

FRANZISKA NAETHER

# Die Sortes Astrampsychi

*Orientalische Religionen  
in der Antike*

---

**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)

Joachim Friedrich Quack (Heidelberg)

Annette Zgoll (Göttingen)

3





Franziska Naether

# Die Sortes Astrampsychi

Problemlösungsstrategien durch Orakel  
im römischen Ägypten

Mohr Siebeck

FRANZISKA NAETHER, geboren 1980; 1999–2004 Studium der Ägyptologie, Alten Geschichte und der Kulturwissenschaften an der Universität Leipzig; 2005–07 Promotionsstipendiatin der Konrad-Adenauer-Stiftung; 2008–09 Stipendiatin des Albertus-Magnus-Vereins; 2005–08 Mitarbeiterin am Projekt „Multilingualism and Multiculturalism in Graeco-Roman Egypt“ an der Universität zu Köln; 2009 Promotion; derzeit wissenschaftliche Assistentin am Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig.

ISBN 978-3-16-150250-7 / eISBN 978-3-16-160592-5 unveränderte eBook-Ausgabe 2021  
ISSN 1869-0513 (Orientalische Religionen in der Antike)

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

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

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 Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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

PARENTIBUS MEIS  
REINHARD UND ILONA NAETHER



## Vorwort

*„And I feel like some bird of paradise  
My bad fortune slipping away  
And I feel the innocence of a child  
Everybody's got something good to say*

*Things I once thought  
Unbelievable  
In my life  
Have all taken place“<sup>1</sup>*

Dieses Buch ist meine leicht überarbeitete Dissertation, die am 3. Juli 2009 verteidigt und von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften der Universität Leipzig angenommen wurde. Dass dies zustande kommen konnte, ist der Hilfe vieler Kollegen und Freunde zuzurechnen. An erster Stelle stehen zweifelsohne meine beiden Betreuer, die mich während der ganzen Zeit unterstützt haben und immer ansprechbereit waren: Hans-Werner Fischer-Elfert und Mark Depauw, der mir auch als Chef im *Trismegistos*-Projekt „soft skills“ in Statistik und Datenbankarbeit vermittelte.

Weitere fünf Menschen gehören im gleichen Atemzug genannt. Meinem papyrologischen Lehrer Reinhold Scholl verdanke ich die Kenntnis der Sortes Astrampsychi. Tonio Sebastian Richter, mein demotistischer und koptologischer Lehrer, förderte mich von Beginn an. Zusammen mit Annette Hupfloher organisierte ich von 2005–7 an der Universität Leipzig drei Workshops zur Religionsgeschichte. Vieles, was wir in dieser Zeit über Methodik und Kontextualisierung diskutierten, konnte ich hier hoffentlich gewinnbringend einsetzen. Willy Clarysse schärfte in mehreren Diskussionen in Leuven meinen Blick für religiöse und magische Gattungen. Heinz-Josef Thissen schließlich unterstützte das Dissertationsprojekt in der Endphase. Diesen *ἐπὶ τῶν σοφοῖ* meinen Dank auszusprechen ist mir ein großes Bedürfnis.

Es gibt wenige Leute, die sich mit den Sortes Astrampsychi im Speziellen und Losorakeln im Allgemeinen befasst haben und befassen. Randall Stewart und David Frankfurter waren für erstere von großer Hilfe, Kai Brodersen ließ mich seine Ausgabe der Erlangerer Astrampsychos-Handschrift vorab konsultieren, Bill Klingshirn diskutierte mit mir die Sortes Sanctorum, AnneMarie Luijendijk, Kevin Wilkinson und Laura Nasrallah ebenso, zum Teil mit unpubliziertem Material. Nadine Que-nouille vom Papyrusprojekt Halle-Jena-Leipzig machte als glorreiche Finderin in der Leipziger Sammlung den ältesten Astrampsychos-Papyrus ausfindig.

---

<sup>1</sup> HARVEY, P.J.: Good Fortune, in: *Stories From The City, Stories From The Sea*, Universal Music 2000.

Für die Besprechung der demotischen, griechischen und koptischen Ticket-Orakel habe ich von vielen Hinweisen profitiert. Ganz besonders ist hier Joachim Friedrich Quack zu danken. Mit Pauline Ripat besprach ich Verbotverfahren, Alain Delattre überließ mir seine koptischen „Tickets“ vor der Publikation. Christina Di Cerbo und Sue Davies teilten mit mir ihre Vorarbeiten an demotischen Stücken aus Tebtynis und Saqqara. Martin Stadler gab bereitwillig Auskunft über neue Funde in Soknopaiou Nesos. Michelle Gait ist es zu verdanken, dass ich P. Aberdeen 14 vor Ort ansehen durfte. Adam Bülow-Jacobsen teilte seine Einsichten mit mir.

Eine ganze Reihe von Personen danke ich herzlich, mit denen ich über die Jahre zu den Themen der Arbeit und darüber hinaus zusammenarbeiten durfte. Hier sind Micah Ross, Christian Askeland, Gil Renberg, Ikuyo Kato, Katharina Stegbauer, Daniela Colomo, Annette Zgoll, Angiolo Menchetti, Burkhard Backes und Kata Endreffy zu nennen.

Manche Kapitel wären um einiges an Substanz ärmer, wenn die im folgenden Aufgeführten nicht gern Literaturhinweise und Ansichten teilten oder mit Rat und Tat zur Seite standen: Mike Bauer, Yvonne Baumann, Andreas Bendlin, Angelika Berlejung, Diana Beuster, Christian Böwe, Nadja Braun, Théodore de Bruyne, Peter Dils, Esther Eidinow, Trevor Evans, Stefan Freitag, Aikaterini Georgila, Marius Gerhard, Dorian Gieseler Greenbaum, Eva Grob, Svenja Gülden, Mareile Haase, Kathleen Händel, Christoph Hartmann, Monika Hasitzka, Joachim Hengstl, Friedhelm Hoffmann, David Juste, Hermann Knuf, Andreas Kunz, Thomas Lang, Lutz Popko, Lucian Reinfandt, Ortrun Riha, Ingo Schaaf, Charlotte Schubert, Alexander Schütze, Darja Sterbenc-Erkner, Frank Theisen, Alexandra Thümmler, Bart van Beek, Phil Venticique, Herbert Verreth, Alexandra von Lieven, Katharina Waldner, Aleksandra Warda, Andreas Winkler, Monika Wohlrab-Sahr und Marco-Alexander Zentler.

Drei Jahre der Promotionszeit arbeitete ich im *Trismegistos*-Projekt an der Universität zu Köln. Dass ich dort eine Herberge fand, kann ich der Großzügigkeit von Familie Breitbach in Frechen, Carmen Breitbach und Jan Moje in Köln-Weiden und schließlich Heinz-Josef Thissen in Erststadt gar nicht hoch genug anrechnen. Einige Kapitel sind vor Ort entstanden.

Die Arbeit wurde mit einem Promotionsstipendium der *Konrad-Adenauer-Stiftung* und des *Albertus-Magnus-Vereins* materiell und ideell gefördert. Ich danke meinen Vertrauensdozenten Ulrich von Hehl, Arnulf Kutsch und Dieter Schulz für ihre Unterstützung und Vernetzung nicht nur in diesem Projekt. Daniela Tandecki seitens der KAS war von Beginn an von meinem Thema überzeugt. Ihr danke ich genauso wie einigen meiner Konstipendiaten aller Förderwerke in Leipzig: Roksolana Bajko, Stephan Dehn, Liza Franke, Katrin Henzel, Lusine Karapetyan, Vessela Ivanova, Sebastian Lindner, Jan Meine, Wolfgang Otto, Katharina Pohl, Antje Töpel und Markus Wustmann, mit denen ich zusammen promovieren durfte und die mir in manchen Zeiten im *Leipziger Stipendiatennetzwerk* und der *Leipziger Initiative für Promovierende* den Rücken frei gehalten haben. Zudem danke ich meinen Freunden Marius Bagi, Michaela Kaiser, Simon Lamowski, Susan Noack, Magret Scholz und Martin Weber, die sich mit so manchem Thema vorab beschäftigten durften – ob sie wollten oder nicht.

Sehr froh bin ich, dass Burkhard Backes, Diana Beuster, Kathrin Bienert, Dana Bisping, Melanie Böhme, Christian Böwe, Hans-Werner Fischer-Elfert, Aikaterini Georgila, Marius Gerhardt, Dana Herrmann, Barbara und Bernhard Kirsten, Corinna Kulbe, Thomas Lang, AnneMarie Luijendijk, Katharina Pohl, Joachim Friedrich Quack, Nadine Quenouille, Christian Schmidt, Heinz-Josef Thissen und Corina Winkler mir bei den Korrekturen behilflich waren. Ramona John assistierte bei der Erstellung der Indices. Alle bestehenden Fehler bleiben die meinen.

Joachim Friedrich Quack, Angelika Berlejung und Annette Zgoll waren so freundlich, eine Veröffentlichung in der Reihe „Orientalische Religionen der Antike“ zu ermöglichen. Henning Ziebritzki und Anna K. Krüger unterstützten mich bei der Manuskripterstellung nach besten Kräften.

Schlussendlich gebührt meiner Familie großer Dank, dass sie meinen Weg von Anfang an unterstützt haben, alle *absentiae* der letzten drei Jahre bereitwillig ertragen (aber auch, wenn ich zu Hause war). Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.

Diese Dissertation ist aus meiner unpublizierten Magisterarbeit hervorgegangen. Ein Vorbericht findet sich in den Akten des 9. Internationalen Demotistenkongresses.<sup>2</sup>

Leipzig, im April 2010

Franziska Naether

---

<sup>2</sup> Cf. NAETHER (2009).



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Verzeichnis der Abkürzungen.....	XVIII
Ziel und Anlage der Arbeit .....	1
Kapitel 1: Begriffe, Methoden, Kontexte.....	5
I. Die große Dichotomie: Religion, Magie und ihre Relevanz für Orakel.....	5
II. Zur Betrachtung des ägyptischen Religionssystems.....	10
III. Was ist Divination? .....	12
1. Definitionen von Divination .....	13
2. Definitionen von Divination im Rückblick .....	17
3. Divinationsmethoden im Überblick .....	18
IV. Religionen als Kommunikationssysteme .....	21
1. Kommunikative Gattungen zur Konstitution von Genres.....	22
2. Die Spezifika „religiöser“ Sprache .....	24
3. Ordnungsversuch mantischer und magischer Praktiken .....	27
V. Von der Notwendigkeit, Textsorten zu bestimmen .....	27
VI. Von Petenten und Schreibern .....	30
VII. Von mantischen Spezialisten .....	34
VIII. Ägyptische Orakel vor der Perserzeit .....	38
1. Das Prozessionsorakel .....	40
2. Ticket-Orakel aus der Dritten Zwischenzeit.....	43
IX. Kleromantie in griechischen Orakelstätten.....	44
1. Sortes in Delphi .....	45
2. Die Urnen und die Täfelchen von Korope.....	46
3. Ticket-Orakel in Dodona?.....	47

4. Fragen aus der Urne .....	49
5. Reichte Alexander in Siwa Orakelfragen ein?.....	50
6. Der Lügenprophet, der die Ticket-Orakel öffnete .....	50
7. Zusammenfassung.....	51
X. Sprachen Statuen Orakel?.....	52
XI. Orakel in den magischen Papyri.....	54
XII. Weitere Orakelverfahren in Ägypten in der ptolemäisch-römischen Epoche.....	55
XIII. Briefe an die Götter und „Tempelsklaven“ .....	57
Kapitel 2: Die Sortes Astrampsychi .....	62
I. Die „Sternenseele“: Wer war Astrampsychos?.....	63
II. Die Überlieferung der Sortes Astrampsychi .....	75
1. Liste der Papyri nach Inventarnummer und Publikationssigle .....	74
2. Liste der mittelalterlichen Handschriften aus dem 13.–16. Jahrhundert.....	79
III. Forschungsgeschichte.....	83
IV. Gliederung und Funktionsweise .....	85
V. Frauen als Petentinnen? .....	94
VI. Die Verschlüsselung des Systems .....	96
VII. Zur Datierung der Sortes Astrampsychi oder: Wann waren die Dekaprottoi im Amt? .....	99
VIII. „Lost in the shuffle“ und „Fakes“: Die Komposition der Sortes Astrampsychi.....	106
IX. Das Problem der <i>ecdoseis</i> und <i>editions</i> .....	107
X. Die Fakeliste der <i>ecdosis altera</i> .....	108
XI. Die christliche Interpolation der Fragen.....	115
XII. Zur „Kanonisierung“ heiliger Bücher. Ein hermeneutischer Ansatz .....	121
XIII. Do-it-yourself-Orakel oder professioneller Mantis? Zu den Benutzern und Bedienern der Sortes Astrampsychi.....	126
XIV. Alles nur banale Fragen? .....	136
XV. Die Frage 13 .....	140
XVI. Die rhetorische Strategie der Sortes Astrampsychi.....	142
1. Zeitform und Frageform – oder: was ist εἶ? .....	142
2. Perspektive: Die Anrede des Petenten und wer die Orakel spricht.....	145
3. „Was erwartest du?“ Antworten mit Gegenfragen .....	147
4. „Du wirst schrecklich verhöhnt werden, aber mache dir keine Gedanken“ – Strategien von Rekompensation in Antworten.....	148
5. „Und das ist auch gut so“ – Die Aufwand-/Nutzen-Debatte.....	159
6. Die Zeit als Faktor .....	164
7. „Sei heiter!“ – Aufforderungen an den Petenten .....	178

8. Spezielle fragespezifische Zusätze .....	189
XVII. Die Zusammenführung der Zusätze: Die Kompositionsabfolge für die Antworten.....	192
XVIII. Die 15 Kategorien zur Analyse der Sortes Astrampsychi .....	195
1. Methodische Einführung .....	195
XIX. Ein „böses“ Orakel? Zur Hermeneutik der Antworten.....	204
XX. P. Oxy. 67, 4581 – die Erweiterung des Orakels.....	206
XXI. Zielgruppe und Lebenswelt der Sortes Astrampsychi – der kulturelle Kontext nach den 15 Kategorien .....	218
1 Leben/Gesundheit .....	221
a) „I put a spell on you“ – Vergiftung und Verzauberung .....	225
b) Was bedeutet es, „einen Tod“ zu sehen? .....	227
2. Liebe/Ehe .....	227
a) Familienangelegenheiten .....	227
b) Hochzeit .....	228
c) Ehefrau oder Geliebte (Freundin)? .....	233
d) Kinder .....	236
3. Freund/Feind.....	239
4. Erfolg.....	240
5. Besitz/Erbe.....	241
6. Arbeit in verschiedenen Aspekten.....	244
a) Wo sind die Bauern in den Sortes Astrampsychi? Landwirtschaft und (Land-) Besitz.....	245
b) Handwerker.....	249
c) „In the army now“ – Fragen zum Militärdienst .....	249
d) Traumjobs in den Sortes Astrampsychi? .....	250
7. Reise .....	253
8. Prozess – Fragen über den Ausgang von Rechtsangelegenheiten.....	256
9. Geschäftsverkehr .....	259
10. Kontakt mit Obrigkeit .....	263
11. Politik/Amt – Ämter und Berufe .....	265
12. Diebstahl.....	266
13. Freilassung: Sklaven und ihre Herren, Geflohene und ihre Verfolger....	266
14. Flucht.....	270
15. Kult – Bezüge zu Religion und Kultvollzug.....	270
16. Was hätte in den Sortes Astrampsychi noch erfragt werden können? ....	273
17. Der typische Astrampsychi-Klient .....	276
 Kapitel 3: Die Sortes Sangallenses.....	 279
I. Metadaten und Forschungsstand .....	279

II. Eine lateinische Übersetzung der Sortes Astrampsychi?.....	283
III. Vergleich der Sortes Sangallenses mit den Sortes Astrampsychi .....	287
IV. Einige Beobachtungen zu einem sprachlichen Vergleich .....	295
V. Zusammenfassung .....	297
Kapitel 4: Die Sortes Sanctorum.....	299
I. Die Sortes Sanctorum, die „ <i>sortes sanctorum</i> “ und die Sortes Biblicae .....	299
1. Zuordnungsproblematiken .....	299
II. Codex Bezae, Sortes Apostolorum und die antiken Quellen.....	302
III. Die Sortes Sanctorum und die Sortes Astrampsychi.....	304
IV. Die papyrologischen Zeugnisse der „ <i>sortes sanctorum</i> “ und die Sortes Biblicae .....	307
Kapitel 5: Sortes im Zeitenlauf.....	311
I. Die göttliche Macht des Zufalls .....	312
II. Losen gestern und heute .....	313
III. „Schlechte“ Lose: Nieten .....	317
IV. Glückszahlen und Würfel.....	318
1. Würfel für die Götter, würfeln für die Zukunft .....	319
V. Orakel-Prestige: Sortes Astrampsychi und Astragalorakel im Vergleich.....	323
1. Exkurs: die kleinasiatischen Astragalorakel.....	324
a) „Mittelalterliche“ Sortes Alearum .....	327
VI. Forschungsstand.....	329
VII. Beispiele für antike Losbücher.....	330
1. Sortes Homericæ .....	330
2. Sortes Vergilianæ.....	331
3. Sortes Barberinianæ .....	332
4. Sortes XII Patriarcharum .....	332
5. Sortes Regis Amalrici .....	333
6. Sortes Isiacæ? – Isis orakelt mit ihrem Kind oder mit einem Würfel .....	333
7. Sortes auf Basis von Thora, Bibel und Koran .....	336
8. Hebräische Losbuchhandschriften .....	337
a) Exkurs: Urîm und Tummîm – Orakel und Losverfahren in der Bibel..	338
9. Losorakel auf Basis von Dekanen und anderen Himmelskörpern .....	343
10. Sortes in den PGM.....	345

