

CHRISTOFFER THEIS

Magie und Raum

Orientalische Religionen

in der Antike

13

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)

13



Christoffer Theis

Magie und Raum

Der magische Schutz ausgewählter Räume
im alten Ägypten nebst einem Vergleich
zu angrenzenden Kulturbereichen

Mohr Siebeck

CHRISTOFFER THEIS, geboren 1984; Studium der Ägyptologie und der Altorientalistik; 2008 MA; 2013 Promotion; Zweitstudium der Theologie; 2013 Master of Arts; seit 2010 Lehrbeauftragter und seit 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

ISBN 978-3-16-153556-7 / eISBN 978-3-16-160602-1 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.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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.

*Multi figlinarum opera rumpi
credunt tali modo non pauci
etiam serpentes ipsas recanere
et hunc unum illis esse
intellectum*

„Viele glauben, dass mit solchen Mitteln Arbeiten aus Ton zerbrochen werden, nicht wenige, dass sogar Schlangen die Zauberei vernichten könnten.“

Plinius, *Naturalis Historia*
XXVIII, 4¹

*Fiebant autem simplici fide
atque fiducia pietatis non
incantationibus et carminibus
nefariae curiositatis
artecompositis*

„(Die Wunder) geschahen durch einfachen Glauben und frommes Vertrauen, nicht durch Beschwörungen und Zaubersprüche, die durch frevlerische Neugier erfunden wurden.“

Augustinus von Hippo, *De Civitate Dei* X, 9²

¹ Lateinischer Text nach KÖNIG (Hrsg.), C. Plinius Secundus d.Ä., Buch XXVIII, S. 22f.

² Lateinischer Text nach WIESEN, City of God, S. 286.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit beruht auf meiner im Jahr 2013 an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommenen Dissertation. Die Arbeit wurde im Februar 2013 abgeschlossen; Tag der mündlichen Prüfung war der 6. August 2013. Sie ist seither durch neu erschienenen Material wie auch mir erst später zugänglich gewordene Literatur aktualisiert worden. Für den Druck wurde das Skript durchgesehen und um einige Kapitel gekürzt, da manche Untersuchungen zu weit in andere Fachbereiche führten. Diese sollen separat publiziert und ihre Thematiken im jeweiligen Bereich mit Ägypten verknüpft werden.

Das Thema erwuchs aus einer länger währenden Beschäftigung mit ägyptischen und vorderasiatischen Texten mit magischem Inhalt während meines Auslandsstudiums an der University of Birmingham 2006 und 2007. Hierbei wurde deutlich, dass eine Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Zauber und Raum noch ausstand – diese soll hiermit vorgelegt werden. Durch andere Verpflichtungen konnte die Arbeit bis zu meinem Wechsel an die Universität Heidelberg allerdings nicht weiter verfolgt werden. Aufgrund der Materialmenge und der diachronen Verteilung der Quellen bot sich das Thema aber geradezu für eine Promotion an – speziell unter dem Gesichtspunkt, dass ebenso andere Länder mit einbezogen werden konnten und somit ein interkultureller Vergleich für einen recht kleinen Bereich magischer Nutzungsanwendung möglich wurde.

Ohne die vielfältige Unterstützung verschiedener Personen wäre die Arbeit in der vorliegenden Form nicht möglich gewesen. Mein Dank gilt meinen beiden Betreuern Prof. Dr. Joachim F. Quack und Prof. Dr. Hans-Werner Fischer-Elfert für ihren unermüdlichen Beistand während meiner Promotionsphase. Auch stellten mir beide Material aus noch unpublizierten Aufsätzen zur Verfügung. Für Literaturhinweise und die vielfältigen Diskussionen sei an dieser Stelle Jannik A. Korte, Daniela C. Luft, Claudia Maderna-Sieben und Susanne Töpfer gedankt.

