

* *
*

MEYER-DIETRICH, E. — Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. (*Orbis et Orientalis*, 216). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. (23,5 cm, XII, 438). ISBN 3-7278-1548-5 (Academic Press); 3-525-53012-9 (Vandenhoeck & Ruprecht). ISSN 1015-1850. Fr. 110,-; € 69,-

Körper, *Ka*, *Ba*, Schatten — Es sind nach altägyptischer Vorstellung verschiedene Komponenten, die eine Person ausmachen, die aber zugleich in unterschiedlicher Weise vor- und nachtodliche Relevanz besitzen. Diesen wie auch weiteren »Personenkonstituenten« widmet sich die vorliegende Arbeit (zur Klärung einiger Begrifflichkeiten erst S. 179-184), wobei Vf.in inhaltlich wie methodisch an eigene, zuvor publizierte Untersuchungsergebnisse anknüpft, dazu noch im folgenden.

Gemeinsam sind eine Vielzahl dieser Personenkonstituenten in religiösen, und zwar funerären Texten anzutreffen, so daß sich entsprechend eine Untersuchung anbietet, die in diesem Bereich operiert (S. 2). Insbesondere im Rahmen des Wiederbelebungsrituals sind Ergebnisse zu erwarten, da es auf den Erhalt der Person ausgerichtet ist und zudem beide Seinsbereiche Diesseits wie Jenseits mit einbezieht. Vf.in hat nun (als Fallstudie) den Sarg einer Frau namens Senebi ausgewählt, der in der mittellägyptischen Nekropole Mair gefunden wurde und aus dem Mittleren Reich stammt. Er bildet den formalen Rahmen der Untersuchung, da er den gemeinsamen Zusammenhang herstellt, den Vf.in für ihren Ansatz und ihre Vorgehensweise fordert: Der Sarg mit seiner bildlichen und textlichen Ausgestaltung bildet den Ausgangspunkt für einen Ritualisierungsprozeß, innerhalb dessen die Verstorbene eine Daseinsveränderung erlangt und der sie zu einer neuen, gewandelten Selbsteinschätzung führt. In genau diesem Kontext soll die Herausbildung von Personenkonstituenten analysiert werden.

Als theoretische und methodische Grundlage definiert Vf.in einmal mehr das von ihr bereits in einer früheren Arbeit vorgestellte und angewandte Modell der Dynamischen

Religionsökologie¹). Mit Blick auf ein Ritualgeschehen arbeitet dieser Ansatz mit drei Komponenten (dazu S. 4-11 und insbesondere S. 6), dem Bereich der Umwelt oder Realwelt, der die Umgebung vor dem Ritualisierungsprozeß darstellt und in diesem Fall von dem Sarg repräsentiert wird, dem Bereich der Person, d.i. die Verstorbene bzw. ihre Mumie im Sarg, und dem Bereich der symbolischen Religiösen Welt, die durch den Prozeß der Ritualisierung geschaffen wird. Dieser Prozeß (s. schon zuvor), als dessen Ergebnis die Verstorbene Senebi zu einer neuen, gewandelten Auffassung ihres Daseins und ihres Bildes gelangt, wird durch die anfängliche Situation ausgelöst, die Senebi in ihrem Sarg zeigt, und ereignet sich als Auseinandersetzung zwischen ihr und der sie umgebenden Realwelt, ihrem Sarg. Während in *Nechet und Nil* die Bestimmung ökologischer Faktoren und ihre Verwendung in diesem Vorgang im Mittelpunkt standen (S. 4), geht es nun um die persönlichen Faktoren, die in dieser Umwelt »Sarg« greifbar sind, um ihre rituelle Umformung und ihre Wirkung auf die Person. Das Ziel der Person, das diese — im Sarg liegend — durch die Ritualisierung verfolgt, ist (auch hier) die Vorbereitung einer Wiedergeburt (zum Inhalt dieses Begriffes S. 8), die mit bestimmten Charakteristika und Fähigkeiten einhergeht.

Die Annäherung an diese Zielsetzung der Arbeit erfolgt schrittweise und unter Einbeziehung verschiedener Gesichtspunkte.