11. Sortes Alphabeticae .....	346
12. Lose aus Ägypten: šny-Texte .....	347
13. Die römischen sortes (Sortes Praenestinae, Sortes Italicae) .....	349
14. Punktierbücher, Geomantie, Gematrie .....	350
15 Lunaria, Selenodromia, Parapegmata, Almanache .....	352
16 Mittelalterliche Schicksalsbücher, iatromantische Prognostiken und Lunare .....	353
17 Anthologia Palatina .....	354
18 Losorakel aus aller Welt .....	354
VIII. Ausgewählte Losorakelkritik .....	356
IX. Zusammenfassung .....	357
 Kapitel 6: Ticket-Orakel und Sortes Astrampsychi .....	 359
I. Liste der 160 Orakelfragen nach den 15 Kategorien .....	361
II. Vorläufer .....	365
III. Forschungsgeschichte .....	366
IV. Briefe mit Bitten und Protesten .....	367
V. Sprachen und Datierung .....	370
VI. Fundorte .....	374
VII. Physische Beschreibung der „Tickets“ .....	376
VIII. Funktionsweise .....	379
IX. Struktur und Formular .....	383
1. Mantische Spezialisten: die Orakelpriester .....	388
X. Männliche und weibliche Petenten .....	398
XI. Ticket-Orakel als Rechtsmittel? Überlegungen zu einer Gottesgerichtsbarkeit .....	390
XII. Befragte Götter .....	394
1. Der gute Weg .....	400
XIII. Ticket-Orakel und das Christentum .....	401
XIV. Anmerkungen zu Einzelindividuen .....	402
XV. Zielgruppe und Lebenswelt nach den 15 Kategorien .....	405
XVI. Vergleich der Sortes Astrampsychi mit den Ticket-Orakeln .....	406
XVII. Nachleben außerhalb Ägyptens .....	408
XVIII. Zusammenfassung .....	409

Kapitel 7: Orakelverbote .....	411
I. Ammianus Marcellinus und die Aufbewahrung der Texte im Tempel .....	411
II. Bes als Orakelgott.....	415
III. Religiös motivierte Verbotsprozesse im Römischen Kaiserreich .....	417
Ergebnisse.....	427
Literaturverzeichnis .....	433
Antike Schriftsteller und Historiographen .....	473
Textstellenregister .....	477
Sachregister .....	489

## Verzeichnis der Abkürzungen

Die in dieser Arbeit verwendete Literatur wird nach Kurzbelegen zitiert, die aus dem Nachnamen des Autors und dem Jahr der Publikation bestehen. Zeitschriften und Reihen wurden nach der Zusammenstellung von B. Mathieu vom IFAO und nach dem *American Journal of Archaeology* zitiert.<sup>1</sup> Abkürzungen von Editionen von Papyri, Ostraka und Tafeln erfolgten nach der *Checklist* und wurden hier nicht extra aufgeführt.<sup>2</sup> Eine Ausnahme besteht in BMCR, das für *Bryn Mawr Classical Review* steht.

Die Verfügbarkeit aller hier zitierten Websites wurde am 31. März 2010 geprüft.

Hervorhebungen in Zitaten sind immer vom jeweiligen Autor übernommen. Habe ich etwas umformatiert, so ist dies angezeigt.

Angegebene TM-Nummern beziehen sich auf die Identifikationsnummer eines Texts in der Datenbank *Trismegistos*, die oft weitere bibliographische und inhaltliche Information zum Textträger bietet.<sup>3</sup>

Zur Wiedergabe antiker Texte wurde auf das Leidener Klammersystem zurückgegriffen. Der transliterierte demotische Text wurde in den Schriftarten „Semiramis Unicode“ und „Gentium“, griechische Passagen in „Ifao Grec Unicode“ (mit Σ statt C für das große Sigma und Ω statt Ō für das große Omega) und koptische in „New Athenian Unicode“ gesetzt.

Folgende zusätzliche Abkürzungen von Corpora und Instrumenta werden durchgängig gebraucht:

BL	Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten. Leiden/New York/Köln 1913/22–.
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina. Editio 1–1999 (TOMBEUR, PIERRE, Leuven), Stuttgart/Leipzig.
CCAG	Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. 12 Bände, Bruxelles 1898–1936.
CDD	Chicago Demotic Dictionary. Chicago 1955–, zum Teil verfügbar unter <a href="http://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cdd/">http://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cdd/</a> .
CG	Catalogue général. Inventarangabe des Ägyptischen Museums Kairo nach den entsprechenden Bänden des Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin et al. 1863–, zum Teil verfügbar unter <a href="http://cil.bbaw.de">http://cil.bbaw.de</a> .
DAHT	Demotic and Abnormal Hieratic Texts. Metadatenbank, verfügbar unter <a href="http://www.trismegistos.org/daht">http://www.trismegistos.org/daht</a> .
DDbDP	Duke Database of Documentary Papyri. Textdatenbank griechischer Urkunden, verfügbar unter <a href="http://www.perseus.tufts.edu/Texts/papyri.html">http://www.perseus.tufts.edu/Texts/papyri.html</a> .

---

<sup>1</sup> Cf. <http://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/Abreviations.pdf> und <http://www.ajaonline.org/index.php?type=page&pid=8>.

<sup>2</sup> Cf. John F. OATES, Roger S. BAGNALL, Sarah J. CLACKSON, Alexandra A. O'BRIEN, Joshua D. SOSIN, Terry G. WILFONG, and Klaas A. Worp, *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, verfügbar unter <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

<sup>3</sup> Cf. [www.trismegistos.org](http://www.trismegistos.org).

- DNP Der Neue Pauly. = CANCIK, HUBERT ET AL. (edd.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart/Weimar, 1996–.
- DVS JOHNSON, JANET H.: The Demotic Verbal System. SAOC 38, Chicago 1976, verfügbar unter <http://oi.uchicago.edu/pdf/SAOC38.pdf>.
- EDG ERICHSEN, WOLJA: Demotisches Glossar. Kopenhagen 1954.
- HdA VON MÜLLER, IWAN; OTTO, WALTER; BENGTON, HERMANN (edd.): Handbuch der Altertumswissenschaft. München 1914–.
- HGV Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens. Metadatenbank, verfügbar unter <http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~gv0/gvz.html>.
- HrwG CANCIK, HUBERT (ed.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 5 Bd.e, Stuttgart 1988–2001.
- IG KERN, OTTO (ed.): Inscriptiones Graecae. Bonn 1910–.
- JdÉ Journal d'Entrée. Inventarangabe des Ägyptischen Museums Kairo nach dem Eingang der Objekte. Cf. jeweils die angegebene Publikation.
- LÄ HELCK, WOLFGANG ET AL. (edd.): Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden 1975–92.
- LDAB Leuven Database of Ancient Books. Metadatenbank literarischer Texte, verfügbar unter <http://www.trismegistos.org/ldab>.
- LGG LEITZ, CHRISTIAN (ed.): Lexikon der ägyptischer Götter und Götterbezeichnungen. OLA 110–6; 129. Leuven/Paris/Dudley, MA 2002–03.
- LSJ LIDDELL, HENRY GEORGE; SCOTT, ROBERT, JONES, HENRY STUART: A Greek-English Lexicon. Oxford 1953<sup>9</sup> und online verfügbar unter <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform?lang=greek>.
- OMM Ostraka aus Medinet Mâdi. Cf. die jeweils angegebene Publikation.
- Pack PACK, ROGER A.: The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt. Ann Arbor 1952.
- PDM Papyri Demoticae Magicae, cf. BETZ (1992) für eine englische Übersetzung und die angegebenen Editionen.
- PGM Papyri Graecae Magicae, cf. PREISENDANZ (2001) und BETZ (1992) für eine englische Übersetzung.
- Pinakes Metadatenbank Pinakes: Texts et manuscrits grecs, verfügbar unter <http://pinakes.irht.cnrs.fr>.
- RAC KLAUSER, THEODOR; DÖLGER, FRANZ JOSEPH; DASSMANN, ERNST (edd.): Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart 1950–.
- RE PAULY, AUGUST; WISSOWA, GEORG (edd.): Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart 1894–.
- RGDÄ BONNET, HANS: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin/New York 2000.
- SEG Supplementum epigraphicum Graecum. Leiden et al, 1923.
- SIG DITTENBERGER, WILHELM: Sylloge Inscriptionum Graecarum. 1883–1905.
- Syll. cf. SIG
- ThesCRA Thesaurus cultus et rituum antiquorum. Los Angeles 2004–05.
- TLA Thesaurus Linguae Aegyptiacae. Textdatenbank ägyptischer Texte, verfügbar unter <http://aew2.bbaw.de/tla>.
- TLG Thesaurus Linguae Graecae. Über Musaios, Version 1.0d, 1992–95 (DUMONT, DARL J.; SMITH, RANDALL M.), Pacific Palisades, CA.
- TM *Trismegistos*-Identifikationsnummer, verfügbar unter [www.trismegistos.org](http://www.trismegistos.org).
- TUAT Texte aus der Umwelt des Neuen Testaments. Erstausgabe und neue Folgen, Gütersloh 1982–.
- UPZ WILCKEN, ULRICH: Urkunden der Ptolemäerzeit. Bd. 1–2, Berlin/Leipzig 1927–57.
- WChr cf. MITTEIS/WILCKEN (1912).

## Ziel und Anlage der Arbeit

*„What is history? History is the telling of stories about the past and because it is a subject these days which attaches to telling the truth about the past, which is actually impossible to do. [...] We have a residue that we interpret – there’s a lot of invention involved, necessary invention. I’m fascinated with the past for all sorts of reasons. That’s really my favourite subject, and this is to do with storytelling. History is storytelling, as accurately as possible.“<sup>1</sup>*

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, das Losorakel „Sortes Astrampsychi“ aus der Römerzeit zu analysieren, zu kommentieren und zu kontextualisieren. Dabei ist mir wichtig, mehr als „nur“ den eigentlichen Quellentext auszuwerten.

Bevor es *ad fontes* geht, wurde der Versuch unternommen, Orakel dieser Art aus Ägypten und dem Mittelmeerraum methodisch innerhalb divinatorischer Praktiken einzuordnen. Es ist mir ein Anliegen, diese Götterbescheide innerhalb religiöser Systeme verortet zu wissen. Große Bedeutung sei dabei der Frage nach dem Fachpersonal beigemessen – Tempelangehörigen oder freiberuflichen mantischen Spezialisten. Eng damit verknüpft ist eine mögliche Identifizierung der Klientel – die Petenten mit ihren spezifischen Anliegen. Auch wenn der Focus auf dem römischen Ägypten liegt, sind chronologische und geographische Vergleiche etwas weiter gezogen.

Bestimmte individuelle Probleme verlangten unterschiedliche Lösungsstrategien. Dafür standen im römischen Ägypten diverse divinatorische Praktiken zur Verfügung. Neben einer kurzen Charakterisierung wird auch auf die Analyse der Textsorten und ihrer Klassifikation als kommunikative Gattungen eingegangen. Entscheidend ist ein Bezug zu kleromantischen Techniken bzw. der Sortimantie – also Methoden, die sich eines Losverfahrens bedienen.

Der Analyse der Sortes Astrampsychi dienen drei weitere Corpora als Referenz: die lateinischen Sortes Sangallenses aus Gallien, von denen es hieß, sie seien eine direkte Übersetzung, die nicht unproblematischen, ebenfalls lateinischen Sortes Sanctorum und die Ticket-Orakel in demotischer, griechischer und koptischer Sprache. Von letzteren sollen die hieratischen Vorläufer nicht außer Acht gelassen werden. Als Werkzeug zur inhaltlichen Auswertung habe ich fünfzehn Kategorien erstellt (cf. S. 197-8), um die Anliegen der Menschen statistisch erfassen zu können.

Diese Kommentierung kann allerdings nur in Ansätzen erfolgen. Das Hauptkapitel zu den Sortes Astrampsychi ist kein Versuch, eine Wirtschafts- und Sozialge-

---

<sup>1</sup> Der britische Schriftsteller Adam THORPE im Interview mit meiner Freundin Simone BRODERS am 27. Januar 2006 in Berlin. Cf. BRODERS, SIMONE: *As if a building was being constructed*. Studien zur Rolle der Geschichte in den Romanen Adam Thorpes, Erlangener Studien zur Anglistik und Amerikanistik 10, Berlin 2008, 194–5.

schichte des römischen Ägypten auf der Basis eines Losorakels zu schreiben. Daher beschränken sich die Literaturangaben meist auf die einschlägigen Einführung- und Überblickswerke, namentlich den „Companion to Demotic Studies“ von M. Depauw (1997) und die „Einführung in die Papyruskunde“ von H.-A. Rupprecht (1994). Meist habe ich noch Standardliteratur und neuere Studien hinzugefügt. Der interessierte Leser kann von da aus weiter in die Materie eintauchen. Themen, die in den Sortes Astrampsychi und den Ticket-Orakeln in hohem Maße repräsentiert sind, erfahren natürlich eine eingehendere Betrachtung als Kategorien mit nur wenigen Fragen.

Mir ist zudem bewusst, dass Phänomene der Sozialgeschichte tiefeschürfenden Entwicklungen unterliegen konnten und nicht epochenübergreifend miteinander vergleichbar sind. Als Beispiel dafür seien Reformen im administrativen Bereich genannt, die neue Ämter einführten und alte ersetzten. Ich habe in diesen Fällen versucht, mich auf den Kernbereich des 3.–5. Jahrhunderts zu konzentrieren, aus welchem die Papyri der Sortes Astrampsychi hauptsächlich überliefert sind – natürlich immer in dem Wissen, dass man die ablaufenden Prozesse noch viel detaillierter darstellen kann.

Dem schließt sich ein Überblick zu Sortes aller Art an, um die vorliegende Quelle besser zu kontextualisieren.

Da jedes gesellschaftliche Phänomen zeitgleich immer seine Zweifler und Kritiker hervorbringt, sei auch ihnen zum Abschluss Platz eingeräumt. Im Falle der Orakel kommen noch Verbotsverfahren und eine entsprechende Gesetzgebung hinzu. Der Prozess der Christianisierung beinhaltete einen tiefen Einschnitt für divinatorische Praktiken, wenngleich manche Frage nicht mehr an Sobek bzw. Suchos, sondern an Gott und die Heiligen gestellt worden ist.

Ich hoffe, mit meinen Ergebnissen eine weitere Auseinandersetzung mit den Sortes Astrampsychi und vor allem eine globalere Betrachtung kleromantischer Praktiken von der pharaonischen Zeit bis hin zur christlich-byzantinischen Zeit anregen zu können.

Zu Beginn noch ein paar technische Hinweise und ein Überblick zu den beiden wichtigsten Divinationsverfahren in diesem Buch:

- Literatur, die mehrfach oder intensiv verwendet wurde, kann man unter dem angegebenen Kurztitel im Literaturverzeichnis am Buchende nachschlagen.
- Die Zitation einer Antwort aus den Sortes Astrampsychi wie „88, 4 (13)“ meint die Nummer der Antwortdekade (88), die Zeile (4, zugleich die Glückszahl); in Klammern ist die Nummer der Frage (13) vermerkt.
- Gottesordale von Orakeln können positiv, negativ und neutral ausfallen. Ausgangspunkt ist dabei immer die Frageformulierung.