Dass die Arbeit bereits ein Jahr nach der mündlichen Prüfung in Druck gehen konnte, verdanke ich der immensen Geduld und dauerhaften Hilfsbereitschaft mehrerer Kommilitonen. Die Aufgabe des Korrekturlesens des Skripts übernahmen Lena Krastel, Jannik A. Korte, Daniela C. Luft und Karin Meese. Bei der formalen Gestaltung des Skripts stand mir Joanna van de Löcht mit Rat und Tat zur Seite. Daniela C. Luft und Karin Meese haben sich darüber hinaus der Aufgabe gewidmet, das gesamte Skript einer kritischen Lektüre zu unterziehen. Ihnen allen sei an dieser Stelle mein herzlichster Dank ausgesprochen.

Die endgültige Ausarbeitung sowie die formale Gestaltung des Textes fand im Umkreis des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Sonder-

forschungsbereichs 933 “Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg statt. Im Rahmen des Teilprojekts A03 “Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“ konnte ich mich zusätzlich mit verschiedenen Definitionen und Ansichten anderer Fachbereiche vertraut machen. Mein Dank gilt dem Direktorium für die Bereitstellung von Mitteln für die Gestaltung und das Layout sowie eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Mein Dank gilt Prof. Dr. Angelika Berlejung, Prof. Dr. Joachim F. Quack und Prof. Dr. Annette Zgoll, für die Aufnahme meiner Arbeit in die von ihnen herausgegebene Reihe Orientalische Religionen in der Antike.

Zuletzt gilt mein besonderer Dank meinen Eltern Petra und Jürgen Theis für ihre Unterstützung in jedweder Hinsicht während und nach meinem Studium – ohne deren uneingeschränkte Förderung meiner Ausbildung das vorliegende Buch so nie hätte vollendet werden können. Ihnen sei das Werk gewidmet – τοῖς ἐμοῖς προγόνοις, oder simpel *dedicatum parentibus optimis*.

Heidelberg, im Sommer 2014

Christoffer Theis

Inhaltsverzeichnis

Inhalt

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort | VII |
| Kapitel 1: Einleitung..... | 1 |
| Kapitel 2: Zum Aufbau der Arbeit | 6 |
| Kapitel 3: Grundlagen..... | 10 |
| 3.1 Zur Definition des Begriffs Magie..... | 10 |
| 3.2 Die Sicht der Ägyptologie..... | 19 |
| 3.3 Die Wirkungsweise der Magie | 25 |
| 3.4 Zur Abgrenzung von magischer Literatur | 30 |
| 3.5 Die ägyptischen Bezeichnungen..... | 35 |
| 3.6 Magier, Ärzte und Priester..... | 40 |
| 3.6.1 Der Magier <i>hk³.w</i> | 46 |
| 3.6.2 Der Vorlesepriester <i>hr.i-hb</i> | 47 |
| 3.6.3 Der <i>hrp Šrq.t</i> und der <i>s³u.w Šrq.t</i> | 49 |
| 3.6.4 Der Zauberer <i>s³u.w</i> und der <i>šni.w</i> Beschwörer..... | 51 |
| 3.6.5 Ärzte und Magie | 51 |
| 3.6.6 Der Arzt <i>swnw</i> | 53 |
| 3.6.7 Der Sachmetpriester <i>w^{cb} Šhm.t</i> | 57 |
| 3.7 Zum Begriff Raum | 59 |
| Kapitel 4: Der Schutz des Landes Ägypten..... | 64 |
| 4.1 Das Feindvernichtungsritual: Ächtungstexte und Feindfiguren..... | 65 |
| 4.2 Tradierung im koptischen und arabischen Ägypten..... | 88 |
| 4.3 Ein Käfig für einen Gefangenen | 97 |
| 4.4 Zusammenfassung und kleinere Texte..... | 100 |