(1) Die Fragestellung impliziert, das Dasein der Verstorbenen im Sarg als eine auf die Ewigkeit ausgerichtete Existenz isoliert und für sich zu betrachten. Doch bleibt zu berücksichtigen, daß endgültiges Verschließen des Sarges und Einbringen in das Grab nur den letzten Akt einer Abfolge von Handlungen ausmachen, die für die Verstorbene von ihrem Ableben bis zur Beisetzung vorgenommen wurden. Diesen Umstand greift auch Vf.in auf und bezieht vorbereitende Maßnahmen in ihre Überlegungen mit ein (S. 25). Dies sind nach ihrer Einschätzung die Anbringung der Fugeninschriften (S. 30-40), die Texte auf den Außenseiten des Sarges und die Vorbereitung der Person, die während des Bestattungsrituals betrieben wird (S. 40-64). Mit den Fugeninschriften (dazu noch im folgenden) wird die Verstorbene als eine Person beschrieben, die sich noch nicht bei Nut findet, aber Isis und Nephthys bei sich hat, die lebt, aber auf ein passives Dasein reduziert ist, und somit hinsichtlich ihres Zustandes mit Osiris gleichgestellt ist. Die Inschriften der Außenseite des Sarges bestätigen dessen Funktion als ritueller Gegenstand, mit ihm wie auch mit dem Begräbnisritual wird die Verstorbene bei den Lebenden als eine Person eingeführt, die lebt und sich als Gott ungehindert und nach freiem Willen bewegen und tätig werden kann.

(2) Ausgehend von einer Ausübung des Rituals auf sprachlicher und bildlicher Ebene nimmt Vf.in des weiteren eine Erschließung der Quelle vor, d.h. eine Beschreibung, Übersetzung und Kommentierung sämtlicher bildlicher und textlicher Dekorationselemente auf den Innenseiten des Sarges (S. 79-103). Sie werden als rituelle Bild- und Sprechhandlungen aufgefaßt, mit denen sich der Ritualisierungsprozeß rekonstruieren läßt. Es handelt sich also nicht um Ritualanweisungen, sondern Bilder und Texte stellen bereits die eigentlichen rituellen Handlungen dar (S. 12-25).

¹) Vgl. dazu E. Meyer-Dietrich, *Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religionsökologischer Sicht*, Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 18, Uppsala 2004.

(3) Es folgen die Rekonstruktion des Ritualisierungsprozesses und Darlegung der Handlungsräume oder Aktionsfelder, die Senebi durch diesen Prozeß für sich erlangt (S. 103-177). Dabei verfolgt Vf.in, wie mit den Personenkonstituenten, die sich im Sarg bzw. in dessen Ausgestaltung greifen lassen, ein Bild von der Person Senebi in der Religiösen Welt kreiert wird. Grundlage dafür sind die zuvor besprochenen Bild- und Texthandlungen. Im Ergebnis legt Vf.in einen Handlungsverlauf dar, der die Verstorbene aus ihrem passiven Zustand hin zu eigenständigem Handeln führt. Auf der (inneren) Ostseite des Sarges mit der Scheintür erfolgt zunächst die direkte Ansprache der Verstorbenen und ihre Einführung in die Religiöse Welt, bevor sie (auf der Nordseite) im Bereich des Osiris und damit erstmals in der Götterwelt angekündigt und als Nutznießerin des Rituals eingesetzt wird. Auf der Westseite des Sarges, auf der die Verstorbene als *Ba* des Osiris spricht, werden ihr die im weiteren Verlauf benötigten Gerätschaften zur Verfügung gestellt, und sie wird als eine Person dargestellt, die mit den zur zyklischen Regeneration notwendigen Organen ausgestattet ist. Die Südseite zeigt die Verstorbene, wie sie sich mit ihrem Körper, in den schützende und bewahrende Kräfte eingebunden sind, in die Religiöse Welt eingefügt hat. Diese Thematik erfüllt auch den Text auf dem Deckel, während die Texte auf dem Boden den Aufstieg der Verstorbenen zum Gegenstand haben. Dieses Ergebnis führt Vf.in abschließend noch weiter aus, indem sie untersucht, mittels welcher strategischer Mittel der Handlungsverlauf erreicht wird (S. 168-177). Unter Einbeziehung von Kriterien wie Aktionsart und -richtung, Sprecher und Adressat (etc.) kann sie eine allmählich ansteigende Handlungsfähigkeit vom passiven Dasein (Aktionsfeld I) bis zum Handeln als Gott (Aktionsfeld V) beschreiben, das über Annäherung und Aufnahme in die Götterwelt erreicht wird.