*Funktionsweise der Sortes Astrampsychi*

1. Bestimmung des richtigen Zeitpunkts der Konsultation (Hemerologie)
2. Vollzug vorbereitender Riten (z.B. Gebet)
3. Auswahl einer passenden aus 92 vorformulierten Fragen (cf. ab S. 218)
4. Ermitteln einer Glückszahl zwischen 1 und 10
5. Addition von Fragennummer und Glückszahl
6. Nachschlagen der Summe in einer Konkordanztabelle mit entsprechenden anderen Zahlen
7. Nachschlagen der anderen Zahl in der Antwortliste; andere Zahl ist zugleich Nummer der Antwortdekade
8. Heraussuchen der passenden Antwort; Antwortnummer bzw. -zeile in der Dekade ist zugleich die Glückszahl

*Funktionsweise der Ticket-Orakel*

1. Formulierung einer Frage als Bedingungsgefüge
2. Einreichung der Frage auf versiegelten Papyruszettelchen in affirmativer und negativer Version im Tempel
3. Vorlage der zwei Fragen an die Gottheit(en) durch die Priesterschaft
4. Ordal durch die Gottheit(en)
5. Rückgabe des beschiedenen Papyrus-Tickets an den Petenten
6. Archivierung des nicht-beschiedenen Papyrus-Tickets im Tempel



## Kapitel 1

# Begriffe, Methoden, Kontexte

„Rituale habe ich nicht – bis auf Sachen, die man immer wieder gleich macht.“<sup>1</sup>

### I. Die große Dichotomie: Religion, Magie und ihre Relevanz für Orakel

„Es ist doch ein klägliches Ende, das die ägyptischen Götter genommen haben, und man kann sich als Ägyptologe eines gewissen Mitgefühles nicht erwehren, wenn man sieht, wie *die große Isis*, die allgefeierte Göttin, als Genossin christlicher Quacksalber und Spitzbuben geendet hat.“ (Adolf Erman)<sup>2</sup>

„Magie ist ‚der Versuch, mit technischen Mitteln die Manifestationen des Imaginären zu bezwingen, das dem Menschen gegenübersteht‘, oder anders formuliert: ‚Die Magie im alten Ägypten ist eine bestimmte Art von ägyptischer religiöser Praxis, die sich von den anderen Arten ... nicht grundlegend unterscheidet.‘“ (Heinz-Josef Thissen mit Zitaten von Philippe Derchain und Wilfried Gutekunst)<sup>3</sup>

Antike Praktiken und Rituale, die man als „religiös“, „magisch“, oder „divinatorisch“ bezeichnen kann, sind in den Jahrhunderten ihrer Betrachtung unterschiedlich interpretiert und gewertet worden. Oft geschah dies nicht nach religionswissenschaftlichen oder soziologisch-hermeneutischen Gesichtspunkten, da diese Forschungszweige zum Teil noch in den Kinderschuhen steckten, sondern auf Basis ethnologischer und anthropologischer Modelle zumeist nur anhand eines Textcorpus ohne kulturelle Kontextualisierung oder einfach *ad gustum*. Letzte Variante ist die schlechtest mögliche, spiegelt sie doch lediglich individuelle Forschermeinungen und deren gesellschaftliche Hintergründe wider.<sup>4</sup>

Hinzu kommt, dass die Epoche der Dritten Zwischenzeit bis zur arabischen Eroberung und darüber hinaus je nach Standpunkt von Ägyptologen und Althistorikern als eine durch individuelle und kollektive Krisenwahrnehmung geprägte Phase sei. Davon zeugt das Eingangszitat von A. Erman. Aber da wir es mit über eintausend Jahren Kulturgeschichte zu tun haben, disqualifizieren sich damit verbundene Argumente eines religiösen Niedergangs umso mehr.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> MICHAEL BALLACK, Kapitän der deutschen Fußball-Nationalmannschaft, auf einer Pressekonferenz im DFB-Quartier in Tenero zur Europameisterschaft 2008.

<sup>2</sup> ERMAN, ADOLF: Zauberspruch für einen Hund, in: ZÄS 33 (1895), 135 (Hervorhebung aus dem Zitat übernommen).

<sup>3</sup> Cf. THISSEN (1991a), 293.

<sup>4</sup> Cf. beispielsweise MÜLLER-JAHNCKE (1985) für astrologische Texte aus dem Mittelalter.

<sup>5</sup> Cf. SCHOLL (1999), 118–9.

Auch die den evolutionistischen und soziologischen Magiemodellen von É. Durkheim<sup>6</sup>, M. Mauss<sup>7</sup>, G. Bataille, C. Lévi-Strauss, S. Tambiah, E. E. Evans-Pritchard<sup>8</sup>, E. B. Tylor, J. G. Frazer<sup>9</sup>, seinem Schüler B. K. Malinowski<sup>10</sup> und der Forschungsdiskussion Ende der 1970er Jahre innerhalb der Ägyptologie innewohnende „große Dichotomie“<sup>11</sup> soll hier nicht wiederholt werden, da sie meiner Meinung nach *in praxi* nicht existierte oder nur in geringem Umfang thematisiert worden ist. Eine Ausnahme bilden die Diskurse im Rahmen der Christianisierung. In dieser Phase standen magische und divinatorische Praktiken mit besonderer Intention auf dem Prüfstand. Gleiches betrifft die imperialen Verbotsverfahren, die hier in Kapitel 7 bewertet werden. Auf antike Meinungen zur Magie gehe ich ebenfalls nicht ein.<sup>12</sup> Oft wurde die wenig praktikable Unterscheidung in *μαγεία* bzw. *θεουργία* und *γοητεία* als eine Unterteilung der Magie in „schwarz“ und „weiß“ übernommen.<sup>13</sup>

Es kommt mir darauf an, die Relevanz dieser Diskussion für Orakel in nur wenigen Punkten zu skizzieren. Als sicher gelten darf, dass diese mantischen Methoden in Tempel und Lebenshaus beherbergt waren und aller Vermutung nach von dortigen mantischen Spezialisten, d.h. in der Regel Priestern, ausgeführt worden sind.<sup>14</sup>

---

<sup>6</sup> Bei ihm erfolgt die Einteilung der Religion in „sacré“ und „profan“; cf. DURKHEIM (1994), 69–75. Grundsätzlich gegen diese Scheidung COLLINS (2008), 5.

<sup>7</sup> Cf. MAUSS (1974), bes. 43–179; untersucht bei MÜRMELE, HEINZ: Das Magieverständnis von Marcel Mauss. Diss. Leipzig 1985.

<sup>8</sup> Cf. das relevante Kapitel „Das Giftorakel im täglichen Leben“ in EVANS-PRITCHARD (1988), 181–245, das sich mit Losvorgängen in Orakelkontexten beschäftigt, die allerdings nicht mit den hier betrachteten vergleichbar sind (Giftorakel *benge* und Reibbrettorakel *iwa*).

<sup>9</sup> Cf. FRAZER (1935), bes. 26–59; das schematische Modell S. 33 und die Zusammenfassung S. 45.

<sup>10</sup> Cf. die Zusammenfassungen der Forschungsgeschichte von KIPPENBERG (1998), 83–95; GRAF/FOWLER (2005), 283–7; STRATTON (2002), 14–52; SCHÄFER (1997), 19–26; STEGBAUER (2008), 13–21 und COLLINS (2008), *passim* sowie die entsprechenden Kapitel bei TAMBIAH (1990), der auf S. 11 folgende „Formel“ für die Herangehensweise der Anthropologen und Soziologen zusammenfasst:

*magic/medicine („science“)/philosophy*  
*religion* (pervasive divinity)

<sup>11</sup> Begriff entlehnt vom Titel des Beitrags von BRAARVIG (1999).

<sup>12</sup> Exemplarisch sei nur Plin. n.h. 30, 1, 1–2 zitiert, nach dem Magie persischer Abstammung sei, ihre Wurzeln in der Medizin habe und sich Methoden aus Religion und Astrologie bediene. Zur Ableitung des Magiebegriffs aus dem Persischen cf. BREMMER (1999); zu antiken Magietheorien GRAF (2002), 95, der postuliert: „magic has its foundation in the possibility of contact between humans and superhuman beings, and its main vehicle is speech, the powerful word (and not ritual, the powerful act)“ und STRATTON (2002), 5–12 zum antiken Diskurs als Kommunikationsprozess zwischen Macht und Autorität sowie Konstruktionen von Legitimität und Illegitimität („ideological work“; „othering strategies“).

<sup>13</sup> Beispielsweise bei BARB (1963), 101–2 und BARB (1971), 147; widerlegt von RITNER (1992), 194–5.

<sup>14</sup> Cf. SCHNEIDER (2000), 56–60.

Da sie jedoch oft in Zusammenhang mit Zaubersprüchen, Flüchen und Invokationen aller Art zitiert wurden – ich verweise auf Preisendanz' Zusammenstellung der *Papyri Graecae Magicae* mit den Sortes Astrampsychi und den Ticket-Orakeln<sup>15</sup> – nehmen sie eine „gefühlte“ Zwischenposition ein. Dem ist jedoch nicht so:<sup>16</sup> Sie sind divinatorische Praktiken, die (mehrheitlich) zum institutionalisierten Kult gehören.

Die Kernfragen von Magiedebatte sind vor allem:

- woher die Magie kommt und ob sie ihren Ursprung in der Religion/Wissenschaft hat
- wie sich die Magie mit ihren Praktiken zur Religion/Wissenschaft verhält – z.B. diametral oder integrativ
- ob Magie sich außerhalb/innerhalb der institutionellen Religion verorten lässt
- ob sich Magie aus Intentionen des Ausführenden ableiten lässt, also sich z.B. des (Götter-)Zwangs bedient, und das vor allem mit „bösen“ Absichten

Diese Kernfragen sind für den Umgang mit antiken Texten nur bedingt bzw. gar nicht anwendbar, da sie zumeist auf die „Magier“ und deren Absichten abheben.<sup>17</sup> Das ist insofern schon problematisch, da wir über diese Gruppe wenig wissen bzw. sie kaum greifen können. Weiter unten im Abschnitt zum mantischen Spezialisten bin ich darauf kurz eingegangen.

Viele Magiebegriffe tragen Züge der Zeit, in der die Wissenschaftler lebten, die ein Konzept prägten. Bei Frazer spielt beispielsweise hinein, dass er sich als Vertreter der viktorianischen Mittelklasse von den niederen Schichten abgrenzen wollte. Darunter fielen nicht nur die englischen Bauern, sondern auch die „Wilden“ in den auswärtigen Kolonien des British Empire.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Das merkte schon F. PFISTER in seiner Rezension von *PGM 2* in der *Philologischen Wochenschrift* 33–34 (1932), Sp. 919 kritisch an, ebenso HUSSON (1997), 489 mit der eher lockeren Aufnahme der griechischen Ticket-Orakel ins *Sammelbuch* (SB).

<sup>16</sup> BORGHOUTS (1980), 1144 nimmt Divination von der „Magie“ aus. RITNER (1993) sieht die ägyptischen Orakel im Kontext von, was gemeinhin mit „Magie“ oder „Zauber“ übersetzt wird. BRASHEAR (1995), 3448 kommentiert lakonisch: „For better or for worse, the oracle questions from Greco-Roman Egypt have been incorporated into the corpus of magical texts.“ RITNER (1993), 7, argumentiert weiter. „If present methods have been unsuccessful in uniformly isolating magical materials, the fault may not lie only in undue emphasis placed upon the spoken spell, but also in the operative definitions of „magic“ utilized by different scholars.“ Des Weiteren prangert RITNER an, dass selten eine „formal definition“ von Magie als Arbeitshypothese gefunden worden ist, die einer korrekten Behandlung des Themas zukommen würde. RITNERS Thesen sind oftmals sehr strikt und nicht in allen Punkten zu teilen, doch ihm ist zugute zu halten, dass er die Probleme im Kern diskutiert. Denn die hier nur kurz angesprochenen Schwierigkeiten bei der Einordnung bestehen nicht nur für die Orakel, sondern beispielsweise auch für die Amulettdekrete, Horoskope, Horus-Cippi, die Tierkulte und die Tagewählerei.

<sup>17</sup> Zu diesem Schluss ist auch STEGBAUER (2008), 20–1 gekommen, die nach einer Kategorisierung der von ihr behandelten Schlangenzauber suchte.

<sup>18</sup> Cf. BREMMER (1999), 11–2.

Zwei weitere wichtige Momente müssen dabei unbedingt berücksichtigt werden: die christliche Interpretation paganer magischer Praktiken in römischer Zeit (z.B. durch Augustinus) und die rhetorischen, oftmals innerchristlichen Anschuldigungspraktiken in der Reformationszeit.<sup>19</sup> Im Gegenzug existiert die Auffassung Jesu als Magier.<sup>20</sup> Dennoch erfolgte in der Ägyptologie und Papyrologie/Alten Geschichte eine lebhaft Auseinandersetzung mit dem Magiebegriff, die nach wie vor andauert und fasziniert. Oft reflektieren Wissenschaftler theoretische Modelle, die oben angerissen worden sind, oder bilden sich anhand des Materials eigene Auffassungen, die manchmal rein historischer und nicht zusätzlich phänomenologischer Natur sind.

In der Ägyptologie herrschte beispielsweise große Verunsicherung, wie man mit dem Magiebegriff umzugehen habe.<sup>21</sup> Offenkundigstes Zeichen dieser Phase sind die vielen Beiträge, die sich im *Lexikon der Ägyptologie* damit beschäftigen:

Borghouts (1980), Bd. 3, s.v. „Magie“

Gutekunst (1986), Bd. 6, s.v. „Zauber“

Altenmüller (1980), Bd. 3, s.v. „magische Literatur“

Kákosy (1980), Bd. 3, s.v. „magische Stelen“

In einem Konferenzband zur ägyptischen Magie, herausgegeben von A. Roccati und A. Siliotti, legten schließlich Wilfried Gutekunst<sup>22</sup> und Philippe Derchain<sup>23</sup> ihre Sichtweisen erneut dar. Beide sprachen sich für eine Verzahnung von Magie und Religion im Kult aus.<sup>24</sup>

Die Gegenposition wird weiterhin von H. S. Versnel vertreten: „If one starts from the idea that magic *is* religion, one loses the chance of saying that „magic was religion“ [...] and of explaining *why* such blurring was more radical and pervasive in this cultural context than at other times and places in the Ancient World.“<sup>25</sup>

Ein Name, den man mit der Magiedebatte und insbesondere der Beschreibung von ḥk3 (koptisch 2IK) als universelles Prinzip der ägyptischen Auffassung des Kosmos verbinden muss, ist derjenige Robert Kriech Ritners. Nicht nur mit seiner

<sup>19</sup> Cf. die kurze Zusammenfassung bei COLLINS (2008), 25–6.

<sup>20</sup> Cf. AUNE (1980), 1523–39 mit der Diskussion, die sich auf Exorzismen, Heilungen und Wundern in den Evangelien gründet.

<sup>21</sup> Cf. STEGBAUER (2008), 21–4 mit einer detaillierten Einschätzung und Bewertung nach dem „etischen Standpunkt“ (Analyse des Materials in Bezug auf allgemeine und neutrale (d.h. „objektive“) Sprach- und Kulturphänomene) und den „emischen Perspektiven“ (Berücksichtigung sprach- und kulturinterner Phänomene). Während der ersten Ebene durch Überlieferungs- und Quellenprobleme Grenzen gesetzt sind, ist die zweite stark von Methodiken und Begriffen abhängig. Trotzdem ist diese Herangehensweise nur zu forcieren und nach bestem Wissen und Gewissen durchzuführen. Ich habe im ersten Teil meines Beitrags in NAETHER (in Vorb.) auf die Sinnhaftigkeit von Gattungsanalysen hingewiesen.

<sup>22</sup> Cf. GUTEKUNST (1987).

<sup>23</sup> Cf. DERCHAIN (1987) mit seinem Modell auf S. 49.

<sup>24</sup> So auch FISCHER-ELFERT/RICHTER (2005), 14–6 oder GORDON (1997), 65–7 – also Studien, die sich auch den *PGM* und *PDM* widmen.

<sup>25</sup> Cf. VERSNEL (1991b), 189; dagegen BREMMER (1999), 9–12. Ebenso zu kurz greifen m.E. die Modelle von BRAARVIG (1999), 30–51; THOMASSEN (1999), 65 und AUNE (1980), die zu stark auf Magie als Äußerung einer „anderen“, „dunklen Seite“ eines Individuums abheben.

Chicagoer Dissertation von 1993, sondern bereits zuvor und in der Folge wies er immer wieder auf diesem Umstand hin.<sup>26</sup> Zusammen mit m<sup>3</sup> t ordnet ḥk<sup>3</sup> die Welt.<sup>27</sup> Erwähnenswert ist in dieser Tradition noch H.-W. Fischer-Elfert<sup>28</sup> und das Analogiemodell von T. Schneider<sup>29</sup>, das K. Stegbauer<sup>30</sup> mit ihrer Aufteilung von Magie als präventiv, reaktiv, investigativ und transformativ weiter ausgebaut hat. Ähnlich ist schon E. Eidinow in der Betrachtung der Orakeltäfelchen von Dodona und der griechischen Fluchtafeln vorgegangen.<sup>31</sup>

Bei all diesen Kontroversen ist sehr oft vorgeschlagen worden, auf den Begriff „Magie“ weitestgehend zu verzichten. D. Schwemer (2007a) spricht in seiner Bearbeitung mesopotamischer magischer Texte von „Abwehrzauber und Behexung“.<sup>32</sup> M. Meyer wählte mit „ritual power“ ein Synonym, das in darauf folgenden Studien nicht angenommen worden ist.<sup>33</sup> Trotz aller Schwierigkeit scheint es die *communis opinio* zu sein, den Begriff „Magie“ beizubehalten – mit den nötigen Erklärungen.<sup>34</sup>

Eine gelungene Zusammenfassung zur Existenz und Verortung von Magie sei R. L. Fowler überlassen, der das Lemma „Magische Rituale“ im *ThesCRA* verfasst hat: „The intellectualist refusal to accept the possibility that magic and religion could be rooted in reality might recommend itself to many people in our secular age, but it contradicts the lived religious experience of millions of others. The fear of greater, unknown power will always be with us; indeed, many enlightened moderns would hesitate long before defying a magician to do his worst. Magic is and always has been dangerous precisely because it might actually work: if it were all nonsense there would be no debate. By definition, this is a question to which there is no answer.“<sup>35</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. RITNER (1989) in Zusammenhang mit den Horus-Cippi; RITNER (1992), bes. 194–8; sein Beitrag RITNER (1995), bes. 3353–5 zu; der zusammen mit BRASHEAR (1995), bes. 3390–412 zur ägyptologisch-gräzistischen Magieforschung sowie 3446–8 zum Magiebegriff in ANRW 2, 18.5 die *PDM* und *PGM* für die Römerzeit und darüber hinaus charakterisiert, sowie RITNER (2001). An dieser Stelle sei noch auf die knappe Übersicht von KOUSOULIS, PANAGIOTIS I. M.: Magic in Graeco-Roman Egypt: The Semiotics of a Gradual Interpenetration of Egyptian and Greek Ritual Beliefs, in: *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 2 (2002), 13–22 hingewiesen.