| | |
|---|-----|
| Kapitel 5: Der magische Schutz der Stadt | 103 |
| 5.1 Der Schutz eines Stadtviertels in Papyrus Ramesseum IX,1 (EA 10762) ... | 105 |
| 5.2 Papyrus, Florenz, Instituto Papirologico, PSI inv. I 73 | 110 |
| 5.3 Kleinere Texte aus Ägypten und anderen Kulturen | 113 |
| | |
| Kapitel 6: Der magische Schutz des Tempels und des Heiligtums | 117 |
| 6.1 Das oberägyptische Reichsheiligtum | 122 |
| 6.2 Pyramidentext 362 | 124 |
| 6.3 Papyrus Leiden I 348 | 126 |
| 6.4 Papyrus Salt 825 | 128 |
| 6.5 Löwengestaltige Wasserspeier an Tempeln | 133 |
| 6.6 Das Ritual Schutz des Hauses | 144 |
| 6.6.1 Die Quellenlage | 145 |
| 6.6.2 Zur Komposition | 146 |
| 6.6.3 Zur Sprache des Textes | 146 |
| 6.6.4 Bilder und Beischriften | 147 |
| 6.6.5 Der Ritualverlauf | 149 |
| 6.6.6 Die Durchführung des Rituals | 160 |
| 6.6.7 Das eigentliche Buch Schutz des Hauses | 161 |
| 6.6.8 Die Schutzsprüche | 164 |
| 6.6.9 Schlusstext | 233 |
| 6.6.10 Zusammenfassung | 235 |
| 6.7 60 Götter als Schutzgruppe des Tempels von Idfū | 239 |
| 6.8 Das Ritual <i>'Inj.t-rd</i> im Kontext des Tempels | 243 |
| 6.9 Papyrus Louvre N. 3176 | 244 |
| 6.10 Esna III, 199,27f. | 245 |
| 6.11 Kleinere Texte | 250 |
| 6.12 Der magische Schutz des Tempels im Vorderen Orient | 253 |
| | |
| Kapitel 7: Das Ritual der vier Kugeln | 258 |
| 7.1 Papyrus New York 35.9.21, Kol. XXVI–XXXII* | 260 |
| 7.1.1 Ritualanweisungen und Rezitationen zu den vier Kugeln | 261 |
| 7.1.1.1 Die erste Kugel | 261 |
| 7.1.1.2 Die zweite Kugel | 262 |
| 7.1.1.3 Die dritte Kugel | 264 |
| 7.1.1.4 Die vierte Kugel | 265 |
| 7.1.1.5 Erste Ritualnotiz | 266 |

| | |
|---|------------|
| 7.1.1.6 Rezitation über den vier Kugeln | 269 |
| 7.1.1.7 Zweite Ritualnotiz | 271 |
| 7.1.2 Zusammenfassung..... | 272 |
| 7.2 Das Ritual im Taharqobau in Karnak | 274 |
| 7.3 Papyrus Louvre E 3129, B 39–E 42* und Papyrus BM 10252, XIII,1– XVIII,27 | 282 |
| Kapitel 8: Der magische Schutz des Palastes..... | 290 |
| 8.1 Papyrus Brooklyn 47.218.138, x+IX,17–20 | 293 |
| 8.2 Edfou I, 305,17–306,4*, 312,9–313,4 und pWien Aeg 8426, x+I,18–23.... | 298 |
| 8.2.1 Edfou I, 312,13–313,4..... | 299 |
| 8.2.2 Papyrus Wien Aeg 8426, x+I,18–24 | 301 |
| 8.2.3 Edfou I, 305,17–306,4*..... | 304 |
| 8.3 Der magische Schutz eines Palastes in Mesopotamien | 305 |
| Kapitel 9: Der magische Schutz eines Privathauses | 310 |
| 9.1 Papyrus Ramesseum IX, 2 und 3 (pBM, EA 10762) | 312 |
| 9.2 Sprüche zum Schutz in Papyrus Ebers..... | 317 |
| 9.2.1 Papyrus Ebers 840 (97,15–16) und 841 (97,16–17) | 318 |
| 9.2.2 Papyrus Ebers 842–844 (97,17–20)..... | 319 |
| 9.2.3 Zwischenfazit..... | 321 |
| 9.2.4 Papyrus Ebers 845 und 846 (97,20–98,1)..... | 321 |
| 9.2.5 Papyrus Ebers 847–852 (98,1–21)*..... | 322 |
| 9.2.6 Zusammenfassung..... | 325 |
| 9.3 Ein Zauberspruch in Papyrus Edwin Smith | 326 |
| 9.4 Papyrus Leiden I 346..... | 331 |
| 9.4.1 Excursus: Zur möglichen Rekonstruktion der Götterabfolge | 336 |
| 9.5 Pap. Berlin P. 3038, VI,5 (Nr. 65)..... | 337 |
| 9.6 Papyrus Chester Beatty VIII, vs. 1,1–2,3..... | 339 |
| 9.7 Papyrus Brooklyn 47.218.138, x+VIII,15–x+X,12* | 344 |
| 9.8 Papyrus Brooklyn 47.218.48+85 § 42b und Kopenhagen, CG Æ.I.N. 974 | 353 |
| 9.9 PSI inv. I 73 – Aus dem Handbuch eines Sachmetpriesters..... | 355 |
| 9.10 Papyri Graecae Magicae | 356 |
| 9.11 Koptische Texte zum Schutz eines Privathauses | 363 |
| 9.12 Der magische Schutz eines Privathauses in Mesopotamien | 377 |