(4) Innerhalb der Texte und Bilder, die den Prozeß der Ritualisierung begleiten und die Bildung eines Selbst (dazu S. 183) bewirken, findet sich die Nennung verschiedener Personenkonstituenten. Diese werden nun — unter Hinzunahme weiterer Komponenten — innerhalb ihres Kontextes beschrieben (S. 179-203). Vf.in kommt dabei zu dem Ergebnis, daß von den einzelnen Komponenten der Name, dessen Fehlen Prä-Existenz bedeutet, (u.a.) der Konstituierung und Erhaltung des Individuums dient, der *Ba* der Konstituierung von Zeugungsfähigkeit und der Schatten *šw.t* als Abbild des nächtlichen Körpers der Verstorbenen und Hülle des *Ba* verstanden werden kann, während die Gestalt *irw* in verschiedenen Stadien den *Ba* begleitet und demzufolge auf keine bestimmte Konstellation oder Wirkung festgelegt werden kann. Der Körper als *d.t* gibt die lebende materielle Einheit an, der Körper als *h.w* benennt den lebenden Gotteskörper, und der Leichnam *h3.t* ist durch seine Verbindung mit dem *Ba* als zeugungsfähig gekennzeichnet. Der *Ka* ist es, der als Ausdruck der manifestierten Schöpfung das Selbst schafft, und *Ach* vereinigt in sich alle Personenkonstituenten einer Wiedergeborenen.

(5) Die sich anschließende Auseinandersetzung um die Konzeption des Körpers als Raum (S. 230-262) ergibt sich aus der Darstellung der einzelnen Personenkonstituenten, die alle eine Auffassung vom Körper als Behältnis, das mit bestimmten Inhalten im weitesten Sinn gefüllt ist, voraussetzen, und wird von Vf.in auf der Basis ausgewählter Beispiele aus den Sargtexten (u.a. CT 149 und CT 312) geführt. Diskutiert werden von ihr image-Schemata (M. Johnson), die

körperlichen Wahrnehmungen und Prozessen zugrundeliegen. Dazu gehören neben der Auffassung des Körpers als Behälter die Möglichkeit eines Austauschs zwischen Körper und Umgebung und der Begrenzung und damit des Schutzes für den Körper (S. 230-253). Zudem berücksichtigt Vf.in in ihren Überlegungen den Zustand des Körpers als eine bestehende (Name, *Ka* und Körper), eine sich entwickelnde (*Ba*) und eine sich wiederholende (Schatten) Größe (S. 254-258) und kann in der Zusammenführung die Personenkonstituenten in ihrem Verhältnis zur Person bzw. zum mumifizierten Körper der Verstorbenen näher bestimmen (S. 259-262). Name, *Ka* (und Opfer) als die ersten angesprochenen Konstituenten gehen noch auf das diesseitige Dasein der nun Verstorbenen in der Tageswelt zurück. Sie erhalten ihren Körper, der durch vorangehende Rituale aufbereitet wurde, und begründen das Selbst. Durch die Nennung des Namens und die Darbringung von Opfern werden die Körpergrenzen überwunden und erlauben ein Weiterbestehen in der nächtlichen Welt des Jenseits. Zyklisch durchschreitet der *Ba* und mit ihm der Schatten, die beide im Körper entstanden sind, dessen Grenzen. Der Kreislauf, den der *Ba* durchläuft, läßt ihn Zeugungskräfte, die er im Körper empfangen hat, extrakorporal sichtbar machen und mit frischer Zeugungsfähigkeit zum Körper zurückkehren. Dies sind die Voraussetzungen dafür, daß die Person den Zustand eines *Ach* erlangen kann, als der ein Verlassen des Körpers und der Eintritt in eine neue Seinsform möglich wird.