<sup>27</sup> Cf. SCHNEIDER (2000), 41; STEGBAUER (2008), 37.

<sup>28</sup> Cf. FISCHER-ELFERT (2006a), bes. 1.1.

<sup>29</sup> Cf. SCHNEIDER (2000), bes. 37–47; 81–3.

<sup>30</sup> Cf. STEGBAUER (2008), 41–71, Modell S. 46–7. Nach ihr sind Zaubersprüche wie Hymnen, Gebete, Verklärungen etc. Teil einer Spruchliteratur.

<sup>31</sup> Cf. EIDINOW (2007), 13–4. Nicht zugänglich war mir STUCKRAD, KOCKU VON: *Magie*, in: *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*. Berlin 1999.

<sup>32</sup> Cf. SCHWEMER (2007a) und den dazugehörigen Textband SCHWEMER (2007b).

<sup>33</sup> Cf. seinen Band mit christlichen magischen Texten 1994 (zusammen mit R. SMITH) und die Konferenzakten „Ancient Magic and Ritual Power“ von 2001<sup>2</sup> (herausgegeben mit P. A. MIRECKI).

<sup>34</sup> Cf. VERSNEL (1991b); BRAARVIG (1999), 22 und STEGBAUER (2008), 10.

<sup>35</sup> Cf. GRAF/FOWLER (2005), 285–6.

## II. Zur Betrachtung des ägyptischen Religionssystems

Der nächste Schritt in der Analyse ist folgerichtig der zur Bestimmung der Natur der ägyptischen Religion.

Die letzte Monographie über diese in der Römerzeit stammt von David T. M. Frankfurter aus dem Jahre 1998. Insbesondere sein viertes Kapitel, „The Mutations of the Egyptian Oracle“ (S. 144–97), ist eine Fundgrube für mantische Methoden und deren Kontextualisierung in Tempel und Gesellschaft, zwischen Zentrum und Peripherie und zwischen Priestern bzw. Sehern, die oft als Gruppe der mantischen Spezialisten zusammenfallen konnten.<sup>36</sup> Innerhalb Frankfurters großartiger Materialkenntnis und seiner oft plausiblen Schlüsse ist allerdings eine *crux* enthalten: die theoretische Basis. Seine Thesen sollten daher in Zusammenhang mit der Rezension von Mareile Haase aufgefasst werden, die Frankfurters religionssoziologische Hintergründe ausführt und zum Schluss kommt, seine Darstellung liefere eine „rather simplistic view of ‚popular religion‘“.<sup>37</sup>

Auch wenn gerade die fayumischen Dörfer starke regionale Kulte aufweisen, greift das für Griechenland passende Modell der *polis religion*, also der Verzahnung von Politik und Religion bis in privaten Kult hinein, zu kurz.<sup>38</sup> Diese Form der Institutionalisierung ist vor allem in der Römerzeit nicht mehr anzutreffen. Wie Woolf überzeugend kommentiert, sind gerade Orakel (-Heiligtümer) kaum in dieses Schema einzupassen.<sup>39</sup>

Aufzugreifen sind Zentrum-Peripherie-Modelle wie das von Andreas Bendlin<sup>40</sup>, das von einem Zentrum (Alexandria, Theben etc.) ausgeht, um welches sich die „local“ bzw. „peripheral religion“ gruppiert und unterordnet. Kleinere politische Einheiten weisen eine religiöse Spezialentwicklung auf („Mikrotradition“). Dieser Ansatz ist für das griechisch-römische Ägypten erwägenswert, da hier ein zentralisiertes politisches (und damit impliziert auch religiöses) System vorliegt.<sup>41</sup> Was hilft uns das bei der Betrachtung von Orakelstätten? Der Stadt Alexandria wurde ab 30 v. Chr. kein Muster der Stadt Rom und ihren religiösen Ämtern und Verwaltungsfor-

---

<sup>36</sup> FRANKFURTERS „seer“ entspricht der Gesamtheit von Individuen wie dem *holy man*, der weisen Frau, Chresmologen, „freelancers“ etc., aber auch Priestern und die etwas indefinite Gruppe, die unter anderem für die christliche Interpolation von Sortes Astrampsychi und Ticket-Orakeln verantwortlich war.

<sup>37</sup> Cf. HAASE (2003), 351–3. FRANKFURTER (1998b) bezieht sich auf die „Great“ und „Little Traditions“ von ROBERT REDFIELD und MCKIM MARRIOTT. Diese Theorie beinhaltet einerseits Veränderungen unterworfenen, literaten Reflektionen von Kultur bzw. Tradition und bezieht sich andererseits auf eine relativ statische illiterate Bauernfolklore. Im Sinne einer „personal“ bzw. „practical religion and piety“ cf. BAINES (1987), bes. 79–83 und 88–94. Zu vernachlässigen ist BELLS „popular religion“ in BELL (1948).

<sup>38</sup> Der Begriff wurde 1990 durch C. SORVINOU-INWOOD geprägt; cf. das entsprechende Kapitel bei BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT PANTEL (1995) und v.a. WOOLF (1997), 72–7 für *polis religion* in der Römerzeit. DEMANDT (1998), 389, der diese für Ägypten annimmt, postuliert ihren Rückgang in der Spätantike zugunsten von „orientalischen Erlösungslehren“.

<sup>39</sup> Cf. WOOLF (1997), 78.

<sup>40</sup> Cf. BENDLIN (1997).

<sup>41</sup> Cf. BENDLIN (1997), 38.

men übergestülpt, schon gar nicht wurden expansiv römische Kulte eingeführt. Vielmehr war die Administration hauptsächlich darauf bedacht, Kontinuität walten zu lassen und diese in die neu organisierten Metropoleis einfließen zu lassen.<sup>42</sup> Das „Zentrum“ gab offizielle Regeln wie Kultkalender, Feste und Verbote an die „Peripherie“ weiter. Diese Verfahrensweise ist dadurch charakterisiert, dass sie flexibel und offen für neue Kulte ist.

Jede Frage der Sortes Astrampsychi ist an eine andere Gottheit gerichtet. Die Ticket-Orakel wenden sich oft an mehrere Götter – also die Hauptgottheit des Tempels und die mit ihnen verehrten *Synnaoi*. Dies erfolgt entsprechend der ägyptischen oder griechischen Form. Hinzu kommt, dass Götter oft Aspekte anderer Götter integrieren und zu „Bindestrichgöttern“ werden. Als Beispiel führe ich die griechische Orakelfrage P. Heid. 4, 335 an, die sich an Soknopaios, Ammon-Suchos und die *Theoi Synnaoi* wendet. Das ist *per definitionem* kein „Synkretismus“.

Der Begriff leitet sich aus dem Verb συγκρατέω, wörtlich „wie die Kreter zusammenhalten“, her, den Erasmus von Rotterdam im 16. Jahrhundert aus Plut. Mor. 490B (2. Jh. n. Chr.) entlehnte. In der Zwischenzeit kommt ein συγκρητισμός überhaupt nicht vor und meint schon gar nicht das, wozu er in der Wissenschaft, allen voran in der Ägyptologie, gebraucht wird: die Charakterisierung von den eben beschriebenen zusammengefallenen Gottheiten oder deren Übertragungen in bzw. aus unterschiedlichen Kulturen – plakativ auch als „Religionsvermischung“ bezeichnet.<sup>43</sup> Dabei meinte die ursprüngliche Bedeutung eine Art lockere Übereinkunft ohne vordergründig religiöse Motivationen.

Dieses falsche Verständnis von Synkretismus hat dazu geführt, dass in Handbüchern auf die ägyptologische „Sondersicht“ hingewiesen wird.<sup>44</sup> W. Schenkel umging diese *crux*, indem er den entsprechenden Eintrag 1977 im *Lexikon der Ägyptologie* mit „Götterverschmelzung“ überschrieb.<sup>45</sup> Dies ist vermutlich auch der Tatsache geschuldet, dass der Religionswissenschaftler U. Berner 1975 und 1976 zwei Beiträge in den Göttinger Miszellen lancierte, die zu einer Reflektion der ägyptologischen „Terminologie“ führen sollte.<sup>46</sup>

Doch wie sollte dieser Begriff nun gebraucht werden? Im Zusammenhang mit den „Bindestrichgöttern“ auf keinen Fall, auch nicht bei der griechischen Lesart von

<sup>42</sup> Cf. BENDLIN (1997), 48.

<sup>43</sup> Cf. DUNAND (1975) für Texte aus der Römerzeit; LECLANT (1975) zusammenfassend für die Epochen vor der Perserherrschaft; ALTENMUELLER (1975), 244 *et passim* für die Sargtexte; GWYN GRIFFITHS (1982) für die ägyptische Frühzeit; BONNET (1939) und (1999) in der Übersetzung von J. BAINES, der in seiner Kommentierung in BAINES (1999) den Terminus so übernimmt, ebenso wieder in BAINES (2000); GRANT (1953), 124–45 in seinem Buch „Hellenistic Religions: the Age of Syncretism“, ohne dezidiert darauf einzugehen.

<sup>44</sup> Cf. BERNER (2001), 145 und 148 im *HrwG*. Selbst in der Internetenzyklopädie *Wikipedia* existiert ein gesonderter Eintrag; cf. <http://de.wikipedia.org/wiki/Synkretismus> (Ägyptologie).

<sup>45</sup> Cf. SCHENKEL (1977).

<sup>46</sup> Cf. BERNER (1975), 62; 66–7 und (1976) sowie dessen Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs. GOF 2, Wiesbaden 1982.

ägyptischen Göttern *et vice versa*. Das sind Transfers, die uns durch *interpretatio Graeca* etc. als tragfähige Konzepte beschrieben werden können.<sup>47</sup>

Synkretismus in der Religionswissenschaft meint den Prozess und das Ergebnis des Zusammenfallens von Elementen einzelner Religionen zu neuen Gebilden.<sup>48</sup> Solche Phänomene sind in Ägypten attestiert, z.B. in der spätantiken Gnosis. Auch heutzutage ist Synkretismus in modernen Gesellschaften präsent.<sup>49</sup>

### III. Was ist Divination?

Divination, hier gleichbedeutend mit Mantik betrachtet und Teil der Religion, existiert in vielen Ausprägungen. Diese liste ich unten in einer Tabelle auf. Die in dieser Arbeit besprochenen Quellen gehören zur Sorti- bzw. Kleromantie. Das Alte Ägypten, Griechenland und Rom waren Divinationskulturen.<sup>50</sup> Doch womit haben wir es zu tun?

Man kann sich dieser Thematik auf verschiedene Weisen nähern:

- nach antiken Aussagen – also im Kontext des Überlieferungszeitraums der Quellen
- nach modernen Definitionen, z.B. aus Handbüchern
- nach Arbeitsdefinitionen, die anhand des zu bearbeitenden Corpus getroffen werden
- nach Textsorten, unter anderem anhand der darin bestehenden Kommunikationsvorgänge.

Alle diese Ansätze haben ihre Relevanz. Jedoch stellen sie im Fall der antiken Aussagen oft keine wissenschaftliche Annäherung nach heutigen Maßstäben dar, sondern Meinungen von Einzelpersonen. Definitionen aus Handbüchern sind oft knapp und zu global. Arbeitsdefinitionen haben dagegen den Nachteil, zu spezifisch und daher nicht auf andere Textsorten übertragbar zu sein. Eine Klassifikation nach Textsorten ist möglicherweise zu artifiziell und zu modern gedacht, um den antiken Verhältnissen nahe zu kommen. Letztendlich gilt: nur die Einbeziehung von Traditionen eines Phänomens, gegebenenfalls über den geographischen Belegungszeitraum hinaus, und dem kulturellen Kontext eines Phänomens innerhalb einer Ge-

---

<sup>47</sup> Womit DUNAND (1975), 154 *et passim* ebenso argumentiert; cf. ferner DEMANDT (1998), 385.

<sup>48</sup> Cf. BERNER (2001), 144 und auf S. 146–51 mit einzelnen Forschungsansätzen.

<sup>49</sup> Cf. MARKSCHIES (2003), der als historisches Beispiel dafür sogar die Sortes Astrampsychi anführt.

<sup>50</sup> Cf. VON LIEVEN (1999), 117: „Einmal eingeführt, hielten sich die angeführten Praktiken trotz Verboten und Verfolgungen weit über die pharaonische Zeit hinaus, wie christlich-koptische Quellen beweisen. Inwieweit Relikte auch noch die Islamisierung überdauerten, ist m.W. leider kaum untersucht.“ Cf. auch HUPFLOHER/NAETHER/ZGOLL (2006). JANSEN-WINKELN versteht in seinem Lexikoneintrag im *DNP* s.v. „Divination“ die Ausdeutung verschiedener Omina und hält dies „bis weit ins 1. Jt.“ v. Chr. für wenig bedeutsam in Ägypten. Er erwähnt kurz Orakel, meint aber, dass diese nach dem Neuen Reich an Bedeutung verlören.

sellschaft befähigt uns, etwas Qualifiziertes herauszufinden. Dies alles soll hier in der gebotenen Kürze geschehen.

Eine Arbeitsdefinition zur divinitorischen Praxis der Sortes Astrampsychi und der Ticket-Orakel stelle ich nicht auf, wohl aber erfolgt eine methodische Bearbeitung nach Verfahren, die Klassifikationsmodelle der modernen Sozialwissenschaften einbeziehen. Darauf wird in einem gesonderten Abschnitt eingegangen.

### 1. Definitionen von Divination

Der Begriff *divinatio* („Sehergabe“, „Ahnung“, „Prophetie“, aber auch „Überprüfung“ im juristischen Kontext) stammt von *divus* („göttlich“) ab. „Mantik“ steht der griechischen Wortbedeutung nach der Ekstase und Raserei, dem „außer-sich-Sein“ (μαίνομαι), nahe. Nach dem *Lexikon für Theologie und Kirche* handelt es sich dabei immer um spezielle Einzelentscheidungen.<sup>51</sup>

Um beim Griechischen zu bleiben: der Begriff für „Orakel“ bzw. Orakelstätte ist *χρηστήριον*. Das Wort für den göttlichen Ausspruch lautet *χρησμός* oder *μαντεῖον*, was ab dem fünften Jahrhundert v. Chr. auch „Orakelstätte“ heißen kann. Diesen Bedeutungen entspricht auch das lateinische *oraculum*.

Um sich dem Orakel-Begriff der Ägyptologie zu nähern, ist M. Römers Auffassung bedenkenswert, dass dieser durch Herodot geprägt sei und ohne dessen Historienschreibung vielleicht gar nicht zur Anwendung gekommen wäre.<sup>52</sup> Das mag stimmen; doch durch die Vergleichbarkeit der mantischen Methoden wäre man auch ohne Herodot zu diesen Schlüssen gelangt.

Der ägyptische Ausdruck für „Orakel“ ist *b3y.t*, was auch mit „Zeichen“, „Omen“, „Offenbarung“ übersetzt wird.<sup>53</sup> Der Begriff ist zum ersten Mal unter Ahmose (1550–1525 v. Chr.) belegt.<sup>54</sup> J. Assmann versteht darunter etwas „seltenes, fremdartiges, vom Himmel gefallenes Erz als dem Inbegriff des Außergewöhnlichen, Übernatürlichen, Außerirdischen, Unerhörten.“<sup>55</sup> Und weiter: „Wir müssen vielmehr versuchen, beide Seiten dieser neuen Wirklichkeit zusammen zu sehen und zu ihrem Recht kommen zu lassen: Die Erfahrung der „Virulenz“, eines intervenierenden, persönlichen Gottes auf der einen Seite, der „das Seiende ersinnt“ und seinen Willen durchsetzt, und den Zusammenhang von Fest und Propaganda auf der anderen Seite, der zu einer religionspolitischen Grundfigur in Ägypten wird und vor allem in der Spätzeit von den Kuschiten, Ptolemäern und Römern zur Legitimierung ihrer (Fremd-) Herrschaft benutzt wird.“ Diese Argumentation verzerrt jedoch einerseits den Umstand, dass Belege für Ordale an Könige im Neuen Reich und der

<sup>51</sup> Cf. MAIER/RÜTERSWORDEN (1998), Sp. 1080–1. s.v. „Orakel“; den Eintrag von ENGELBERT STIGLMAYER, Sp. 727–9, s.v. „Mantik“ und DIHLE, ALBRECHT, in: Galling, Kurt et al.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 4, Tübingen 1960, Sp. 1664–6, s.v. Orakel. V. ROSENBERGERS (2001a), 15, Bezeichnung als „religionsferne Kulturtechnik“ kann ich nicht zustimmen.

<sup>52</sup> Cf. RÖMER (1994), 137.

<sup>53</sup> Cf. GRAEFE (1971), 134–9, §§ 32–4; POSENER (1963).

<sup>54</sup> Cf. KRUCHTEN (2002), 299.

<sup>55</sup> Cf. ASSMANN (1984), 227. Eine Übersetzung als „Wunder“ ist abzulehnen.

