

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Altägyptische Amulette und ihre Handhabung

*Orientalische Religionen
in der Antike*

31

Mohr Siebeck

Orientalische Religionen in der Antike

Ägypten, Israel, Alter Orient

Oriental Religions in Antiquity

Egypt, Israel, Ancient Near East

(ORA)

Herausgegeben von / Edited by

Angelika Berlejung (Leipzig)

Nils P. Heeßel (Marburg)

Joachim Friedrich Quack (Heidelberg)

Beirat / Advisory Board

Uri Gabbay (Jerusalem)

Michael Blömer (Aarhus)

Christopher Rollston (Washington, D.C.)

Rita Lucarelli (Berkeley)



Joachim Friedrich Quack

Altägyptische Amulette und ihre Handhabung

Mohr Siebeck

Joachim Friedrich Quack, geboren 1966; Studium von Ägyptologie, Semitistik, Biblischer Archäologie, Altorientalistik und Vor- und Frühgeschichte in Tübingen und Paris; 1990 Magister, 1993 Dr. phil., 2003 Habilitation an der FU Berlin; seit 2005 Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg.

ISBN 978-3-16-156385-0 / eISBN 978-3-16-156386-7

DOI 10.1628/978-3-16-156386-7

ISSN 1869-0513 / eISSN 2568-7492 (Orientalische Religionen in der Antike)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

*Gewidmet dem Andenken
meines Vaters Helmut Quack*

Vorwort

Mein Interesse an ägyptischen Amuletten geht zum Gutteil auf meine Habilitationsschrift zu den ägyptischen Dekanen zurück, in deren Rahmen ich auch Amulette mit Dekandarstellungen aufgenommen habe. Dabei gewann ich den Eindruck, daß hinsichtlich der Datierung und Kategorisierung von Objekten der Dritten Zwischenzeit und Spätzeit manches gegenüber bisherigen Darstellungen verfeinert werden kann und dies erlaubt, eine bislang nicht erkannte grundsätzlich divergierende Beigabensitte zu etablieren. Dadurch wurde ich angeregt, direkt nach dem Ruf auf die ägyptologische Professur an der Universität Heidelberg im Sommersemester 2005 eine Vorlesung zu ägyptischen Amuletten anzubieten, von deren Vorbereitung auch ich selbst erheblich gelernt habe. Impulse kamen in dieser Zeit auch aus dem SFB 619 „Ritualdynamik“, an dem ich von 2005 bis zu seinem Abschluß 2013 beteiligt war.

Die vorliegende Studie baut auf diesen Erfahrungen auf. Sie entstand im Rahmen des von der DFG geförderten Sonderforschungsbereichs 933 „Materialität und Präsenz von Schrift in non-typographischen Gesellschaften“, in dem ich gemeinsam mit Andrea Jördens und Thomas Meier ein Projekt (A03) zu magischen Zeichen und Amuletten leite. Dem Vorstand des SFB 933 danke ich ganz herzlich für die Finanzierung eines zusätzlichen Forschungssemesters im Sommersemester 2016, das es ermöglicht hat, das Manuskript wesentlich voranzubringen. Ebenso danke ich dem Vorstand des SFB 933 für die Finanzierung der Abdruckgenehmigungen für Bilder verschiedener Museen.

Einige Kernpunkte sowie Fallbeispiele konnte ich bei einem Gastvortrag in Mainz am 19.6. 2017 vorstellen; Frau Prof. Dr. Tanja Pommerening danke ich herzlich für die Einladung. Zu besonderem Dank bin ich Hans-Werner Fischer-Elfert und Friedhelm Hoffmann verpflichtet, die es mir gestattet haben, ihre Edition des pAthen 1826 bereits vor dem Erscheinen heranzuziehen. Alexandra von Lieven, Hans-Werner Fischer-Elfert und Annika Potzgalski haben mich mit ihren Hinweisen vor einigen Flüchtigkeitsfehlern bewahrt.

Das Manuskript war an sich bereits Ende November 2018 abgeschlossen. Letzte Probleme mit Layout und Bebilderung haben die Drucklegung verzögert. In dieser Zeit habe ich mich bemüht, neu erscheinende Literatur noch einzuarbeiten, soweit dies technisch möglich war.

Inhaltsverzeichnis

1	Generelle Bemerkungen	1
1.1	Definitionen.....	1
1.2	Forschungsstand	5
1.3	Klassifizierung.....	7
1.4	Herstellung und Hersteller von Amuletten	9
1.5	Spezifische Gegebenheiten der Überlieferung	13
1.5.1	Originalfunde.....	13
1.5.2	Textquellen über Amulette.....	19
1.6	Alters-, geschlechts- und schichtspezifische Amulettsitten.....	25
1.7	Materialvorschriften	31
1.8	Wirkungsmechanismen der Amulette	34
1.9	Zur Natur von Schutzgottheiten	36
1.10	Vorstellungen von Gefahren.....	39
1.11	Methodische Fragen bei der Ermittlung von Sinn und Bedeutung.....	40
1.12	Ausstrahlung auf Nachbarkulturen	41
2	Von der Frühzeit bis zur Ersten Zwischenzeit	43
2.1	Die Anfänge des Amulettwesens in der Vor- und Frühgeschichte.....	43
2.2	Darstellungen von Amuletten in Plastik und Relief des Alten Reiches.....	46
2.3	Der Beginn der dynastischen Amulette	49
2.4	Perlen als Amulette	56
3	Das Mittlere Reich	59
3.1	Amuletterwähnungen im Corpus der Sargtexte.....	59
3.2	Reale Amulettobjekte	62
3.3	Die Zaubermesser.....	66

4	Naturobjekte.....	81
5	Knotenamulette	84
6	Textamulette und Zeichnungen.....	99
6.1	Generelle Bemerkungen.....	99
6.2	Textträger Leinen	100
6.3	Textträger Papyrus	109
6.4	Unsicher verortete Belege	136
6.5	Textträger Tonschalen, Stein- und Metallgefäße.....	140
6.6	Textträger Holz.....	146
6.7	Textträger Stein	150
6.8	Flüchtige Textträger (Körperteile).....	152
6.9	Bodenbilder	155
7	Skarabäen und andere Siegelamulette.....	157
8	Amulette in den Funerärkorpora vom Neuen Reich bis zur frühen Spätzeit.....	181
8.1	Die Amulettsprüche des Totenbuchs und ihre praktische Umsetzung	181
8.2	Amulette in den Zusatzkapiteln zum Totenbuch	203
9	Dreidimensionale Götterfiguren und der Amulettbestand vom Neuen Reich bis zur Dritten Zwischenzeit.....	212
9.1	Dreidimensionale Objekte in paratextuellen Angaben	212
9.2	Amulette und Modeln des Neuen Reiches.....	216
9.3	Der Amulettbestand der Dritten Zwischenzeit	223
10	Die Amulette des Osiris und die spätägyptische Standardausstattung der Mumien.....	246
11	Von den Pyramidentexten über die Objektfrise zum Goldamulettetext	268
12	Königliche Amulett rituale.....	291

13	Amulettopfer an die Götter	306
14	Amulette und ihre Erwähnungen in späten Funerärkorpora	316
15	Amulettverwendungen im Rahmen der gräkoägyptischen Zauberpapyri	325
16	Ägyptische Motive auf magischen Gemmen.....	339
	16.1 Theoretische Steinbücher	339
	16.2 Ägyptische Traditionen in den spätantiken magischen Gemmen.....	342
	Literaturverzeichnis.....	363
	Verzeichnis der Texte, Kontexte und Artefakte.....	439
	Ägypten	439
	Magische Gemmen.....	451
	Griechische Quellen	452
	Koptische Quellen	453
	Lateinische Quellen.....	453
	Sonstiges.....	453
	Wörter	454
	Ägyptisch.....	454
	Koptisch.....	457
	Griechisch.....	457
	Lateinisch	457
	Arabisch.....	457
	Namen	458
	Gottheiten und Dämonen.....	458
	Könige und Königsfamilie.....	461
	Personennamen.....	462
	Ortsnamen	463

Lebewesen und Objekte	465
Menschen und ihre Rollen.....	465
Menschliche Körperteile.....	466
Tiere und Tierteile	467
Pflanzen, Teile von Pflanzen und Pflanzenprodukte	469
Nahrungsmittel und sonstige organische Materialien.....	470
Anorganische Materialien.....	470
Ausstattung, Schmuck und Objektamulette.....	471
Sachen und Praktiken allgemein.....	474
Abbildungen	479
Abbildungsübersicht.....	479
Abbildungsnachweis.....	513

1 Generelle Bemerkungen

1.1 Definitionen

Am Anfang dieses Werkes sollte zunächst einmal der Hauptbegriff geklärt werden. Was ist also ein Amulett? Nach heutiger Auffassung sind Amulette Objekte, die man an sich trägt¹ und von denen man Schutz oder Heilung erhofft, die von übernatürlichen Mächten bewirkt werden. Das Wort „Amulett“ kommt eigentlich aus dem Lateinischen, wo es aber relativ selten (bei Varro und Plinius dem Älteren) bezeugt ist, und ist möglicherweise vom Verb *amoliri* „abwälzen, abhalten“ abgeleitet.² In diesem Wort wäre dann das Konzept dominant, potentiell Übel von sich abzuhalten. Es wird allerdings erst in der Neuzeit häufiger verwendet.

Ein anderer Begriff, der wenigstens kurz erwähnt werden soll, ist „Talisman“. Dieses Wort leitet sich letztlich vom griechischen τέλεσμα „Weihe“ ab.³ Auf dem Umweg über eine arabische Zwischenstufe (*tilasm*) ist es im Mittelalter aufgegriffen worden, als man die überlegene arabische Wissenschaft – unter Einschluß der arkanen Disziplinen – im lateinischen Westen rezipiert hat.⁴ Dieser Begriff thematisiert also etymologisch gesehen vorwiegend, daß eine spezielle religiöse Zeremonie nötig ist, um den betreffenden

¹ Für ägyptische Amulette insistiert bereits VERCOUTTER, *Objets égyptiens*, 265, darauf, daß solche Objekte als Amulett zu bezeichnen sind, die real getragen wurden und in direktem Kontakt mit dem Träger waren. Vgl. HÜTTNER, *Mumienamulette*, 3 f. zu den Amuletten ohne Aufhängevorrichtung, die nur bei Bestattungen verwendet wurden, was m.E. nur eine Spezialform des Tragens mit Körperkontakt darstellt.

² TAVENNER, *Studies*, 77; vgl. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch*, 41, wo die etymologische Ableitung von *amuletum* als unsicher betrachtet wird. Eine andere vorgeschlagene Ableitung, nämlich die von einem angeblichen arabischen Wort *hamâlet*, das „Aufgehängtes“ bedeuten soll, ist bereits 1882 von GILDEMEISTER, *Amuletum*, widerlegt worden, der nachweisen kann, daß das betreffende arabische Wort tatsächlich „Obliegenheit“ bedeutet. Dennoch wird diese überholte Etymologie von PETRIE, *Amulets*, 1 zum Ausgangspunkt für eine angebliche Vermittlung des Wortes durch die Phönizier gemacht und findet sich gelegentlich noch in neueren Werken, so SKEMER, *Binding Words*, 6. Vgl. auch WÜNSCH, *Amuletum* (gefolgt von ECKSTEIN, *Waszink*, *Amulett*, 397), der die Ableitung von *amoliri* ablehnt und stattdessen an ἄμυλον/*amulum* „Stärkemehl“ denkt (mit einem Suffix *ēto*, das gelegentlich für Eßwaren belegt ist, und aufgrund der Tatsache, daß dem *amulum* besondere heilende Kraft zugeschrieben wurde). Eine Auflistung verschiedener (teilweise abwegiger) etymologischer Vorschläge bietet SELIGMANN, *Schutzmittel unlebte Natur*, 24–26, und von ihm abhängig BUDGE, *Amulets*, 12 f.

³ KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch*, 905. Vgl. ULLMANN, *Natur- und Geheimlehren*, 362; KIYANRAD, *Gesundheit*, 197 f. sowie FORSHAW, *Occult Ekphrasis*, 15 f.

⁴ WEILL-PARROT, « *Images astrologiques* », 215 f.

Objekten die gewünschte Macht zu verleihen. Dabei kann es sich auch um größere, nicht transportable Objekte handeln.

Ob man zwischen „Amulet“ und „Talisman“ einen klaren terminologischen Unterschied etablieren kann, ist umstritten. Manche Forscher versuchen, einen Unterschied in dem Sinne zu definieren, daß Amulet ein passiv wirkendes Wunder- und Abwehrmittel sei, Talisman dagegen ein aktives Faustpfand für Glück und Erfolg.⁵ Budge sieht den Unterschied darin, daß ein Amulett kontinuierlich Schutz für den Träger bewirke, während ein Talisman nur eine bestimmte Aufgabe erfüllen solle.⁶ Andere Forscher zweifeln an der Realität einer solchen Distinktion.⁷

Im Bereich der Erforschung mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Magie, in welcher das Wort Amulett erstmals häufiger erscheint, werden auch gänzlich andere Definitionen verwendet. Pingree differenziert in dem Sinn, daß ein Amulett ein Stein ist, dessen übernatürliche Wirkung inhärent ist, wobei er graviert und/oder geweiht sein kann, während ein Talisman meist aus Metall dreidimensional oder als Gravur einer Platte hergestellt ist und über ihm Beschwörungen und Räucherungen durchgeführt wurden, um einen Geist dazu zu bringen, in ihn einzutreten und ihn mit Macht zu versehen.⁸ Leicht abgewandelt ist diese Definition bei Láng, dem zufolge bei einem Amulett die Wirkung primär am Material hängt, während ein Talisman seine Macht aus dem Bild und der Art des Gravierens bezieht.⁹ Etwas anders sieht Copenhaver in Amuletten am Körper getragene Objekte ohne Bild, Zeichen oder Wort, während Talismane mit künstlichen Markierungen versehen sind.¹⁰

Alle derartigen Ansätze würden dazu führen, die große Mehrzahl der in diesem Buch diskutierten Objekte als Talismane zu bezeichnen. Tatsächlich scheint die Wahl der Terminologie aber mehr durch Fächertradition als durch klare Differenzierung der beiden

⁵ SELIGMANN, Schutzmittel unbelebte Natur, 27 f. (der auf S. 29–31 allerdings einräumt, daß diese Unterscheidung sich nicht immer aufrecht erhalten läßt). Im Rahmen einer solchen Differenzierung könnte man überlegen, ob für Ägypten das Wort *šsp*, welches ein wirksames Bild bezeichnet, das erfolgreiche Räuberei ermöglicht (Bauer B1 23), als Talisman verstanden werden kann; die Übersetzung „amulet“ durch PARKINSON, Tale, 41 trifft die Sache jedenfalls nicht wirklich (vgl. QUACK, BiOr 74, 557). Vgl. das Referat verschiedener Forscherpositionen in DREXLER, Daoistische Schriftmagie, I und 125 Anm. 10–12.

⁶ BUDGE, Amulets, 12–14.

⁷ So HAUSCHILD, Wirkung, 396; KNUF, KNUF, Amulette und Talismane, 13–18; SEFRIN, Talisman, der im Rahmen des „Handwörterbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ unter diesem Lemma sowohl Amulette als auch Talismane behandelt. Vgl. den detaillierten Überblick zur Verwendung von „Amulett“ im neuzeitlichen Diskurs bei KIYANRAD, Gesundheit, 54–87. S. auch CANZOBRE MARTÍNEZ, Users Guide, 178, die einige frühere Forscherpositionen hinsichtlich der Unterscheidung von Amulet und Talisman referiert.

⁸ PINGREE, Diffusion, 58

⁹ LÁNG, Unlocked Books, 81.

¹⁰ COPENHAVER, Scholastic Philosophy, 530; FORSHAW, Occult Ekphrasis, 16; auch von WEILL-PARROT, Images astrologiques, 102 f. gegenüber Pingrees Ansatz bevorzugt.

Begriffe an sich vorgeprägt. In der Ägyptologie dominiert die Wortwahl „Amulett“, während „Talisman“ ausgesprochen selten verwendet wird.¹¹

Allerdings sollte man betonen, daß etymologische Ableitungen für die konkrete Anwendung eines Wortes in der Sprache nur von bedingtem Wert sind. Den wenigsten von uns heute dürfte die Herkunft der Worte Amulett und Talisman bewußt sein und Relevanz für die konkrete Anwendung haben.

Zudem ist weitaus wesentlicher, wie die Alten Ägypter selbst die Dinge verstanden haben. In der ägyptischen Sprache gibt es einige einschlägige Termini. Häufigster Ausdruck ist wohl *wčʿ.w*, was von der Wurzel *wčʿ* „wohlbehalten, unversehrt sein“ abgeleitet ist. Ebenfalls ausgesprochen gebräuchlich ist *sʿ* „Schutz“. Es hängt mit einem Wort für Knoten zusammen und dürfte somit anzeigen, daß zumindest in einer frühen Phase des Amulettwesens Knotenamulette eine große Bedeutung hatten, die ihnen quasi paradigmatischen Charakter gab. Tatsächlich sind sie in Texten und Originalobjekten gut belegt (s. S. 84–95).

Von einer anderen ägyptischen Wurzel für „schützen“, nämlich *mk̄i*, kommt dagegen der Begriff *mk̄i.t* „Schutz“¹² bzw. ausführlicher *mk̄i.t-ḥ^c.w* „Schutz der Glieder“. Dieser Begriff ist spezialisierter und wird erheblich seltener für ein konkretes Amulett gebraucht; meist ist er Bezeichnung einer abstrakten Konzeption bzw. eines spezifischen Zauberspruches mit Anwendungsvorschrift. Mit ihrer Fokussierung auf den unversehrten Zustand und den Schutz geben die Originaltermini bereits eine erste Annäherung an die zentralen Intentionen, die mit Amuletten verbunden sind.¹³

Sehr selten belegt gibt es auch *nh.t* als Bezeichnung für ein Schutzmittel oder Amulett (pBerlin 3027, vs. 5,8 in Parallelismus zu *sʿ*; wohl auch pBrooklyn 47.218.50, 1,18.2,1.5 bei der Präsentation von Salben). Dieses Wort ist von der Wurzel *nh̄i* abgeleitet, bei welcher das Determinativ des Gebäudewinkels zeigt, daß ein „beschrmen“ im primär räumlichen Sinne intendiert ist.

Der Begriff „Amulett“ kann auch metaphorisch auf Personen angewandt werden, die für ihre Umgebung besonders schützerisch wirken, so bezeichnet sich Montemhet (25./26. Dynastie) in einer Inschrift als *wčʿ n sʿ* „Schutzamulett“. ¹⁴ In einem Rezitationstext einer Handschrift der 18. Dynastie (für den es allerdings eine fragmentarische Parallele bereits des späten Mittleren Reiches gibt) bezeichnet sich der Sprecher als „Amulett des Lebens, das Re umfängt“ (*wčʿ ḥ̄h ḥ̄ R^c*; pLeiden I 347, 11,6–7).¹⁵

¹¹ So BULTÉ, Talismans. Eine Recherche in der OEB (16.5. 2017) ergab lediglich 6 Einträge mit „Talisman“, und 9 (darunter drei verschiedene Editionen von BUDGE, Amulets) mit „Talismans“ im Titel; für deutsches „Talismane“ nur einen.

¹² FISCHER-ELFERT, Gattungen, 108.

¹³ Ich habe erhebliche Zweifel daran, daß diese ägyptischen Ausdrücke auf zwei unterschiedliche Kategorien verteilt werden können, von denen die eine primär dem Schutz dient, die andere primär Eigenschaften des Trägers betont, wie es PINCH, Magic, 105 versucht hat und Callender in BAREŠ, SMOLÁRIKOVÁ, Iufaa I, 81; PATRÍCIO, Millennial Protection, 332 übernehmen.

¹⁴ Statue Kairo CG 646 Cb 10, s. LECLANT, Montouemhat, 72 f.

¹⁵ Vgl. MÜLLER, Beschwörungen, 273, der nach Maßgabe seiner Übersetzung „das Amulett, das Re rächte“ offenbar *nč R^c* statt des nach dem Faksimile bei CHABAS, LEEMANS, Papyrus égyptiens hiératiques I, Taf. CXLVI m.E. eindeutigen *ḥ̄ R^c* liest.

Ein Grundproblem der konkreten Analyse muß gleich zu Anfang angesprochen werden. Wie lassen sich Amulette von anderen am Körper getragenen Objekten, insbesondere Schmuck, abgrenzen?¹⁶ Ich werde im Folgenden noch Details aufführen, die an einer sauberen Scheidung dieser Kategorien zweifeln lassen.¹⁷ Schmuck hat in Ägypten üblicherweise nicht einfach die Funktion einer optischen Verschönerung, sondern intendiert auch den Schutz des Trägers bzw. der Trägerin vor Gefahren. Gerade bei Objekten wie Halskragen, über deren Ausdeutung wir relativ gut informiert sind (s.u. S. 201), kann man dies klar nachvollziehen. Dies hat zur Folge, daß ich im weiteren Verlauf dieses Buches auch auf Schmuckobjekte mit eingehen werde, soweit relevante Quellen es erlauben, thematisch einschlägige Schlußfolgerungen zu ziehen.