(6) Bei der Einbindung des Selbst, wie es durch den Ritualisierungsprozeß neu entstanden ist, geht es Vf.in um die Frage, in welcher Weise die Personenkonstituenten zur Erzeugung eines Selbst beitragen und welche kulturspezifischen Modelle und Geschlechterrollen die Verstorbene für sich anstrebt (S. 262-294). Angelehnt an ihr Auftreten innerhalb des Ritualisierungsprozesses sind laut Vf.in bei den Personenkonstituenten verschiedene Verwendungsweisen zu unterscheiden. Zum einen geht es um Personenaspekte, die bereits im Diesseits fußen und im Nachtbereich des Jenseits bestätigt werden, wie dies beim Namen der Fall ist (fortlebendes Selbst/Mensch). Die auf die Verstorbene bezogenen Sprechhandlungen geben ihr die Identität als weibliches Individuum, das in der Religiösen Welt weiterlebt. Davon sind die Personenaspekte zu trennen, die im mumifizierten Körper und damit im Nachtbereich überhaupt erst entstehen und der Verstorbenen dort eine Identität zuweisen (lebensfähiges Selbst/Kind der Götter). So ziehen die Sprechhandlungen die Entstehung von *Ba* und *Ach* nach sich und schaffen dadurch die Identität eines Selbst, das in verschiedener Hinsicht unabhängig existieren kann. Daneben sind die Gestalt wie auch die verschiedenen Körperbegriffe in diesem Bereich angesiedelt. Des weiteren spricht Vf.in von Personenaspekten, die außerhalb des Körpers im Tagesbereich existieren (lebendes Selbst/Gott). Dafür sorgen der (lebende und zeugende) *Ba* und Schatten, *Ka*, *Ach* (und *Hu*). Verläßt Senebi also ihren Sarg und erreicht ihre neue Existenz in der rituell erstellten Religiösen Welt, kann sie ihren Lebensbereich, den sie als Gott erlebt, auf den gesamten Kosmos ausdehnen und integriert sich in die kosmischen Regenerationszyklen (S. 275-278 bzw. 280). Dabei wird zwar ihre Geschlechterzugehörigkeit beibehalten, doch wird von ihr auch eine männliche Identität angenommen und findet sie letztlich Bestätigung als androgynes Selbst (S. 289-289). Dieses Selbst erfüllt nun, wie Vf.in abschließend darlegt, das Ziel der Ritualisierung (S. 289-294).

(7) In Erweiterung der ursprünglichen Fragestellung überträgt Vf.in die Ergebnisse zur Charakterisierung von Personenkonstituenten, die sie aus einem funerären Kontext gewinnen konnte, auf Literaturwerke des Mittleren Reiches und überprüft sie an der Geschichte des *Sinuhe* sowie an dem *Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (S. 295-368). Dazu werden die beiden Texte zunächst vorgestellt (S. 297-299), bevor die in ihnen enthaltenen Personenkonstituenten im Zusammenhang mit ihrem Auftreten im Text besprochen werden (S. 300-314 zum *Sinuhe*, S. 337-356 zum *Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*). Ausgangspunkt für eine semantische Analyse der Geschichte des *Sinuhe* stellt die Parallelität zwischen der Schilderung von *Sinuhe's* Verfassung und den Tageszeiten bzw. den Phasen des Sonnenlaufes dar (S. 315). Vf.in nimmt für diesen Text daher auch eine Prüfung des Textaufbaus als Parallele zu den bisher untersuchten rituellen Phasen im Rahmen der Bestattung und der rituellen Wiedergeburt vor (S. 316). Im Ergebnis finden die Stationen in der Erzählung des *Sinuhe* eine Entsprechung, allerdings in umgekehrter Reihenfolge, als Etappen im Bestattungsritual und als Bewegung der Sonne am Tage (S. 316-321).

