

* *
*

MEYER-DIETRICH, Erika — Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religionsökologischer Sicht (*Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum* 18). Uppsala, 2001. ISBN 91-554-5172-1

Mit ihrer Dissertation leistet Vf. ganze Arbeit. Sie macht nicht nur den Textbestand eines Sarges des Mittleren Reiches

aus Mair in Übersetzung und Kommentar zugänglich (1.), sondern sie führt die Texte auf der Grundlage des Modells der dynamischen Religionsökologie (2.) einer Analyse zu (4.), die für die Ägyptologie Pilotcharakter besitzt. Die Voraussetzungen dafür werden von ihr am Text des Nilhymnus erarbeitet (3.), die Ergebnisse im Vergleich mit den Sprüchen 317-321 der Sargtexte einer zusätzlichen Überprüfung unterzogen (5.).

ad (1.). Im Prinzip ist der Sarg der *Nht-Hw.t-Hr.w* schon seit langem bekannt (zur Auswahl gerade dieses Sarges S. 28f.). A.B. Kamal berichtete 1911 in *ASAE* XI anlässlich der Grabungen, die er in Mair durchführen ließ, über den Sarg und veröffentlichte die Texte von der Außenseite. Die Texte der Innenseite des Sarges finden sich zum größten Teil in der Edition der Sargtexte *The Egyptian Coffin Texts* von A. de Buck. Doch publizierte Kamal den Sarg eben nur auszugsweise, zudem teilweise mit Fehllesungen (S. 83) und ohne Photos. Auch die Edition der Sargtexte war nicht auf die Erschließung der Gesamtquelle ausgelegt, sondern hatte sich die (synoptische) Erfassung der Texte auf Särgen des Mittleren Reiches zum Ziel gesetzt. Da einige Texte vom Sarg der *Nht-Hw.t-Hr.w* aber nicht in die Kategorie der von de Buck aufgenommenen Sprüche fallen, ist auch diese Erschließung lückenhaft. Die Zielsetzung der Arbeit bringt es mit sich, daß auch von Vf. keine vollständige Erfassung der Quelle vorgelegt wird. Lediglich die Schriftbänder der Sarginnenseite werden von ihr in Typendruck wiedergegeben (S. 327), das weitgehende Fehlen von Abbildungen des Sarges wird allenfalls durch die ausführlichen verbalen Beschreibungen etwas ausgeglichen. Man ist also auch weiterhin auf die an anderer Stelle publizierten Photos angewiesen, um sich eine bildliche Vorstellung der Quelle machen zu können (S. 12 mit Anm. 6).

Der Sarg der *Nht-Hw.t-Hr.w* (Kairo JdE 42826/M5C) wird, was Herkunft, Datierung und Besitzerin („Nchet“ in der eingedeutschten Kurzform) angeht, besprochen (S. 83ff.). Allerdings läßt das Material aus Mair nach wie vor zahlreiche Fragen offen. Umstritten ist so immer noch die Datierung, zumal die jeweilige zeitliche Einordnung von Harco Willems und Günter Lapp, die sich ausführlicher mit dem Material auseinandergesetzt haben, nicht unerheblich voneinander abweicht (Amenemhet I./Sesostris I. vs. 11. Dynastie).

Beschriftet ist die Sarginnenseite, die allein für die Religionsökologie relevant ist, mit insgesamt 14 Sprüchen, die als Sargtexte gelten, sieben Pyramidentexten sowie Opferliste und Schriftbändern und den Fugeninschriften. Die Zusammenstellung der Texte auf den Innenseiten des Sarges sind ohne Parallele, doch sind gewisse Übereinstimmungen bei der Anbringung einzelner Texte auf diesem sowie auf weiteren Särgen festzustellen. Bei M5C läßt sich zudem die Reihenfolge der Beschriftung bestimmen, da Texte oder Textsequenzen von einem auf einen anderen Sargteil übergehen oder eine thematische Fortführung besteht. Nachdem Vf. die Texte einer Übersetzung bzw. Übertragung zugeführt hat, mit der sie für Ägyptologen und Leser außerhalb der Ägyptologie gleichermaßen zugänglich und verständlich werden (S. 91ff.), geht sie daher auch auf das Verhältnis der Texte zueinander ein (S. 127ff.) sowie auf die zwei- und dreidimensionale Ausstattung des Sarges (S. 131ff.). Grundlage ihrer Überlegungen ist infolgedessen die synchrone Erfassung der Texte. Die diachrone Betrachtung verleitet sogleich zu diversen Anmerkungen, auch was die inhaltliche Einschätzung