Dritten Zwischenzeit weitaus zahlreicher sind als in der Ptolemäer- und Römerzeit und geht andererseits von der Prämisse einer „Persönlichen Frömmigkeit“ aus, die nur im Neuen Reich in voller Blüte gestanden habe.<sup>56</sup>

Der Begriff *biʿy.t* kann nach den Quellen von *ḥr.tw* geschieden werden. Während das eine ein „juristisches Orakel“ (Gottesordal) meint, bezeichnet der zweite Terminus einen prophylaktischen Spruch. R. K. Ritner weist auf *šmw* hin, *antecedens* des koptischen *ⲠⲬⲙ*, „Omen, Orakel, Wunder“, der selten in der Literatur besprochen wird. Ebenso widerfährt es dem ähnlich übersetzten Begriff *ḥpr/ⲠⲠⲬⲣⲉ*.<sup>57</sup>

Ein weiterer Terminus ist das *pḥ-nṯr*, das „sich-Nähern“ oder „Erreichen“ eines Gottes, nach Ritner „the standard expression for an oracular consultation of a divine statue [...], thus a direct confrontation and communication with the deity, an oracular divine audience.“<sup>58</sup> Das System wird zusammengehalten von Heka (*ḥk3*, koptisch *ⲕⲒⲔ*) – der Zauberkraft, einem zentralen Element der ägyptischen Kultur, das allerdings auch Gott, Jesus, Engeln und Heiligen zugeschrieben werden kann.<sup>59</sup>

Als eine praktikable, knappe Definition von Divination erachte ich die von P. W. van der Horst: „Divinatie – het trachten te verkrijgen van een uitspraak der goden over de toekomst of over een probleem – was een belangrijk en integraal element in

---

<sup>56</sup> In DAVIES/SMITH (1997), 122 beruft sich H. S. SMITH auf die „Personal Piety“, die ihren Beginn im Neuen Reich habe und charakterisiert diese als „changes in Egyptian thought process“, „new definitions for the concept of Maʿat“ und „new strains of religious expression“ (cf. auch ASSMANN (1984), 228; 269 („vierte Dimension“; als „Zeitgeist“); VERNUS (1995), 82–5; GUGLIELMI (1992), 62 etc.). M.E. ist das Konzept der „Persönlichen Frömmigkeit“ nach der Prägung von BREASTED 1912 in seiner Begriffsbildung, Definition und wissenschaftsgeschichtlichen Tradierung so variabel gehandhabt worden, dass ich es hier nicht weiter verfolge. Diese scharfe Eingrenzung entwickelte nämlich ein weiteres Phänomen: Beiträge, in denen die „Persönliche Frömmigkeit“ außerhalb des gesteckten Rahmens „entdeckt“ wird, z.B. von GEORGES POSENER: *La piété personnelle avant l'âge amarnien*, in: *RdÉ* 27 (1975), 210 oder MANFRED GÖRG: „Persönliche Frömmigkeit“ in Israel und Ägypten, in: Görg, Manfred (ed.): *Fontes atque pontes: eine Festgabe für Hellmut Brunner*. ÄAT 5, Wiesbaden 1983, 162–85. KESSLER spricht sich (2002), 33, Anm. 1 wegen der ptolemäisch-römischen Quellen für eine komplette Neuinterpretation aus. DUNAND/ZIVIE-COCHE (1991), 126–7 und RÖMER (1994), 298, der die nach dem *LÄ* „offiziell anerkannten Fälle“ zitiert, melden Zweifel an einem ruckartigen Einschnitt im Denken im Neuen Reich an; ebenso QUACK (2008a), 142–3. H. GOEDICKE (1992) schlägt eine Einteilung der göttlichen Emanation in „personal god vs. a godhead“ vor. Erstes bezieht sich auf den privaten praktizierten Kult, zweites auf offizielle Belange, Mythen und übergeordnete Funktionen wie das Inganghalten der Welt. D. T. M. FRANKFURTER (1998b), 176, nimmt eine Zwischenstellung ein. Er spricht zwar auch von „a new kind of piety“, kommt aber zu einem versöhnlichen Resultat: „... the picture offered is very much one of continuity. [...] The oracle „tickets“ of the third century Fayyum are no more individualistic than those from Deir el-Medina (or those delivered to Horus-of-the-Camp) in classical Egypt.“ – zumindest, wenn er pharaonische und ptolemäisch-römische Orakelpraxis gegenüberstellt. Damit ist das grundsätzliche Problem nicht aus der Welt. J. QUAEGBEUR (1997), 17–8 vermeidet das Thema; K. ZIBELIUS-CHEN (1997), 95, dehnt es bis in die Dritte Zwischenzeit aus; für D. BUDDE (2005) sind Orakel der griechisch-römischen Zeit definitiv Zeugnisse einer Persönlichen Frömmigkeit. Eine vertretbare Variante stammt von J. BAINES (1987), 79, der nur von „piety“ spricht, „here loosely defined as relationships between individuals and deities.“ Dem schließe ich mich an.

<sup>57</sup> Cf. RITNER (1995), 55. Cf. dazu den Abschnitt ab S. 40.

<sup>58</sup> Cf. RITNER (1993), 214–7; KRUCHTEN (1997), 60–4; VON LIEVEN (1999), 83.

<sup>59</sup> Cf. RITNER (1995), 55; SCHNEIDER (2000), 41–7.

alle antieke religies.“<sup>60</sup> Allgemein gültig ist die Auffassung des Althistorikers J. P. Vernant, Orakel seien eine „Technik zur Entscheidungshilfe“.<sup>61</sup> Ansonsten ist der Lexikoneintrag „Divination“ *sub aegide* Burkert/Maggiani/Roessli et al. aus dem Jahr im *ThesCRA* maßgeblich zu dieser Thematik.

Die Zeiten, in denen man Divination als ein Werk des Teufels sah, liegen noch nicht allzu lange zurück.<sup>62</sup> Der Grund dafür sind frühchristliche Diskurse und Verbotsprozesse. Das junge, noch nicht vollends institutionalisierte Christentum sah in den beliebten paganen Orakelverfahren eine große Gefahr. Man war der Auffassung, dass Sobek, Sarapis und Isis Dämonen seien, die mit den Orakeln die Menschen verführten, um sie für ihre Zwecke zu missbrauchen.<sup>63</sup> Dies rückte die in den Tempeln angesiedelte Divination in die Nähe gesellschaftsfeindlicher Zauberei. Dass solche Kampagnen nur mäßigen Erfolg aufwiesen, belegen allein die christliche Fassung der Sortes Astrampsychi oder die Ticket-Orakel an Gott und Heilige.

A. von Lieven stellte ein Modell auf, dass die Aktanten divinatorischer Praktiken und deren Kommunikationsrichtungen aufzeigt: Die Initiative geht von den Menschen, also dem individuellen Petenten, und seinen möglichen Helfern wie mantischen Spezialisten aus. Gibt die Gottheit eine Antwort, geht diese an die Menschen zurück. Das Ergebnis muss bei Bedarf weiter interpretiert werden.<sup>64</sup>

*Orakel:*

*Mensch → Gott → Mensch*

(Frage ←→Antwort (→ Deutung))

Abbildung 1: Kommunikationsmodell von Orakeln von Alexandra von Lieven

Jedoch ist dies ein theoretisches Modell. In der praktischen Anwendung kann durch die Überlieferung einzelner Fälle eine Zuordnung nicht so leicht entschieden werden, da beides ineinander übergeht oder kombiniert worden ist.<sup>65</sup> Solch ein Modell kann für divinatorische Praktiken wie die Ticket-Orakel und die Sortes Astrampsychi, die auf Texten basieren, konkreter gefasst werden. David Zeitlyn hat dies vor einigen Jahren vorgenommen:<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Cf. VAN DER HORST (1998–99), 5.

<sup>61</sup> Cf. BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT PANTEL (1995), 122–3.

<sup>62</sup> Z.B. FONTENELLE (1730); cf. allgemein JOHNSTON (2008), 175 und 9–12 zu *daimones* im nicht-christlichen Sinn.

<sup>63</sup> Prominent äußert dies Augustinus in seiner Schrift *De divinatione daemonum*, Kapitel 7. In seltenen Fällen (8, 12) haben die „Dämonen“ mit ihren Orakeln auch recht: nämlich dann, wenn sie die Propheten und Engel belauscht haben.

<sup>64</sup> Cf. VON LIEVEN (1999), 78–9.

<sup>65</sup> Cf. auch die Definition von GLADIGOW (1990) im *HrwG*.

<sup>66</sup> Cf. ZEITLYN (2001), 238. Eine einfachere Darstellung bietet CHAMPEAUX (1997), 416–7.

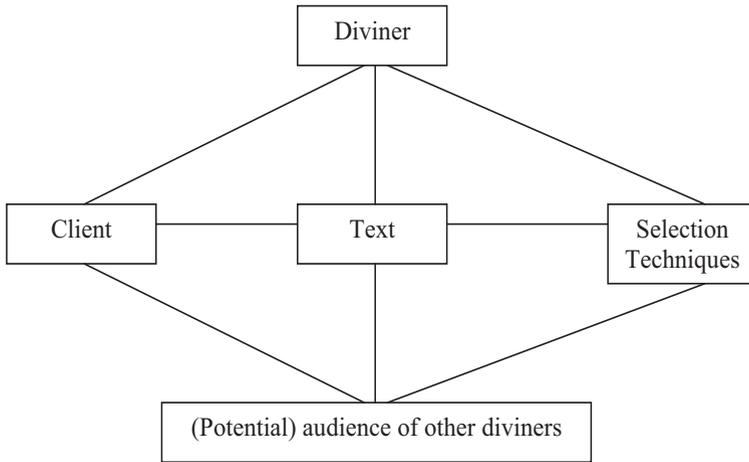


Abbildung 2: Kommunikationsmodell von textbasierter Divination nach David Zeitlyn

Gleich zu Beginn seiner Studie stellt Zeitlyn die Gemeinsamkeiten von divinatorischen Texten auf, die weltweit in verschiedenen Kulturen zu finden sind. Es handelt sich zunächst um eine Instanz, mit deren Hilfe spezifische Probleme diverser Natur von Menschen gelöst werden sollen. Dieser Methode liegt meist eine arkane Schrift zugrunde, die durch den Petenten und einen professionellen Mantiker konsultiert und gedeutet wird. Die Methoden, aus dem Text eine „individuelle“ Botschaft, ein Orakel, zu erhalten, sind vielfältig. Hierbei bedient man sich inspirationsmantischer Praktiken (z.B. mithilfe eines Mediums), dem Zufallsprinzip („at random“, z.B. mit Würfeln) oder einer Technik „to some degree consciously manipulated“. Ist der Mantiker zu einem Ergebnis (oder besser Ereignis) gekommen, muss dieses interpretiert und für den individuellen Fall ausgedeutet werden. Dabei werden seitens des Mantikers narrative Techniken angewendet, die genauso Eingang in Befragung von Probanden in Interviews oder in die Marktforschung gefunden haben. In Vor- und Nachgesprächen werden vom Petenten Informationen abgefragt, die entscheidend für die Deutung des Orakels sein können. Zudem kann eine Ergänzung mit anderen divinatorischen Methoden erfolgen. Der Petent muss dann für sich entscheiden, ob er das Ergebnis seiner Befragung annimmt oder ob er damit überhaupt nicht zufrieden ist, den Mantiker als Scharlatan ansieht, und gegebenenfalls einen zweiten aufsucht etc. Die „Angriffsfläche“ möglicher Kritik an textbasierter Divination besteht also nicht im Text selbst, sondern in der Interpretation der Ergebnisse. Der Petent hat in der Regel nicht die Möglichkeit, den Text selbst einzusehen – es handelt sich ja nicht um moderne Textkritik! Eine weitere Instanz existiert, wenn der Text nicht in der Sprache des Petenten (und vielleicht auch des Mantikers) verfasst ist, so dass

mit einer Übersetzung noch eine weitere Interpretationsebene hinzukommt.<sup>67</sup> Auf einige dieser Merkmale wird in den folgenden Kapiteln Bezug genommen.

Zu anderen Fragen, den Mikro- und Makrostrukturen der Textlinguistik, hat A. Shisha-Halevy mit einer kleinen Studie zu den Orakelostraka aus dem Neuen Reich beigetragen. In seinem Kommunikationsmodell treten der „applicant – allocutor“ mit dem „oracle – addressee“ in Diskurs bzw. Dialog. Es ist ein Desiderat, diese Ansätze für die späteren Ticket-Orakel weiter auszuführen.<sup>68</sup>

Für weitere Aspekte verweise ich auf die einschlägige Forschungsdiskussion.<sup>69</sup> Die Schnittstellen zu magischen Praktiken sind fließend.<sup>70</sup>

## 2. Definitionen von Divination im Rückblick

Nach Ciceros Schrift *De divinatione* aus der späten römischen Republik ist Divination „*aut praesensio aut scientia veritatis futurae*“.<sup>71</sup> Er unterteilt Divination in „kunstmäßig“ (*arte, ratione, scientia*) und „natürlich“ (*natura, sine scientia*), d.h. deutungsbedürftig (z.B. Träume) und deutungsunbedürftig (z.B. Orakel).<sup>72</sup> Diese Unterteilung hat eine große Rezeption erfahren.<sup>73</sup> Doch wie bereits oben angedeutet, greift diese Unterscheidung für uns heute zu kurz. Wir benötigen mehr Parameter zur Erläuterung, um mehr Phänomene zu fassen, die Cicero zu beschreiben imstan-

<sup>67</sup> Cf. ZEITLYN (2001), 225–35.

<sup>68</sup> Cf. SHISHA-HALEVY (1981), bes. 138–42.

<sup>69</sup> Für weitere Orakelsystematiken und Beschreibungen cf. RÖMER (1994), 158–9; KAISER (1958), 203; SCHENKE (1960) und (1963), 71–7; BONNET (2000), 560–4; KAISER (1958), 198–207; LUFT (1978), 20–25; KÁKOSY (1982); DUNAND/ZIVIE-COCHE (1991), 125–6; KRUCHTEN (1997), 55–7; VON LIEVEN (1999), 83–97; KRUCHTEN (2002), 298–302; allgemein BOUCHÉ-LECLERCQ (1879–1882), Vol. 1, 6; 10–1; FAHD (1966), 148–77; die Sammelbände von CAQUOT/LEIBOVICI (1968) und CIRAOLO/SEIDEL (2002); weiter VAN DEUN (1996); BURKERT (2005); JOHNSTON (2005), unter anderem zur Tempelbindung (Zentripetalität) von Divination in Ägypten und die Schlussfolgerungen in der Rezension von NICE (2006); JOHNSTON (2008), 17–21. Zu vernachlässigen ist CURNOW, TREVOR: *The Oracles of the Ancient World*. London 2004.

<sup>70</sup> Cf. GRAF (1999), 287–95; JOHNSTON (2008), 21–7. Laut EIDINOW (2007), 3–4 gehören Orakel nicht zur Magie, sondern sind als „instrument for group decision-making“ zu betrachten. Dem ist zuzustimmen. Nach den astrologischen Quellen bei CUMONT (1937) werden die divinatorischen Praktiken (S. 151–63) getrennt von den magischen (S. 163–77) aufgefasst.

<sup>71</sup> Cic. div. 1, 105 und 1, 6. Cf. das Modell bei CANKIK (1999), 171 und BREMER/BRIQUEL/JANSEN-WINKELN (1997), Sp. 116.

<sup>72</sup> Cf. Cic. div. 1, 34.

<sup>73</sup> Übernommen unter anderem von BOUCHÉ-LECLERCQ (1879–1882), bes. Vol. 1; COURCELLE (1957) s.v. „Divinatio“ im *RAC*; DEMICHELIS (2002), 151–2 für divinatorische Praktiken im Neuen Reich; CHOSSON (2004a), 2–3 für die Ticket-Orakel und ZEITLYN (1995), 196–7 für moderne afrikanische Völkerstämme. Auch das Lemma „Divination in Israel“ von ARMIN LANGE im Wissenschaftlichen Bibellexikon ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de)) hebt auf eine Einteilung in „deduktive“ und „induktive“ Divinationsmethoden ab, während V. ROSENBERGER im gleichen Kompendium zur griechischen Divination nach fünf Haupttechniken klassifiziert. Kommentare liefern BEARD (1986); SCHOFIELD (1986) und die Korrekturen dazu von SEBASTIANO TIMPANARO: *Nuovi Contributi di Filologia e Storia della Lingua Latina*, in: *Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino* 33, Bologna 1994, 257–64 (*non vidi*) und TUPET (1986), 2668–75.

de war. Die Grenzen sind fließend und erscheinen in unseren Augen fast immer als deutungswürdig.<sup>74</sup>

Eine weitere antike Unterteilung aus der klassischen Zeit stammt von Platon in seinem Dialog *Phaidros* 244C–E, nämlich in „ekstatisch“ und „nicht ekstatisch“. Während die erste Kategorie unabhängig von Fähigkeiten und Ausbildung (*ἄτεχνος*, *ἀδίδακτος*) auf der Basis von *μανία* geschieht, ist die zweite erlernbar (*ἐντεχνος*).<sup>75</sup>

Als dritte Erklärungsvariante sei auf Iamblichos' knappe Thesen im dritten Buch seiner Schrift *De mysteriis Aegyptiorum* aus der Spätantike eingegangen, dass Divination von den Göttern kommt.<sup>76</sup> Weitere Divinationsdiskurse in der Antike seien hier ausgespart.<sup>77</sup>

### 3. Divinationsmethoden im Überblick<sup>78</sup>

Auf die Fülle der existierenden Divinationsmethoden kann nicht in ihrer Vollständigkeit Bezug genommen werden. Daher füge ich eine Tabelle mit den wichtigsten Praktiken der Antike in thematischer Zusammenstellung ein, beginnend mit Natur- und Wetterphänomenen hin zu Methoden, die Pflanzen, Tiere und Menschen involvieren. Nicht alle Methoden sind in Ägypten, Griechenland und Rom in gleicher Dichte, Zeit und Menge bezeugt. Vieles ist in Ägypten erst mit den magischen Papyri belegt und geht auf griechische und vorderasiatische Einflüsse zurück. Man sollte jedoch genuin ägyptische Vorläufer nicht unterschätzen, die mittlerweile für viele Methoden greifbar sind.<sup>79</sup> Oftmals wurden einzelne Praktiken miteinander kombiniert.