(8) Sowohl in den analysierten Literaturwerken als auch in den Sprechhandlungen des Sarges der Senebi erlangt der lebende Mensch die Möglichkeit, in allen Seinsbereichen an der Schöpfung teilzunehmen. In beiden Fällen lassen sich zudem zwei kulturspezifische Modelle erfassen, Kontinuitätsmodell (S. 356-361) sowie Entstehungs- oder Entwicklungsmodell (S. 361-368). Zu ersterem gehört der Name, mit dem Identität als ein bestimmtes Wesen, Erhalt und Weiterleben begründet sind. Ein Unterschied besteht darin, daß der Name der Senebi von anderen ausgesprochen wird, während *Sinuhe* für sich selbst eintritt. Der *Ka*, der nicht vom Menschen selbst geschaffen wird, sondern das Fortleben über einen Dritten garantiert, stattet Senebi mit der Fähigkeit aktiven Handelns aus, während *Sinuhe*, dessen Bezugsgröße Pharaon ist, diese Fähigkeit nicht erlangt. Der Leichnam dient in beiden Beispielen der Bezeichnung konkreter Verhältnisse.

Zu den Entstehungs- und Entwicklungsprozessen sind bei Senebi die übrigen Personenkonstituenten zu zählen, bei den Literaturwerken ergeben sich abweichende Zugehörigkeiten. Der *Ba*, mittels dessen rituell Zeugungsfähigkeit konstituiert wird, die im Körper entsteht und von dort herausgetragen wird, dem Körper aber auch zugeführt werden kann, besitzt in den Literaturwerken eine abweichende Bewertung, indem er untrennbar mit dem Körper verbunden ist und auf das Fortbestehen der Person abzielt. Dies gilt auch für den Körper als *h'w*. Vf.in sieht diese abweichende Verteilung in einer unterschiedlichen Intention für die beiden Seinsbereiche begründet, nämlich Erhalt der Person (im Diesseits), aber Entwicklung der Person (im Jenseits).

Was Vf.in mit ihrer Untersuchung vorlegt, ist ein in verschiedener Hinsicht in sich geschlossenes Modell — womit sie letztlich auch das von ihr formulierte Ziel erfüllt. Die Konzentration auf den Untersuchungsgegenstand »Sarg« als die Umgebung, von der die Verstorbene dauerhaft umgeben bleibt, ist dabei nicht zu hinterfragen. Sarg und Sarglegung sind indes — und so wird es auch von Vf.in dargelegt — Teil eines größeren Ganzen. Handlungen des Bestattungsrituals verfolgen durchaus gleiche Intentionen, wie sie von Vf.in für das Dasein im Sarg darlegt werden, indem durch sie (ebenefalls) die Aufhebung des müden, matten Zustandes und die Überführung in eine neue Existenz erreicht werden. Ob der unterschiedliche Charakter dieser beiden Versicherungen, die

aktuelle des Rituals und die perpetuierende im Sarg, komplementär oder eben eigenständig verstanden werden sollte, hätte durchaus noch weiter ausgeführt werden können.

Mitunter hätte sich Rez. eine intensivere Auseinandersetzung mit und innerhalb der einzelnen Komponenten des Konzeptes gewünscht. Kontroversen philologischer Art werden von Vf.in nicht ausgetragen, s. etwa S. 86-87 mit Anm. 253 und S. 120-121 (und passim) zur Textstelle CT II 67d in der Sequenz CT 94-97, S. 87 und S. 124 zu CT II 69b in CT 94 oder S. 89 und S. 128 zu CT II 78d-80a in CT 96. Trotz der Ausrichtung der Arbeit, deren Schwerpunkt im Interpretatorischen liegt, wäre dies mitunter sinnvoll und wünschenswert gewesen: Die Texte bilden nun einmal den wesentlichen Baustein im angewandten Analyseverfahren. Bislang vorgelegene, alternative Übersetzungen und abweichende Lesarten anderer Textzeugen wären sicher nicht in jedem Fall zu ignorieren gewesen, und es hätte zumindest ihre Ablehnung oder fehlende Berücksichtigung eines erklärenden Wortes bedurft. Daß die Forderung nach einer intensiveren philologischen Beschäftigung mit den Texten durchaus eine Berechtigung hat, mag ein Beispiel aus den Fugeninschriften verdeutlichen. Vf.in gibt die Rede der Nut in der westlichen Gehrung der Fußseite mit »Ich bringe dir Nephthys an deine Füße, damit sie mache, dass du stirbst, Senebi.« wieder (S. 29 und 35, dazu S. 409). Statt *irj=s mt=k* (»damit sie Deinen Tod vollzieht«) dürfte aber wohl *irj=s z3=k* (»damit sie Deinen Schutz [d.i. der Schutz für Dich] vollzieht«) zu lesen und übersetzen sein. Damit wäre auch die Diskussion, die Vf.in um diese Textstelle führen muß (S. 35-36) und die nicht glücklich ist, hinfällig.