einzelner Formulierungen anbelangt. Beispiel CT 353 (S. 96f.): Die Annahme, in CT IV 392/393c sei wegen des *genus* der Sargbesitzerin *'s.t* an Stelle von *W'sir* benutzt worden, ist auf den ersten Blick reizvoll, allerdings nicht ohne Probleme und wohl auch nicht zu halten. Auch B1Bo^b und vermutlich S10C — beides Särge von Männern — schreiben *'s.t*. Sie stehen mit M5C und M39C (die Textstelle ist dort zerstört) sowie Y1C in der gleichen Tradition, so daß mit der Schreibung von *'s.t* ein Fehler der (gemeinsamen) Vorlage vorliegen dürfte. Allerdings — und das macht die Einschätzung unsicher — zeigt Y1C *W'sir*. Nicht auszuschließen ist, daß hier vielleicht umgekehrt eine Angleichung für den Sargbesitzer von Y1C vorgenommen wurde — der ist allerdings nicht bekannt (s. z.B. auch S. 176 zu CT 398, wo keine Veränderung des Textes erfolgte). Die ursprüngliche Version von CT 353 schrieb zudem sicher nicht *Hk3*, sondern *H'pj*, was Vf. nur zögerlich erwägt (S. 96, Anm. 281 zu CT IV 394/395b), was aber auf Grund des Kontextes (Versorgung mit Wasser, s.a. den Titel *šhm m mw*, den M5C nicht überliefert) zweifelsfrei ist. Schließlich ist die Nennung von Sachmet fehlerhaft in den Text gelangt (CT IV 396/397b). Die ursprüngliche Version ist mit *šhm Stš* zu lesen („Mögest Du veranlassen, daß ich über Wasser verfüge, so wie Seth beim Schädigen des Osiris in jener Nacht des großen Wütens (über Wasser) verfügte.“). Die Verschreibung zu Sachmet (als Vorlagenfehler) kam auf Grund des gleichlautenden Stammes *šhm* zustande sowie über die Verlesung des Seth-tieres. Daß die Lesarten von M5C beibehalten wurden, mag die inhaltliche Zulässigkeit dieser Formulierungen verdeutlichen, möchte man nicht schon für diesen recht frühen Zeitpunkt eine rein reproduktive Weitergabe der Texte annehmen — was Rez. für wenig wahrscheinlich hält. Letztlich ist es also ganz offensichtlich so, daß die von Vf. vorgenommene Interpretation (und Analyse) nicht zwingend auf eine überlieferungsgeschichtliche Aufarbeitung angewiesen ist und daß man sie infolgedessen wirklich (nur) als Momentaufnahme zu betrachten hat.

ad (2.). Mit der vollständigen Erschließung der Texte vom Sarg M5C schafft Vf. die Voraussetzungen für eine Untersuchung, mit der die Beziehung von Natur und Religion transparent gemacht werden soll. Vf. greift dabei gezielt die Frage auf, ob und inwieweit der ökologische Faktor Nilüberschwemmung für den Prozeß der Ritualisierung und der Wiederbelebung der Verstorbenen von Bedeutung ist. Um dieser Überlegung nachgehen zu können, bedient sie sich der *Kulturökologie* von J.H. Steward bzw. der Weiterentwicklung dieses methodischen Ansatzes zum Modell der *Religionsökologie*, wie es von Å. Hultkrantz vorgelegt wurde (S. 13ff.). Allerdings sieht Vf. deutliche Grenzen in der Anwendung dieses Modells. Die Kritik richtet sich — völlig zu recht — vor allem gegen die Richtungsbestimmtheit in diesem Konstrukt, d.h. die in nur eine Richtung gedachte Einflußnahme Natur → Mensch und der daraus resultierenden Auffassung von Religion als einem statischen kulturellen Instrument (S. 15ff.). Nach Hultkrantz ist die Natur als Teil der materiellen Basis und Möglichkeiten einer Kultur („Kulturkern“) grundsätzlich verantwortlich für religiöse Veränderungen und Ausprägungen („Religionskern“). Der als analytisches Werkzeug ange-setzte „kulturelle Filter“ läßt u.a. zwar die Einbeziehung traditioneller Glaubensvorstellungen zu, ist aber nicht dafür vorgesehen, eine wechselseitige Bezugnahme von Umwelt und Person zuzulassen. Letztlich ist aber auch die Zielsetzung von Hultkrantz und Vf. etwas abweichend gelagert (Definition

eines Religionstypus vs. Untersuchung der Religion und deren Symbolik in einem bestimmten Kontext).