Zur Vielfalt der Methoden sei J. Baines zitiert: „For the actors, this diversity was not bewildering because they encountered each element in its place and exploited the potential it offered, but it may still bewilder us.“<sup>80</sup> Wie bereits erwähnt, ist für die Sortes Astrampsychi im Folgenden die Kleromantie von Interesse.

<i>Divinationsmethode</i>	<i>Divinationsobjekt oder -subjekt</i>
Astrologie, Horoskopie	Sterne, Sternbilder, Dekane
Genethliologie	Geburtsprognostik
Hemerologie, Menologie	Tagewählerei

<sup>74</sup> Cf. VON LIEVEN (1999), 79, Anm. 4 sowie ENGELS (2007) 134–40.

<sup>75</sup> Diese Einteilung Platons ist das Modell für mantische Spezialisten, Schriftsteller und Künstler in seinem „Idealstaat“. Cf. zur weiteren Analyse MAURIZIO (1995), 79–80.

<sup>76</sup> In de myst. 3, 17 (141, 14–142, 17) geht er dezidiert auf Kleromantie ein (als göttliche Belebung unbelebter Objekte).

<sup>77</sup> Cf. dafür JOHNSTON (2008), 5–17 sowie die Besprechung antiker Definitionen bei BURKERT/MAGGIANI/ROESSLI ET AL. (2005), 2–4; 48–51.

<sup>78</sup> Zusammengetragen unter anderem nach LATTE (1939); NILSSON (1941) und (1950); BURCKHARDT (1956); FAHD (1966); CAQUOT, A.; LEBOVICI, M. (edd.): *La Divination*. 2 Bd.e, Paris 1968; VAN DER HORST (1998–99), 5–6; VON LIEVEN (1999) und BURKERT/MAGGIANI/ROESSLI ET AL. (2005), 4–16.

<sup>79</sup> Cf. VON LIEVEN (1999), 117.

<sup>80</sup> Cf. BAINES (1987), 98.

<i>Divinationsmethode</i>	<i>Divinationsobjekt oder -subjekt</i>
Brontoskopie/Keraunoskopie	Blitz, Donner, Sonnenfinsternis
Hydromantie	Wasser (Quelle, Meer: Reflektionen, Wellenbewegungen), Blut (Geschmack)
Brelomantie	Regen
Potamomantie	Fluss
Pegomantie	Quelle
Neromantie	Wolken
Aeromantie	Luftbewegungen, Wind
Capnomantie	Rauch, Dunst über Quelle
Anaeroskopie/Dendromantie/Phyllomantie	Bewegungen und Geräusche von Baum im Wind
(Em-)Pyromantie	Feuer (Flammenbeobachtung, Einstreuen von z.B. Weihrauch), Erdölfeld, Wurf von Gaben in Vulkan
Skopelismus	Felsen
Geomantie, Gematrie	Erde, Land (u.a. zum Punktieren für Losbücher)
Psammomantie	Sand
Radixomantie	Wurzel
Germinatomantie	Keime, Samen
Alphitomantie/Aleuromantie	Gerste, Mehl
Tyromantie	Käse
Oöskopie	Eier
Katoptromantie	Spiegel (z.B. in eine Quelle herunterlassen und beobachten)
Koskinomantie	Sieb
Axinomantie	Vibration eines Beils, das in einen Holzklotz geschlagen wird
Cylicomantie	Becher (Vorläufer der Kristallkugel)
Kristallomantie	Bilder in einem Kristall
Lekanomantie	Schüsseln mit Öl (von Sesam, Olive oder Moringabaum)
Libanomantie	Weihrauch
Lychnomantie	Lichtquellen (Öllampe)
Rhabdomantie	Ruten, Zauberstäbe
Astragalomantie/Cubomantie	Astragale, Würfel

<i>Divinationsmethode</i>	<i>Divinationsobjekt oder -subjekt</i>
Lithomantie/Lithobolie	Steine
Kuambolie	Werfen von schwarzen und weißen Bohnen
Daktylomantie	Ringe
Belomantie	Pfeile, Wurfgeschosse (meist Ziehen in einer Loszeremonie)
Sortimantie, Kleromantie	Lose ( <i>sortes</i> ) und Losbücher (z.B. <i>Sortes Astrampsychi</i> ), Buchstaben
Trapezomantie	Tisch (auf dem weitere Objekte begutachtet, geworfen etc. werden)
Onomatomantie	Namen
Arithmomantie	Zahlen
Rhapsodomantie	kurze Aussprüche, <i>Sortes</i>
Bibliomantie	Orakelbücher
Prozessionsorakel	Schriftstück mit Sachverhalt zur Vorlage vor der Gottheit während der Prozession (z.B. <i>Barkenordal</i> )
Idolomantie	Bewegung einer Götterstatue („sprechende Statuen“; vielleicht auch mündliches <i>Ordal</i> )
Ticket-Orakel	Schriftstück in affirmativer und negativer Variante eines Sachverhalts (p3y ' 2 n mđ3.t) zur Vorlage vor der Gottheit ( <i>Gottesordal</i> )
Briefe an Götter	Schriftstück mit Invokation, Situationsschilderung und Handlungsaufforderung
Prodigienschau/Omina	Summen der Bienen (voll göttlichen Honigs), Käfer ( <i>Skarabäen</i> ), Fische, Schlangen, Ameisen, Gazellen; Witterung von Wild, Hund, Frosch
Alektryonomantie	Hahn ( <i>Krähen, Kampf</i> )
Ornithomantie/Oionoskopie/Auspicien	Flug, Verhalten, Farbe von Vögeln, z.B. Adler, Habicht, Falke, Eule; Vögel „zeigen“ auf See den Weg; <i>Augurat</i> <sup>81</sup>
Hippomantie	Pferde ( <i>Wiehern und Schnauben</i> )
Theriemantie/Teratomanterie/Zoomantie	Ungeheuer- und Monsterschau ( <i>Missgeburten</i> )

<sup>81</sup> In Ägypten belegt laut BRUNNER (1977), 45–6.

<i>Divinationsmethode</i>	<i>Divinationsobjekt oder -subjekt</i>
Hieroskopie/Hepatoskopie/ <i>haruspicum</i> <sup>82</sup>	Opfertiere (Innereien; bes. die Leber); Analyse des Schulterblattes und anderer Knochenpartien (Omoplatoskopie, Skapulimantie, Sphondylomantie, Spatulamantie, Osteomantie); Beobachtung beim Werfen ins Feuer (Pyroskapulomantie)
Kledonomantie	spontane menschliche Reaktionen (Weinen, Lachen, Niesen, belauschte Worte einer Mühl-sklavin, spielende Kinder)
Phthegmomantie	gehörte Worte
Physiognomantie/Morphoskopie	menschlicher Körperbau (Kataloge mit Deutung in Babylonien); Analyse von <i>naevi</i> (Muttermale); Onychomantie (Form der Fingernägel)
Chiromantie/Palmomantie <sup>83</sup>	menschliche Hand
Inspirationsmantik, Ophiomantie	inspiriertes Medium, ex-eventu-Prophetie; ferner Schamanismus, Schlafwandel, Suggestion und Autosuggestion und Hypnose
Ventrilomantie	Bauchrederei (durch <i>ἔγγαστρίμαντις</i> )
Inkubation	Traumorakel durch Heilgötter (Iatromantie)
Oneiromantie	Traumdeutung, z.B. durch Traumbücher
Nekromantie	Totenbeschwörung (Leiche/tote Seele), Totenkult (Briefe, Opferung)

#### IV. Religionen als Kommunikationssysteme

Um den Debatten zur Natur von „Magie“, „Religion“, „Divination“ und „Ritual“ etwas entgegenzusetzen, bin ich wieder bei den Texten selbst angelangt. Die (Kultur-) Soziologie und Soziolinguistik haben Verfahren und Terminologien entwickelt, wie man Quellentexte auswerten kann. Vor allem eine davon, die Gattungsanalyse, sei weiter unten näher vorgestellt. Da es sich vor allem um Beziehungen zwischen Aktanten dreht, findet naturgemäß Kommunikation statt. Die oben aufgegriffenen Modelle des Dialogs innerhalb divinatorischer Praktiken werden hier verfeinert. Schlussendlich sei auf die Ideen Jörg Rüpkes zum Verstehen von Religionen als Kommunikationssysteme verwiesen. Diesen Gedanken halte ich für unabdingbar in der Diskussion.

<sup>82</sup> In Ägypten gibt es Belege bei den Astrologen, cf. CUMONT (1937), 160.

<sup>83</sup> Cf. Corpus Palmomanticum Graecum (Pap. Flor. 39), Florenz 2009.

### 1. Kommunikative Gattungen zur Konstitution von Genres

Um eine Gruppe von Quellen zu analysieren, muss zunächst geklärt werden, wie diese Gruppe zusammengestellt wird, d.h., nach welchen Gesichtspunkten Quellen kanonisiert und von anderen abgegrenzt werden. Das erfolgt an anderer Stelle.<sup>84</sup> In unserem Fall der Sortes Astrampsychi und der Ticket-Orakel sind Methoden der Soziolinguistik und historischen Hermeneutik erforderlich, mit denen die Besonderheiten der Quellen in ihrem antiken Umfeld gebührend berücksichtigt werden. Um die Quellen in einen Kanon oder eine Kompilation einzuordnen, ist es vonnöten, diese fortan als „kommunikative Gattungen“ zu betrachten.<sup>85</sup>

Dem liegt folgende Definition zugrunde: „Kommunikative Gattungen bezeichnen diejenigen kommunikativen Prozesse, die von typischen Akteuren in besonderen Interaktionssituationen als Lösungen eines wiederkehrenden Problems hervorgebracht werden. Folglich sind situative, funktionale und soziokulturelle Faktoren an der Prägung kommunikativer Gattungen entscheidend. Gattungen stellen somit historisch und kulturell spezifische, gesellschaftlich verfestigte und formalisierte Lösungen kommunikativer Probleme dar, deren – von Gattung zu Gattung unterschiedlich ausgeprägte – Funktion in der Bewältigung, Vermittlung und Tradierung intersubjektiver Erfahrungen der Lebenswelt besteht.“<sup>86</sup>

Antike Texte weisen die „Spezifizierung“ auf, dass über diese Schriftquellen nur wenig bis gar keine Aussagen über Intonation, Dialektfärbung oder ähnliches gemacht werden können. Davon abgesehen, dass das Demotische, Altgriechische und Koptische in dieser Form heute nicht mehr gesprochen wird und mit einem heutigen Sprachgebrauch nicht mehr verglichen werden kann, kommen weitere Interpretationsebenen hinzu, wenn wir uns mit dem Material beschäftigen und Schlüsse ziehen oder Texte übersetzen.

Jedoch soll dies kein Hinderungsgrund sein; vielmehr betrachte ich sozialwissenschaftliche Methoden wie die Gattungsanalyse als Werkzeug zur kulturhistorischen Interpretation der Quellenbasis. Sie ist ein akzeptiertes sprachwissenschaftliches Verfahren zur Auswertung unterschiedlicher Genres<sup>87</sup>, zu denen schriftlich überlieferte Zeugnisse wie Märchen und Sagen zählen<sup>88</sup>, aber auch aufgezeichnete mündliche Formen wie Klatsch und Tratsch oder lange Forschungsinterviews.

Ein Merkmal dieser Klassifikation besteht also darin, dass sich einer kommunikativen Gattung traditionell genähert wird bzw. einer Handlungssituation, die sie gewöhnlich erfordert. Durch die Charakterisierung oder Determinierung einer Handlung mittels einer kommunikativen Gattung als festes Gesamtschema ist eine gewisse Voraussagbarkeit gegeben. Anders ausgedrückt: das Vorhandensein von

---

<sup>84</sup> Cf. ab S. 121.

<sup>85</sup> Nach LUCKMANN (1986), 196; und 196–206 zur Methodik.

<sup>86</sup> Cf. GÜNTNER/KNOBLAUCH (1997), 282.

<sup>87</sup> Cf. als Einstimmung bzw. Einschätzung zu dieser Vielfalt FOUCAULT (1993), 118–9.

<sup>88</sup> Cf. HONKO (1968), bes. 56–7; 62–4 zur Folklorismusforschung,

kommunikativen Gattungen klassifiziert eine Situation als definierbar und nicht als spontan.<sup>89</sup>

Nachdem die Situation ausgesucht worden ist (hier: das Erlangen eines göttliches Bescheides), geht es darum, die kommunikative Gattung (Sortes Astrampsychi) nach bestimmten Gesichtspunkten zu analysieren.

Laut dem System von Susanne Günthner und Hubert A. Knoblauch wird die Struktur einer kommunikativen Gattung in drei Elemente unterteilt:<sup>90</sup>

1. Die *Binnenstruktur*: hier handelt es sich um philologische und prosodische Mittel und Fragen der Performanz. Mit der Analyse der Binnenstruktur wird von Detailuntersuchungen wie den sprachlichen Mitteln auf die Bedeutung für den Gesamtprozess geschlossen, um diesen erklären zu können. Dies umfasst konkret unter Vernachlässigung nicht rekonstruierbarer prosodischer Mittel die folgenden Punkte. Nicht alle können auf antike Texte angewandt werden. In Klammern habe ich Bezug auf die Sortes Astrampsychi genommen. Diese Merkmale werden im Verlauf der Arbeit detailliert analysiert.<sup>91</sup>

- Lexik, Grammatik, rhetorische Stilfiguren und deren Tradition (cf. S. 142)
- Dialekt (nicht ermittelbar)
- Formularhaftigkeit (vorgefertigte Fragen und Antworten, NN-Passagen zum Einsetzen spezifischer Namen)
- Gliederung (Prolog, Fragenliste, Konkordanztafel, Antwortdekaden)
- Inhalt (Kategorisierung der Fragen in 15 bevorzugte Themenbereiche, cf. S. 195)
- Frage der Performanz (Ermitteln der Glückszahl, Ausdeutung durch den mantischen Spezialisten)
- Besonderheiten des Mediums (Papyruscodex als Schriftträger)
- Besonderheiten von Ort und Zeit des Vorgangs (Tempel, Hemerologie)

2. Die *strukturelle Zwischenebene*: Dieser Gliederungspunkt ist ausschließlich konversationsbezogen und meint die Besonderheiten der Interaktion zwischen den verschiedenen Kommunikationspartnern. Da sich dies vornehmlich auf mündliche Gattungen bezieht, in denen Personen direkt miteinander agieren, muss dieser Punkt aus der Betrachtung herausfallen. Die Gespräche zwischen den Aktanten, also dem Petent und dem mantischen Spezialisten<sup>92</sup>, finden und fanden unter Ausschluss der (wissenschaftlichen) Öffentlichkeit statt.

---

<sup>89</sup> Dabei handelt es sich um die so genannte „Verfestigung“, cf. GÜNTNER/KNOBLAUCH (1997), 287.

<sup>90</sup> Cf. GÜNTNER/KNOBLAUCH (1997), 281–307.

<sup>91</sup> „Auditive und audiovisuelle Aufzeichnungen“, die GÜNTNER/KNOBLAUCH (1997), 285 als „Grundlage“ zur Analyse kommunikativer Gattungen benennen, müssen hier ausbleiben; wir beschränken uns auf ein Erschließen (cf. RÜPKE (2001), 17).

<sup>92</sup> Ich verwende den Begriff „Aktant“ (im Unterschied zu „Akteur“) nach dem Kommunikationsmodell von STEGBAUER (2008), 7, da es sich um weitestgehend vorgegebene zu performierende Texte handelt und keine „eigentliche“ Kommunikationssituation besteht. Der Aktant spricht über den Nutznießer/Patient an den göttlichen Adressaten.

3. Die *Außenstruktur* schließlich ist es, wodurch die Elemente der Binnenstruktur in einen größeren Rahmen gestellt werden; quasi der kulturelle Kontext hergestellt wird: Informationen zu Geschlecht, Alter, sozialer Schicht, persönlichen Beziehungen etc. der Aktanten; ihr Milieu (z.B. „griechisch“ – „römisch“ – „ägyptisch“ oder „pagan“ – „christlich“; „urban“ – „dörflich“ oder „Magistrat“ – Sklave“). Darunter fällt auch, was Griechen und Römer kulturtechnisch aus ihrer Heimat mitbrachten bzw. in ähnlicher Form in Ägypten wiedererkannten und was auf sie fremd, womöglich sogar abstoßend wirkte.