| | |
|--|------------|
| 9.13 Der Schutz eines Privathauses in Vorderasien und Anatolien..... | 384 |
| Kapitel 10: Der magische Schutz des Schlafgemachs..... | 387 |
| 10.1 Papyrus Edwin Smith Rs. 19,18–20,8..... | 388 |
| 10.2 Pap. Berlin P. 3027 – Der Schutz eines Kindes | 391 |
| 10.3 Excursus: Tonbälle mit Haaren und behütender Wirkung?..... | 394 |
| 10.4 Papyrus Leiden I 348..... | 395 |
| 10.5 Der Schutz der Nachtruhe durch Ostrakon Gardiner 363..... | 399 |
| 10.6 Papyrus Athen, Nat.-Bibl. 1826..... | 402 |
| 10.7 Die Statue Ramses' III. und Papyrus Brooklyn 47.218.138, Kol. x+XV,10–15 | 405 |
| 10.8 Ostrakon Turin N. 57003 (CGT 2163)..... | 410 |
| 10.9 Papyrus Brooklyn 47.218.156 | 413 |
| 10.10 Kopenhagen, Carlsberg Glyptothek Æ.I.N. 974 und London, BM EA 190 | 417 |
| 10.11 Edfou I, 305,17–306,4* und Papyrus Wien Aeg 8426, x+I,18–23* | 421 |
| 10.12 Papyrus Kairo, Äg. Mus. CG 58027 und Varianten | 422 |
| 10.13 Kleinere Texte | 430 |
| Kapitel 11: Magie zum Schutz des Grabes..... | 433 |
| 11.1 Archäologische Zeugnisse: Stierhörner an Maṣṭabaanlagen | 434 |
| 11.2 Schutz in Form des Zeichens s^3 in Gräbern | 441 |
| 11.3 Pyramidentexte | 442 |
| 11.3.1 Pyramidentext 274 § 414b+c..... | 443 |
| 11.3.2 Pyramidentext 534 | 444 |
| 11.3.3 Pyramidentext 600 § 1652a–1656c | 453 |
| 11.3.4 Pyramidentext 601 | 456 |
| 11.3.5 Pyramidentexte 280 § 421 und 380 § 668 | 457 |
| 11.3.6 Pyramidentext 247 = Sargtext 349 (CT IV, 381–384)..... | 459 |
| 11.3.7 Die Schlangensprüche | 461 |
| 11.3.7.1 Einleitung | 461 |
| 11.3.7.2 Pyramiden mit Schlangensprüchen | 465 |
| 11.3.7.3 Zusammenfassung | 477 |
| 11.3.7.4 Die Tradierung der Schlangensprüche im privaten Bereich | 479 |
| 11.3.7.5 Zusammenfassung | 479 |
| 11.4 Zauber in der Pyramide Neferefres? | 489 |
| 11.5 Inschriften aus Privatgräbern..... | 490 |
| 11.5.1 Das Alte Reich | 490 |