Auch bei der im weitesten Sinne Ausdeutung der Texte bis hin zum Entwurf eines Selbst der Sargbesitzerin hätte Rez. den einen oder anderen »Umweg« begrüßt, indem die logische Abfolge bei der Anwendung des Modells der Dynamischen Religionsökologie durchbrochen und (die) einzelne(n) Personenkonstituenten in ihrer wissenschaftlichen Bewertung näher beleuchtet worden wären. Die wenigen, wenn auch vehement vorgetragenen Bemerkungen dazu lassen sehr klar erkennen, daß in dieser Hinsicht noch großes Potential für wissenschaftliche Diskussionen existiert (S. 263, s.a. S. 225). So ist u.a. auch die Rekonstruktion von Ritualisierungsprozessen in neueren Arbeiten vermehrt aufgegriffen worden. Es hätten sich hier diverse Ansatzpunkte für die Berücksichtigung vergleichender, unterstützender oder abgrenzender Einschätzungen angeboten, s. z.B. eine Diskussion mit den von J.P. Allen vorgetragenen Ergebnissen zur textlichen Ausgestaltung der Pyramide des Unas, selbst wenn in dieser Arbeit der Focus ein etwas anderer ist²). Auch wäre es reizvoll, die Auswertung der bildlichen und textlichen Gestaltung durch Vf.in mit den Ergebnissen zusammenzuführen, die H. Willems für die Ausgestaltung des Sarges des Heqata vorgelegt hat³). So aber trifft man auf manch Bekanntes, das zuallererst und meist allein nach den Vorgaben der Vf.in bewertet wird. In einem eigenen Sinne und ohne die von H. Buchberger dazu vorgetragenen Überlegungen⁴) scheint Vf.in auch

²) J.P. Allen, Reading a Pyramid, in: C. Berger/G. Clère/N. Grimal (Hrsg.), *Hommage à Jean Leclant* 1. *Études pharaoniques*, BdE 106/1, Le Caire 1994, S. 5-28.

³) H. Willems, The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom, OLA 70, Leuven 1996.

⁴) Vgl. dazu H. Buchberger, Wiedergeburt, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 1246-1261.

den Begriff des Kontinuitätsmodells zu verstehen bzw. zum Entstehungs- oder Entwicklungsmodell zu kontrastieren.

Gleichwohl liest sich die Arbeit mit viel Gewinn, gerade auch im Detail. In ihren Ausführungen gibt Vf.in zudem ein sicheres Geleit durch die Texte und Bilder sowie die Assoziationen, die sie erlauben. Auch die an verschiedenen Stellen vorgenommenen Erweiterungen um theoretische Modelle (s. etwa die image-Schemata) ergeben sich aus ihrer Darstellung nahezu zwangsläufig. Und es bleibt ein Ergebnis, das es verdient, weiterverfolgt bzw. mit anderen in der Forschung erarbeiteten Ansätzen konfrontiert zu werden. Einige weiterführende Ideen dazu finden sich bereits in der Zusammenfassung (S. 369-375). Diese gilt es nun aufzugreifen.

Bonn, März 2008

Louise GESTERMANN

* *
*