Ansonsten bleibt das große Problem, wie scharf man den Begriff Amulette auf solche Objekte beschränkt, die direkt am Körper getragen werden bzw. allenfalls bei der Bestattung in den Umhüllungen niedergelegt wurden. Je nachdem, wie großzügig man mit dem Begriff verfährt, könnte man auch etliche größere Gerätschaften im Grab mit unter Amuletten subsumieren, ebenso gibt es bei komplexeren Ritualen, die im Totenbuch vorgeschrieben sind, Abgrenzungsprobleme. Ich intendiere, mich etwas präziser auf Amulette im engeren Sinne zu konzentrieren, somit Ritualarrangements komplexerer Art nicht zu berücksichtigen.

Abgrenzen muß man Amulette unbedingt gegenüber bestimmten Fundgattungen, mit denen sie in der ägyptologischen Praxis gelegentlich zusammengeworfen worden sind. Dies betrifft besonders zwei Kategorien. Die eine sind Votivgaben, welche im Zusammenhang mit einer Bitte in einem Heiligtum deponiert werden.¹⁸ Diese können fallweise, z.B. wenn es sich um Tierfigurinen handelt, ähnliche formale Eigenschaften wie manche Amulette haben, doch ist ihr konzeptueller Zusammenhang ein anderer.

Das andere sind Gründungsbeigaben.¹⁹ Insbesondere Objekte aus Fayence können hier ebenfalls formal ähnlich wie Amulette wirken.²⁰ Bei ihnen handelt es sich um Modelle in anderem Material für die andernfalls realiter beigegebenen Objekte, z.B. Rinderbeine aus Fayence statt realer Rinderschenkel.

¹⁶ Vgl. QUIRKE, *Exploring Religion*, 183–185 (s. auch PATRÍCIO, *Millennial Protection*, 338 f.) und für ähnliche Probleme in anderen Kulturen FARAONE, *Transformation*, 61–63. S. auch MÜLLER-WINKLER, *Objekt-Amulette*, 20, die florale und ornamentale Formen mit behandelt, nicht dagegen Armbänder, Ketten und Kettenglieder. Ich verzichte in diesem Buch auf die Behandlung floraler Objekte aus Fayence, sofern es nicht klare Gründe für eine Deutung als Amulette und nicht als Schmuckstücke bzw. Teile von solchen gibt.

¹⁷ Vgl. ähnlich für andere Kulturen K. HERRMANN, *Schutz und Zierde*, 9–11. PFISTER, *Amulett*, 376 f. meint, die ursprüngliche Intention von Schmucks sei die Zufügung von Kraft für den Träger.

¹⁸ Vgl. zu ihnen z.B. PINCH, *Votive Offerings*; KOPP, *Elephantine IX*, 100–106.

¹⁹ Vgl. zu ihnen generell WEINSTEIN, *Foundation Deposits*; spezieller ROSSETI, *Depositi di fondazione*; BONNET, *VALBELLE*, *Panébès*, 125 f.; DANERI RODRIGO, *Pylon Foundation*; KOPP, *Elephantine IX*, 41–52.

²⁰ Z.B. sind bei ANDREWS, *Amulets*, 91 f. auch Objekte behandelt, welche korrekt als Gründungsbeigaben, nicht als Amulette zu verstehen sind. Die Tatsache, daß PETRIE, *Amulets*, 19–20 solche Objekte als angebliche Amulette aufgenommen hat, dürfte die Ägyptologie dauerhaft in die falsche Richtung gebracht haben.

1.2 Forschungsstand

Amulette gehören zu den häufigsten Kleinfunden aus dem Alten Ägypten. Kaum eine ägyptologische Sammlung, sei sie noch so klein, kommt ohne einige Amulette aus. An sich sollte man für Amulette ein erhebliches Interesse erwarten. Beim breiten Publikum gibt es eine Suggestivwirkung des Alten Ägypten, die man vielleicht am besten in der englischen Formel *Mummies, Myth and Magic*²¹ zusammenfassen kann. Amulette aber werden oft an Mumien gefunden, sofern sie Götter abbilden, kann man sie mit dem Mythos verbinden, und ihre Zugehörigkeit zum magischen Bereich sollte evident sein. Hier sind also im Prinzip alle Voraussetzungen für ein breites Interesse vorhanden.

Für den Fachmann, dessen Zugang zum Alten Ägypten durchaus anders motiviert sein mag, sind sie im Grunde ebenfalls ein zentrales Thema oder sollten es zumindest sein. Der Museumsarchäologe kommt an ihnen angesichts ihrer Menge ohnehin nicht vorbei. Wer mehr soziologisch orientiert ist, sollte sich vor Augen halten, daß derartige Objekte von vielen Alten Ägyptern getragen und real genutzt wurden; und der Textspezialist begegnet immer wieder schriftlichen Verweisen auf die Nutzung von Amuletten. Im Grunde gibt es für jeden Forscher genügend relevante Fragen an dieses Material. Tatsächlich sehe ich das Thema der Amulette als ein ganz besonders attraktives an, da es a priori darauf angelegt ist, archäologische Funde und Befunde ebenso wie Textquellen zu nutzen und in einer großen Synthese zu vereinen.

In der Realität stellt sich die Forschungssituation aber ziemlich anders dar. Es gibt zwar eine Reihe von Spezialstudien zu einzelnen Aspekten, aber bei weitem nicht zu allen relevanten Fragen, und große Synthesen fehlen fast ganz.²² Hier sind eigentlich nur zwei einschlägige Monographien zu nennen. Die eine stammt aus der Feder des Allround-Ausgräbers und Pioniers der Feldforschung in Ägypten William Matthew Flinders Petrie.²³ Petrie geht primär vom archäologischen Material aus und sucht Anschlüsse an übergreifende Theorien über Amulette, wie sie zu seiner Zeit verfügbar waren. Ihm war das Thema immerhin wichtig genug, um damit eine Reihe von Bänden über verschiedene Objektkategorien der ägyptischen Archäologie zu eröffnen. Dabei gibt er für die verschiedenen Typen auch Angaben zur Laufzeit, die allerdings apodiktisch bleiben, weil keine Referenz auf Objekte aus archäologisch klar dokumentiertem Kontext erfolgt. Ebenso wird zwar angegeben, wie viele Stücke dieses Typs es in bestimmten (besonders britischen) Sammlungen gibt, aber keine Inventarnummern genannt, so daß eine Überprüfung seiner Angaben sich vielfach als schwierig erweist.

Weitgehend in Petries Tradition steht Carol Andrews' halbpopuläres Buch über Amulette.²⁴ Wenig weitere Impulse bieten einige kleinere Studien.²⁵ Daneben gibt es

²¹ So als Buchtitel bei EL MAHDI, *Mummies, Myth and Magic*.

²² Das von VAN HAARLEM, *Analysis*, skizzierte Projekt scheint nicht zu einem Abschluß gekommen zu sein.

²³ PETRIE, *Amulets*.

²⁴ ANDREWS, *Amulets*.

²⁵ Z.B. WIEDEMANN, *Amulette*; BUDGE, *Amulets*; FERRARI, *Amuleti*; LISE, *Amuleti egizi*; GUILHOU, *Amulettes*; GERMOND, *Mondo simbolico*; LOEBEN, *Amulette*; CONNOR, *FACCHETTI, Amuleti*.

noch Arbeiten zu einigen speziellen Typen²⁶ sowie einige wenige Kataloge von Amulettsammlungen.²⁷ Letztere sind an sich eine wichtige Basis für vertiefte Forschung, es gibt aber noch viel zu wenige. Dabei ist auch auffällig, daß die gründlichsten Vorlagen keineswegs einfach die wichtigsten Sammlungen betreffen. Schwerpunkte der bisherigen Forschung liegen im Bereich der außerägyptischen Funde,²⁸ wo Aegyptiaka als Zeugnisse für Fernkontakte ebenso wie für chronologische Fragen interessant sind; zudem auch die lokalen Archäologien weniger durch spektakuläre Kunstobjekte verwöhnt werden und deshalb eher bereit sind, sich den bescheideneren Objekten in größerer Intensität zu widmen.

Generell ist die Forschung bislang stark von der Archäologie dominiert; die Deutungen des Materials sind dabei meist knapp und aus zweiter Hand aus dem übernommen, was man als Standardwissen über bestimmte Gottheiten oder Objekte ansieht. Die spezifische Rückkoppelung zwischen konkreten Amuletten und präzisen Texten mit Anwendungsvorschriften und religiösen Aussagen kommt demgegenüber eher zu kurz. Ich hoffe, hier durch gezielten Rückgriff auf die Originalquellen etwas zur Erhellung beitragen zu können.

Ein Grund für die bislang ziemlich zurückhaltende Bearbeitung des Themas mag darin liegen, daß man oft unbewußt den Glauben an die Macht der Amulette für ein Element niedriger Kulturstufen, unaufgeklärter Personen bzw. der ungebildeten Unterschicht hält.²⁹ Solche Vorurteile dürften nicht einmal für das Mittelalter und die Moderne zutreffen;³⁰ für das Alte Ägypten hoffe ich im Verlauf dieses Buches zeigen zu können, daß sie definitiv nicht das Richtige treffen.³¹

Auch über die Ägyptologie hinaus kann der allgemeine Forschungsstand zu Amuletten kaum als befriedigend bezeichnet werden. Veraltete Kompilationen von Material verschiedener Kulturen, die schon zu ihrer Entstehungszeit kaum *up to date* waren und

²⁶ Besonders hilfreich sind MÜLLER-WINKLER, Objekt-Amulette und HÜTTNER, Mumienamulette.

²⁷ Schwerpunktmäßig dieser Gattung gewidmet sind z.B. REISNER, Amulets; DERS., Amulets Vol. II; SCHLICK-NOLTE, VON DROSTE ZU HÜLSHOFF, Liebighaus, Band I; HERRMANN, Amulette.

²⁸ Vgl. etwa HERRMANN, Amulette Palästina/Israel; DERS., Amulette Palästina/Israel II; DERS., Amulette Palästina/Israel III; DERS., Amulettführer; DERS., Amulette Palästina/Israel IV.

²⁹ Bezeichnend ist, wie BRUNNER, Grundzüge der Religion, 118 aufgrund einer Fehlübersetzung einer einzigen Textstelle versucht, eine generelle Opposition zwischen der persönlichen Frömmigkeit einerseits und Amuletten und Zaubermitteln andererseits zu konstituieren. Auch KOCH, Geschichte der Religion, 539 ordnet eine seiner Meinung nach inflationär ansteigende Verwendung von Amuletten und Zaubersprüchen in der griechisch-römischen Zeit (die Faktenlage stimmt hier noch nicht einmal) in ein Modell vermehrten Aberglaubens ein. Vgl. besonders explizit DONNER, Beschwörung, 94 f., der Zauber als die Religion der armen Leute betrachtet.

³⁰ Vgl. etwa für Kleriker, Universitätsprofessoren und Mitglieder des Hofes bis zum König als Nutzer von Büchern über Magie einschließlich Bildmagie im spätmittelalterlichen Zentraleuropa LÁNG, Unlocked Books, sowie generell zu intellektuellen Nutzern von Magie im Spätmittelalter und der Renaissance KLAASSEN, Transformations of Magic; speziell für die Renaissance ZAMBELLI, White Magic; übergreifender OTTO, Historicising; COPENHAVER, Magic in Western Culture.

³¹ Vgl. MORENZ, Hoffen und Handeln, 22 f., der bereits davor warnt, vorschnell dichotomische soziale Differenzierungen bei der Zuschreibung magischer Praktiken vorzunehmen.

zudem wenig analytische Tiefe aufweisen, werden immer noch nachgedruckt.³² Es gibt gute Studien zu Objektgruppen in einzelnen Kulturen,³³ aber kaum etwas mit übergreifendem Anspruch.³⁴

1.3 Klassifizierung

Zur Klassifikation ägyptischer Amulette gibt es derzeit kein wirklich durchdachtes und tragfähiges System. Mehrere Versuche sind in der Vergangenheit in der Forschung versucht worden, haben aber jeweils ihre Probleme. Die wesentlichsten seien kurz vorgestellt.

In seiner bis heute unersetzten, wenngleich inzwischen ziemlich veralteten Monographie zum Thema baut Petrie auf einer Materialbasis von etwa 275 verschiedenen Typen auf, die er in seiner hauseigenen Sammlung am University College London zusammengetragen hat. Seine Strukturierung ist primär funktionsorientiert.³⁵ Für ihn gibt es fünf Hauptkategorien, nämlich:

- Homopoeic (Similar)
- Dynatic (Powers)
- Ktematic (Property)
- Phylactic (Protection)
- Theophoric (Gods).

Diese Einteilung ist einerseits in ihrer grundsätzlichen Struktur immer noch einflussreich und liegt z.B. im Wesentlichen auch Carol Andrews' Buch über ägyptische Amulette zugrunde, andererseits hat sie auch viel berechtigte Kritik erfahren.³⁶ Geäußert wurde etwa, daß in diese Hauptkategorien jeweils eine Vielzahl von Amulett-Typen passen muß, daß die Anordnung innerhalb der Kategorien keinem klaren Schema folgt, und daß die Kategorien nicht wirklich auf derselben Ebene liegen. So gehen sie teilweise von den Bereichen aus, auf die eine Wirkung gewünscht wird (Powers, Property, Protection), teilweise vom Mechanismus der Wirkung (Similar), teilweise sogar von der Natur des Dargestellten (Gods). Eine wirklich stimmige und widerspruchsfreie Zuordnung kann auf diese Weise nicht erzielt werden. Hinzu kommt als schwerwiegendes Manko, daß bei einer solchen Kategorisierung die korrekte Bestimmung der Funktion bereits vorausgesetzt wird, was arbeitstechnisch kein gutes Verfahren ist. Sofern die tatsächliche Intention eines Amuletts noch zur Diskussion steht bzw. sich auch nicht sicher festlegen

³² So BUDGE, Amulets, und MARQUES-RIVIERE, Amulettes. Weit weniger bekannt, in der Fülle der Materialsammlung aber immer noch unübertroffen ist SELIGMANN, Schutzmittel unbelebte Natur; DERS., Schutzmittel belebte Natur I-III.

³³ So SCHRIRE, Hebrew Magic Amulets; DREXLER, Daoistische Schriftmagie; BOZOKY, Charmes; SCHAEFFER, Enigmatic Charms; SKEMER, Binding Words; KIYANRAD, Gesundheit; NÜNLIST, Entzauberte Amlettrollen.

³⁴ Am ehesten vielleicht der Artikel von STAUBLI, Amulett.

³⁵ PETRIE, Amulets, 6 f.

³⁶ Vgl. etwa MÜLLER-WINKLER, Objekt-Amulette, 16 f.24 f. Bereits ANDREWS, Amulets, 12–13 weist auf Probleme mit Petries Klassifizierung hin.

läßt, oder weitergehende Detailuntersuchungen zu anderen Ergebnissen kommen, würden sich endlose Probleme ergeben.

Ziemlich anders geht František Lexa vor, der im Rahmen seines Buches über ägyptische Magie drei Hauptkategorien vorschlägt, nämlich reale Amulette, geschriebene Amulette – einschließlich solcher mit Zeichnungen – und Knotenamulette.³⁷ Erstere werden noch in zahlreiche Einzelkategorien unterteilt, nämlich Götterbilder, Göttersymbole, Götterköpfe, Götternamen, Königsnamen, Miniaturopfergaben, Hieroglyphenzeichen und Gruppen von solchen, das göttliche Auge sowie Herz und Herzscharabäus, außerdem Amulette ägyptischer Natur. Insbesondere die feinere Unterteilung scheint wenig durchdacht und nicht allzu erhellend.

Im Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte bietet Hans Bonnet unter dem Stichwort „Amulett“ eine abweichende Einteilung.³⁸ Er geht rein von der Form aus und unterscheidet acht verschiedene Kategorien, nämlich:

- Natürliche Dinge; d.h. also Objekte, die nicht handwerklich hergestellt werden;
- Knotenamulette;
- Figuren von Dämonen und Göttern;
- Figuren von Tieren;
- Menschliche Körperteile;
- Symbole; dazu zählen für Bonnet u.a. das Lebenszeichen, der Djedpfeiler und das Papyrusamulett;
- Kronen und Herrschaftszeichen;
- Schmuckstücke und Geräte.

Neben den Originalamuletten bemerkt Bonnet noch die Spezialkategorie der bloßen Zeichnungen von Amuletten. Dieses Vorgehen ist prinzipiell sinnvoll. Problematisch ist allerdings, daß einige Teilkategorien sehr umfangreich sind, etwa der Posten der Schmuckstücke und Geräte; zudem ist deren Abgrenzung von den Symbolen im Zweifelsfall diskussionsfähig.

Ebenfalls mehr von den Objekten als solchen geht dagegen Claudia Müller-Winkler in ihrer Monographie über Objekt-Amulette aus.³⁹ Sie unterscheidet auf der obersten Hierarchieebene zwischen göttergestaltigen, tiergestaltigen und gegenständlichen Amuletten. Zu beachten ist, daß sie im Bereich der gegenständlichen Amulette bzw. nach dem Titel ihres Buches der Objekt-Amulette nicht nur reine Gegenstände ansiedelt, sondern auch diejenigen Formen, die nur einen Teil eines Lebewesens darstellen, also etwa Körperteile. Um sich nicht durch ein neues Klassifikationssystem festzulegen, geht sie anhand der Zeichenliste in Gardiners *Egyptian Grammar* vor. Als Vorteil wird dabei gesehen, daß die Abfolge eindeutig definiert und in der Ägyptologie weithin bekannt

³⁷ LEXA, *Magie*, tome 1, 80–98.

³⁸ BONNET, *Reallexikon*, 28–30.

³⁹ MÜLLER-WINKLER, *Objekt-Amulette*.

ist. Nach derartigen Klassifikationen verfährt auch Michaela Hüttner bei der Behandlung der spätzeitlichen Mumienamulette⁴⁰ sowie Christian Herrmann bei der Vorlage von Amuletten und Modeln in verschiedenen Aufsätzen und Monographien.⁴¹

Potentiell problematisch an diesem Vorgehen ist gerade der grundsätzliche Verzicht auf eine eigene systematische Durchdringung. Er führt dazu, daß keine größeren Strukturen in der Präsentation ablesbar sind und an sich thematisch verwandte Amulettypen potentiell weit voneinander getrennt sein können.

Allen bislang aufgestellten Klassifikationsschemata für Amulette ist gemeinsam, daß sie keine Kategorie der zeitlichen Entwicklung vorsehen; d.h. sie sind rein an Typen als solchen interessiert, deren chronologische Verteilung allenfalls bei der Beschreibung jedes einzelnen Typs behandelt wird. Ich werde im Verlauf dieses Werkes versuchen, einerseits die historische Entwicklung etwas klarer herauszuarbeiten, andererseits weniger Einzelamulette zu verfolgen, sondern vorrangig Symbolsysteme, also Amulette, die gerne vergesellschaftet sind und deshalb zu ein und derselben globalen Konzeption gehören dürften.

1.4 Herstellung und Hersteller von Amuletten

Über die verschiedenen Handwerker und ihre Titel erfahren wir einiges aus den betreffenden Sektionen des Buches vom Tempel, eines großen Handbuchs über den Betrieb in einem idealen ägyptischen Tempel, an dessen Edition ich derzeit arbeite.⁴² Leider sind die einschlägigen Sektionen ausgesprochen schlecht erhalten, insbesondere was die Hersteller von Kleinobjekten wie Schmuck und Amuletten betrifft. Man hat nicht mehr als eine lückenhafte Aufzählung von Titeln, ohne weitere Angaben zu genaueren Aufgabenbereichen. Dem Buch vom Tempel strukturell verwandt und möglicherweise sogar ein Exzerpt daraus ist eine Inschrift im Goldhaus des Tempels von Dendara, die etwas genauer beschreibt, welche Handwerker dort in welcher Personalstärke tätig sind, und was sie treiben (Dendara VIII, 128,13–131,6).⁴³ Neben der Herstellung von Statuen der Götter, des Herrn (d.h. Königs) sowie der Königsgemahlinnen, Königsmütter und Königskinder werden dabei auch Pectorale aus Gold, Silber und allen Edelsteinen erwähnt, die den Göttern angelegt werden. Diesen beiden Quellen enger verwandt ist auch eine Auflistung von Handwerkerspezialisten in der Hungersnotstele, Kol. 28 f.⁴⁴

Einige handwerkliche Titel finden sich im Onomastikon des Amenemope (pMoskau 120, 3,2–5), das eine listenmäßige Zusammenstellung der wesentlichen Begriffe der

⁴⁰ HÜTTNER, Mumienamulette.

⁴¹ Nachweise in Anm. 28 und 51.

⁴² Vgl. die Vorberichte besonders in QUACK, Buch vom Tempel; DERS., Manuel du temple; DERS., Organiser le culte idéal; DERS., Ämtererblichkeit.

⁴³ Vgl. zum Text DAUMAS, Atelier des orfèvres; DERCHAIN, *Atelier des Orfèvres*, 219–242; VON LIEVEN, Im Schatten des Goldhauses, 149–153.

⁴⁴ BARGUET, Stèle de famine, 31; Taf. VI; GASSE, RONDOT, Séhel, 566 f.