Aus diesen beiden Elementen, der Gattungsanalyse und der Hermeneutik, lassen sich die Quellen untersuchen und in Genres einteilen, um danach *canones* bzw. Kompilationen bilden zu können. Dies wird an anderer Stelle für die Sortes Astrampsychi detailliert weiterverfolgt.<sup>93</sup>

Methodologisch gesehen sind die Begriffe „Gattung“ und „Genre“ sehr nahe, da sie vom gleichen Standpunkt ausgehen.<sup>94</sup> Unter „Gattung“ verstehe ich eine konkrete Textsorte, „Genre“ meint den Oberbegriff, also eine Tradition mehrerer Gattungen. Die Sortes Astrampsychi sind ein spezifischer Vertreter der Gattung „Losbücher“ oder „Losorakel“; ihr Genre ist die Kleromantie als Teil von Orakelmethoden innerhalb der Divination eines religiösen Systems. Diese Einteilung soll natürlich nicht der Weisheit letzter Schluss sein und ist ohnehin ein Hilfskonstrukt – so, wie auch die Gattungen und Genres realiter nicht in Reinform oder als schulbuchgerechter Idealtypus vorkommen. Damit nähern wir uns der ursprünglichen Verwendung von Hermeneutik: ἐρμηνευτική τέχνη ist bei Platon als Deutung von Weissagungen (μαντική) bezeugt.<sup>95</sup>

## 2. Die Spezifika „religiöser“ Sprache

Für die hier bearbeiteten Texte ist es vonnöten, kurz auf die Idiosynkrasien der Sprache einzugehen, die in religiösen Gattungen vorkommen – also Erscheinungen, die auch auf die Sortes Astrampsychi und die Ticket-Orakel zutreffen.

Es wäre falsch, mit nicht klassifizierbaren Größen wie „spirituelle, transzendente Erfahrung“ oder gar „Glaube“ eine Analyse zu beginnen.<sup>96</sup> Aber man muss sich dieser Dimensionen bewusst sein – z.B. in Zusammenhang mit Initiation und Konversion: „Religious language is therefore unique; it is more than ordinary language serving a religious purpose. They take the product and make it a tool, using language not only as a hermeneutical device for the explication of religious assertions but even as a means to defend their validity.“<sup>97</sup> So sind Hochsprache (bzw. Archaismen, also ein anderes sprachliches Register bzw. Stil) und Kunstsprache (*voces magicae*) zu berücksichtigende Elemente. Natürlich ist religiöse von profaner Kommunikation beeinflusst. Sie dient ebenso der Festigung von Strukturen wie

<sup>93</sup> Cf. ab S. 121.

<sup>94</sup> Cf. HONKO (1968), 49.

<sup>95</sup> Cf. Plat. rep. 260D–E; cf. die Ausgabe im Perseus Projekt, Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Stat.+290d>.

<sup>96</sup> Cf. SAMARIN (1989), 86; RÜPKE (2001), 13.

<sup>97</sup> Cf. SAMARIN (1989), 86.

Hierarchien im Tempel.<sup>98</sup> Die Sprache ist zudem als göttliche Kreation angesehen worden, was vor allem in geschriebener oder plastisch ausmodellierter Form offenkundig wurde. Dies involviert zusätzlich eine Ästhetisierung der Sprache.

Des Weiteren haben wir es in antiken Gesellschaften mit einer vergleichsweise höheren Religiosität als heutzutage zu tun. Das soll nicht heißen, dass Menschen in westlichen Industrienationen weniger spirituell sind: Grenzsituationen zur „Realität“ bestehen immer. Träume, Ekstase und Meditation sind einige solcher Situationen, in denen die Frage nach einem übergeordneten, höheren Wesen oder auch „Aberglaube“ sich äußert. Jedoch ist in Zeiten von säkularisierten Staatssystemen der gesellschaftspolitische Stellenwert geringer als noch vor 2000 Jahren. Für den modernen Menschen heutzutage sind „religiöse Themen“ wie Selbsterkennung, Selbstbestimmung und Selbstentfaltung wichtig – neben aller institutionalisierten Religion.<sup>99</sup> Ein solcher kontrastierender Befund kann helfen, einzelne Gattungen besser zu greifen. Dies habe ich in dem Kapitel „Sortes im Zeitenlauf“ zu zeigen versucht.

Schließlich sind wir bei der Fragestellung von Religionen als Kommunikationssysteme angelangt, die J. Rüpke adressierte.<sup>100</sup> Hierzu gibt es mehrere Ansätze, die mit Verweis auf den Autor und die dort aufgeführte Fachliteratur nur kurz erwähnt werden sollen:

- Ritual-Ansatz (über stereotype traditionalisierte Handlungen, konnotiert durch Mythen, stark auf das Individuum zugeschnitten)
- Performanz-Ansatz (über formalisierte Aufführungspraxis, eng mit dem ersten Ansatz verwoben)
- Ikonographie-Ansatz (über bildliche und rituelle Symbole)
- System-Ansatz (mit Niklas Luhmann über Kommunikation, zerlegt in Information, Mitteilung, Wahrnehmung und Verständnis)

Rüpkes Zwischenfazit lautet: „Religion ist damit auf soziale Aktivitäten festgelegt; die Bevorzugung beziehungsweise die innerreligiöse höhere Wertigkeit bestimmter Kommunikationsformen erscheint nicht als der wesensbestimmende Ausgangspunkt jeder Analyse religiöser Kommunikation, sondern als kontingente, selbst historisch gewordene Struktur reflexiver Kommunikationsprozesse.“<sup>101</sup>

Mit folgenden sechs Schritten umreißt er sein Kommunikationsmodell:

1. die Erforschung der Beziehung zwischen den Aktanten („Adressant und Adressat“ bei Rüpke), die Kommunikationssituation an sich und die ausgesandte Information („Signal“)
2. die Identifizierung etwaiger Vermittler und ihrer Funktion (Medien etc.)
3. die Identifizierung etwaiger mantischer Spezialisten und ihrer Funktion (Priester etc.)

<sup>98</sup> Cf. SAMARIN (1989), 87–8.

<sup>99</sup> Cf. LUCKMANN (1990), 128–9; 134–8.

<sup>100</sup> Cf. RÜPKE (2001), bes. 13–7 und 24–30.

<sup>101</sup> Cf. RÜPKE (2001), 17.

4. die Klärung, welche Medien wann eingesetzt wurden und etwaige Zugangsbeschränkungen
5. die Beschreibung von Asymmetrie und Interaktion innerhalb der Kommunikation (individuelle Rahmenbedingungen der involvierten Aktanten)
6. die Wahrnehmung eines Publikums, einer Öffentlichkeit

Die Berücksichtigung dieser Faktoren ist es, die Religion zum kommunikativen Akt werden lassen. Mir liegt dieser Ansatz näher, als allein von spezifischen Situationen oder Gattungen auszugehen.

Eng damit verbunden ist auch die Frage, ob man religiöse, magische, rituelle und divinatorische Texte als „literarisch“ oder „dokumentarisch“ klassifizieren sollte. In Editionen nämlich ist dies unter diesen „labels“ erfolgt, aber auch unter der Bezeichnung als „sub-“, „para-“ oder „semiliterarisch“. Nun finden wir in religiösen Gattungen (als Substrat aus dem letzten Satz) alle diese Züge wieder – die Hymnen und *historiolae* in Zaubersprüchen mögen als Beispiele reichen.

Eine weitere Möglichkeit, diesem Dilemma beizukommen, ist, den Grad der Rezeption dieser Texte als Kriterium heranzuziehen. Kann man mehr Rezipienten als die unmittelbar beteiligten Aktanten einer Gattung ausmachen, wie beispielsweise Teilnehmer an Tempelritualen oder Besucher eines Gottesdiensts, so gilt: dieser Text ist literarisch. So kann man Ticket-Orakel als dokumentarisch bezeichnen, da nur der individuelle Petent, die Gottheit und der mantische Spezialist beteiligt sind.<sup>102</sup> Nach der Befragung ist der Prozess abgeschlossen. Liturgie hingegen ist literarisch, da sie einer ganzen Gemeinde vorgetragen wird und beliebig oft wiederholt werden kann. Gleiches betrifft Handbücher mit magischen und alchemistischen Ritualen, die Spezialisten offenstanden.<sup>103</sup>

Den oben aufgeführten drei Merkmalen zur Literarizität müssen demzufolge weitere hinzugefügt werden:

- Rezeption (auch: Wiederbenutzung, Kopistentum, christliche Interpolation paganen Materials)
- Aufbewahrung (archäologischer Fundkontext, z.B. in Tempeln oder Gräbern)
- Zitation von und Anspielung auf literarische Texte, Offenbarungen und Mythen (z.B. Bibel, Koran, Homerverse in Amuletten)
- Layout (Qualität der Handschrift, Breite der Ränder, Passagen in älteren Sprachstufen)
- Informationen über den Autor (real oder pseudepigraphisch)

Mit diesen Kriterien soll versucht werden, der Verortung von Gattungen und Genres im kulturellen Kontext einer Gesellschaft Rechnung zu tragen und schließlich die Individuen hinter einer Orakelfrage aufzuspüren.

<sup>102</sup> So DEPAUW (1997), 149–50.

<sup>103</sup> Diese Klassifikation folgt der Definition für literarische Texte von W. CLARYSSE in der *Leuven Database of Ancient Books* (<http://www.trismegistos.org/ldab/about.php>). Ich habe in einem Beitrag versucht, dies für religiöse, magische, divinatorische und rituelle Texte anzuwenden, die ich im Rahmen des *Trismegistos*-Projekts betreue; cf. NAETHER (in Vorb.).

### 3. Ordnungsversuch mantischer und magischer Praktiken

Zum Abschluss dieses Abschnitts sei eine lockere Folge versucht, nach der man religiöse Gattungen hierarchisch ordnen könnte. Bei dem folgenden Schaubild, das keinesfalls auf Vollständigkeit und lineares Prozessdenken ausgerichtet ist, waren mir zwei Punkte wichtig zu visualisieren: einerseits der Grad an Elaboriertheit (d.h. die Komplexität und Ausformulierung einer Gattung, auch ihr intellektueller Anspruch) und andererseits der Grad an Individualität, den ein Petent einbringen kann. So stehen vorgefertigte Divinationsmethoden am Anfang, die teilweise in Eigenregie vollzogen werden konnten. Darauf folgen Techniken, die mehr Informationen und ein freies Formular erforderlich machen oder in ihrer schriftlichen Ausformung (und Auswertung) relativ frei gestaltet sein können. Schlussendlich folgt mit dem Überschreiben der eigenen Person an eine Gottheit der ultimative Schritt dieser Skizze.

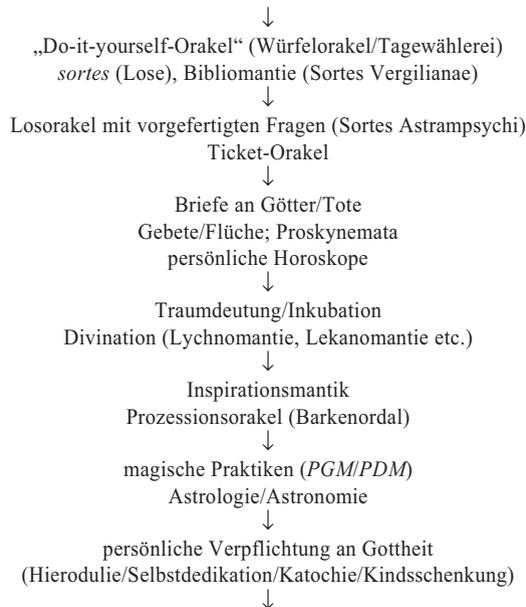


Abbildung 3: Ordnungsversuch mantischer und magischer Praktiken („Divinationsmatrix“)

## V. Von der Notwendigkeit, Textsorten zu bestimmen

Die Kommunikationssituation innerhalb eines Texts, seine Sprache, rhetorische Figuren, Struktur, kulturelle Einbettung und viele weitere Faktoren helfen uns, ähnliche Quellen zu einer Textsorte zusammenzufassen, um sie weitergehend analysieren

zu können.<sup>104</sup> Als Beispiel führe ich die Ticket-Orakel an, die in demotischer, griechischer und koptischer Sprache vorliegen. Hinzu kommen einige wenige hieratische Exemplare. Dass diese Papyri zusammen betrachtet werden können und müssen, wurde anhand vergleichbarer Inhalte, Strukturen und Fundkontexte festgestellt. Um die Sortes Astrampsychi innerhalb der Losorakel besser fassen zu können, habe ich dafür einen längeren Exkurs über die Textsorte der Sortes im Zeitenlauf in Kapitel 5 angefügt.

Letztendlich sollen uns Textsorten dazu befähigen, das Inventar an Texten und damit verbundenen Ritualen eines Tempels fassen zu können. Daraus können wir Aussagen treffen, welche Praktiken verbreitet waren. Lässt es der Fundkontext zu, sind mit der nötigen Vorsicht eventuell auch statistische Aussagen über deren Häufigkeit möglich.<sup>105</sup> Gerade was astrologische und astronomische Gattungen betrifft, wird sich mit zunehmender Edition solcher Papyri, gerade in demotischer Sprache, unser Bild von den religiösen Praktiken etwas verschieben – ungeachtet des Fundumstands und der punktuellen Überlieferung.

Bei der Klassifikation nach Textsorten und ihrer soziolinguistischen Analyse wird z.B. offenbar, wie nah Gebet und Fluch eigentlich beieinander liegen. Die Antithese besteht natürlich in der Aussage und der Intention des Beters bzw. Fluchers, aber strukturell und rhetorisch werden oft vergleichbare kommunikative Strategien angewandt. Diese Beobachtung hat die Wissenschaft lange Zeit beschäftigt.<sup>106</sup> Gebete tragen hymnische und lobende, bittende und flehende Züge<sup>107</sup>, während Flüche rächen, vergelten und verwünschen wollen.<sup>108</sup>

Schwierig wird es, beim Zusammentreffen von Merkmalen beider Gattungen, z.B. wenn sich ein Petent an eine Gottheit wendet, d.h. betet, um sein „Recht“ ein-

<sup>104</sup> Die Theorie der Textsorten ist zusammengefasst bei STEGBAUER (2008), 41–4; bestehend aus Textproposition, Textillokution und Textlokution basierend auf acht „Kriterien der Textualität“. Cf. als Übersicht FIX, ULLA: Was heißt Texte kulturell verstehen? Ein- und Zuordnungsprozesse beim Verstehen von Texten als kulturellen Entitäten, in: Fix, Ulla: Texte und Textsorten – sprachliche, kommunikative und kulturelle Phänomene. Sprachwissenschaft Bd. 5, Berlin 2008. 10330.

<sup>105</sup> VON LIEVEN (2005) hat dies für die Tempelbibliothek von Tebtynis vorgenommen und orientiert sich selbst bei der Charakterisierung von Priestern an den Quellen, die ja wiederum auf Rituale verweisen (S. 63).

<sup>106</sup> Cf. den Sammelband „Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike“ mit den Beiträgen von BRODERSEN (2001) mit einer Übersicht zur historiographischen Überlieferung zu den *lamellae* und Inschriften; SCHEER (2001) zu den Möglichkeiten der Kontaktaufnahme zwischen Gott und Mensch in Griechenland und ROSENBERGER (2001c) über Aktanten, Mittelspersonen und der Verschriftlichung der Fluch- und Gebetstexte.

<sup>107</sup> Cf. VERSNEL (1981), 1–64; BREMMER (1981); GRAF (1991), 189 *et passim*; THOMASSEN (1999), 61–5; KOTANSKY (1991), 122 zu präventiven Gebetsamuletten für das Leben nach dem Tod sowie die Studie von SANDBERG (1954), 5 mit Behandlung der εὔλοια-Formel in flehenden Gebeten für eine gute Reise.

<sup>108</sup> Immer noch relevant ist die Sammlung von AUDOLLENT, AUGUSTE: Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticis in *Corpore Inscriptionum Atticarum* editas collegit digessit comm. instruxit et Facultati Litterarum in Univ. Parisiensi proposuit ad doctoris gradum promovendus Augustus Audolent. Paris 1904; allerdings stammt nur die *tabula* no. 38 aus Ägypten. Cf. einführend PREISENDANZ (1969) und TUPET (1986), 2601–06.

zufordern, das ihm seiner Auffassung nach zusteht. Dieses soll die Gottheit veranlassen. Doch nicht nur das: Ein erlittenes Unrecht soll der göttliche Patron auch noch vergelten. Die Worte, mit denen dies eingefordert wird, haben wieder Züge von Flüchen. Oft geht es dabei um materielle Güter. H. S. Versnels Versuch, diesem Phänomen vor allem auf Täfelchen in griechischer Sprache und aus dem lateinischen Westen mit dem Titel „judicial prayer“ („prayers for legal help“, „Gebete um Gerechtigkeit“<sup>109</sup>) als Textsorte zu klassifizieren, basiert lediglich auf einer inhaltlichen Wertung, kann aber nicht als eigene Textsorte gelten. Ganz progressiv könnte man auch von Briefen an Götter sprechen. Versnel möchte diese ebenfalls als „judicial prayers“ werten.<sup>110</sup> Denn die Götterbriefe und Briefe an Tote tragen solche Bestandteile.