Unter diesen Vorgaben nimmt Vf. eine Weiterentwicklung und Ausarbeitung des Ansatzes von Hultkrantz vor. Sie betreibt sie unter Hinzunahme theoretischer Ansätze, die in der Sozial- und Religionspsychologie sowie der Religionsgeschichte beheimatet sind. Sie erlauben eine notwendige stärkere Berücksichtigung der wechselseitigen Beeinflussung Mensch/Umwelt (Objekt-Relations-Theorie von P. Pruyser) wie auch die Übertragung auf das Gebiet der Ritualforschung, um so den Prozeß der Ritualisierung, mit dem Umweltfaktoren eine religiöse Bedeutung erhalten bzw. ihnen zugewiesen werden, besser nachvollziehen zu können (V. DeMarinis, C. Bell).

Das von Vf. auf dieser Grundlage entwickelte Modell der *dynamischen Religionsökologie* ist dreischichtig angelegt, d.h. an dem Prozeß zur Konfrontation und Anpassung Mensch/Umwelt sind drei Bereiche beteiligt: 1. Die an das Individuum, die einzelne *Person* gebundene, angeborene *autistische Welt*, wobei der Begriff der Person als etwas störend empfunden werden mag, da für Ägypten (zu dieser Zeit) sicher nicht das Verhalten eines Individuums, sondern das einer Gruppe anzusetzen ist. 2. Umwelt oder Habitat des Menschen, die *Realwelt*, die zugleich die Ausgangssituation vor einer möglichen Ritualisierung darstellt. Allerdings ist auch diese Realwelt bereits eine symbolische Welt, da kulturell geprägt. 3. Die *Illusionistische Welt*, die in der Auseinandersetzung der Person mit der Realwelt, die sie umgibt, entsteht bzw. vom Menschen selbst erzeugt wird. Der Mensch ist es, der seine Umwelt so auffaßt und ausdeutet, daß er (idealerweise) unter Beibehaltung seiner Persönlichkeit in ihr leben kann. Vf. beschränkt sich auf die Wahrnehmung der *Religiösen Welt*, der letztlich aber andere Welten (Kultur, Wissenschaft etc.) zur Seite gestellt werden können. Auch Religion ist so als Resultat einer menschlichen Tätigkeit aufgefaßt, die sich um die Integration der Person in ihre Umwelt bemüht. Geschaffen wird diese Illusionistische bzw. Religiöse Welt durch den Prozeß der Ritualisierung („spielerischer Umgang mit den konkreten und symbolischen Bedingungen der Umwelt“, S. 19) und somit durch die Eigenschaften, die ihr der rituell Handelnde zuschreibt. Der Ritualisierungsprozeß wird aber als wechselseitig aufgefaßt, indem einerseits (durch den Menschen) zwar eine religio-symbolische Umwelt („heilig“) geschaffen wird, diese aber auch wieder durch ihre veränderten Eigenschaften auf den Handelnden zurückwirkt. Sie erlaubt es ihm, seine Umwelt auf eine neue Weise wahrzunehmen und stellt ihm einen veränderten Handlungsraum zur Verfügung. Auch ökologische Faktoren der Realwelt werden (durch die Ritualisierung) in den Bereich der Illusionistischen/Religiösen Welt aufgenommen und in dieser symbolisch aufgefaßt und gedeutet. Und es ist der ökologische Faktor der Nilüberschwemmung (s. zuvor), für den die religiöse Bedeutung, die sie im Ritualprozeß erhält, untersucht werden soll.

ad (3.). Mit dem Nilhymnus liegt ein Text vor, der für eine Anwendung der dynamischen Religionsökologie die notwendigen Voraussetzungen mitbringt (S. 28). Der Hymnus repräsentiert einen ökologischen Faktor (Nilüberschwemmung) aus dem Habitat („Realwelt“), wie er sich vor dem Ritualisierungsprozeß darstellt und der durch den Ritualisierungsprozeß mit einer religio-symbolischen Bedeutung versehen wird. In der Terminologie der Religionsökologie wird die Stelle der Realwelt vom Niltal besetzt, das ausgetrocknet

daligt und auf das Ansteigen des Wassers wartet. Handelnder ist eine lebende Person.