ägyptischen Welt darstellt und auch eine Sektion über Berufe enthält.⁴⁵ Die dortige Abfolge ist *ḥmw.w* „Handwerker“, *ḳs.tl* „Schnitzer“, *mčḥ.w* „Zimmermann“, *s^cnh* „Bildhauer“, *ḥm.tll* „Kupferschmied“, *nby.l* „Goldschmied“, *nšt.l* „Juwelier“, *b^cb^c* „Fayenceglasierer“, *msi-^c.t* „Edelsteinbearbeiter“, *čb.w-nsw* „Königlicher Sandalenmacher“, *iri-čryn* „Panzermacher“, *ḥmw.w mrkb.t* „Streitwagenbauer“, *ḥmw.w ḥ^h* „Pfeilmacher“, *iri-pč.t* „Bogenbauer“, *č³i bš³* „Graveur“, *iri wšb.t* „Perlenmacher“. Wie man sieht, sind in dieser Liste die Schmuck- und AmulettHersteller einerseits ohnehin nicht geschieden, andererseits in zwei Gruppen aufgeteilt, die durch verschiedene Waffenhersteller voneinander getrennt sind. Weitere Handwerker-, Steinbrucharbeiter- und Maurerbezeichnungen folgen.

In der sogenannten Berufssatire bzw. Lehre des Cheti⁴⁶ gibt es einige Passagen über Handwerker. Nach Goldschmied, Kupferschmied und Holzhandwerker, welche die ersten Positionen in der Reihenfolge einnehmen, kommt der Edelsteinbearbeiter (Abschnitt 6). Allzuviel zu sagen hat der Textautor nicht über ihn. Sein Hauptarbeitsgebiet ist offenbar das Bohren von Perlen, das als unangenehm harte und schwierige Tätigkeit gilt, wobei er verkrümmt hocken muß. Für das Verständnis der AmulettHerstellung führt das nicht allzuviel weiter; erneut ist keine Trennung zwischen Amulett- und Schmuckherstellung auszumachen.

Darstellungen von Handwerkern bei der Arbeit finden sich in manchen ägyptischen Gräbern.⁴⁷ Allerdings sind relativ wenige der betreffenden Szenen für die AmulettHerstellung relevant. Fassen kann man bildlich speziell die Herstellung von Halsschmuck und das Durchbohren von Perlen. Dabei zeigt sich, daß es keine wirkliche Trennung in der Herstellung von Schmuck und von Amuletten gibt, bzw. die Amulettproduktion solcher Objekte, die nicht in gleicher Weise als Schmuck einsetzbar sind, nicht zum Spektrum dessen gehörte, was man in Ägypten in den Gräbern für darstellenswert gehalten hat.

Neben den Textquellen sind auch archäologische Hinterlassenschaften relevant, und zwar schwerpunktmäßig Funde von Werkstätten bzw. bei der Herstellung gebrauchten Objekten. Konkret bedeutet das vor allem Brennöfen sowie Tonmodel, die an einigen Orten in hoher Konzentration aufgetaucht sind und eine berufsmäßige Produktion von Amuletten und Schmuck bezeugen.⁴⁸ Die wichtigsten Fundorte sind Amarna,⁴⁹ Memphis⁵⁰ und die Ramses-Stadt, wobei von den Stücken von letzterem Ort etliche als großer Komplex im Kunsthandel aufgetaucht sind, aber mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem

⁴⁵ GARDINER, *Onomastica*, volume I, 66*–69*; Volume III, Taf. IX.

⁴⁶ Letzte Textedition JÄGER, *Berufstypologien*; die Stelle dort 134 f. Die Lesung des Autorennamens ist umstritten, vielfach (auch bei Jäger) wird „Duacheti“ angesetzt. Der Befund eines Graffiti aus Assiut deutet darauf hin, daß „Cheti, Sohn des Duaef“ anzusetzen ist, s. KAHL, *EL-KHADRAGY, VERHOEVEN, PRELL, EICHNER, BECK, Seventh Season, 196*; VERHOEVEN, *Graffiti, 1574–1575*.

⁴⁷ DRENKHAN, *Handwerker*; JÄGER, *Berufstypologien*, i–xix.

⁴⁸ Vgl. speziell für das Mittlere Reich MINIACI, *Faience Craftsmanship*.

⁴⁹ PETRIE, *Amarna, 25–30, Taf. XVI–XX.XLII*; SHORTLAND, *Materials at Amarna*; NICHOLSON, *Brilliant Things*; VANTHUYNE, *Amarna Factories*. Vgl. HODGKINSON, *Technology, 105–118.195.225–226.233–234.244–248* unter Heranziehung auch anderer Orte.

⁵⁰ NICHOLSON, *Working at Memphis*.

betreffenden Ort zugewiesen werden können.⁵¹ Aus der Spätzeit gibt es einen Komplex in Naukratis.⁵² Noch nicht abschließend publiziert ist eine Fayencewerkstatt des Alten Reiches in Abydos, die sich nahe beim Tempel befand.⁵³

Derartige Modelle sind vor allem für eine, allerdings mengenmäßig bedeutsame Kategorie ägyptischer Amulette relevant, nämlich die aus Fayence hergestellten. Diese Substanz besteht vor allem aus Quarzsplitt, also zerstoßenem Sand, teilweise noch mit Bindemitteln, der mit Wasser zu einer formbaren Paste angerührt werden konnte.⁵⁴ Zur Herstellung der Modelle⁵⁵ hat man zunächst eine Matrix geformt, also ein frei gearbeitetes Exemplar des Objekts, das man in größeren Mengen herstellen will. Dann wurde daran ein Faden befestigt. Anschließend wurde eine Lehmkugel genommen und zwischen den Händen etwas abgeflacht. In diese Kugel wurde die Matrix mit der Hand eingedrückt und anschließend mit Hilfe des Fadens wieder herausgezogen. Die dadurch entstehende Form konnte gebrannt werden. In diese Keramikform wurde für die Herstellung jeweils die Fayencemasse eingedrückt, anschließend wurde sie für die farbige Glasur noch in spezielle Substanzen getaucht oder damit übergossen. Die technische Verfahrensweise bringt es mit sich, daß auf den Modellen der Schnitt des Objektes und damit die intendierten Details der Form oft präziser herauskommen als auf den fertigen Objekten, bei denen nach der Prägung noch eine Glasurschicht über die Grundform gelegt wurde.

Über die wirtschaftliche Dimension eines Handels mit Amuletten ist wenig bekannt. Informiert ist man am ehesten über den Handel mit Uschebtis, die ich aber nicht als zur Kategorie der Amulette zugehörig betrachten möchte, da sie nicht am Leib getragen wurden und mit ihrer Funktion als Ersatzpersonen für Arbeitsleistungen auch eine spezielle eigene Kategorie darstellen. Besonders einschlägig ist der Papyrus BM EA 10.800 aus der Dritten Zwischenzeit, in dem ein Oberamulettformer (*hrī ʿšs wč̄. w*) des Amuntempels bezeugt, die Bezahlung für einen vollständigen Satz von 410 Uschebtis von einem *w^cb*-Priester erhalten zu haben, und die Objekte jetzt auffordert, dem betreffenden Nutznießer zu dienen, was durch Zeugen abgesichert wird.⁵⁶ In eine ähnliche Richtung geht der Orakeltext aus der 21. Dynastie, der auf den Schreiftafeln Rogers und McCullum überliefert ist. Darin bekräftigt Amun-Re als Orakelgott, daß die Fayencehersteller ordnungsgemäß bezahlt sind und die Uschebtis nunmehr für ihre neue Eigentümerin arbeiten sollen. Auch im Totenbuch Kapitel 166 (Pleyte) gibt es eine Passage, die betont, daß die Uschebtis für einen korrekten Preis gekauft sind und nunmehr arbeiten sollen.⁵⁷

⁵¹ Vgl. etwa HAMZA, Excavations at Qantīr, 53–62; KHAWAM, Ensemble de moules; HERRMANN, Formen; DERS., Weitere Formen; DERS., Formen II.

⁵² PETRIE, Naukratis I, 5.36–38, Taf. XXXVII–XXXVIII.

⁵³ O'CONNOR, Abydos, 84.

⁵⁴ KACZMARCZYK, HEDGES, Faience. Vgl. HAMMERLE, Technological Change.

⁵⁵ Vgl. HERMANN, Formen, IV–V; DERS., Formen II, 3.

⁵⁶ EDWARDS, Bill of Sale; WARBURTON, Remarks; POOLE, 'All that has been done'; DERS., *R-dḥ*; zur Konstruktion von *Wšr n NN* im indirekten Genitiv vgl. SMITH, Osiris NN; DERS., Following Osiris, 373–380.

⁵⁷ ČERNÝ, Caractère des Oushebtis; WÜTHRICH, Éléments, 99 f. u. 112–115; DIES., Chapitres supplémentaires, 217–220; DAHMS, PEHAL, WILLEMS, Ramses II, 411 f.

Auf Amulette sind diese Angaben sicher nicht einfach übertragbar, denn bei den Uschebtis spielt eben die entscheidende Rolle, daß sie aktiv Arbeit leisten sollen, und für solche Dienste eine Gegenleistung in Geld oder Naturalien erforderlich war. Aber die Handwerker, die hier auftreten, sind wohl dieselben, die in Fayence auch Amulette hergestellt haben, wie schon der Titel des Verkäufers im pBM 10.800 anzeigt. Jedenfalls sind die relevanten Titel solche, die oben bereits aufgetaucht sind. Von der Technologie her ist es plausibel, daß die Fayenceherstellung insgesamt von denselben Experten betrieben wird, unabhängig davon, ob es sich um Uschebtis oder Amulette handelt. Man darf davon ausgehen, daß sie auch solche Objekte an Interessierte verkauft haben – nur daß die Geschäfte nicht aktenmäßig überliefert sind, da keine gleichartige juristische Absicherung nötig erschien.

Offen bleibt dabei allerdings noch, ob die betreffenden Handwerker auf eigene Rechnung agieren oder im Auftrag von Tempeln tätig sind, denen sie angehören. Gerade die oben erwähnten großen Modelkonzentrationen dürften eher dafür sprechen, daß die Masse der ägyptischen Amulettproduktion in Tempelwerkstätten lief. Dies hat nicht geringe Folgen für die Interpretation. Man neigt gerne dazu, Amulette und ähnliche Kleinobjekte in den Bereich der Persönlichen Religion oder auch des Volkskultes zu stecken.⁵⁸ Das hängt nicht im geringen Maße daran, daß heute in der modernen Forschung eine gewisse Vorliebe für Volkskultur als das vorgeblich reinere und weniger verderbte Element besteht, bzw. eine Forscherstimmung weg von der Elite vorherrscht. Sofern aber das, was ein normaler Ägypter sich als Amulett besorgen konnte, von einer Tempelwerkstatt produziert worden ist, fällt es schwer, in diesem Bereich eine Volksreligion als Gegensatz zu einer Elitereligion zu postulieren.⁵⁹

Eine gewisse Evidenz für direkten privaten Handel liefern allerdings die Ostraka aus Deir el-Medineh, in denen man für die meisten Güter geschäftliche Transaktionen finden kann. Neben einigen Objekten, die mehr in den Bereich des Schmuckes als strikt der Amulette fallen, gibt es in zwei Quellen auch insgesamt drei Belege für die Kosten eines *sꜣ.w n msj*, also eines Schutzamulettes für die Geburt. Dabei kostet das eine etwa einen Deben, die beiden anderen 2–3 Deben.⁶⁰ Der Preis scheint nicht allzu hoch, wenn man bedenkt, daß man ein Bund Gemüse für ½ bis 1 Deben erhalten konnte.⁶¹ Allerdings ist nicht bekannt, wie groß und aus welchen Materialien die betreffenden Objekte hergestellt waren.

⁵⁸ Vgl. etwa mit einer unhinterfragten Einordnung dieser Art ASSMANN, Sinngeschichte, 259. Vgl. zur Problematik des Begriff „Persönliche Frömmigkeit“ MORGAN, Thematik, die mit ihrer Kritik an vielen älteren Positionen recht hat, so wenig ihr auch eine tragfähige neue Gesamtposition gelingt; knappe Darstellung der Probleme bei WEISS, Religious Practice, 1–11. Gut reflektiert ist ZIVIE-COCHE, DUNAND, Religionen, 369–375; s. weiter die neueste Zusammenfassung durch BAINES, FROOD, Personal Religion. Für Analysen mit Fokus auf den archäologischen Hinterlassenschaften s. besonders STEVENS, Private Religion; WEISS, Religious Practice; BUSSMANN, Personal Religion.

⁵⁹ Vgl. DUBIEL, Amulette, Siegel und Perlen, 210–214.

⁶⁰ JANSSEN, Commodity Prices, 310 f. (Quellen sind oGardiner 133 sowie Gardiner 9 (HO 24, 4, Z. 2 u. 6); vgl. TOIVARI-VITTALA, Women, 178 f. (zu oGardiner 9)); WEISS, Religious Practice, 164.

⁶¹ Zu den Gemüsepreisen JANSSEN, Commodity Prices, 359–364.

Möglicherweise in den Bereich der Amulette gehört auch eine Passage im oČerný 19, rt. 2–4 (HO I, 54, 4; KRI III, 533, 11–13), wo ein Umrißzeichner seinen Sohn informiert, er sei bereit, jeden vom Besitzer geforderten Preis für zwei Herzen aus Fayence zu zahlen.⁶² Weiterhin einschlägig sein könnte die Liste des oKairo CG 25678 (KRI IV, 168, 5–169, 16).⁶³ Es enthält eine Liste verschiedenster Objekte. Sofern es (was von der Schrift her plausibel ist, die bei beiden Stücken dem Schreiber Qenherchepschef zugewiesen werden kann) mit oKairo CG 25677 zusammengehört, das Objekte auflistet, die der Frau Chaysheb gegeben wurden, bleibt immer noch offen, ob es sich hier um Gaben bei einer speziellen Situation (Eheschließung) oder um ein Haushaltsinventar handelt. Innerhalb der Liste befinden sich jedenfalls 40 Udjat-Augen, 150 Perlen und 10 Siegel (rt. 19–22).

All diese Überlegungen betreffen jedoch nur eine der beiden Grundklassen von Amuletten, nämlich solche, die in größeren Mengen auf Vorrat produziert wurden, um als Prophylaxe gekauft und getragen zu werden. Daneben gibt es eine zweite Kategorie, die mehr durch Texte als durch direkte Funde faßbar wird, nämlich Amulette, die im Rahmen von Schutz- und Heilritualen konkret bei direkten Notfällen produziert wurden. Ein Beispiel sind etwa Pflanzenteile, die mit Knoten versehen und dann an den Hals des Patienten gehängt wurden. Sie werden – schon allein wegen ihres unscheinbaren Äußeren und oft auch ihrer leichten Vergänglichkeit – selten konkret gefunden, sind aber nach theoretischen Anweisungen ganz gut bekannt. Die Herstellung solcher Objekte oblag nicht dem Handwerker, sondern dem Ritualspezialisten; und die Anforderungen an technologisches Wissen waren entsprechend geringer – dafür aber mutmaßlich die zu beachtenden religiösen Begleithandlungen komplexer.

Hinsichtlich der Produktion von Textamuletten muß man von kompetenten Schreibern ausgehen. Gerade die Tatsache, daß diese meist in einer relativ flüchtigen, stark ausgeschriebenen Hand vorliegen (und entsprechend oft schwer zu entziffern sind), deutet klar darauf hin, daß hier erfahrene professionelle Spezialisten gearbeitet haben (s. S. 116). Im Buch vom Tempel wird an leider schlecht erhaltener Stelle ein Spezialist erwähnt, dessen Aufgabe wohl darin besteht, feines Leinen (*pʿk.t*) mit magischen Sprüchen zu beschriften.⁶⁴

1.5 Spezifische Gegebenheiten der Überlieferung

1.5.1 Originalfunde

Ein Grundproblem, auf das man bei der Arbeit an Amuletten immer wieder stößt, ist die Art der Überlieferung. Originalfunde von Amuletten stammen ganz überwiegend aus

⁶² Übersetzung in WENTE, Letters, 153.

⁶³ Vgl. JANSSEN, Mysterious Ostraca; WEISS, Religious Practice, 164 f.

⁶⁴ Von dem Wort ist allerdings nur noch anlautendes *h*, erhalten, die Ergänzung zu *h[kʰ]* folglich unsicher.

Gräbern.⁶⁵ Das ist keineswegs für sie spezifisch, sondern trifft für die Mehrzahl der materiellen Hinterlassenschaften der altägyptischen Kultur zu. Die Ursache ist eine doppelte. Einerseits hat sich die archäologische Forschung in Ägypten lange auf Gräber mit ihren guten Erhaltungsbedingungen und reicher Fundausbeute konzentriert. Siedlungsgrabungen waren dagegen wenig beliebt und sind erst mit einiger Verspätung wirklich in Gang gekommen.

Hauptursache für das Ungleichgewicht in der Fundverteilung ist jedoch ein anderes. Im Grab werden Dinge mit der dezidierten Absicht niedergelegt, daß sie dort, beim Toten, bleiben sollen. Von diesen Objekten sind also diejenigen, die nicht entweder vom Zahn der Zeit zerstört oder durch gezielten Raub entfernt wurden, bei der Auffindung durch den modernen Forscher auch vorhanden. In Siedlungen dagegen laufen die Leute zwar an sich täglich mit ihren Objekten am Körper herum bzw. bewahren sie in ihren Häusern auf, dies ist aber keine dauerhafte Deponierung, wie man sie dann später ausgraben kann. Nur was einem entweder gegen den eigenen Willen verloren geht oder so beschädigt ist, daß eine Reparatur nicht mehr lohnt, bzw. sonst seinen Wert und Nutzen verloren hat, bleibt normalerweise in Siedlungen zurück; z.B. zerbrochene Keramik oder abgenagte Knochen. Lediglich im Falle großer Katastrophen kann es vorkommen, daß die Einwohner um ihr Leben fliehen und ihren Besitz in den Wohnungen zurücklassen müssen, wo er dann im für die Archäologen günstigsten Fall so von Erdschichten bedeckt wird, daß darunter die Objekte erhalten bleiben.

Für Ägypten ist ein solcher Fall etwa das spätantike Kellis in der Oase Dachla, wo die Einwohner anscheinend in aller Eile vor einer Sanddüne fliehen mußten.⁶⁶ Dort hat man auch große Mengen Hausrat gefunden. Gerade Amulette sind aber diejenigen Objekte, die man zuallerletzt zurückläßt. Wenn man sie nämlich üblicherweise am Körper trägt, führt man sie automatisch bei jeder Flucht mit sich; und gerade dann wird man ihren Schutz besonders nötig fühlen und sie sicher nicht von sich werfen.⁶⁷ Immerhin sind in Ortslagen mit größeren Ausgrabungsflächen wie Amarna durchaus Amulette gefunden worden.⁶⁸

Nimmt man zu dieser ohnehin sehr ungünstigen Ausgangslage noch hinzu, daß in Ägypten im Grab im trockenen Wüstenklima die Erhaltungsbedingungen erheblich besser als in Siedlungen sind, die meist unter dem rezenten Überschwemmungsniveau liegen, dürfte klar werden, warum man auf der archäologischen Seite schwerpunktmäßig mit Grabfunden operieren kann. Das bringt aber ein wichtiges Problem ins Spiel, das man sich klar vor Augen stellen sollte. Grabbeigaben stellen eine bewußte Selektion dessen dar, was in einer Kultur tatsächlich umgelaufen ist; und die Gründe für diese Selektion können vielfältig sein.⁶⁹ Selbst in einer Kultur wie der ägyptischen, wo die

⁶⁵ MÜLLER-WINKLER, Objekt-Amulette, 26 f.

⁶⁶ So nach Olaf Kaper, mündlich.

⁶⁷ Vgl. FARAONE, Transformation, 59–60 für Amulette, die Opfer des Vesuv-Ausbruchs auf der Flucht bei sich trugen.

⁶⁸ BOYCE, Collar; GYÖRY, Amarna Amulets; STEVENS, Private Religion, 29–77 (die Abgrenzung zu anderen Kategorien von Kleinfunden wäre gelegentlich diskussionsbedürftig).

⁶⁹ Vgl. EGGERS, Einführung, 265; UCKO, Ethnography; ROSSBERGER, Schmuck, 17–25.

Quellenlage verhältnismäßig gut ist, kann man nicht davon ausgehen, diese Gründe immer zu kennen.

