their Intra- and Intercultural Background*. DSt 14 (Sommerhausen 2006) 313 f.

Ägypter) gelesen zu haben meint, die schon einmal 100 oder 200 Seiten vorher ein anderer Schreiber geäußert hat. So erfordert es zwar keine besondere prophetische Gabe, dem Band das Schicksal eines Nachschlage-, Referenz-, Standardwerks und Handbuches vorherzusagen, das wegen der darauf verwendeten Sorgfalt lange Bestand haben und in der Ägyptologie häufig als Goldgrube benutzt werden wird – und jeder Schürfer wird hier schnell reichlich und ohne große Mühen fündig werden! Aber als Handbuch wird es auch ein Werk sein, das vermutlich vor allem die Rezensentinnen und Rezensenten *in toto* gelesen haben werden, während die meisten Nutzer nur den einen oder anderen Abschnitt heranziehen werden. Querverweise stellen allerdings sicher, daß auch ihnen alle relevanten Informationen nicht verborgen bleiben werden, wenngleich neben den Glossaren zu Theonymen, Toponymen und Priestertiteln/Festen/Sakralgegenständen/Herrschaftsinsignien ein Textstellenindex hilfreich gewesen wäre. Bedauerlich ist natürlich der hohe Preis, doch dank Google Books ist es schon jetzt möglich, kostenfrei an den überwiegenden Teil des Textes heranzukommen.