Es wird der Nilhymnus zunächst mit den üblichen Eckdaten (Quellenlage, Datierungsansätze etc.) vorgestellt und in einer ausgesprochen gut lesbaren und ausführlich kommentierten Übersetzung bzw. Übertragung präsentiert (S. 41ff.). Sehr anschaulich führt Vf. des weiteren vor, daß Phasenverlauf der (idealen) Nilüberschwemmung und der textliche Aufbau des Nilhymnus in direktem Zusammenhang stehen, indem „im Hymnus die Nilüberschwemmung als ökologisches Ereignis in chronologischer Korrektheit wiedergegeben wird“ (S. 58). Gegliedert wird der Text zudem mit kurzen Hinweisen auf die Auswirkungen einer nicht-idealen Überschwemmung, woraus sich zusätzlich eine Einteilung des Hymnus in Strophen ablesen läßt (S. 58ff.). Die semantische Analyse des Textes veranschaulicht, daß dieser Phasenverlauf der Nilüberschwemmung mit der Verwendung ontologischer Metaphern nach dem Vorbild des menschlichen Körpers erfaßt und beschrieben, ganz offensichtlich aber auch so verstanden wurde (S. 62ff.). Den jeweiligen Phasen entsprechend wird auch das Wesen und Wirken Hapis beschrieben. Was die (semantische Kategorie) Erhaltung des Lebens anbelangt (S. 73ff.), so findet sich ein direkter Bezug der Wesenscharakterisierung zum jeweiligen Stand der Überschwemmung hergestellt. Was die (semantische Kategorie) Verbindung zwischen Hapi und den Menschen angeht, so ist — gleichfalls an die Phasen der Überschwemmung gebunden — ein Handeln auf verschiedenen Seinsebenen und ein Bezug zwischen dem jeweiligen Aufenthaltsort des Gottes und seinem Wirken zu beobachten sowie eine abgestufte Verlagerung von der göttlichen zur menschlichen Darstellungssphäre. Mit der letzten Phase (IV) „Erneuerung“ wird ein Handeln im menschlichen Darstellungshorizont erreicht, das sich in der göttlichen Sphäre auswirkt. Verstanden wird die Nilüberschwemmung so als göttliche Manifestation auf Erden („Erscheinung eines Gottes, der auf der Erde gebiert“, S. 82).

ad (4.). Mit der Anwendung der dynamischen Religionsökologie auf den Text des Nilhymnus wird von Vf. der Nachweis geführt, daß ökologische Faktoren für die Konstituierung der Religiösen Welt Relevanz besaßen (was niemand ernsthaft bestreiten dürfte), und es wird die Voraussetzung geschaffen, auch die Texte des Sarges M5C „aus religionsökologischer Sicht“ zu untersuchen. Die Übertragung der Ergebnisse aus der Analyse des Nilhymnus auf einen fune-rären Kontext und auf die Texte vom Sarg M5C erzwingt für die Anwendung der dynamischen Religionsökologie allerdings Relativierungen und Spezifizierungen (S. 30ff.). Diese liegen vor allem in der Charakterisierung der Person als verstorben begründet. Problematisch ist für die Ägyptologie jedoch weder die Sicht der Verstorbenen als Handelnde (S. 32ff.) noch die notwendigerweise anzusetzende Ritualisierung durch Sprechhandlungen (S. 35ff.).

Die *Realwelt* des Modells macht im vorliegenden Fall der Sarg aus, in dem die Verstorbene ruht. Er stellt die Umgebung dar, die für die rituelle Auferstehung erforderlich ist, und ist entsprechend angelegt und ausgestaltet (S. 131ff., s.a. zuvor unter 1.). *Person* ist die Mumie im Sarg, allerdings nicht als passive Komponente, sondern als aktiv Handelnde (s. zuvor). Zweck des Rituals ist die Veränderung der Realwelt mit einer neuen Auffassung der Person von sich selbst. Die *Religiöse Welt* mit dem Sarg als religio-symbolischer Umwelt, vertreten durch sein Text-Bild-Programm, verdeutlicht diesen Prozeß. Erst das Grundverständnis vom Tod als

„Durchgangsstadium“ gibt dieser Ritualisierung allerdings überhaupt einen Sinn.