Ein wesentlicher Punkt ist sogar für die Ägyptologie mehr als für viele andere archäologische Wissenschaften relevant. In einer etwas kurzschlüssigen Analyse hat man postuliert, daß alle Objekte, die im Grab deponiert wurden, einzig und allein einem Ziel dienten, nämlich der Wiedergeburt des Bestatteten. Hauptproponenten derartiger Ideen waren zunächst Christiane Desroches-Noblecourt in Frankreich⁷⁰ und darauf aufbauend Wolfhart Westendorf in Deutschland.⁷¹ Ihre Grundannahme ist nie begründet worden – sie galt sozusagen als Axiom. In der Praxis hat das zu vielen Theorien geführt, die derzeit in der Ägyptologie eine gewisse Dominanz haben, aber meiner Ansicht nach sehr heikel sind. Insbesondere bei Westendorf bekommt der Begriff „Wiedergeburt“ eine sehr sexuelle Konnotation; er sucht überall in der Dekoration von Gräbern danach, welche Szenen man als verschlüsselte Darstellung von erotischen Intentionen auffassen kann, bei denen dann üblicherweise der Grabinhaber sich selbst mit seiner eigenen Frau im Jenseits neu zeugen soll – wie die Frau selbst zu einer neuen Existenz kommt, bleibt dabei ungeklärt.⁷² Andere Forscher gehen mit ähnlichen Prämissen auch an die Kleinfunde aus Gräbern und sehen dann selbst in so evident alltagsmäßigen Objekten wie Spiegeln Werkzeuge der Wiedergeburt.⁷³

Nun sollte einerseits evident sein, daß das Thema der Funerärreligion in Ägypten vorrangig ganz andere Themen umfaßt als ausschließlich die Wiedergeburt.⁷⁴ Zudem kann man, auch unter Nutzung der Erfahrungen sonstiger archäologischer Disziplinen, ganz andere Überlegungen darüber anstellen, was aus welchen Gründen ins Grab kommt.⁷⁵ Relevant sind vor allem folgende Themen:

- Tracht, also einfach diejenigen Objekte, die eine Person zu Lebzeiten bei sich getragen hat; entweder alltäglich oder als Bestandteil einer besonders noblen Festtagstracht, falls man bei der Bestattung auf ein besonders eindrucksvolles Äußeres Wert gelegt hat.⁷⁶ Viele der in diesem Buch behandelten Amulette können zu dieser Kategorie gehören.

⁷⁰ DESROCHES-NOBLECOURT, *Leben und Tod*.

⁷¹ WESTENDORF, *Kammer der Wiedergeburt*. Widerspruch bei BUCHBERGER, *Sexualität und Harfenspiel*; WIDMAIER, *Landschaften*, 51 f. In neuerer Zeit in diese Richtung geht insbesondere ANGENOT, *Hermeneutique*; DIES., *Method*; kritisch dazu WIDMAIER, *Bilderwelten*, 496–504.

⁷² Zur Interpretation vieler Bildtypen in diesem Sinne vgl. die kritischen Bemerkungen von VAN WALSEM, *Iconography*, 72–80. Vgl. hinsichtlich einer sexuell verstandenen Wiedergeburt für Frauen (ohne Bezug zu angeblich chiffrierten Darstellungen) COONEY, *Female Rebirth*, wo ich allerdings insbesondere hinsichtlich der angeblich absichtlichen Präsenz maskuliner Pronomina in Texten für Frauen (10 f.) skeptisch bin, vgl. detailliert kritisch zu Cooney M. SMITH, *Following Osiris*, 212–216.

⁷³ DERRIKS, *Miroirs*, 59–71; kritisch dazu QUACK, *Das nackte Mädchen*, 51–64.

⁷⁴ Hier mag es genügen, auf ASSMANN, *Tod und Jenseits*, zu verweisen, wo sauber anhand der Originalquellen gearbeitet ist.

⁷⁵ Methodisch wichtig ist hier für die Ägyptologie PINCH, *Redefining*. Vgl. jetzt die Diskussion von GRAJETZKI, *Tomb Treasures*, 6–15.

⁷⁶ SEIDLMAYER, *Ikonographie des Todes*, 231–240

- Sozialstatus, also Objekte, die im Grab deponiert werden, weil sie wesentlich markieren, zu welchem Beruf bzw. welcher Klasse der Verstorbene gehört⁷⁷ – insbesondere bei höherer Stellung wird er Wert darauf gelegt haben, dies so klar zu definieren, daß er im Jenseitsleben nicht etwa ungebührlich tiefer gestellt wird. Hier zu erwähnen sind z.B. Stäbe, die in Ägypten als Autoritätszeichen für Würdenträger galten.⁷⁸ Potentiell hierhin gehören könnten auch literarische Handschriften, mit denen sich der Besitzer einerseits als Mitglied der schreibkundigen Elite ausweisen kann, andererseits als Teil einer „leisure-class“, die Zeit für nicht unmittelbar berufs- und erwerbsrelevante Lektüre hat.⁷⁹
- Dinge von direktem Nutzen im Jenseits. Hierhin gehören z.B. Beigaben von Nahrungsmitteln, die der Verstorbene nach ägyptischen Vorstellungen für seine Ernährung brauchte.
- Objekte der alltäglichen Lebenswelt, die auch im Jenseits von Nutzen sein sollen, sofern man sich das Leben nicht essentiell verschieden von der Existenz auf Erden vorstellt. Dies betrifft etwa viele Gefäße, Kleidungsstücke oder Möbel.
- Abbilder oder Modelle von solchen Beigaben sowie Produktionswerkstätten. Hier sind etwa die bekannten Holzmodelle insbesondere aus Gräbern des Mittleren Reiches zu nennen.⁸⁰ Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist dies auch zumindest eines der Motive für die Anbringung von Szenen landwirtschaftlicher oder handwerklicher Produktion überhaupt in Gräbern.⁸¹
- Persönliche Lieblingsgegenstände, die man nicht missen will. Diesen Punkt muß man mit in Rechnung stellen, auch wenn er besonders schwer konkret nachzuweisen ist. Aus dem Grab des Tutanchamun sind immerhin einige Objekte erhalten, auf denen schriftlich vermerkt ist, wie der Prinz bzw. König sie genutzt bzw. sogar selbst gewonnen hat.⁸²
- Erinnerungsstücke an Familienmitglieder. Faßbar ist dies am besten im Grab des Tutanchamun, das z.B. eine inschriftlich als solche notierte Haarlocke der Teye sowie eine Statuette Amenhoteps III. enthielt.⁸³
- Ritualobjekte, die bei den Zeremonien der Beisetzung eine Rolle gespielt haben und deshalb nach den innerkulturellen Vorstellungen nicht mehr für eine Alltagsnutzung in Frage kamen; allerdings werden diese oft nicht im Grab selbst deponiert, sondern in umliegenden Gruben. Erinnert sei etwa an die Gruben, in denen

⁷⁷ Vgl. M. SMITH, *Following Osiris*, 10 mit den dort Anm. 10 gegebenen Referenzen.

⁷⁸ Vgl. auch HASSAN, *Stöcke*, 114–122, der m.E. zu sehr den Einsatz bei Wanderungen im Jenseits betont.

⁷⁹ Vgl. die Diskussion der möglichen Motive bei PARKINSON, *Reading*, 127–130 sowie zum Selbstverständnis der Schreiber RAGAZZOLI, *Weak hands*.

⁸⁰ Vgl. besonders BREASTED JR., *Servant Statues*; WINLOCK, *Models of Daily Life*.

⁸¹ HERB, *Ikonographie*.

⁸² BEINLICH, *Zwischen Tod und Grab*, 18; GABOLDE, *Toutânkhamon*, 483–503; KURTH, *Inschriften auf den Stäben*, 76–78.84.

⁸³ CARTER, *Tut=ench=Amun*, 110 f., Taf. XXIVB–D. *Inschriften des Behälters der Haarlocke bei ROWE, Model Coffin*; BEINLICH, *SALEH, Corpus*, 144 f. Vgl. auch FLETCHER, *MONTERRAT, Human Hair*, 404 f.

Mumienbinden, Natron und andere Balsamierungsabfälle nahe beim Grab des Tutanchamun deponiert waren.⁸⁴

- Speziell für das Jenseits angefertigte Objekte, die z.B. vor dort lauenden Gefahren schützen sollen.⁸⁵ Auch in dieser Kategorie sollte man unbedingt Amulette erwarten.

Für die Fragen der Amulette sind somit insbesondere der erste und der letzte Punkt von größerer Relevanz; und gerade zwischen diesen beiden Komplexen spielt sich im Kern die Interpretation der archäologisch bezeugten Amulette ab. In welchen Fällen handelt es sich um die Dinge, die man zu Lebzeiten getragen hat, und was ist speziell für das Grab konzipiert worden? Für die Beantwortung kann man teilweise auf dem aufbauen, was man aus textlichen und ikonographischen Quellen über die in Rede stehenden Amuletttypen weiß, wichtig sind jedoch Beobachtungen an den Objekten selbst und ihren Zusammenstellungen.⁸⁶

Speziell für die Grablege gefertigte Objekte sind oft aus Sparsamkeitsgründen so gefertigt, daß eine alltägliche Nutzung gar nicht möglich war. Z.B. können sie so dünn sein, daß sie rasch zerbrechen würden, oder gar keine substantiellen Ösen und andere Befestigungsvorrichtungen haben, mit denen man sie tragen könnte.⁸⁷ Bei alltäglich getragenen Objekten⁸⁸ sollte dagegen z.B. eine sorgfältige Untersuchung mit Lupe oder Mikroskop Abnutzungsspuren vom täglichen Gebrauch zeigen. Wichtig ist weiterhin die sonstige Typenfront an anderen Objekten, aus der man auch ableiten kann, ob die Beigabensitte der betreffenden Zeit insgesamt eher diesseitig oder jenseitig orientiert ist.

Tendenziell gilt hierbei, daß eine mehr diesseitige Beigabenorientierung zunächst in der Frühzeit bis etwa in die fünfte Dynastie hinein, zumindest in der Provinz auch bis in die Erste Zwischenzeit üblich war,⁸⁹ dann wieder im späten Mittleren Reich und der Zweiten Zwischenzeit;⁹⁰ teilweise auch noch der 18. Dynastie, und schließlich in der

⁸⁴ WINLOCK, *Materials Used*; vgl. übergreifender BUDKA, *Deponierungen*; EATON-KRAUSS, *Embalming Caches*; VON LIEVEN, *Dirt*, 287 f.; SMOLÁRIKOVÁ, *Embalmer's Cache*; IKRAM, LÓPEZ-GRANDE, *Three Embalming Caches*; KNOBLAUCH, *New Group*. Vgl. VON LIEVEN, *Punktierte Liturgie*, 31 f. für die rituelle Deponierung einer absichtlich unbrauchbar gemachten Rahmentrommel.

⁸⁵ Für abwegig halte ich die Position von MUÑOZ PÉREZ, *Symbolism*, 65, die meint, die Balsamierung sei ein gefährlicher und unsicherer Zustand, weil der Verstorbene noch nicht voll in die Unterwelt integriert sei, und deshalb sei der Gebrauch funärer Amulette für die Ägypter wichtig gewesen. Tatsächlich werden ja die funären Amulette erst nach Abschluß der reinen Balsamierung im Prozess der abschließenden Wicklungen beigegeben. Dafür hat das Reinigungszelt im Verlauf des Balsamierungsrituals seine eigenen Amulette, s. S. 322.

⁸⁶ Vgl. etwa WILDE, *Innovation und Tradition*, 174–176.

⁸⁷ Vgl. die Diskussion von GRAJETZKI, *Tomb Treasures*, 129–134 sowie speziell für die späteitlichen, meist nur aufgelegten oder mitgewickelten Amulette HÜTTNER, *Mumienamulette*, 3–4.

⁸⁸ FALKOVITCH, *Usage des amulettes* geht vorrangig auf die theoretisch möglichen Trage- bzw. Anlegeweisen der Amulette ein.

⁸⁹ SEIDLMEYER, *Gräberfelder*, 427–430; DUBIEL, *Amulette, Siegel und Perlen*, 64 f.

⁹⁰ SEILER, *Tradition und Wandel*, 123–187; WILLEMS, *Funerary Culture*, 222–225.

späteren Dritten Zwischenzeit.⁹¹ Gerade letztere stellt hinsichtlich der Beigaben aus Faience ohnehin einen Höhepunkt der ägyptischen Amulettkultur dar.⁹² Zu beachten ist, daß bei der Beigabe diesseitsorientierter Amulette normalerweise geschlechtsspezifische Vorlieben auftreten, während sich im Repertoire der spezifisch jenseitigen Amulettbeigaben eine deutliche Tendenz zur Geschlechtsneutralisierung erkennen läßt.⁹³

Neben der Orientierung an der Beigabensitte als solcher ist auch relevant, wie üppig an sich Beigaben ausfallen. Z.B. ist in der dritten und vierten Dynastie generell eine sehr sparsame Ausstattung üblich.⁹⁴ Unter diesem Gesichtspunkt muß das etwa von Reisner anhand des Friedhofs von Nag^c ad-Dair postulierte Aufkommen von Amuletten in der fünften Dynastie⁹⁵ mit einer gewissen Vorsicht aufgenommen werden; es wäre denkbar, daß erst in dieser Zeit in größerem Umfang die Objekte, die auch früher zu Lebzeiten am Leib getragen wurden, mit ins Grab gegeben wurden, statt sie auf Erden weiterzuverwenden. Die Ägypter selbst verwenden für die Ausstattung des Grabes den Oberbegriff „Dinge der Hausausstattung“ (*ih.wt n grg-pr*; pAbbot 4,3), wobei Gold, Silber und Ausrüstung (*ꜥpr*) im Sarg selbst davon getrennt wird (pAbbott 4,4).

Für die Forschung an Amuletten sind geschlossene Fundkomplexe extrem wichtig, die von wissenschaftlichen Expeditionen aufgefunden und auch angemessen detailliert publiziert worden sind. Bei diesem Punkt kommt man leider zu der Einsicht, daß die Lage bei den archäologischen Funden sehr zu wünschen übrig läßt. Die allermeisten Objekte sind im Kunsthandel erworben worden – bis heute sind Auktionskataloge zu ägyptischer Kunst immer zu einem hohen Prozentsatz mit Amuletten und ähnlicher Kleinkunst gefüllt. Durch den damit verbundenen Verlust aller Informationen über ihren Zusammenhang haben sie jedoch ihren Wert weitgehend eingebüßt. Gelegentlich kann man durch die Analyse der Ikonographie allein noch gewisse Schlüsse ziehen. Wirklich wichtige Fragen etwa der Datierung, der Vergesellschaftung verschiedener Typen in einem Grab, oder auch der anthropologische Befund, lassen sich aber nicht mehr analysieren. Selbst bei archäologisch freigelegten Grabbefunden läßt oft die Dokumentation oder der Publikationsstand zu wünschen übrig. Gerade bei älteren Publikationen ist vielfach nicht präzise genug angegeben, welche Objekte genau in welchem Bereich des Körpers gefunden wurden; oder auch nur, was genau aus welchem Grab stammt. Die Amulette selbst sind meist nur in unpräzisen Zeichnungen oder undeutlichen Photographien wiedergegeben, auf denen Details schlecht zu erkennen sind. Außerordentlich wichtig wären auch gute anthropologische Untersuchungen zu Geschlecht und Alter der bestatteten Personen sowie eventuell erkennbaren Krankheiten, die man aber nur viel zu selten zur Verfügung hat.⁹⁶

⁹¹ Vgl. GRAJETZKI, Burial Customs sowie den knappen Überblick in QUIRKE, Exploring Religion, 206–228.

⁹² Vgl. die Zusammenstellung der Belegzeiten für bestimmte Amulette bei MÜLLER-WINKLER, Objekt-Amulette, 493–496.

⁹³ DUBIEL, Amulette, Siegel und Perlen, 77 f.

⁹⁴ Vgl. GRAJETZKI, Tomb Treasures, 138 f.

⁹⁵ REISNER, Provincial Cemetery, 138 f. u. 141.

⁹⁶ Vgl. MEANEY, Anglo-Saxon Amulets, 30–32 für einzelne Fälle, in denen Auffälligkeiten im Knochenbefund mit Präsenz von Amuletten in Gräbern korreliert werden können.

Bei alledem muß man zudem im Auge behalten, daß man bei Grabfunden primär solche Typen von Amuletten findet, die relativ regelmäßig bzw. ständig getragen wurden, also mehr der generellen Prophylaxe oder allenfalls der konkreten Behandlung chronischer Probleme galten. Objekte, die nur vorübergehend zur Bekämpfung einer akuten Krise eingesetzt wurden, sind dagegen weitaus weniger zu erwarten. Dies mag auch erklären, warum die Korrelation von archäologischen Befunden und Schriftquellen oft nur so eingeschränkt gelingt, gilt doch die Hauptmasse der magischen Handbücher mit Amulettbeschreibungen eben der Behebung momentaner akuter Probleme.

Neben den direkten Amulettfunden ist ein zweiter wichtiger Bereich archäologisch faßbar, nämlich die Abbildung von Amuletten am Körper im Flachbild oder auf Statuen. Dadurch besonders gut faßbar sind etwa kleine Beutelchen, die in bestimmten Epochen der ägyptischen Geschichte gerne um den Hals getragen werden – z.B. haben die meisten Könige des Mittleren Reiches so etwas auf ihren Statuen umgehängt (s.u. S. 104). Die Korrelation dieses Objektes mit konkreten Funden ist bislang noch nicht gelungen, während es etwa im Bereich von Perlen an Halsketten sehr viel besser aussieht.

1.5.2 Textquellen über Amulette

Eine erstaunlich große Menge von Texten thematisiert Amulette. Der häufigste Fall ist, daß bei religiösen oder magischen⁹⁷ Sprüchen in der Nachschrift explizit angegeben wird, unter welchen Bedingungen man welches Amulett spezifisch herstellen und wie man es anlegen soll⁹⁸ – die häufigste Plazierung ist sicher die am Hals des oder der Schutzbedürftigen.

Bei den Textquellen sollte man grundsätzlich zwei verschiedene Typen unterscheiden, nämlich solche, die zur Deponierung im Grab gedacht waren, und solche, die als Handbücher für Ritualexperten auf Erden benutzt werden sollten. Der Unterschied ist ein erheblicher, und die Probleme sind um so größer, als potentiell Texte von dem einen in den anderen Bereich abgewandert sein könnten – hier sei nur an die leidige Frage erinnert, inwieweit etliche Sprüche des Totenbuches ursprünglich einen Sitz im Leben der diesseitigen Menschen gehabt haben.⁹⁹ Ich kann das an dieser Stelle nicht vertiefen, möchte aber doch auf einige der wesentlichen Gesichtspunkte hinweisen.¹⁰⁰

Kernpunkt ist, daß Nachschriften mit Handlungsanweisungen nur dann wirklich sinnvoll sind, wenn ein Leser intendiert ist, der mit diesen auch tatsächlich etwas anfangen kann. Für religiöse und magische Riten im irdischen Gebrauch ist es klar, daß der Ritualexperte die Handschriften nutzt und sowohl die Sprüche rezitiert als auch die Handlungen durchführt.

⁹⁷ Ich behalte diese Bezeichnung bei, auch wenn mir bewußt ist, daß in der Religionswissenschaft der Begriff „Magie“ heute problematisiert wird, z.B. OTTO, *Magie*; DERS., *Zauberhaftes Ägypten*. Vgl. die Darstellung der Forscherpositionen in FRENSCHKOWSKI, *Magie*; HARARI, *Jewish Magic*, 15–203.

⁹⁸ Zu diesen Handlungsanweisungen s. ESCHWEILER, *Bildzauber*; dazu Rezensionen von RAVEN, *BiOr* 53, 692–697; QUACK, *WdO* 28, 185–188. Vgl. jetzt auch ARROYO, *Uso*.

⁹⁹ VON LIEVEN, *Book of the Living*. Vgl. hierzu auch GEE, *Daily Temple Liturgy*.

¹⁰⁰ Vgl. bereits QUACK, *Conceptions of Purity*, 144–152; HAYS, *Organization*, 45–55; NYORD, *On interpreting ancient Egyptian funerary texts*.

Bei funerären Texten, die ins Grab mitgegeben wurden, ist dagegen zunächst einmal keine derartige Nutzung gegeben. Sehr gut erkennbar ist dies an den Pyramidentexten, die als königliche Inschriften besonders sorgfältig redigiert wurden. Sie sind zum einen sämtlich – teilweise erst im Prozeß des Auftragens auf die Wand – in die dritte Person gesetzt, auch Sprüche, die eine ursprünglichere Fassung in der ersten Person gehabt haben. Zudem haben sie (mit wenigen signifikanten Ausnahmen) keinen Titel und auch keine einzige echte Nachschrift, in der beschrieben wird, welches Objekt in welcher Art zu manipulieren ist.¹⁰¹ Der Befund sollte einigermäßen klar sein: Für den König sind die Texte zum Rezipieren bestimmt, sozusagen eine Verewigung dessen, was bei den Beisetzungszeremonien getan wurde. Aber der tote König soll und kann nach ägyptischen Vorstellungen nicht derjenige sein, der sie selbst aktiv ausspricht (deshalb redet er nicht in der 1. Person),¹⁰² und er ist ebenso nicht in der Lage, die Rituale selbst durchzuführen (deshalb erhält er auch keine Angaben, wozu sie gut sind und was zu tun ist).¹⁰³ Vielmehr soll er sie nur hören, und die Gravur an den Wänden ist sozusagen die Perpetuierung der Rezitation durch einen Ritualisten.¹⁰⁴

In späteren Epochen wird das zunehmend anders. Sowohl in den Sargtexten¹⁰⁵ als auch noch verstärkt in den Totenbüchern gibt es Passagen, welche die durchzuführenden Handlungen beschreiben. Grund sein mag teilweise eine mehr mechanische Kopie derjenigen Textvorlagen, die von Priestern bei der Durchführung des Rituals benutzt wurden, zum anderen wohl auch die Übernahme mancher ursprünglich diesseitiger Handlungen in die Totenliteratur.¹⁰⁶ Bezeichnend ist, daß es im Totenbuch auch Handlungen

¹⁰¹ Vgl. MORALES, *From Voice to Wall*, 78; M. SMITH, *Following Osiris*, 148–151.163. Die oft als einziges Beispiel einer Nachschrift in den Pyramidentexten zitierte Stelle PT 855a–d, vgl. SETHE, *Übersetzung*, IV, 112 f.; GRIMM, *Titel und Vermerke*, 106; BUCHBERGER, *Transformation*, 143 f.; M. SMITH, *Following Osiris*, 150.176, ist m.E. etwas anders zu interpretieren und gehört in dieselbe Kategorie wie Bezüge auf Nachschriften, die sich sonst in magischen Texten innerhalb der Rezitation finden (vgl. S. 90).