Es ist jedoch nicht angebracht, anhand dieser speziellen Form der Gebete (oder Flüche) eine Kategorisierung als „magisch“ im Unterschied zu den „religiösen“ Gebeten vorzunehmen.<sup>111</sup>

Nach dem Magie-Modell von K. Stegbauer ist die Zuordnung klar: hierbei handelt es sich um reaktive Magie; gleiches ist für die Briefe an Götter und Tote festzustellen. Alle Textsorten – Zaubersprüche, Gebete, Flüche etc. sind Teil der Spruchliteratur. Damit wird dieses Thema hier nicht weiter verfolgt, weil die Sortes Astrampsychi und die Ticket-Orakel nicht bzw. nur in Teilen der Spruchliteratur zuzuordnen sind.

Auch bei der derzeitigen Bestsellerautorin der populären „magischen“ Literatur, Joanne Kathleen Rowling, laufen Textsorten unsystematisch und von Intentionen geprägt nebenher. Danach gefragt, antwortete sie im Oktober 2006: „Every now and then somebody asks me for the difference between a spell, a charm and a hex. Within the [Harry; F. N.] Potter world, the boundaries are flexible, and I imagine that wizards may have their own ideas. [...] however, I've always had a working theory:

Spell: The generic term for a piece of magic.

Charm: Does not fundamentally alter the properties of the subject of the spell, but adds, or changes, properties. Turning a teacup into a rat would be a spell, whereas making a teacup dance would be a charm. The grey area comes with things like „Stunning Spells“, which on balance I think are Charms, but which I call spells for alliterative effect.

<sup>109</sup> Cf. VERSNEL (1991a), 60–1; 64–79 zum griechischen und 81–90 zum lateinischen Material.

<sup>110</sup> Cf. VERSNEL (1991a), 81; cf. dazu die wenig überzeugenden Ausführung eines „second paganism“ von VEYNE (1986), bes. 259; 279–83. Ein oft in diesem Zusammenhang zitierter Text ist O. Cairo JdÉ 38622 aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, in dem ein Claudius Silvanus und (seine?) Brüder sich an Athene wandten; cf. GALLAZZI, CLAUDIO: Supplica ad Atena su un ostraccon da Esna, in: ZPE 61 (1985), 101–9, Taf. IVa und ganz neu JEAN GASCOU in P. Worp 6 (= P. Lugd. Bat. 33, 6). Die Nummern 7 und 8 von GASCOUS Beitrag in der FS Worp, ebenfalls aus Esna, sind inhaltlich und strukturell ähnlich. GASCOUS Klassifikation als „demandes oraculaires“ im Sinne von Ticket-Orakeln kann ich allerdings nicht nachvollziehen und schlage daher eine Einordnung in die Nähe von Briefen an Götter vor. Cf. TM 25385, 115545, 115546.

<sup>111</sup> Cf. VERSNEL (1991a), 92, der an der Dichotomie festhält und dies an „coercive or performative attitudes and supplicative or negotiative attitudes“ festmacht. Das ist genau der Punkt, den STEGBAUER (2008), 46 kritisiert. Die Klassifikation von „judicial prayers“ an sich verneinen auch GRAF/FOWLER (2005), 288–9.

Hexes: Has a connotation of dark magic, as do jinxes, but of a minor sort. I see „hex“ as slightly worse. I usually use „jinx“ for spells whose effects are irritating but amusing.  
 Curses: Reserved for the worst kinds of dark magic.“<sup>112</sup>

Allerdings schützt falsche Textsortenbestimmung nicht vor Erfolg.

## VI. Von Petenten und Schreibern

Damit wir das Umfeld von Anwendern und Ausführenden der Sortes Astrampsychi und der Ticket-Orakel besser verstehen können, müssen ein paar Anmerkungen zum lokalen und sozialen Umfeld vorangeschickt werden. Schon allein der Überlieferungszeitraum der Ticket-Orakel ist lang: zieht man nur die demotischen, griechischen und koptischen Exemplare in Betracht, bewegen wir uns vom 6.–5. vorchristlichen bis 8. nachchristlichen Jahrhundert – also von der Perserherrschaft bis in die Zeit nach der arabischen Eroberung Ägyptens. Nicht dazu gerechnet sind frühere hieratische Quellen, die in die Dritte Zwischenzeit zurückverfolgbar sind und deren Wurzeln vermutlich noch weitaus früher anzusetzen sind.

Auch für die Sortes Astrampsychi liegt eine lange Zeitspanne vor: während der älteste Textträger aus Leipzig paläographisch vielleicht schon ins zweite, sicher ins dritte Jahrhundert n. Chr. datiert, reißt die papyrologische Überlieferung im sechsten Jahrhundert ab, um im 13.–16. Jahrhundert erneut und vor allem vollständig tradiert worden zu sein.

Spürt man Losbüchern mit vorgefertigten Antworten und Orakeln mit Entscheidungsfragen und kleromantischen Praktiken durch den Zeitenlauf weiter nach, werden die Traditionsketten noch länger und die Vergleichstexte, allein auf den östlichen Mittelmeerraum bezogen, überaus zahlreich. Insbesondere mit Blick auf die kleinasiatischen Astragalorakel und die Orakeltäfelchen von Dodona sind mir diese Zusammenhänge wichtig. Die beiden hier gesondert präsentierten Quellentexte sollen nicht als singuläre Monolithe wahrgenommen werden, sondern als im kulturellen Kontext der Divinationslandschaft einer Zivilisation eingebettete Phänomene. Die Petenten sind dabei keine fremden Menschen aus vergangenen Zeiten, sondern wenden sich mit Angelegenheiten an die Orakel, die in Gesellschaften immerfort zur Debatte stehen. Ein Hilfsmittel, diese *Mélange* aus Unsicherheit und Kontingenzbewältigung von Vermögenssorgen, Liebeswirren und Streitereien unter Freunden zu gliedern, sind meine fünfzehn Kategorien, die auch farblich einen Wegweiser durch die Plethora der nachgefragten Sachverhalte bieten und auf weitere Textgattungen anwendbar sein sollen. Darüber hinaus ist plausibel, dass sich manche Divinationsmethoden unabhängig voneinander in unterschiedlichen Regionen auf der Welt entwickeln konnten.

Doch zurück zu den politischen Gegebenheiten und deren Einflüsse auf die Gesellschaft des griechisch-römischen Ägypten: Letztendlich sind im Groben vier Ein-

---

<sup>112</sup> Cf. [http://www.jkrowling.com/textonly/en/extrastuff\\_view.cfm?id=24](http://www.jkrowling.com/textonly/en/extrastuff_view.cfm?id=24); allgemein zu populären kontemporären Auffassungen von Magie cf. STEGBAUER (2008), 10–2.

flusstränge festzuhalten: das pharaonische Ägypten, das ptolemäische Königtum<sup>113</sup>, die römische Kaiserzeit (unter Einschluss der letzten spätrepublikanischen Jahre Octavians) und die Christianisierung, die gerade an unseren Texten nicht spurlos vorübergegangen ist. Alle diese Einflüsse hatten ihre Wurzeln und brachten Veränderungen von außen nach Ägypten herein, aber trafen auch auf Bekanntes und adaptierten lokale Traditionen mit unterschiedlichen Motivationen. Vieles wird sich schlichtweg unserer Kenntnis entziehen, da die Quellen fehlen.

Fakt ist, dass Ägypten dadurch zu einer mehrsprachigen Gesellschaft wurde. Dieser Multikulturalismus war lokal unterschiedlich ausgeprägt: An der Speerspitze stand die Metropole Alexandria, das urban geprägte New York oder Berlin der Antike, während in Dörfern weiter südlich entlang des Niltals wohl wenig von einer kosmopolitisch ausgerichteten Kulturvielfalt zu spüren war.<sup>114</sup> Eventuell merkte man in Orten wie Tebtynis und Soknopaiou Nesos im Fayum ein wenig vom multikulturellen Glamour: Dort siedelte vor allem die graeco-ägyptische Oberschicht und selbst kleinere Ortschaften mit wenig Einwohnern wiesen einen erstaunlichen Grad an Urbanität auf – wie heutzutage betuchte Vororte im Dunstkreis von wirtschaftsstarke Leuchttürmen. Doch die Oase Fayum als Stadtrand von Alexandria oder Heliopolis aufzufassen, würde die lokalen Begebenheiten verkennen: Das Gebiet war vor allem Wohnsitz von Kleruchen, d.h. ausgedienten Militärs und ihren Hausständen. An dieser Stelle sei vermerkt, dass wie üblich unsere Texte, sofern man die Herkunft nachweisen kann, der punktuellen Überlieferungslage bedingt durch die Ausgrabungssituation geschuldet sind: Die Mehrheit konzentriert sich auf das Fayum, Oxyrhynchos und Hermoupolis Magna.

Im ptolemäisch-römischen Ägypten besteht nun der Sonderfall, dass Menschen mit einem unterschiedlichen Hintergrundwissen zu den Ausformungen des Orakelwesens ihrer Mutterkultur zusammentreffen. Wir können nicht davon ausgehen, dass zwischen der griechisch-römischen Herrschafts- und Verwaltungselite und dem ägyptischen Volk eine Assimilation stattfand. Dafür waren die gesellschaftlichen Positionen, die wirtschaftliche Situation und andere Elemente zu unterschiedlich. Dazu kommen soziale Komponenten wie Xenophobie und Verankerung in der eigenen Religion, die ein „Schmelztiegel“- oder „Salatschüssel“-ähnliches Miteinander verhinderten. Doch vielerorts kann man feststellen, dass ein wechselseitiger Austausch stattgefunden hat. Wichtig für meine Studie ist: Die Sortes Astrampsychi und die Ticket-Orakel konsultierten fast alle Menschen – beziehungsweise stand ihnen die Möglichkeit dazu offen.

Die komparative Beschäftigung mit anderen Divinationsmethoden der gewählten Epoche wie dem Prozessionsorakel, Befragung inspirierter Medien, Inkubation und Briefe an Götter und Tote, auf die hier nur knapp eingegangen werden kann, ist ebenfalls anzustreben. In gleichem Sinne sei darauf hingewiesen, dass mit dem Prozess der Christianisierung die Orakel nicht sofort von der Bildfläche verschwanden. Generell nützten keine kaiserlichen Edikte, von Konzilien beschlossene Verbote oder wetternde Kirchenväter, um divinatorische Praktiken einzudämmen. Dass diese

<sup>113</sup> Dazu dezidiert KOENEN (1993), 43–115.

<sup>114</sup> DELATTE/DERCHAIN (1964), 15.

Fragestellung bis heute besteht und beispielsweise die christlichen Kirchen beschäftigt, mag ein Beispiel illustrieren. In einer Publikation zum Thema „Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert“, herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands müssen die Sortes Astrampsychi als „kirchengeschichtliches“ Beispiel erhalten: In dem Beitrag des Althistorikers Christoph Markschies zur Bedeutung von „Synkretismus“ für das Christentum heutzutage konterkariert er diesen schwierigen Begriff mit antiken Quellentexten.<sup>115</sup>

Doch das ist nur die Spitze des Eisberges von dem, was als Bestandteile gegenwärtiger Spiritualität, Mystik und eben Esoterik angesehen und auch in dem genannten Band als solche reflektiert wird: Der scheinbar „aufgeklärte“ Mensch puzzle seine Religion im Patchworkverfahren selbst zusammen, bediene sich für ihn passender Versatzstücke und vernachlässige dabei unbequeme Dogmen. Gerade mantische Methoden und göttlicher Beistand, um Krisenzeiten zu überstehen, fallen dabei ins Gewicht. Sinnsuche und Harmonie wird über Strategien vermarktet – und das meine ich keinesfalls despektierlich, wenngleich es in diesem Sektor viele dubiose Anbieter gibt – die sich kaum von den antiken unterscheiden.

Damit ist der Bogen über den Zeitenlauf weiter gespannt, als die nächste Fragestellung erfordert: Orakel sind auch eine Herausforderung für unsere Wissenschaftsdisziplinen. Bei den Ticket-Orakeln ist es geradezu offenbar, dass Demotisten, griechische Philologen, Koptologen und Spezialisten für das Hieratische zusammenarbeiten müssen – kurzum: Papyrologen im weitesten Sinne. Dass solche gemeinschaftlichen Anstrengungen großen Nutzen für die unmittelbare Wissenschafts-*community* und weit darüber hinaus haben, beweist nicht zuletzt die Übersetzung der *Papyri Graecae Magicae* „including the Demotic spells“ von Hans Dieter Betz und seinem Team im Jahr 1986, das mehrere Fachwissenschaftler vereinigte. Teilweise mitten im Satz wechselt die Sprache von Demotisch zu Griechisch, werden Hieratika eingefügt oder Ingredienzien auf Altkoptisch glossiert. Den Sinn erfasst nur, wer alles berücksichtigt. Das gilt genauso für zweisprachige Urkunden und bilingue Archive.

Im speziellen Fall der Ticket-Orakel stammt die Anregung von Willy Clarysse, der auf dem dritten internationalen Papyrologenkongress 1984 in Neapel dazu aufrief, diese Quellengattung zusammen und nicht nach Sprachen getrennt zu behandeln. Das wird hier nicht passieren.<sup>116</sup>

Dass der Entwicklungsstand der Demotistik im Vergleich zur griechischen Papyrologie nicht ebenbürtig ist, muss nicht gesondert erwähnt werden: die Schwierigkeit der Schrift und die ungleich geringere Anzahl von Forschern steht im Missverhältnis zu den in Archiven wartenden Texten. Hinzu kommt, dass zwar mit dem humanistischen Bildungsideal zumindest in westlichen Gesellschaften eine größere Nähe zur klassischen Philologie gegeben ist, das jedoch durch bildungspolitische Maßnahmen in Zukunft immer mehr verschwinden wird.

<sup>115</sup> Cf. MARKSCHIES (2003), 91–4.

<sup>116</sup> Cf. CLARYSSE (1984), 1348–9.

Das sind jedoch keine Problematiken, die in der Antike nicht schon in ähnlicher Weise bekannt waren – bezogen auf den geringen Teil der *literati*. Untersuchungen zeigen, dass ägyptische Schreiber Griechisch nachholten und junge Leute die Sprache in den Schulen erlernten, aber die griechischstämmigen Schreiber sich äußerst selten in Demotisch ausbilden ließen. Dies war maximal noch in der Ptolemäerzeit von Bedeutung. Ab 30 v. Chr. ist das Griechische als unangefochtene Amtssprache (κοινή) eingesetzt worden und nur wenige offizielle Dokumente weichen davon ab. Allerdings stehen nach heutigem Publikationsstand manche literarischen und religiösen Gattungen in demotischer Sprache erst in der frühen Kaiserzeit in voller Blüte! Auch dieses Beispiel zeigt, dass die Edition demotischer Texte weiter voranzutreiben ist.

Koen Goudriaan stellt sich die Frage, woraus wir heutzutage eine Unterscheidung in „Griechen“ oder „Ägypter“ treffen bzw. für die Antike erahnen können. Namen fallen aus diesem Raster explizit heraus; es bleibt die Muttersprache. Bilingualismus war nach Goudriaan ein weit verbreitetes Phänomen, doch macht er darauf aufmerksam, dass dies nicht bedeutet, dass die jeweiligen Personen gleich eloquent in beiden Sprachen waren, sondern unterschiedliche Levels an Flüssigkeit in Wort und Schrift aufgewiesen haben. Meist heißt es nur, dass eine Person die andere Sprache als erste oder weitere Fremdsprache aus welchen Gründen auch immer erlernte.<sup>117</sup>

Ein weiteres Problemfeld liefert die historische Situation selbst, welche die Vermengung ägyptischen Gedankenguts mit griechischem erst ermöglichte. An dieser Stelle soll keine Wirtschafts- und Sozialgeschichte des ptolemäisch-römischen Ägypten folgen – dafür verweise ich auf die entsprechende Fachliteratur.<sup>118</sup> Nur ein kleiner Hinweis sei erlaubt: bei aller Rechtmäßigkeit auf der Suche nach „typisch griechischen“ und „typisch ägyptischen“ Kulturausprägungen wird man weder den Griechen, noch den Ägyptern gerecht, da dies lediglich klischeehafte Schlussfolgerungen zulässt. Gerade in einer multikulturellen Gesellschaft, in welcher der Einzelne adaptieren oder verweigern konnte, sofern es die politischen und juristischen Rahmenbedingungen zugelassen haben, sollte man nie ausschließlich über die Personen dokumentarischer Papyri urteilen – so wie man selbst nicht pauschal abgeurteilt werden möchte.<sup>119</sup>

Doch zurück zur Literalität. Wie unsere Quellen direkt und indirekt bezeugen, haben wir es mit einer Gesellschaft zu tun, die fast durchgängig des Lesens und Schreibens unkundig war. Nun sind diese zwei Tätigkeiten nicht untrennbar miteinander verknüpft und gerade in einem multikulturellen Umfeld muss man vorsichtig sein, dass sich die Illiteralität nicht auf die Unkenntnis einer bestimmten Sprache

---

<sup>117</sup> Cf. GOUDRIAAN (1988), *passim*.

<sup>118</sup> Z.B. von HUSSON, GENEVIEVE; VALBELLE, DOMINIQUE: *L'Etat et les institutions en Egypte des premiers pharaons aux empereurs romains. Histoire ancienne*, Paris 1992; KOENEN (1993), 27–43; HOFFMANN (2000) und CHAUVEAU (2000).

<sup>119</sup> Cf. die Definitionen von Multikulturalität und Identität im Tagungsbeitrag von R. SCHOLL (1999) mit einem nachvollziehbaren modernen „Fallbeispiel“ S. 121–2 und Aussagen zu Adaption, Assimilation, Akkulturation und Enkulturation.