Ermöglicht wird die Rekonstruktion des Ritualisierungsprozesses, mit dem die Wiederbelebung bewirkt werden soll, über das Text-Bild-Programm des Sarges, letztlich aber im wesentlichen über die Texte. Aufgefaßt als performativische Sprechakte werden sie danach analysiert, wer die an dem Sprechakt Beteiligten sind, welchen Inhalt die Handlung besitzt und wie die Wirkung der Handlung für die Verstorbene aussieht, wie also die Realwelt für die Verstorbene verändert wird (S. 134ff., Darstellung der Ergebnisse in Tab. 6, S. 207ff.). Aus religionsökologischer Perspektive geht es um die Konstruierung der rituellen Umwelt und des Handlungsraumes als Folge aus dieser Interaktion, d.h. darum, welcher soziale Handlungsraum für die Verstorbene erreicht wird, wie der Sarg als Religiöse Welt räumlich und zeitlich strukturiert ist und welche klimatischen und geographischen Faktoren aus der Realwelt übernommen werden (S. 214). Vf. filtert insgesamt acht Aktionsfelder heraus, die sich durch Formalia im Sprechakt unterscheiden (Adressaten, Teilnehmerzahl am Dialog etc.) und die durch unterschiedliche Folgen für die Person gekennzeichnet sind (S. 215ff.). Erkennbar wird ein stufenweiser Ausbau des sozialen Handlungsraumes der Person durch die allmähliche Erweiterung ihrer religio-symbolischen Umwelt, eine schrittweise Ermächtigung zum Handeln durch die Verstorbene, dann ihre Einbindung in die Götterwelt, in der für sie gehandelt wird, und schließlich die Ausdehnung ihres Handlungsraumes über den gesamten Kosmos — eine gänzliche Umkehrung der Machtverhältnisse in der zu Lebzeiten erfahrenen Realwelt. Was die zeitliche und räumliche Struktur der rituellen Umwelt anbelangt (S. 222ff.), so ist gleichfalls eine schrittweise Ausdehnung des rituell erzeugten Raumes zu beobachten. Sarg, Nekropole und Umwelt werden rituell reproduziert, bis der Verstorbenen der gesamte Kosmos als Handlungsraum zur Verfügung steht. Diese schrittweise Ausdehnung orientiert sich, was Beschaffenheit und Möglichkeiten des Urmilieus angeht, an der heliopolitanischen Kosmogonie. Für die Ritualisierung werden diverse geographische und klimatische Faktoren berücksichtigt (S. 230ff.). Ausgewertet werden von Vf. insgesamt 15 Aussagen aus zehn Texten, die sich allein auf die Nilflut und ihre Auswirkungen beziehen, dies mit dem Ergebnis, daß sich „das Aufgreifen der Nilüberschwemmung in allen Phasen des Ritualisierungsprozesses positiv für die Person auswirkt“ (S. 235).

Die Betrachtungen zum Sarg der *Nht-Hw.t-Hr.w* schließen mit einem Vergleich, der die Auffassung der Nilüberschwemmung in den Religiösen Welten von Lebenden (Nilhymnus) und Verstorbenen (M5C) zum Gegenstand hat (zu den Voraussetzungen für die Vergleichbarkeit S. 236). Durch die Gegenüberstellung einzelner Textpassagen von M5C sowie aus dem Nilhymnus arbeitet Vf. heraus, daß mehrere Eigenschaften und Funktionen der Überschwemmung in beiden Ritualisierungsprozessen aufgenommen sind und auch gleich eingesetzt werden (Umschlossenheit in der Duat, Entstehung durch Re etc.). Daneben stehen Auffassungen der Flut, die in beiden Text(gruppen) zwar gleichermaßen auftreten, aber unterschiedlich Verwendung finden (Ambivalenz und Macht des Wassers, Kontinuität des Wesens etc.). Bis auf eine Ausnahme (CT III 36c/d, S. 241f.) kann Vf. den Aussagen über die Flut auf dem Sarg M5C Entsprechungen aus dem Nilhymnus zugesellen. Diese Textstelle aber verdeutlicht die unterschiedliche Charakterisierung des Hapi, die