¹⁰² Bezeichnend für diese Auffassung ist, daß teilweise erst in einer Korrektur ursprünglicher Gravur auf den Wänden von der ersten in die dritte Person umformuliert worden ist. Vgl. dazu MATHIEU, *Modifications*, 291–293; REINTGES, *Oral-Compositional Form*, 28–31; MORALES, *From Voice to Wall*, 98 f.

¹⁰³ MÜLLER, *Early Egyptian Guide*, 100 Anm. 4. Anders etwa LUCARELLI, *Gatseshen*, 41 f., welche annimmt, erst mit dem Übergang von den Pyramidentexten zu den Sargtexten seien tatsächlich in substantiellem Ausmaß Spruchtitel aufgekomen. Bezeichnend ist gerade, wie PT 572a ausschließlich in der Pyramide des Teti ein sonst (bei Pepi I., Merenre und Pepi II.) fehlender Titel der Aufmerksamkeit der redigierenden Schreiber entgangen ist. Auch die Divergenzen hinsichtlich der Titelnennung zwischen Unas und Pepi II. in den Opfersprüchen PT Spruch 46–171 sind relevant.

¹⁰⁴ QUACK, *Wenn die Götter zuhören*, 134–137. Vgl. MORALES, *Text-building*.

¹⁰⁵ M. SMITH, *Following Osiris*, 198–202.

¹⁰⁶ Die Position von KEES, *Totenglauben*, 160 f., man habe aufgrund des Gewirrs religiöser Vorstellungen nach dem Ende des Alten Reiches diese Angaben gebraucht, ist jedenfalls hinfällig; zur Kritik an Kees' methodischem Ansatz vgl. WILLEMS, *Textes des sarcophages*, 131–228; DERS., *Funerary Culture*, 124–229. Vgl. FITZENREITER, *(Un)zugänglichkeit*, 181 mit der skeptischen Frage, wie ein Verstorbener Sprüche aussprechen solle.

gibt, die der in der 2. Person angeredete Nutznießer selbst durchführen soll, was nur sinnvoll ist, wenn er zu diesem Zeitpunkt noch lebt.

Ohne dieser Frage die an sich nötige weitere Vertiefung geben zu können, sei doch das Wesentlichste herausgestrichen: Änderungen in der Art und Häufigkeit der Nennung von Handlungen mit Amuletten in diesen Textkorpora müssen keineswegs unmittelbar chronologische Änderungen in der Amulettverwendung an sich widerspiegeln; es können auch ganz andere Ursachen relevant sein, die eher rein in der Stilisierung der Texte liegen.

Eine weitere Gruppe von Textquellen hat bislang in der Forschung über Amulette kaum eine Rolle gespielt, nämlich monumentale Opfertableaus. Gerade in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit gibt es aber eine ziemliche Menge von Szenen, in denen den Gottheiten Pektorale und andere Amulette angelegt werden. Durch die Anpassung an die formalen Schemata von Opferszenen haben diese Quellen ihren eigenen Aufbau, der sich von dem normaler Ritualhandbücher nicht unwesentlich unterscheidet. Es gibt als Handlungsangabe nur einen kurzen Titel, etwa „Das Pektoral umlegen, Worte sprechen“; also keine elaborierte Nachschrift. Dafür ist neben dem Rezitationspruch des Königs als Offizianten auch eine Erwiderung des Gottes angegeben, welche die religiösen Konzeptionen sozusagen von der anderen Seite ausleuchtet. Normalerweise enthalten sie eine Verheißung, die sich sachlich im Bereich bewegt, dem auch die Gabe des Königs zugeordnet wird. Zudem gibt es noch in der dritten Person formulierte Randkolumnen, auf der einen Seite für den Gott, auf der anderen für den König.¹⁰⁷ Einige sehr umfangreiche magische Rituale, insbesondere die Bücher „Schutz der Glieder“ und „Schutz des Hauses“ sind in nur oberflächlicher Anpassung an den Aufbau derartiger Opfertableaus ziemlich originalgetreu auf uns gekommen.

Der Vorteil der Textquellen besteht vor allem darin, daß man die Beschreibung des Objektes, der an ihm vollzogenen spezifischen Handlungen und die nach Ausweis der zu rezitierenden Texte relevanten religiösen Konzeptionen alle beisammen hat. Damit bieten sie primär mehr Informationen als der archäologische Befund, in dem meist nur das Objekt selbst vorliegt; allenfalls noch mit wenigen Zusatzinformationen, die sich etwa aus seiner Lage erschließen lassen. Insbesondere für die symbolische Bedeutung der Amulette können sie weiterhelfen. Mehrfach bieten sie Informationen, die eher etwas überraschend sind bzw. Anwendungsweise und Nutzen, auf den man rein anhand einer assoziierenden Betrachtung des Bildtyps kaum gekommen wäre, oder sie sind zumindest erheblich spezifischer, als man lediglich den Bildmerkmalen nach erwartet hätte.

Dieser Vorteil wird allerdings durch erhebliche Nachteile des textlichen Befundes wieder aufgewogen. Zunächst einmal sind die betreffenden Textquellen primär theoretische Texte – man kann sich keinesfalls darauf verlassen, daß ihre Vorgaben im konkreten Einzelfall eins zu eins umgesetzt wurden; dies ist sogar relativ unwahrscheinlich. Wie das Verhältnis der kanonisch gewordenen Texte etwa des Totenbuches zu den realen Bestattungsbräuchen war, ist nicht immer leicht zu eruieren.

¹⁰⁷ Zum grundsätzlichen Aufbau von Opferszenen vgl. besonders WINTER, Untersuchungen.

Die Chronologie kann ein erhebliches Problem werden. Viele Texte sind über sehr lange Zeiträume hin in Gebrauch geblieben, während die real gefundenen Amulette sich nicht unerheblich gewandelt haben. Zusätzliche Unsicherheiten entstehen dabei hinsichtlich der Frage, wie das Verhältnis der erhaltenen Niederschriften zum Datum der Komposition an sich zu bewerten ist. Speziell für solche Kompositionen, die nicht standardmäßig ins Grab beigegeben wurden, sind die Zufälligkeiten der Erhaltung oft von begrenztem Wert für die Datierung der Entstehung an sich. Für welche Epochen dann etwa magische Rituale spät bezeugter Papyri tatsächlich als normale Praxis gelten können, ist ein ernstes Problem.

Schließlich sollte man beachten, daß die Vorstellungen der Alten Ägypter über bestimmte Amulette nicht zwingend über 3000 Jahre dieselben geblieben sein müssen. Man kann keineswegs ausschließen, daß Konzeptionen sich wandeln und dann auch Texte umgeschrieben oder ganz neu verfaßt werden. Jedenfalls gibt es einige Fälle, in denen Forscher bereits Mißtrauen geäußert haben und meinten, anhand vorrangig archäologischer Kriterien für die ältere Zeit zu anderen Deutungsansätzen zu kommen als denen, die in später auftauchenden Texten nahegelegt werden (vgl. S. 197–200).

Hinzu kommt noch ein grundsätzliches Problem hinsichtlich der Explizitheit der Angaben. Für viele Sprüche etwa des Totenbuches gibt es zwar Vignetten, aber keine Nachschriften mit genauen Handlungsangaben. Für manche im archäologischen Befund nicht seltenen Amulette fehlt es sogar ganz an normativen Texten, die etwas über ihre Verwendung sagen würden. In solchen Fällen müssen sorgfältige Beobachtungen der Fundlagen und typischen Kombinationen weiterhelfen, allzuoft tritt in der Forschung an deren Stelle jedoch ein freies Raten anhand subjektiver Assoziationen, die einmal aufgebracht dann nicht selten ein zähes Leben in der Sekundärliteratur führen können.

Hauptsächliche Methode von Forschern, welche sich auf diesem Gebiet versuchen, sind die natürlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen der Objekte bzw. Tiere, welche als Amulette abgebildet werden.¹⁰⁸ Dieses Verfahren ist ausgesprochen riskant,¹⁰⁹ da es meist ohne weitere Reflektion davon ausgeht, daß diejenigen Assoziationen, welche wir mit bestimmten Tieren verbinden, auch diejenigen der alten Ägypter waren.¹¹⁰ Dies kann nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, und gelegentlich läßt sich sogar das Gegenteil nachweisen. Z.B. ist für uns Heutige der Esel zuallererst ein Symbol für Dummheit. Dagegen haben die Ägypter ihn einerseits als dasjenige Tier betrachtet, das zuerst Wissen erlangt hat,¹¹¹ daneben auch noch als sexuell besonders aktiv (Chaschesonqi 24, x+10).

¹⁰⁸ Ein rezentes Beispiel ist DAVID, Hoopoes.

¹⁰⁹ Ein gutes Beispiel dafür, wie Interpretationen, die ägyptologisches Basiswissen und intuitive Betrachtung von Bildern als Grundlage nehmen, komplett schiefgehen können, liefert SCHLÖGL, Gebet zur Genesung, dessen Deutungen sich allesamt als unzutreffend erweisen, sobald man erkennt, daß auf dem von ihm publizierten Objekt vielmehr die Dekane in der „dämonischen“ Bildform (vorwiegend als Schlangen und löwenköpfige Gottheiten) darstellt sind (vgl. S. 232–233).

¹¹⁰ Kritisch dazu z.B. BUSSMANN, Provinztempel, 215–217; ders., Votive Objects, 80–83. Vgl. für die Tiere jeweils auch VERNUS, YOYOTTE, Bestiaire, das ich jedoch aufgrund seines weitgehenden Fehlens genauer Referenzen nicht weiter herangezogen habe.

¹¹¹ Vgl. QUACK, Initiation, 260.

Eine Spezialität sei an dieser Stelle noch eigens erwähnt, nämlich bewußte Zusammenstellungen von Amuletten, oft mit der Angabe sowohl ihres Namens als auch ihres Materials, meist zusätzlich mit Bildern. Zuerst nennen möchte ich eine Mustertafel für Amulette im Museum Berlin (Berlin ÄM 20600).¹¹² Sie ist aus Holz gefertigt; darin sind 15 verschiedene Amulette vorgezeichnet und mit Farbsteinen sowie teilweise Gold ausgelegt.

In einer der osirianischen Dachkapellen des Tempels von Dendera ist eine listenmäßige Zusammenstellung der 104 Amulette mit Bild und Materialangabe zu finden, die bei der Bestattung der Effigie des Gottes Verwendung finden (Dendara X, 399–401; Taf. 241, s. S. 254 f.). Eine andere, im großen Choiaktext von Dendera überlieferte Amulettliste nennt nur 14 verschiedene Objekte (Dendara X, 34,10–13.48,12 f., s. S. 253). Als Informationsquelle für diese Amulette wird dabei ein Buch namens *imm.t* genannt, das auch aus dem Balsamierungsritual des Apisstiers als Referenzwerk bekannt ist,¹¹³ uns aber nicht selbst erhalten ist.

Weiterhin gibt es im spätzeitlichen Papyrus MacGregor, einem Totenbuch aus Achmim, auf der Rückseite eine listenförmige Zusammenstellung von Amuletten mit Angabe der jeweiligen Anzahl. Dabei handelt es sich um eine Komposition, die enge Beziehungen zu dem sogenannten Goldamuletttext hat, einer Zusammenstellung von Ritualsprüchen zur Präsentation von Amuletten (s. S. 269–251). Schließlich ist im ptolemäerzeitlichen Papyrus BM 10098 auf dem letzten Blatt eine Skizze überliefert, auf der Amulette in ihrer idealen Position dargestellt werden (s. S. 252) – offensichtlich auf einer Mumie, auch wenn keine konkreten Körperrisse eingezeichnet sind.

Bei der Konfrontation dieser Textquellen mit den real archäologisch faßbaren Amuletten ist allerdings ein wesentlicher Punkt zu beachten: Der größere Teil der Textzeugnisse (abgesehen von den funerären Kompositionen) behandelt Amulette bzw. Begleitobjekte einer Zauberhandlung, die vorwiegend der Behebung einer spezifischen Krise dienen, sei es eine Krankheit oder Verletzung, sei es eine akute Gefahr. Die in ihnen beschriebenen Amulette sind folglich nicht solche, die auch regulär und dauerhaft am Leib getragen wurden bzw. spezifisch für die Beisetzung darauf gelegt wurden, und damit ist schon von vornherein zu erwarten, daß es keine allzu gute Korrelation zwischen den textlich beschriebenen und den konkret gefundenen Amuletten gibt, die ja vorrangig aus Gräbern stammen.

An dieser Stelle erwähnt seien auch zwei Passagen aus spätramessidischen Briefen vom Ende der 20. Dynastie, die eventuell von Amuletten und ihrer Versendung an Nutzer sprechen, auch wenn die Details keineswegs sicher sind. Beide wurden vom Schreiber Butehamun an seinen Vater, den Schreiber Djehutimes alias Tjaroy, geschickt. pGenf D 407, vs. 3–5 (LRL 15,5–7)¹¹⁴ lautet: *hr-m-ty p³ h(3)b i:ir_i=k n=i (n) t³ mt.t n p³i ... (i)n sw m-t_i=k (i)n 3k p³ i:ir_i=f i.n=k bw-pw=f 3k sw m-t_i=i* „Sowie aber (betreffend) die Nachricht, die Du mir geschickt hast über die Angelegenheit dieses (Zeichens der)

¹¹² MÖLLER, Musterbrett; ROEDER, Ägyptische Inschriften, Bd. II, 312. HANUS, Archivbestände, 6, Abb. 5 bietet ein altes Photo und gibt an, das Stück sei seit Ende des zweiten Weltkriegs vermißt.

¹¹³ QUACK, Zwei Handbücher.

¹¹⁴ Übersetzung und Kommentar WENTE, Late Ramesside Letters, 33.37 Anm. j.

Roten Krone: ‚Ist sie bei dir (oder) ist sie verloren gegangen?‘ – so sagtest Du. Sie ist nicht verloren gegangen. Sie ist bei mir.“ Dabei ist die Form einer Roten Krone als relativ laborierte Zeichnung geboten.¹¹⁵ pBM 10441, vs. 3-5¹¹⁶ lautet: *i<r> t3 m.t n p3 ... iw c̣i=i n=k iw=k m hnti hr t3y=k šc.t i<r> t3 m.t n p3 ... i:c̣t=k n=i (i)n sw (3)k (i)n sw m-ṭi=k hr=s i:h(3)b n=i i:iṛ=i c̣i.t iẉi=s n=k m 3bt 1 šmw sw 2* „Betreffend die Angelegenheit der (Zeichnung von) zwei Nilpferden und einer Keule,¹¹⁷ die ich Dir gab,¹¹⁸ als Du nach Süden fuhrst, in deinem Brief, (und) betreffend die Angelegenheit der (Zeichnung von) zwei Roten Kronen, von der Du mir sagtest ‚Ist es verloren gegangen oder ist es bei Dir, in ihm (dem Brief)? Schreib mir!‘ Ich habe es dir am zweiten Payni geschickt.“ Weiss und vor ihr bereits Janssen beziehen diese Passagen auf Amulette, die speziell nach Weiss auf Reisen getragen wurden.¹¹⁹ Die Interpretation ist allerdings in den Details heikel. In der konkreten Situation befand sich Djehutimes im Gefolge des Generals Pianch auf einem Feldzug nach Nubien.¹²⁰ Er hätte demnach das Amulett noch während seines Aufenthalts in der Ferne zurück an seine Familie geschickt. Eine Rote Krone als dreidimensionales Amulett ist für die betreffende Zeit bislang nicht bezeugt; tatsächlich gehören derartige Amulette spezifisch in die 26. Dynastie.¹²¹ Für ein Amulett mit zwei antithetisch angeordneten Nilpferden und einer Keule kenne ich überhaupt keine reale Bezeugung.

Bemerkenswert ist auch pWien KM ÄS 10321, rt. 4,1–7,4, eine Liste mit Amuletten und Schmuckstücken im Besitz des Schreibers Thutmosis vom Ende der 20. Dynastie.¹²² Genannt werden Udjat-Augen, Siegel und Götterfigurinen ebenso wie vegetabile Motive (z.B. Lotusblüten). Eine knappe Liste von Schmuckstücken findet sich auch auf oTurin CGT 57558, das möglicherweise ins Mittlere Reich datiert.¹²³ Dort sind insbesondere Perlen erkennbar.

¹¹⁵ Vgl. das Faksimile bei ČERNÝ, *Late Ramesside Letters*, 15a sowie das Photo bei JANSSEN, *Ramesside Letters*, Taf. 64. Angesichts des maskulinen Demonstrativpronomens kann das Kronenzeichen nicht einfach als (feminines) *n.t* gelesen werden.

¹¹⁶ Edition und Übersetzung JANSSEN, *Ramesside Letters*, 12 f., Taf. 3 f. Vgl. POLIS, *ROSMORDUC*, *Hieroglyphic Sign*, 159–160.

¹¹⁷ JANSSEN, *Ramesside Letters*, 14 deutet die Zeichnung als zwei Nilpferdköpfe, die an einer Schnur herabhängen, an deren Spitze mutmaßlich ein Gegengewicht gezeichnet sei. Dagegen versteht WEISS, *Private Religion*, 164 Anm. 1345 die Stelle als Schreibung der Nilpferdgöttin *hč.t*, verfälscht aber den Befund, da sie *t3 hč.t* schreibt, während der Originaltext eindeutig den maskulinen Artikel *p3* zeigt. Ich erkenne ein liegendes nach rechts blickendes Nilpferd, hinter dem ein weiteres, nach links blickendes dargestellt ist, von dem aufgrund der Staffelung nur der Kopf gezeichnet ist. Ein in der Mitte darüber gelegtes Zeichen dürfte am ehesten mit Weiss als die *hč*-Keule zu erkennen sein.

¹¹⁸ So übersetze ich in der Annahme, daß scheinbares *iw c̣i=i* für die Relativform *i:c̣i=i* steht.

¹¹⁹ JANSSEN, *Ramesside Letters*, 14; WEISS, *Private Religion*, 164. Ähnlich auch schon KAPLONY, *Stab des Thot*, 318 f.

¹²⁰ Vgl. WENTE, *Late Ramesside Letters*, 8 f.

¹²¹ MÜLLER-WINKLER, *Objekt-Amulette*, 368.

¹²² HÖLZL, NEUMANN, DEMARÉE, *Notebook*, 14–16.

¹²³ LOPEZ, *Ostraca ieraticae* 4, 43; Taf. 180.

Metatexte, die auf theoretischer Ebene über Amulette und ihre Wirksamkeit sprechen, sind aus Ägypten nur wenige bekannt. Dies hängt damit zusammen, daß Kommentartexte und explizit diskursive Kompositionen in Ägypten ohnehin generell wenig üblich bzw. uns selten erhalten sind. Bei weitem der wichtigste ist der sogenannte „Mythos vom Sonnenauge“, eine umfangreiche demotische Komposition.¹²⁴ Seine Rahmenhandlung besteht darin, daß die Tochter des Sonnengottes sich von ihrem Vater entfernt hat und als Katze in Nubien lebt. Sie wird von einem Hundsaffen zurückgeholt. Dabei unterhalten sich die beiden über Gott und Welt und diskutieren auch viele theologische Probleme, insbesondere die Fragen ihrer eigenen religiösen Zuordnung und Bedeutung. In einem Abschnitt wird die grüne Farbe von Papyrus und Malachit thematisiert, welche auch für die unterschiedlichen Lebenswelten des Fruchtlandes Ägyptens und der Berge in der Wüste stehen (6,3–30). Dabei wird dann die Bedeutung angesprochen, welche sowohl der Papyrus als auch Amulette aus grünem Stein für die Besänftigung der Gefährlichen Göttin haben können (6,6–9; s. S. 192). Eine andere Passage behandelt die Bedeutung der Göttin im Zusammenhang der Geburt (8,23–9,2; s. S. 239).¹²⁵ Es werden besonders Schutzamulette für die Gebärende in ihrer Not beschrieben und ihre theologische Verbindung zur Göttin geklärt.

1.6 Alters-, geschlechts- und schichtspezifische Amulettisitten

Primär aus dem archäologischen Material zu behandeln ist die Frage, ob es je nach Alter, Geschlecht und sozialer Zugehörigkeit unterschiedliche Amulettisitten gab. Wichtig für die Beantwortung sind vor allem verlässliche anthropologische Analysen von Bestattungen, bei denen der Körper mit Amuletten gefunden wurde. Leider ist das verfügbare Material relativ begrenzt, dennoch zeichnen sich Tendenzen ab.

Besonders häufig scheinen Amulette in Gräbern von Kindern gewesen zu sein. Gerade wenn man annimmt, daß es sich dabei um zu Lebzeiten getragene Objekte handelt, überrascht dieser Befund nicht. In allen antiken Kulturen waren Kinder, insbesondere jüngere Kinder, einer hohen Sterblichkeitsrate unterworfen.¹²⁶ Entsprechend groß wird die Tendenz der Eltern gewesen sein, durch Anhängen von Amuletten die Lebenschancen ihrer eigenen Sprößlinge zu erhöhen.¹²⁷ Auch ikonographisch sind Kinderdarstellungen mit Amuletten faßbar.¹²⁸

¹²⁴ Überblick mit Literaturangaben QUACK, Einführung³, 160–172; Übersetzung in HOFFMANN, QUACK, Anthologie², 206–240. Eine Neubearbeitung unter Einschluß zahlreicher unpublizierter Handschriften durch ein internationales Team ist in Vorbereitung.

¹²⁵ Vgl. auch GUERMEUR, Faucon, 180.

¹²⁶ SCHEIDEL, Death on the Nile, 30–32.

¹²⁷ Vgl. kulturübergreifend PLOSS, RENZ, Kind, Band 1, 122–144 (dort 31–37 Schutz der schwangeren Frau); Band II, 40–45; spezieller für das antike Griechenland DASEN, Probaskania; DIES., Body, 129–131; FARAONE, Transformation, 27–35.47–53.

¹²⁸ Zu Amuletten für Kinder s. MARSHALL, Être un enfant, 194–225.

Die konkreten Details können aber durchaus variabel sein, so sind in der mittelägyptischen Qau-Region in manchen Epochen die Frauen-, in anderen die Kindergräber am häufigsten mit Amuletten versehen. Dabei ist der Anteil bei Kindern stärkeren Fluktuationen ausgesetzt. Der Anteil bei erwachsenen Männern liegt stets merklich niedriger.¹²⁹

Bei Amuletten für Kinder wird man neben der Bedeutungszuweisung durch erwachsene Mitglieder der Elite auch in Betracht ziehen müssen, inwieweit sie für die Kinder selbst als „Spielzeug“ interessant waren, gerade die figürlichen.

Textlich sind derartige Spezialisierungen nur gelegentlich zu fassen. Das wohl beste und interessanteste Beispiel findet sich in einem illustrierten magischen Papyrus der Spätzeit (pBrooklyn 47.218.156; s. S. 111–114).¹³⁰ Er enthält zwei ausführliche Sprüche, jeweils mit zugehöriger Vignette, von denen der erste sich mit einer Besgestalt mit neun Köpfen, der zweite mit einer Besgestalt mit sieben Köpfen beschäftigt. Nach expliziter Angabe der Nachschriften ist die neunköpfige Version spezifisch zum Schutz von Frau und Kind (x+3,7), die siebenköpfige spezifisch zum Schutz des Mannes (x+5,7) gedacht. Aktuelle archäologisch faßbare Belege für derartige vielköpfige Besfiguren schließen sich im Zweifelsfall übrigens normalerweise eher an die Ikonographie des neunköpfigen an – der Bedarf für Frauen und Kinder scheint also der höhere gewesen zu sein.

Daneben gibt es in den sogenannten „Zaubersprüchen für Mutter und Kind“ des Papyrus Berlin P 3027,¹³¹ dem pBrooklyn 47.218.2¹³² sowie weiteren thematisch verwandten Beschwörungen spezifische Angaben über Amulette, die für die Frau in der Situation der Schwangerschaft oder für das Kleinkind angefertigt werden sollen – der Geburtsakt selbst wird in keinem dieser Texte behandelt. Damit korrespondiert wohl, daß in der zweiten Setne-Erzählung 1,6 spezifisch angegeben wird, wie Setne seiner Frau ein Amulett umbindet, sobald sie schwanger ist.¹³³ Möglicherweise wird Admonitions 5,7 f. von (Götter)bildern und Amuletten gesprochen, welche sich an „kleinen“ Personen (also Kindern) befinden, allerdings ist die Deutung der Stelle mit einigen Unsicherheiten verbunden.¹³⁴

Über die Amulette einer Frau, und angesichts des gewählten Terminus *hm.t* „Kleine“ wohl eines Kindes oder einer Halbwüchsigen, berichtet ein frühdemotischer Brief aus

¹²⁹ DUBIEL, Amulette, Siegel und Perlen, 26–28; ARROYO, Papel. Vgl. auch QUIRKE, Exploring Religion, 25, der vermutet, die betreffenden Personen hätten nicht lange genug gelebt, um Pubertäts- oder Geburtsrituale zu erleben. Vgl. aus anderen Zeiten und Regionen PAULI, Keltischer Volksglaube, 181–213.

¹³⁰ Publikation SAUNERON, Papyrus magique illustré; zum ersten Spruch vgl. weiter QUACK, Papyrus Carlsberg 475. Neubearbeitung mit zusätzlichen Fragmenten O'ROURKE, QUACK, New Fragments, in Druck.

¹³¹ YAMAZAKI, Zaubersprüche. Vgl. FARAONE, Transformation, 35–40.47–53 für speziell von Frauen getragene Amulette im antiken Griechenland.

¹³² Publikation durch Ivan Guerneur in Vorbereitung; vgl. den Vorbericht GUERMEUR, Papyrus hiératique iatromagique.

¹³³ GRIFFITH, Stories, 43.144 f.

¹³⁴ Vgl. ENMARCH, World Upturned, 107 f.

Saqqara.¹³⁵ Sie besitzt Amulette, die im Dromos des Imhotep-Tempels hergestellt wurden. Da sie erkrankt, schickt sie die Amulette einem Mann, der sich oben am Felskliff befindet und von dem erwartet wird, daß er die Amulette „schützt“, d.h. eventuell mit zusätzlicher Wirkung versieht. In den Details bestehen erhebliche Verständnisschwierigkeiten.

Für Frauen bestimmte Amulette müssen keineswegs spezifisch von Frauen ausgewählt worden sein. Im Falle der „Geburtsamulette“ (*s3.w n msi*), über deren Verkauf wir aus Ostraka aus Deir el-Medineh wissen, waren die Geschäftspartner, wo der Zusammenhang noch erhalten ist, konkret Männer.¹³⁶ Zu beachten ist auch oNash 6 (HO 56, 1 = BM 65936), Z. 9, wo ein Mann unter den Besitztümern, die er (eventuell für die Anbahnung einer Eheschließung)¹³⁷ ins Haus einer Frau gebracht hat, auch ein Udjat-Auge aus Karneol erwähnt, das mit *bwy* eingefast ist.

An einer klaren Unterscheidung im Gebrauch von Amuletten je nach sozialen Schichten wage ich eher zu zweifeln. Zumindest fällt es nach den objektiven Befunden schwer, eine amulettgläubige ungebildete Unterschicht von einer aufgeklärten Elite zu unterscheiden.¹³⁸ Im Gegenteil, eher ist greifbar, daß Dinge zuerst in der Elite aufkommen, und sich dann von dort aus verbreiten. Der konkrete archäologische Nachweis wird dadurch erschwert, daß die besonders reichen Gräber der Elite immer diejenigen sind, die am intensivsten beraubt wurden, und folglich auch diejenigen, von deren Ausstattung heute am wenigsten zu fassen ist. Dennoch sind einige Glücksfälle instruktiv. Etwa die wohl bekannteste Grabausstattung Ägyptens überhaupt, nämlich die des Königs Tutanchamun, enthielt Amulette in einer Quantität, die zeitgleiche Privatbestattungen deutlich übertrifft, und ist zudem für viele Typen, die man in späterer Zeit aus Bestattungen normaler Privatpersonen kennt, derzeit der früheste Beleg.

Amulettpräsenz im königlichen Bereich dokumentiert für die 17. Dynastie auch der pLeopold II/pAmherst, in dem ein aus der späten 20. Dynastie stammendes Geständnis von Dieben erhalten ist, daß sie das Grab des Königs Sechem-Re-Sched-Tawi Sobekemsaf beraubt haben.¹³⁹ Dabei fanden sie an seinem Hals viele Amulette (*wč3.w*) und Ausrüstungsgegenstände (*cp.r.w*) aus Gold (2,13.16.18). Weiterhin wird im Raphia-Dekret Z. 6 angegeben, wie die ägyptischen Priester den siegreich zurückkehrenden ptolemäischen König nicht nur mit Blumensträußen, sondern auch mit Amuletten (*s3.w*) begrüßen.¹⁴⁰ Auf der Piye-Stele gibt es auch eine Szene, in welcher der Fürst Petese dem nubischen König gegenüber versichert, keine Besitztümer zu verheimlichen, und dabei neben Schmuckobjekten auch ein „Amulett jeglicher Glieder“ (*s3 n c.t nb(t)*) erwähnt

¹³⁵ Bearbeitet von MARTIN, SMITH, Demotic Letters, 88–91, Taf. 30.

¹³⁶ Vgl. S. 9 Anm. 60.

¹³⁷ Vgl. ALLAM, Hieratische Ostraka und Papyri, 222 f.

¹³⁸ Vgl. QUIRKE, Exploring Religion, 188; DERS., Birth Tusks, 6–8.592–594.

¹³⁹ Textedition CAPART, GARDINER, VAN DE WALLE, Tomb-Robberies; CAPART, GARDINER, Papyrus Léopold II; KRI VI 481,10–489,10.

¹⁴⁰ Text in GAUTHIER, SOTTAS, Décret trilingue, 33; Taf. VI; letzte Übersetzung in SIMPSON, Demotic Grammar, 243.

(Z. 112).¹⁴¹ Die unten im Detail behandelten königlichen Schutzrituale (S. 291–305) kommen als spezifische Quellen hinzu.

Auch die Gottesgemahlin des Amun Anchnesneferibre wird nach dem Tod ihrer Adoptivmutter Nitokris bei ihrer Inthronisation spezifisch mit Amuletten (*sʒ.w*) sowie allem Schmuck (*hkr.w*) der Gottesanbeterin versehen.¹⁴² Bei der Bestattung der Apis-Stiere, die in königlichem Auftrag stattfand, gehörte die Beigabe von Amuletten (*sʒ.w*) und Schmuck (*hkr.w*) zum Standard.¹⁴³

In jedem Fall zeigen die Texte sehr deutlich, daß die schriftkundige Elite dem Einsatz von Amuletten keineswegs abgeneigt war – und auch in diesem Material gibt es manche Fälle, wo man eine ursprüngliche Anwendung für den König plausibel machen kann. Ein literarischer Text zeigt auch ihre Nutzung durch die königliche Familie. In der ersten Setne-Erzählung (4,28–33) verliert Setne beim Brettspiel gegen den verstorbenen Magier Naneferkaptah und versinkt als Folge davon schließlich bis zu den Ohren im Boden. Sein Milchbruder Inaros holt ihm daraufhin die Amulette des Ptah, die ihn aus dieser Gefahr erretten.¹⁴⁴ Ebenso zeigt sich in der zweiten Setne-Erzählung 5,17, wie Amulette und Zauber einen ägyptischen König erfolgreich vor magischen Angriffen schützen.¹⁴⁵ Gleichfalls wird in der Rahmenhandlung der Lehre des Chascheschonqi angegeben, daß der König nachts Amulette des Schlags trägt, die ihn im wehrlosen Zustand gegen Angriffe schützen sollen (pCarlsberg 304, 7,10).¹⁴⁶ In der Elite situiert ist auch eine Passage in einer literarischen Erzählung, in welcher ein Priester des Horus von Buto vom Pharao goldene Amulette (*sʒ.w*) verlangt (pSpiegelberg 7,13).¹⁴⁷ Im Papyrus Insinger, der durchaus tiefsinnige religiöse Überlegungen anstellt, ist die Vorstellung von der Wirkung eines Amuletts ungebrochen, es wird explizit gesagt: „Unterschätze nicht ein kleines Amulett (*sʒ*) zur Zeit, wo man es braucht. Ein Amulett (*sʒ*) ohne Frevel(?) an ihm schützt seinen Besitzer davor.“ (pInsinger 24,4–5).¹⁴⁸

Wie sehr die Ägypter selbst eine Verwendung von Amuletten bis in die allerhöchsten Kreise hinein für normal gehalten haben, zeigt sich etwa daran, daß sie sogar Göttern die Verwendung von Amuletten zuschreiben. So wird in einem mehrfach auf magischen

¹⁴¹ GRIMAL, *Stèle triomphale*, 144.149 Anm. 454.

¹⁴² LEAHY, *Adoption of Ankhesneferibre*, 146, Z. 12 u. 148.

¹⁴³ So auf der Stele aus der Zeit des Amasis Serapeum Louvre IM 4131 (192), s. CHASSINAT, *Textes provenant du Sérapéum*, 20; JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit IV*, 440 f.; ebenso aus der des Dareios I. Louvre 357, Z. 6; s. POSENER, *Première domination*, 37. Ähnlich wird auch auf einer Inschrift des Nektanebos II. aus Saqqarah im Zusammenhang der Balsamierung des Apis-Stieres davon gesprochen, daß der König gute Amulette (*sʒ.w*) aus Gold herstellen läßt, s. QUIBELL, *Excavations Saqqara 1907-1908*, 91 und 93, Z. 15; DEVAUCHELLE, *Enterrement*, 99.

¹⁴⁴ GOLDBRUNNER, *Der verblendete Gelehrte*, 17 f.; VINSON, *Craft of a Good Scribe*, 121. Für ein Amulett des Ptah im Text zur Reinigung des Königs s. S. 303.

¹⁴⁵ GRIFFITH, *Stories of High Priests*, 59.186 f.

¹⁴⁶ Text in RYHOLT, *New Version*, 125, Taf. 20. Vgl. HOFFMANN, QUACK, *Anthologie*², 313.

¹⁴⁷ Text in SPIEGELBERG, *Sagenkranz*, 22 f.; Taf. VII; Übersetzung in HOFFMANN, QUACK, *Anthologie*², 111.

¹⁴⁸ Textedition LEXA, *Papyrus Insinger*; wichtige neuere Bearbeitung LICHTHEIM, *Late-Egyptian Wisdom Literature*; neueste deutsche Übersetzung HOFFMANN, QUACK, *Anthologie*², 298.

Stelen der Spätzeit überlieferten Zauberspruch ein Skarabäus aus Fayence angerufen, den die Göttin Neith als Amulett an ihrem Hals trägt (vgl. S. 231). Im pBoulaq VI, rt. 5,8 erweist es sich gerade als leichtfertig, wenn Horus ohne Amulett in der Wüste herumläuft.¹⁴⁹ Dagegen wird in einem Hymnus an Horus im Geburtshaus von Edfu dieser Gott als derjenige bezeichnet, an dessen Kehle täglich die Seneb-Pflanze geknüpft¹⁵⁰ wird (Edfou Mammisi 116,2–3), und tatsächlich spielt gerade diese Pflanze in Schutzsprüchen insbesondere für Kinder (einschließlich des jugendlichen Horus) eine hervorragende Rolle (s. S. 295). Ähnlich heißt es in einem anderen Text des Geburtshauses von Edfu über Horus „Für ihn werden Amulette (*wčʿ.w*) zum Schutz der Glieder gemacht durch seine Mutter, die göttliche Seneb-Pflanze wird für ihn geknotet, um die vor ihm zurückweichen zu lassen, die seinen Bezirk niederwerfen wollen“ (Edfou Mammisi 119,15–16).

Edfou I², 416,8 wird angegeben, wie alle Götter des Tempels Amulette zum Schutz hätten.¹⁵¹ Bei Plutarch, *De Iside*, Kapitel 65 und 68, ist überliefert, daß Isis sich selbst, als sie ihre Schwangerschaft bemerkte, mit einem umgehängten Amulett schützte, das als „wahre Stimme“ gedeutet wird.¹⁵²

Damit korrespondiert, daß Isis nach Edfou VI, 214,7 f. ein Amulett geknotet haben soll, um das Ei im Leib heil zu halten; der bezeugte Text läßt sich als Parallele zu einem Zauberspruch nachweisen, der in einem gynäkologischen Handbuch der Spätzeit auf Papyrus überliefert ist (pBrooklyn 47.218.47 rt., x+1, x+13–x+2,2).¹⁵³ Stillende Göttinnen werden im Bild auch tatsächlich mit einem umgehängten Amulett dargestellt, so etwa Neith auf dem Naos Nektanebos' II. aus Bubastis, und dies korrespondiert mit Textpassagen, die ein Zwergenamulett am Hals der Neith erwähnen (s. S. 231).

Ebenso spricht man in einer Bandeauinschrift im Tempel von Dendera davon, daß Isis ein von Tatenen hergestelltes Amulett an ihrem Hals trage, das mit der Seneb-Pflanze aufgefädelt sei (Dendara VI, 86,9).¹⁵⁴ Gerade weil derselbe Text kurz vorher angibt, daß Amun ihr Windhauch bringen würde (Dendara VI, 86,7), und die Kammer als *s.t mshn.t* „Stätte des Geburtsziegels“ bezeichnet wird, ist ein Bezug spezifisch auf Schwangerschaft und Geburt nicht unwahrscheinlich. Zu beachten ist auch pMag. LL 3,27 eine Substanz, die *sʿ-Nb.t-hw.t* „Schutzamulett der Nephthys“ genannt wird.¹⁵⁵ Für Göttinnen einschlägig sind auch pSalt 825, 14,2–8 und Urk. VIII, 94,17 sowie ein Text der geographischen Prozessionen (Opet I, 245 und Naukratis), wo ein Pektoral mit Neith

¹⁴⁹ KOENIG, Papyrus Boulaq 6, 59–63, Taf. V u. V a.

¹⁵⁰ Für die Lesung des Zeichens 𓆎 (Aa55) s. KURTH, Einführung, 229.242 Anm. 370.

¹⁵¹ COPPENS, Wabet, 150.154.

¹⁵² GRIFFITHS, Plutarch *De Iside*, 220 f.224 f. u. 534 f.

¹⁵³ Ich bereite eine Edition vor.

¹⁵⁴ Gegen die Deutungen von WAITKUS, Untere Krypten, 201 u. CAUVILLE, Dendara V–VI, 372 f. liegt in dem (gegen das *sic* der Edition völlig korrekten) Text das von Amuletten auch sonst häufig belegte *mnḥ* „(auf Faden) aufziehen“ vor, WB II, 87,8–10.

¹⁵⁵ Vgl. auch LÉVAL, *Amulet of Nephthys*, die allerdings rein anhand einer modernen Übersetzung arbeitet und deshalb nicht beachtet, daß dem Originaltext nach von einem Schutzamulett für Nephthys die Rede ist, nicht einem, das Nephthys darstellt.

verbunden wird.¹⁵⁶ Nach Dendara VII, 146,1 erhält Hathor bei ihrem Aufgang ein Amulett (*wčʒ*) aus Gold angeknüpft (vgl. Dendara VII, 155,11–15.165,4–8.184,14 f.197,11 f.; Dendara VIII, 69,4–12.86,8.94,10.101,6.114,2–4).¹⁵⁷

Für den Sonnengott Re ist aus mehreren Texten (z.B. pChester Beatty XI vs. 1,1) bekannt, daß er am Hals ein Udjat-Auge trägt.¹⁵⁸ Hierzu paßt auch eine Passage im Buch von der Himmelskuh (Vers 323 f.), in welcher der Sprecher zunächst sagt „ich bin derjenige, dem abends ein Amulett umgebunden wird“, um sich anschließend als „ich bin Re“ zu identifizieren.¹⁵⁹ Die spezielle Festlegung, das Amulett würde am Abend umgebunden, deutet darauf hin, daß es für Schutz spezifisch während der Nacht gebraucht wurde. Dies korrespondiert mit den nach pCarlsberg 304 vom König speziell während der Nacht getragenen Amuletten. Als Beleg für das Amulett des Re zu werten ist auch ein Block von einem Tempel, auf dem Isis dem König verpricht, das Amulett (*wčʒ*) des Re an die Kehle des Königs zu geben.¹⁶⁰

Ebenso werden Edfou I² 99,16 f. u. 99,18–100,1 das Amulett (*wčʒ*) des Re und der Schutz (*sʒ*) des Horus als Objekte erwähnt, die der beopferte Gott erhält, die aber ebenso den König beschützen sollen; vergleichbar Edfou I², 32,15.420,4.426,7, ähnlich Edfou II², 72,13 das Amulett (*wčʒ*) des Re und der Schutz (*sʒ*) des Osiris. Dabei erhält Horus in diesen Wendungen in Edfu stets ein Epitheton, für das man nach der Orthographie der meisten Belege, die das hintere Element als 𓆎 schreiben, an *čʒ hčʒ* denken würde. Edfou I², 237,12 findet sich in gleicher Phraseologie allerdings eine zweifelsfreie Ausschreibung *čʒ ph.ti*. Gerade letztere eröffnet die Möglichkeit einer engeren Verbindung zum Horus mit großer Kraft, der in der Erzählung des pCarlsberg 304 im Zusammenhang der nächtlichen Amulette des Königs genannt wird (s. S. 301). Ohne Epitheton für Horus werden Urk. VIII Nr. 80 f Amulett (*wčʒ*) des Re und der Schutz (*sʒ*) des Horus genannt.¹⁶¹

Der Schutz (*sʒ*) des Re wird bereits in den Pyramidentexten (Spruch 571, PT 1470c) erwähnt.¹⁶² In das Umfeld des Sonnengottes führt auch eine Bemerkung im pTurin CGT 54050 rt. 2,6, der Nutznießer des Rituals sei gesund „wie die Sehne des Phönix, der von selbst entstand, welche diese Götter als Amulett (*wčʒ*) an seinen Hals gaben im Haus des Re.“¹⁶³ Im weiteren Verlauf des Textes gibt es auch eine Passage, in der Chnum von Elephantine an Chnum von Antinoe (*Hr-wr*) schreibt und ihn beauftragt, er solle sein Amulett der Gesundheit bringen und am Hals des Nutznießers auffädeln (pTurin CGT

¹⁵⁶ DERCHAIN, Papyrus Salt 825, 142.178 f. Anm. 152; MEEKS, Mythes et légendes, 274; LEITZ, Regionale Mythologie, 419.423 f.