Nilhymnus und die Texte von M5C zum Ausdruck bringen. Während im Nilhymnus Hapi als mächtige, nicht zu kontrollierende Größe mit Lobpreisungen, Versprechen (Opfer) etc. angerufen wird, stellt er in den Texten von M5C keinen aktiv handelnden Gott dar. Er besitzt dort die Funktion eines „Katalysators“, der die Verstorbene zu aktivem Handeln ermächtigen und ihr so eine „Rückkehr“ als Lebende erlauben soll.

ad (5.). Eine Überprüfung der Ergebnisse erfolgt über CT 317-321 (S. 243ff.). Bei dieser Textgruppe besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem ökologischen Faktor Nilüberschwemmung und der rituellen Auferstehung, der sich bereits im Titel der Sequenz ausdrückt. Er spricht die Verwandlung des Verstorbenen in Hapi an. Vollständig, allerdings ebenfalls mit Auslassungen, findet sich die Sequenz nur auf dem Sarg B2L des *Gw3* aus dem Dair al-biršā der 12. Dynastie. Mit unterschiedlichen Ausschnitten ist die Textfolge aber auch auf weiteren Särgen aus Dair al-biršā sowie Asyūt belegt — zu korrigieren ist die Herkunftsangabe Saqqarā durch Vf. für die mit „S“ gebildeten Siglen. Diese Säрге stammen alle aus Asyūt. Keine Einheitlichkeit herrscht bei der Anbringung der Texte auf den Särgen, wenngleich sie sich häufiger auf der Westseite lokalisieren lassen. Nach Übersetzung der Sequenz CT 317-321 (S. 244ff.) werden von Vf. für jeden Text die Aufenthalts- und Wirkungsorte Hapis herausgestellt, die zur jeweiligen Erscheinung des Gottes („Darstellungshorizont“), der Art seiner Bewegung sowie seinem Wesen und Wirken in Beziehung gesetzt werden (S. 254ff., zusammenfassende Darstellung S. 278ff. mit Tab. 15). An zwei Stellen innerhalb der Textfolge erkennt Vf. auf Grund ihrer Analyse strukturierende Übergänge durch Umkehrung der Verhältnisse („Liminalität“), die durch Göttersprüche markiert sind und aus denen sie eine Phaseneinteilung der Sequenz ableitet (I-IV). Diese steht mit den formalen Gliederungskriterien der Texte selbst nur teilweise in Einklang.

Die Auswertung zeigt, daß Hapi als ökologischer Faktor in der Realwelt von B2L vorhanden ist, da die Texte Hapi als ökologischen Faktor im Habitat Ägyptens beschreiben, genauer noch die Auswirkungen der Überschwemmung in allen Jahreszeiten. Die Person befindet sich während der Sprechhandlungen mit ihrem Körper in der Duat, einer göttlichen Sphäre, was sich in den beschriebenen Aufenthaltsorten Hapis widerspiegelt. Auch sie liegen im *d.t*-Bereich/Duat, während allein der Ba des Hapi (= das Wasser) und sein Schatten in die *nhh*-Sphäre/Tag gelangen. Was für die personifizierte Nilüberschwemmung gilt, findet seine Entsprechung darin, daß Ba und Schatten die beiden Personenaspekte sind, die den Sarg verlassen und zu ihm zurückkehren (können). Dies gilt ähnlich für die Anwendung ontologischer Metaphern. Die über die Sprechhandlungen erfolgte Identifizierung des Verstorbenen mit Hapi erlaubt ihm den Aufenthalt in verschiedenen Seinsebenen, da es der Person auch möglich ist, z.B. als Ba des Hapi zu agieren.

Diese Phasen I-IV reproduzieren nach Vf. die vier Phasen der Nilüberschwemmung, die für den Nilhymnus definiert wurden (s. zuvor unter 3.). In CT 317-321 geschieht dies in Einklang mit der schrittweisen Verwandlung des Verstorbenen in Hapi (S. 294f.). Dabei ist die gesamte Spruchfolge bzw. die aus ihr gewonnenen (vier) Phasen weitgehend im götterweltlichen Darstellungshorizont angesiedelt. Cum grano salis läßt sich auf dieser Grundlage für B2L und den Nilhymnus die gleiche Struktur erkennen. Vf. leitet daraus ab,

daß die Person das Wissen zugrundelegte, das zu ihrer Zeit über den Verlauf der Nilüberschwemmung bekannt war.