¹⁵⁷ Vgl. COPPENS, Processions, 473 für die häufige Erwähnung schützender Pektoreale im Zusammenhang transformativer Rituale.

¹⁵⁸ GARDINER, Chester Beatty Gift, 119, Taf. 67; FISCHER-ELFERT, Magika Hieratika, 330.

¹⁵⁹ HORNUNG, Himmelskuh, 30.49.

¹⁶⁰ PETRIE, Diospolis Parva, 55, Taf. XLIII; vgl. COLLOMBERT, Oudjarenes, 70–72.

¹⁶¹ CLERE, Porte d'Évergète, Taf. 28, Rede des Ptah.

¹⁶² SETHE, Übersetzung V, 414.419.

¹⁶³ Vgl. auch ROCCATI, Magica Taurinensia, 95.161 mit abweichendem Textverständnis (zur Sehne des Phönix s.u. S. 86 Anm. 57).

54050 rt. 3,1).¹⁶⁴ Auch wenn die Nachschrift dieses langen Spruches nur teilweise erhalten ist, kann man vermuten, daß die reale Gabe eines Amulettes an den Hals eines Menschen damit korrespondierte.

In einem großen Hymnus an Amun-Re erhält dieser u.a. die Epitheta *nb wč̣. wt čpr ṣ. w* „Herr der Udjat-Augen, ausgestattet mit Schutzamuletten“ (Hibis III, 32,38 = pBerlin P 3056, 3,1).¹⁶⁵

1.7 Materialvorschriften

In vielen Handlungsanweisungen findet man Vorschriften darüber, aus welchen spezifischen Materialien die verwendeten Amulette gefertigt sein sollen. Damit korrespondiert in den konkreten archäologischen Funden eine reale Vorliebe dafür, bestimmte Amulettypen aus bestimmten Mineralien herzustellen.¹⁶⁶ Bei der Korrelation der Befunde sind allerdings einige Schwierigkeiten zu beachten.

Zunächst ist unsere lexikographische Kenntnis der ägyptischen Mineralbezeichnungen kaum als definitiv einzustufen.¹⁶⁷ Im Gegenteil – für viele Bezeichnungen kann man bei der Konsultation von Nachschlagewerken unterschiedlicher Entstehungszeit beobachten, wie die Auffassung in der Forschung sich wandelt. Aufgrund der speziellen Vorkenntnisse im naturwissenschaftlichen Bereich, die für ein erfolgreiches Arbeiten in diesem Bereich nötig ist, sind lexikographische Studien zu Steinbezeichnungen ein Spezialgebiet weniger Forscher, und was diese als Theorie – je nach Naturell mit mehr oder weniger Anschein der Gewißheit – verkünden, wird dann in der Forschung üblicherweise so lange akzeptiert, bis der nächste Spezialist das Gegenteil behauptet.

Objektiv gesehen sind auch die Möglichkeiten zur Identifizierung von Mineralbezeichnungen beschränkt. Eine der standardmäßig verwendeten Methoden besteht gerade darin, Textangaben über das Material bestimmter Amulette mit den üblichen Substanzen zu verbinden, aus denen Amulette des betreffenden Typs normalerweise hergestellt sind. Damit wird also bereits im Basisansatz vorausgesetzt, daß die Texte eine tatsächliche normative Geltung hatten. Man kann dies glauben, aber das Risiko von Zirkelschlüssen ist auf diese Weise sicher nicht ausgeschlossen.

Weiterhin ist zu beachten, daß die Ägypter bei der Benennung von Steinen natürlich nicht anhand unserer heutigen chemischen Analysen und mineralogischen Klassifizierungen vorgegangen sind, sondern rein nach solchen Eigenschaften, die für sie wahrnehmbar und relevant waren. Farbe und Härte dürften die Hauptkriterien gewesen sein; und ähnlich aussehende Steine, die ein heutiger Geologe differenziert, könnten für die

¹⁶⁴ ROCCATI, *Magica Taurinensia*, 96.161.

¹⁶⁵ Vgl. KLOTZ, *Adoration of the Ram*, 124 f.311, wo die Emendation „*čpr(.w) [m] ṣ. w*“ unberechtigt ist (tatsächlich weisen beide Handschriften keine Lücke auf; und da hier eine Limitation vorliegt, ist auch kein *m* zu erwarten).

¹⁶⁶ MÜLLER-WINKLER, *Objekt-Amulette*, 28–30.485–492; ANDREWS, *Amulets*, 100–106; DUBIEL, *Amulette, Siegel und Perlen*, 59–64. Vgl. auch MUÑOZ PÉREZ, *Symbolism*.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu insbesondere HARRIS, *Lexicographical Studies*; AUFRÈRE, *Univers minéral*.

pharaonischen Handwerker ebenso wie für ihre Kunden in eine Kategorie gefallen sein. Man sollte also mit einer allenfalls partiellen Deckung der alten Substanzangaben und der modernen Steinklassifizierungen rechnen.

Ein weiterer Punkt kommt hinzu, nämlich das „Ersatzdenken“. Wenn in theoretischen Texten von bestimmten Edelsteinen die Rede ist, müssen dies keineswegs immer echte, bergmännisch gewonnene, Mineralien sein. Es gibt ohne weiteres auch die Möglichkeit, stattdessen farbige Glaspasten und ähnliche Kunstprodukte zu nutzen, welche die Vorteile geringerer Herstellungskosten und freierer Einfärbmöglichkeiten vereinen. Diese Option wird in einem Text im Goldhaus von Dendera sogar ganz explizit ausgesprochen, wo etwa von Götterstatuen, die aus Gold sein sollen, explizit gesagt wird, daß damit vergoldetes Holz gemeint sei (Dendara VIII, 140,12–141,2 und 141,10–14).¹⁶⁸ Entsprechend sind Steinangaben auch oft als Glaspasten u.ä. von ähnlichem optischen Eindruck wie das genannte Mineral zu bewerten. Allerdings gibt es auch die Option, zusätzlich zur Substanzangabe noch den Zusatz *n m³c.t* „echt“ zu bringen, der dann die Verwendung von Ersatzprodukten ausschließen sollte.

Die theoretischen Materialangaben und realen Verwendungsvorlieben sind natürlich nicht zufällig vom Himmel gefallen, sondern beruhen auf den Vorstellungen der Ägypter von der Symbolwirkung und religiösen Bedeutung bestimmter Stoffe, und diese wiederum ist nicht ohne Verbindung mit den realen Eigenschaften der Mineralien.¹⁶⁹ Allerdings gehört dieser Bereich meist zu dem, was als sozusagen implizite Theologie von den Ägyptern stillschweigend vorausgesetzt und nicht ausführlich theoretisch dargelegt wird.

Sowohl bei Bonnet im Reallexikon als auch im Lexikon der Ägyptologie bei Klasens im Artikel „Amulett“ (der davon stark abhängig ist) und bei Barta im Artikel „Materialmagie und -symbolik“,¹⁷⁰ findet sich die Angabe, im Papyrus Berlin P 8769 gäbe es eine Liste über die magischen Eigenschaften von Steinen und Pflanzen.¹⁷¹ Das ist in dieser Form nicht korrekt. Die betreffende Handschrift, von der es sowohl in Berlin als auch in Wien noch unpublizierte zusätzliche Stücke gibt,¹⁷² ist in Wirklichkeit ein Traumbuch, in dem systematisch behandelt wird, was es bedeutet, von den betreffenden Steinen oder Pflanzen zu träumen. Obgleich die Assoziativverbindungen, die dabei relevant sind, sicher nicht ohne Bezug zu den generellen ägyptischen Konzeptionen dieser Objekte sind, zeigt die Erfahrung mit sonstigen Traumbüchern, daß diese auch ihre eigenen Regeln haben können und die dort gebotenen Deutungen nicht immer für das Verständnis von Amuletten hilfreich sind. Z.B. gibt es im Traumbuch des pChester

¹⁶⁸ DERCHAIN, *Atelier des Orfèvres*. Vgl. VON LIEVEN, Im Schatten des Goldhauses, 152.

¹⁶⁹ RAVEN, *Magic and Symbolic Aspects*, 237–242; WILKINSON, *Symbol and Magic*, 82–103.

¹⁷⁰ BONNET, *Reallexikon*, 26; KLASENS, *Amulett*, 234 Anm. 5; BARTA, *Materialmagie*, 1234; MÜLLER-WINKLER, *Objekt-Amulette*, 29 mit Anm. 51. Ähnlich auch RITNER, *Egyptian Magical Practice*, 3334 Anm. 8.

¹⁷¹ Der Text selbst ist ediert in SPIEGELBERG, *Demotische Papyrus*, 29, Taf. 98.

¹⁷² Berlin P 15796; Wien D 6104, 6633+, 6644 und 6668. Hinzu kommt wohl als zweite Handschrift noch der bereits publizierte pBerlin P 15683 bei ZAUZICH, Aus zwei demotischen Traumbüchern, 92–96 Taf. 7. Vgl. PRADA, *New Look*.

Beatty III rt. 8,13 eine Aussage, daß ein Zwerg ein schlechtes Vorzeichen darstellt.¹⁷³ Bei den Amuletten gibt es dagegen einige durchaus beliebte schutzbringende Typen, die gerade Zwerge abbilden. Unter diesem Gesichtspunkt muß man es eher als Glücksfall betrachten, daß der betreffende demotische Papyrus zwar von den Amulettforschern bislang auf einer abstrakten Ebene als Beleg für Materialsymbolik zitiert worden ist, jedoch (mutmaßlich im Wesentlichen aus Mangel an einer philologischen Bearbeitung) noch keine konkreten Brückenschläge zum Material einzelner Amulette versucht worden sind.

Auf die Details der Materialbedeutung werde ich sinnvollerweise bei den individuellen Amuletttypen eingehen, hier seien nur einige generelle Regeln bemerkt.¹⁷⁴ Der üblichen ägyptischen Vorstellung entspricht es, daß gelblich-rote Töne eher als kämpferisch und aggressiv gelten. Damit können sie auch leicht ins direkt Negative umschlagen, tatsächlich wird rote Farbe teilweise explizit zur Markierung negativer Dinge benutzt und mit Seth und seiner Anhängerschaft verbunden.¹⁷⁵ Andererseits kann rot auch die Farbe von fleischlichen Körperteilen sein oder Verbindungen mit Blut haben. Von den häufigen Amulettsubstanzen sind hiervon Jaspis und Karneol am meisten betroffen.¹⁷⁶ Grüne und blaue Töne gelten dagegen als beruhigend und besänftigend (vgl. S. 192).¹⁷⁷ Wichtige Mineralien hier sind bestimmte Feldspat-Varietäten, Türkis, Malachit und Lapislazuli. Gerade die symbolische Bewertung der grünen und blauen Farbe dürfte auch erklären, warum so viele Amulette aus Fayence¹⁷⁸ in diesen Farben hergestellt wurden. Ansonsten sei noch darauf hingewiesen, daß bei Götterfiguren in kleinem Maßstab Objekte aus Fayence meist als Amulette zu bewerten sind, Objekte aus Bronze dagegen eher Weihungen in Tempeln darstellen.¹⁷⁹ Die Typen dieser beiden Materialgruppen dürften auch nicht deckungsgleich sein.

¹⁷³ SZPAKOWSKA, Behind Closed Eyes, 104.

¹⁷⁴ Vgl. KEES, Farbensymbolik; GRIFFITHS, Symbolism of Red; WILKINSON, Symbol and Magic; AUFRÈRE, Couleurs sacrées; PINCH, Red Things; BARBOTIN, Couleur; PATRÍCIO, Millennial Protection. Kritisch zu manchen pauschalen Symbolzuschreibungen für Farben ist CORCORAN, Yellow.

¹⁷⁵ Vgl. POSENER, Encre rouge.

¹⁷⁶ DUBIEL, Amulette, Perlen und Siegel, 62 f.

¹⁷⁷ Vgl. auch QUIRKE, Exploring Religion, 106, der vorschlägt, daß bei Objekten aus blauer Fayence ein Bezug auf die generativen Kräfte des Wassers vorliege, das Pflanzenwachstum ermöglicht.

¹⁷⁸ Die Behauptung von BIANCHI, Symbols, 24, daß Fayence besonders mit Osiris verbunden sei, halte ich für einseitig. In jedem Falle hat die grüne Hautfarbe, die Osiris in vielen Darstellungen zeigt, nichts mit Regeneration, sondern mit Verwesung zu tun, s. BANASCHAK, GROTHOFF, Osiris; FALK, Putrefaction.

¹⁷⁹ Vgl. für Bronzefiguren als Weihungen z.B. WEISS, Tier- und Götterbronzen. Zur Frage, inwieweit Bronzeobjekte Amulette sind, vgl. ANDREWS, Amulets, 14.

1.8 Wirkungsmechanismen der Amulette

Normalerweise geben die ägyptischen Texte nicht explizit an, wie man sich die Wirkung der Amulette genau vorstellt.¹⁸⁰ Einige wenige Zeugnisse zeigen, daß man keinen Automatismus der Objekte aus sich heraus angenommen hat, sondern sie ihre Kraft von Göttern beziehen. In der demotischen Weisheitslehre des Papyrus Insinger heißt es in einer Passage über die tägliche verborgene Wirkung des Gottes auch: „Für wen werden Amulett (*sʃ*) und Magie zu einem Heilmittel?“ (pInsinger 31,22) – ihre Wirkung wird also als von der Gottheit abhängig verstanden.¹⁸¹

In einer Anrede an Amun-Re sagt Ramses III.: „Jahresamulette ist, sich an deinen großen Namen zu erinnern. Ein Schutz der Glieder ist, dich zu sehen.“ (KRI V, 239,7 f.). Auch hier wird die Macht des Gottes als das Wesentliche angesehen. Ähnlich erhält Amun auch in einer Inschrift im Grab TT 194 die Epitheta „Schutz der Glieder für den, der [ihn] in sein Herz gibt, wirksames Amulett für den, der [ihn] liebt.“¹⁸² In einer Inschrift der 22. Dynastie wird in einem Titel eine spezielle Form des Amun „der Schutz des Lebens“ (*pʃ sʃ ʕnh*) genannt (Kairo CG 559, b2).¹⁸³

Potentiell instruktiv im Hinblick auf die Wirksamkeit von Göttern durch Amulette ist auch eine leider schlecht erhaltene Passage in den Reden des Sasobek. In ihr heißt es „Du sollst ihm gemäß handeln, dann werden seine Schutzamulette (*sʃ.w*) [an] deinen [Hals] geknotet sein“ (pRamesseum I = pBM 10754, B 2, 6).¹⁸⁴ Leider ist das Bezugswort für das Suffix nicht eindeutig bzw. nicht erhalten. Man würde eine Gottheit erwarten.

Im Hinblick auf Götter und Amulette ist auch eine Passage der Bentresch-Stele speziell zu diskutieren. Dort geht es darum, daß zunächst der höherrangige Gott Chons in Theben Neferhotep Schutz (*sʃ*) für die von ihm ausgeschickte Form des Chons, des Plänenmachers in Theben ausübt (Z. 16), dieser dann anschließend Schutz für die Tochter des Fürsten von Bechten ausübt, so daß sie von der dämonischen Besessenheit geheilt wird.¹⁸⁵ Hier erweist sich also Schutzmacht als etwas Delegierbares, das ein Gott im Auftrag eines anderen ausüben kann.

¹⁸⁰ Die verschiedenen meist psychoanalytischen Hypothesen über die Funktion von Amuletten, welche HAUSCHILD, Wirkung referiert bzw. selbst entwickelt, scheinen mir wenig hilfreich. Vgl. dazu die Erwiderung von STERLY, Wirkung. Vgl. HILDBURGH, Psychology, 232, der übergreifend feststellt, vielfach würden die Träger von Amuletten keine genaueren Gründe dafür angeben können als einfach eine bestehende Tradition.

¹⁸¹ Dazu QUACK, Einführung³, 131; HOFFMANN, QUACK, Anthologie², 298.

¹⁸² SEYFRIED, Djehutiemhab, 68.

¹⁸³ JANSEN-WINKELN, Biographien, 11.434, wo „der lebendige Schutz“ verstanden wird, während mir „Der Schutz des Lebens“ phraseologisch weitaus plausibler erscheint (auch im digitalen Zettelarchiv DZA 21.794.240 wird „Prophet des Amun, des Lebensschutzes“ verstanden).

¹⁸⁴ BARNS, Ramesseumpapyri, 7, Taf. 3.

¹⁸⁵ WITTHUHN, STERNBERG-EL HOTABI, KLIMEK, GLÖCKNER, DEMUTH, Bentresch-Stele, 50 f.70–72.

Im Hinblick auf die Wirkung der Amulette gibt es einen auch übergreifend religionsgeschichtlich wichtigen Punkt, nämlich die Frage nach Transzendenz versus notwendigem Fokalisationspunkt im realen Raum und realer Materie. Dies müßte im Grunde eine umfassende Diskussion über die Relevanz der Statue im ägyptischen Denken überhaupt nach sich ziehen.¹⁸⁶ Hier seien nur kurz und eher thesehaft einige Hauptpunkte aufgeführt.

Obgleich es gerade in einigen Hymnen Textformulierungen gibt, welche die ägyptologische Forschung im Sinne eines transzendenten Weltgottes deutet,¹⁸⁷ ist die ägyptische Gottheit normalerweise sehr handfest in Kultort und Kultstatue verankert, wie es etwa die Weisheitslehre des pInsinger ausdrückt: „Wer fern ist und wessen Gebet fern ist, dessen Götter sind fern von ihm“ (28,15). Dementsprechend überrascht es nicht, daß etwa Wenamun auf seine Reise eine Statue des Amun des Weges mitnimmt, statt sich allein auf die allgegenwärtigen Fähigkeiten des Amun als solche zu verlassen¹⁸⁸ – obwohl gerade Amun derjenige Gott ist, dessen Transzendenz in den Hymnen am meisten angenommen wird.¹⁸⁹

Von daher verwundert es nicht, daß so oft Götterfiguren gezeichnet oder dreidimensional hergestellt werden, bzw. auch anikonische Gegenstände über eine Historiola, welche Ereignisse in der Götterwelt erzählt, konzeptuell mit Entitäten der höheren Welt verbunden werden.¹⁹⁰ So werden Objekte geschaffen, welche auch außerhalb des regulären Raumes des Tempels als Wohnung und der Kultstatue als Inkarnationspunkt der Gottheit einen Platz geben, an dem die Gottheit dem Mensch begegnen und aus direkter Nähe effektiv gegen Gefahren und Schädigungen helfend eingreifen kann. Um der Gottheit einen solchen Kontaktpunkt zu geben, werden wenigstens in manchen Fällen bei den Handlungsanweisungen nicht nur Angaben zur Ikonographie gemacht, sondern auch eine Beopferung vorgeschrieben. Durch sie wurde etwa eine Zeichnung von Gottheiten auf Papyrus oder Leinen wie ein Götterbild behandelt, mit Energie versorgt und zu Kommunikation und Interaktion mit den Menschen aufgefordert. In einigen Fällen wird in den Handlungsanweisungen explizit eine rituelle Mundöffnung verlangt (s. S. 148.149.188), die dazu dient, das handwerklich hergestellte Objekt voll kommunikationsfähig zu machen.¹⁹¹ Auffällig ist, daß solche Mundöffnungen konkret nur bei selteneren Materialien (ein Skarabäus und zwei Holzobjekte¹⁹²) angegeben werden, nicht

¹⁸⁶ Kurze Bemerkungen in QUACK, Bilder, 18 f. Vgl. BRAUN, Pharao und Priester, 242–253.

¹⁸⁷ Vgl. etwa ASSMANN, Primat und Transzendenz. ZEIDLER, Pfortenbuchstudien, I., 234–237 spricht sogar von (Meta-)Transzendenz; ebenso STADLER, Metatranszendenztheologie.

¹⁸⁸ Vgl. SCHIPPER, Wenamun, 54.179–182.

¹⁸⁹ Vgl. etwa ASSMANN, Re und Amun, 200–218.

¹⁹⁰ Vgl. für die Verwendung der Historiola in magischen Texten allgemein FARAONE, Transformation, 229–237.392 Anm. 52.

¹⁹¹ Zur Anwendung und Wirkung des Mundöffnungsrituals s. QUACK, Fragmente des Mundöffnungsrituals, 136–148; DERS., Mundöffnungsritual als funeärer Text. Zur Belebung von Figurinen in magischen Praktiken ist es mutmaßlich auch pVandier 5,2 und pSaqqara 4, Z. 1 belegt (HOFFMANN, QUACK, Anthologie², 171.187).

¹⁹² Mit der vergleichsweise häufigen Bezeugung für Holzobjekte korrespondiert auch die Verwendung des Mundöffnungsrituals für eine hölzerne Statuette in TB 151, s. LÜSCHER, TB 151, 177.259.

dagegen bei den in der Textüberlieferung dominierenden Text- und Bildträgern Leinen und Papyrus.

Ein großes Thema ist auch das Verhältnis von Magie unter Einschluß der Amulette zu Medizin in Krisensituationen. Für uns heute sind das krasse Gegensätze. Die ägyptische Konzeption war eine ganz andere und läßt sich vielleicht am besten mit einem wörtlichen Zitat aus dem Papyrus Ebers aufzeigen, wo es heißt: „Stark ist die Magie wegen der Medizin – und umgekehrt“ (pEbers 2,2).¹⁹³ Die Beschwörung und die Verabreichung konkreter Medizin sollen also zusammen zu einer ganzheitlich verstandenen Heilung führen. Man sollte objektiv sagen, daß der Gebrauch von Magie und Amuletten, sofern die Patienten an ihre Wirkung geglaubt haben, sicher einen Beitrag zur Steigerung der Heilungschancen geleistet hat.¹⁹⁴ Im übrigen haben die Ägypter nicht versucht, durch Magie hoffnungslose Fälle zu kurieren; so gibt es in einem Handbuch über Schlangenkunde (pBrooklyn 47.218.48+85) einige Fälle, in denen der Biß als so tödlich eingestuft wird, daß die Anwendung von Beschwörungen sinnlos sei.¹⁹⁵

1.9 Zur Natur von Schutzgottheiten

Neben den durchaus auch präsenten „großen“ Gottheiten des ägyptischen Pantheons finden sich als Amulette verwendet vielfach Abbildungen von Gestalten, welche in der heutigen Forschung als kleine Gottheiten oder auch Dämonen verstanden werden. Die bekanntesten Fälle sind Bes sowie die Nilpferdgöttin, die in der ägyptologischen Terminologie meist unter dem Namen Thoeris läuft. Da es sich bei ihnen um Gestalten handelt, die fast nie Hauptgottheiten und primäre Kultempfänger in einem ägyptischen Tempel sind, versteht man sie in der Forschung gerne als „Volksgottheiten“.¹⁹⁶

Will man allerdings den Begriff „Volksreligion“ für das Alte Ägypten sinnvoll anwenden, muß man sich fragen, zu was er in Opposition stehen soll. Unser Verständnis von „Volks glauben“ ist stark davon geprägt, wie wir etwa in der christlichen Religion Erscheinungen wahrnehmen, die neben und oft ansatzweise sogar gegen die offiziellen Dogmen und Liturgien treten. Aber für das Alte Ägypten läßt sich so ein Ansatz kaum

¹⁹³ Vgl. zur Frage der Übersetzung QUACK, Magie und Totenbuch, 6.

¹⁹⁴ Vgl. für Ägypten etwa SWEENEY, *Illness and Healer*, 151, ausführlicher STEGBAUER, *Magie als Waffe*, 83–92; für jüdische Magie und generell BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, 42; allgemein HILDBURGH, *Psychology*; SAX, *Heilen Rituale?*; STAUBLI, *Amulette*, 94.113 f.; kritisch allerdings DINZELBACHER, *Panritualismus*, 125–133. Vgl. auch ERNST, *Gehirn und Zauberspruch*.

¹⁹⁵ SAUNERON, *Traité d'ophiologie*, 205. Vgl. STEGBAUER, *Magie als Waffe*, 98 Anm. 30.

¹⁹⁶ Die übliche ägyptologische Sichtweise spiegelt sich auch darin, daß ABDI, *Bes in the Achaemenid Empire*, 113; DERS., *Iranization*, 137 Bes in Ägypten vor allem als Gott der einfachen Bevölkerung versteht, während er ihn im Iran auch von höheren sozialen Gruppen aufgegriffen sieht (*Iranization*, 150 f.). Auch BAINES, *Fecundity Figures*, 128 betrachtet Bes und Taweret als im Vergleich zu den eher offiziellen Fruchtbarkeitsfiguren privatere Gestalten. Vgl. VOLOKHINE, *Quelques aspects de Bès*, der (bes. 244 f.) noch versucht, mit einem Unterschied zwischen Volks- und Tempelreligion zu operieren, auch wenn er keine hermetische Grenze zwischen diesen Bereichen sieht.

vertreten. Glaubensfragen spielten in der Religion keine wesentliche Rolle,¹⁹⁷ Dogmen gab es nicht, eine Verfolgung von „Ketzern“ ist nicht belegt,¹⁹⁸ und die Vorstellungen von Göttern, Mythen und Ritualen waren in solchem Maße plastisch bildbar oder gar mit eingebauten „anderen Lesarten“ versehen, daß eine Opposition zu einer offiziellen Religion schwer herstellbar wäre. Volksreligion kann in Ägypten nicht als Gegensatz zu einer offiziellen Religion betrachtet werden, sondern ihr wesentlicher Punkt ist nur die Frage der Akteure und der materiellen Absicherung. In den Tempeln gab es Priester, deren Kultbetrieb durch offizielle Zuwendungen abgesichert wurde. Aber ein einzelnes Individuum konnte durchaus in einem privaten Kult Kapellen errichten, Götterstatuen und Stelen aufstellen und ihnen selbst Opfer darbringen, ohne daß dies für die Kultelite ein Problem war.¹⁹⁹

Auch darüber hinaus halte ich den Ansatz für methodisch verfehlt. Er nimmt irrig an, ein ägyptischer Gott müsse entweder als Hochgott Hauptempfänger eines Kultes sein oder als Volksgott einzustufen sein. Das greift selbst für evident wichtige Hauptgötter kaum – wo z.B. gibt es einen Tempel der Tefnut als Hauptgottheit? Vor allem verkennt es die Sozialstruktur der ägyptischen Götterwelt, die in gewisser Weise die soziale Realität der alten Ägypter widerspiegelt.²⁰⁰ So wie im Leben die Elite ihre Handlanger und Bediensteten hatte, so gibt es auch in der Götterwelt Funktionsgötter, welche nicht Hauptempfänger eines Kultes, aber dennoch fest in die offizielle Religion eingebunden waren.²⁰¹

Eine Kategorie sind etwa die Gottheiten der handwerklich-technischen Produktion bzw. „Ressortgötter“,²⁰² so Schesmu für die Salbherstellung,²⁰³ Tait und Hedjhetpe für

¹⁹⁷ Vgl. KOCH, Wesen altägyptischer Religion, 104.

¹⁹⁸ Es ist grundsätzlich irrig, wenn Echnaton in der modernen Forschung als „Ketzerkönig“ u.ä. bezeichnet wird, er war vielmehr Vertreter einer Religionsform, welche die vorher dominierenden Gottheiten in einer Weise ablehnte, wie sie nicht als Ketzerei, sondern nur noch als eigene Religion bezeichnet werden kann.

¹⁹⁹ Vgl. für Privatkapellen BOMANN, Private Chapel, sowie übergreifend LUISELLI, Gottesnähe; gegen eine fundamentale Unterscheidung von „Volkskult“ und offizieller Religion spricht sich ROUTLEDGE, Parallelism aus.

²⁰⁰ Vgl. etwa OSING, Hieratische Papyri aus Tebtunis I, 172–182, wo Titel der irdischen Beamtenhierarchie jeweils bestimmten Gottheiten zugeordnet werden (zur Deutung des Abschnitts, die gegenüber Osing genau umzudrehen ist, vgl. DERCHAIN, CdÉ 72, 46).

²⁰¹ Vgl. auch JANAK, Structure, wo diese Fragen allerdings keine große Rolle spielen, und MEEKS, Notion de « dieu », wo allerdings nur die speziellen Kategorien von Königen, Verstorbenen, Heiligen Tieren sowie Objekten besprochen werden, nicht dagegen hierarchische Unterschiede zwischen Hauptgottheiten und Schutzgottheiten. ROCCATI, Demons, stellt zwar generell fest, daß die Ägypter die Götterwelt nach dem Muster der menschlichen organisiert hätten (S. 89), fokussiert danach jedoch eng auf die Frage der Sprache und baut eine vom realen Befund her zweifellos nicht tragfähige Opposition auf, die Ägypter hätten Götter in der klassischen Hochsprache angeredet, Dämonen dagegen in der Umgangssprache; seine Behauptung, Apopis erscheine in Ägypten erst am Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr. (S. 93), ist angesichts des ältesten gesicherten Belegs Mo'alla IV, 10 (VANDIER, Mo'alla, 220 f.), der zweifelsfrei noch ins 3. Jts. v. Chr. datiert, zu korrigieren.

²⁰² Dazu übergreifend RICKERT, Gottheit und Gabe, bes. 1 f.271–275.

²⁰³ CICCARELLO, Shesmu; ergänzend zur Interpretation SMITH, Mortuary Texts, 55.

Textilien,²⁰⁴ Menqet für die Bierbrauerei.²⁰⁵ Sie sind zweifellos nicht Hauptgötter irgendeines Tempels, aber Zeichen eines mental sauber durchkonstruierten Weltbildes, nicht unmittelbarer Ausfluß eines „Volksglaubens“.

Daneben ist als weitere Kategorie die der Schutzgötter zu etablieren. Dies sind Gestalten, welche im Dienste der verschiedenen großen Götter stehen können.²⁰⁶ Ihre Hauptrolle besteht darin, Personen und Bereiche zu bewachen und vor unerwünschten Eindringlingen zu schützen. Sie sind somit in der Globalkonzeption der Götterwelt fest verankert, aber eben innerhalb dieser in subalternen Funktionen, weswegen sie kaum je selbst zu Tempelherren werden.

Sie können teilweise in sehr elaborierten Gruppen größerer Konzeption versammelt werden, deren Komplexität schon an sich deutlich zeigt, daß sie nicht Elemente eines „Volksglaubens“ darstellen. So haben wir die 77 Götter von Pharbaitos, die primär über Osiris wachen, sowie die 60 Götter, die als kämpfende Kompanien nach einem in Edfu überlieferten Mythos bei der Weltentstehung auf der Seite des Sonnengottes gestanden haben und in der aktuellen Dekoration des Tempels unaufdringlich, aber an sensitiven Punkten Wache stehen.²⁰⁷

Klar faßbar ist auch die Kategorie der Botendämonen, welche im Auftrag hoher Gottheiten Schaden und Verderben bringen können.²⁰⁸ Ihre Aktionen im Auftrag der Göttin werden verschiedentlich explizit ausgesprochen, z.B. Mythos Leiden 9,3 f. „Meine Sonne ist König bei mir zusammen mit ihren Brüdern, d.h. den $h(\beta)j(i).w$, die unter Aufsicht der Göttin zugreifen.“

Andere Gestalten wie insbesondere Bes und Thoeris sind nicht derart fest in Gruppen verortet, sondern können flexibler in verschiedenen Umgebungen auftreten. Auch dann sind sie aber vielfach im Dienste der großen Götter tätig. Ebenso kann man zeigen, wie sie oft im Bereich des Königtums und der höchsten Elite auftreten, bzw. viele innovative Formen zuerst hier aufkommen. Aus dem Grab des Tutanchamun stammen mehrere Objekte mit Besdekoration, ebenso aus dem von Yuya und Tuya (s. S. 233 Anm. 159). Auch im Königsgrab von Amarna wurden Bes-Amulette gefunden.²⁰⁹ Im Palast von Qantir gab es große Paneele mit Besfiguren.²¹⁰

²⁰⁴ ZECCHI, Hedjhotep; BACKES, Rituelle Wirklichkeit; zur Ansetzung der Lautform s. QUACK, Weber, 519.

²⁰⁵ GUGLIELMI, Biergöttin.

²⁰⁶ In Ägypten können durchaus die Kategorien großer und kleiner Götter eigenkulturell unterschieden werden, s. QUACK, Zorn. Vgl. ANDREWS, Amulets, 12, die Thoeris, Bes und den Pataikos als „minor deities“ bezeichnet.

²⁰⁷ Zu beiden Gruppen vgl. GOYON, Dieux-gardiens.

²⁰⁸ Vgl. etwa VON LIEVEN, Himmel über Esna, 50–55; QUACK, Gedanken, 385 f.

²⁰⁹ MARTIN, Royal Tomb I, 79 f. Nr. 289, Taf. 50; OGDON, Bes Amulet, 178 f.

²¹⁰ HAYES, Glazed Tiles, 40 f.

1.10 Vorstellungen von Gefahren

In der Forschung spricht man im Hinblick auf diejenigen Entitäten, vor denen Schutz gesucht wurde, gerne von „Dämonen.“ Dabei spielt vielfach auch die Ikonographie eine Rolle – ungewöhnlich geformte Gestalten und insbesondere solche, die Messer in der Hand halten, werden gerne mit diesem Etikett versehen.²¹¹

Dieses Vorgehen dürfte zu undifferenziert sein.²¹² Zum einen gibt es klare Textzeugnisse dafür, daß etliche solche Gestalten, welche die Ägyptologen gerne als „Dämonen“ bezeichnen, von den Ägyptern selbst zur Kategorie der „Götter“ gerechnet wurden. Zum anderen zeigen textliche Angaben, vor wem man Schutz ersehnt, daß Götter als potentiell mindestens so gefährlich wie etwa die Geister von Verstorbenen angesehen wurden. Allerdings werden Götter nur in bestimmten Textsorten häufiger genannt. Dies sind zum einen die Orakelschutzdekrete (s. S. 133–134), zum anderen eine Gruppe von Praktiken für Personen, die dem „Tod“ bestimmter Gottheiten unterliegen (s. S. 105). Ferner werden Götter noch als Gefahrenquellen in manchen medizinischen Texten genannt,²¹³ wo allerdings nicht Amulette, sondern Drogen als Heil- und Schutzmittel verwendet werden. Ein Nebeneinander von eindeutigen Gottheiten sowie Entitäten, welche Forscher gerne als „Dämonen“ klassifizieren, findet sich auch in einer Zusammenstellung religiösen Wissens im pBerlin P 7809/7810, Fragm. C, 2,16–3,3, wo sie unter eine Überschrift „[Betreffend] die Verhörenden“ gestellt werden.²¹⁴

Gerade in den Handbüchern magischer Beschwörungen sowie Textamuletten findet man gerne Kategorien, die generisch und entpersonalisiert sind. Dies wird auch daran deutlich, daß sie, um alle Eventualitäten abzudecken, bei jeder Kategorie sowohl die männliche als auch die weibliche Form nennen. Die häufigsten Gestalten sind „Tote“ (*mwt*, *mwt.t*),²¹⁵ „Feinde“ (*ḥfīl*, *ḥfīl.t* bzw. real als feminine Form gebraucht meist *pfīl* „Jene“)²¹⁶ und „Widersacher“ (*ḥy*, *ḥy.t*).²¹⁷ „Verklärte“ (*ḥ.w*) erscheinen ebenfalls öfters. Auch manche spezielleren Gestalten können genus-differenziert auftreten, so *nsj*,

²¹¹ So etwa LUCARELLI, Demons in the Book of the Dead; DIES., Guardian-demons; DIES., Illness; SZPAKOWSKA, Demons in Ancient Egypt; DIES., Demons in the Dark; DIES., Striking Cobra, 27–32; BECK, Konzepte. Vgl. auch BENNETT, Conceptions, mit einem Abriß der forscherschen Meinungen sowie einem abstrakten Versuch des Aufbaus von Unterscheidungskriterien, sowie jetzt GRAVES-BROWN, Daemons & Spirits. Ähnlich auch MANASSA, Divine Taxonomy, die aus dem Nebeneinander von Gestalten der Sonnenlitanei und den von ihr a priori als „Dämonen“ verstandenen Torwächtern des Totenbuches den Schluß zieht, auch erste seien als Dämonen einzuordnen.

²¹² Vgl. THEIS, BiOr 71, 769 f.; QUACK, Dämonen; VOLOKHINE, Bès infernaux, 64. Vgl. auch FANCIULLI, Avversari sovranaturali.

²¹³ Belege sind bei VON DEINES, WESTENDORF, Wörterbuch medizinische Texte, 491 unter Punkt I zusammengestellt.

²¹⁴ NYORD, Experiencing the Dead.

²¹⁵ OSING, Hieratische Papyri I, 285–287.

²¹⁶ Dazu zuletzt GUERMEUR, À propos, 544 mit Verweisen; O’ROURKE, Book of Protection, 49 Anm. X; OCKINGA, FISCHER-ELFERT, Amuletic Papyrus, 43 f.

²¹⁷ Vgl. zu Letzteren auch den Vorschlag von FISCHER-ELFERT, Anfang, 21, der erwägt, ob „Bucklige“ gemeint sein könnte. Diese Gruppe ist auch als Gegner von Gottheiten belegt, z.B. Edfou VI, 263,4; Dendara VII, 178,5.179,4.190,10.192,9; Dendara VIII, 88,4 f.89,6.90,12.102,4 f.106,11. Vgl.

gelegentlich auch *hh* „Glut“ (pBrooklyn 47.218.49, x+10,12.x+12,3.7. x+13,17). Zum Abschluß der Auflistung potentieller Schädiger findet sich gerne eine „Leerstelle“ mit dem Ausdruck *hmw.t-r'*, wrtl. „Kunst des Mundes“, die es dem Rezipienten ermöglicht, je nach Lage andere Entitäten zu nennen. Individuelle gefährliche Gestalten wie *Sh3kk* werden dagegen nicht mit einem femininen Pendant versehen, sie kommen jedoch nur in geringer Anzahl vor.

Neben den spezifischen höheren Mächten steht auch noch die allgemeine Kategorie von „allen üblen und schlechten Dingen“. Krankheitsbezeichnungen wie *srf.t* oder *rmn.t* werden in den Titeln der Praktiken genannt, aber normalerweise nicht in den Beschwörungen angedeutet, da sie als Folge der feindseligen Aktionen verstanden werden, nicht als Entitäten eigenen Willens.

1.11 Methodische Fragen bei der Ermittlung von Sinn und Bedeutung

Anhand der uns vorliegenden Quellen lassen sich die Praktiken des Umgangs mit Amuletten fassen, wenngleich mit Einschränkungen. Das archäologische Material ist reich, gewährt aber spezifisch fast nur den Blick auf die Bestattungen. Handlungen zu Lebzeiten lassen sich so nur sehr bedingt erschließen, abhängig davon, inwieweit bei Bestattungen die Tracht der Lebenden beibehalten wird. Dabei sind primär Arrangements zu fassen, von denen jedoch nicht unmittelbar zu sagen ist, welche Bedeutungen ihnen von den Nutzern gegeben ist.

Die Texte sind hinsichtlich der Nutzenanwendung meist expliziter. Jedoch decken sie keineswegs das ganze Spektrum der archäologisch belegten Amulettformen ab, und zudem geben sie nur einen spezifischen Blickwinkel der schreibkundigen Elite wieder. Dieser muß keineswegs immer mit dem der konkreten Nutzer identisch gewesen sein.

Tatsächlich gibt es hier einige schwerwiegende methodische Fragen: Hatte für den Träger ein Amulett genau die spezifische Funktion, die ihm ein heutiger Forscher auf der Basis von Quellen meist aus einem präskriptiven Elitekontext zuschreibt? Konnte er nicht auch auf ein bestimmtes Objekt Funktionen projizieren, die wir so in den Metatexten nicht finden?²¹⁸ Und wie spezifisch sind Bedeutungen überhaupt? In der ägyptologischen Praxis bleiben die meisten Bedeutungszuschreibungen für Amulette letztlich eher grob (z.B. „Schutz“ oder „Fruchtbarkeit“ oder „Wiedergeburt“), und man fragt sich, wie die große Menge verschiedener Amuletttypen mit so wenig wirklich differenzierten Funktionen korrelieren soll.

Moderne Versuche, ägyptischen Texten und Bildern Sinn und Bedeutung zuzuschreiben, sind grundsätzlich nicht unproblematisch. Aus meiner Sicht gilt auch hier, was für eine andere alttumswissenschaftliche Disziplin geschrieben wurde, nämlich: „A belief in the intellectual and artistic exceptionalism of the ancients and a legitimate fear that a

auch WILSON, Ptolemaic Lexicon, 1221, welche die Belege für genusdifferenziertes *č3i č3i(t)* irrig mit denen für *č3č3' < črčr* „fremd, feindselig“ verquickt.

²¹⁸ Vgl. WHITMORE, Phallic Magic, zur Nutzung von Amuletten für andere als ursprünglich intendierte Zwecke.