Was die Verwendung des ökologischen Faktors in den Texten auf M5C und in der Spruchfolge CT 317-321 (B2L) angeht, so finden sich bei einer Überprüfung der Ergebnisse Übereinstimmungen und Unterschiede gleichermaßen (S. 296ff.). So ist die Reihenfolge der Sprechhandlungen „annähernd gleich“ (S. 300), und die Handlungen im Ritualprozeß verdeutlichen, daß Hapi für eine verstorbene Person die Wirksamkeit besitzt, ihr die Existenzform einer lebenden zu garantieren. Beide Personen nutzen dabei die gleichen Qualitäten der Flut, beide werden durch die Flut in den *d.t*-Bereich aufgenommen, verstanden als Nacht und Raum ohne Zeit, und erhalten dort ihre Fortdauer durch Lobpreisungen gewährleistet. Unterschiede bestehen beim Wirkungsgrad der Person. Während in den Texten von M5C die Verstorbene ihren Namen mit der Flut verbindet, aber auch weiterhin andere Götter darum bittet ihr beizustehen, kann sich die Person von B2L auf ihre Identifizierung mit Hapi verlassen, die ihr ein Handeln auch in den diversen Verwandlungen des Hapi (*hpr.w*-Gestalten) erlaubt. Zudem kann sich *Nht-Hw.t-Hr.w* über die Flut vom *d.t*-Bereich lösen und in die *nḥḥ*-Sphäre vordringen, während bei *Gw3* (B2L) ein Verbleiben der Flut in der *d.t* aus den Texten abzulesen ist.

Das Ziel, die Bedeutung ökologischer Faktoren (hier: Nilüberschwemmung) auf die rituelle Auferstehung bzw. bei dem Auferstehungsritual an Hand der Texte im Sarg der *Nht-Hw.t-Hr.w* zu bestimmen (S. 11), stellt einen Blickwinkel besonderer Art dar. Vf. läßt auch keinen Zweifel daran, daß ihr Vorgehen nur eine Möglichkeit ist, wie man sich den Texten eines Sarges aus dem Mittleren Reich nähern kann. Zudem mag die der Arbeit zugrundeliegende Überlegung, wonach ökologische Faktoren für die rituelle Auferstehung eine Bedeutung besitzen (können) bzw. allgemeiner ein direkter Zusammenhang zwischen Umwelt und Religion besteht, auf den ersten Blick und im Kern geradezu trivial erscheinen. Rez. jedenfalls fühlte sich spontan an die Bemerkung von Jean Rouaud in seinen „Les champs d’honneur“ erinnert, daß die himmlischen Gefilde der Transzendenz unter hohen, azurblauen Himmeln ersonnen werden. Bei dieser feinsinnig vortragenen, aber wissenschaftlich eben unreflektierten Einsicht könnte man es bewenden lassen. Das Verdienst der Vf. ist es ohne Zweifel, gerade dies nicht getan zu haben. Und es ist ihr als Verdienst anzurechnen, (erfolgreich) versucht zu haben, über einen neuen, in der Ägyptologie bislang unberücksichtigt gebliebenen methodischen Ansatz keinen assoziativen Zugang zu der Fragestellung zu suchen, sondern ein durchdachtes Analyseverfahren zu nutzen. Als wohltuend empfindet Rez. dabei das Verständnis von Religion als Instrumentarium oder — mit Vf. — als „symbolischer Bereich zur Integration“ (S. 235), das diesen Teil der Kultur einer gezielten Analyse überhaupt erst zugänglich macht. Wer bereit ist, sich darauf einzulassen, wird mit einer Vielzahl von Anregungen belohnt — dies kann unabhängig davon gelten, ob man jeder einzelnen Überlegung und Interpretation zu folgen bereit ist. Und auch unabhängig davon, daß der Zugang zu den Texten sicher als „a kind of intellectual experiment“ gelten kann, wie Harco Willems es im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung der Schusprüche anläßlich des 100. Geburtstages von de Buck formuliert hat (dort S. 208). Zudem hat Vf. philologisch ansprechende und souveräne Übertragungen der Texte vorgelegt, die als Bereicherung des Spektrums

bisheriger Übersetzungen gelten können und das insgesamt positive Bild abrunden.

Bonn, März 2003

Louise GESTERMANN

* *
*