| | |
|--|---------|
| 11.5.2 Augen auf Scheintüren und Pyramidentext 534 § 1266f | 496 |
| 11.5.3 Von der Ersten Zwischenzeit zum Mittleren Reich | 499 |
| 11.5.4 Das Neue Reich | 507 |
| 11.5.5 Die Dritte Zwischenzeit und die Spätzeit | 511 |
| 11.5.6 Zusammenfassung | 518 |
| 11.6 Eine Sphinx als Wächter des Privatgrabes | 520 |
| 11.7 Das Ritual <i>ʿInj.t-rd</i> zum Schutz der Grabstätte | 523 |
| 11.8 Das Zerbrechen der roten Krüge | 525 |
| 11.9 Die vier magischen Ziegel und Totenbuchspruch 151 | 538 |
| 11.9.1 Die vier magischen Ziegel: Archäologischer Befund | 539 |
| 11.9.2 Das schriftliche Zeugnis: Totenbuchspruch 151d–g | 556 |
| 11.9.2.1 Der Spruch des magischen Ziegels mit der Statuette Tb 151d ... | 557 |
| 11.9.2.2 Der Spruch des magischen Ziegels mit dem <i>dd</i> -Pfeiler Tb 151e | 561 |
| 11.9.2.3 Der Spruch des magischen Ziegels mit der Fackel Tb 151f | 564 |
| 11.9.2.4 Der Spruch des magischen Ziegels mit Anubis Tb 151g | 567 |
| 11.9.3 Excursus: Geburtsziegel | 569 |
| 11.10 Der magische Schutz der Grabstätte im Raum Syrien-Palästina | 574 |
| 11.11 Der magische Schutz des Grabes in Mesopotamien | 585 |
| Kapitel 12: Auswertung | 591 |
| 12.1 Schutzmächtige Wesen | 592 |
| 12.1.1 Die vier Ehrwürdigen | 595 |
| 12.1.2 Göttinnen | 600 |
| 12.1.3 Götter und Göttergruppen | 605 |
| 12.2 Feinde des Raumes | 612 |
| 12.2.1 Das Diesseits | 613 |
| 12.2.1.1 Kriechendes, hüpfendes und fliegendes Getier | 613 |
| 12.2.1.2 Wind, Wetter und die Seuche des Jahres – Bedrohungen durch die Natur | 619 |
| 12.2.1.3 Der lebende und der tote Mensch | 622 |
| 12.2.2 Feinde aus dem göttlichen Bereich | 626 |
| 12.3 Schutzmächtige Mittel | 630 |
| 12.3.1 Der magische Kreis | 631 |
| 12.3.2 Amulett und Phylakterion | 633 |
| 12.3.3 Der magische Stab | 638 |

| | |
|---|-----|
| 12.3.4 Figuren von Menschen und Göttern aus Ton und Wachs | 642 |
| 12.3.5 Die magische Behandlung eines Raums | 648 |
| 12.3.6 Apotropäische Darstellungen von Schlangen in Ägypten..... | 654 |
| 12.4 Die temporale Komponente | 663 |
| 12.5 Zahlen in Raumschutzsprüchen | 669 |
| 12.6 Feuerbecken, Flame und Fackel | 680 |
| 12.7 Die bedrohten Raumteile | 688 |
| | |
| Kapitel 13: Zusammenfassung und Ausblick..... | 697 |
| | |
| Anhang | 707 |
| 14. Materialsammlungen..... | 708 |
| 14.1 Gefangenenfiguren und Ritualpuppen | 708 |
| 14.1.1 Unbeschriftete Funde | 708 |
| 14.1.1.1 Prä- und Frühdynastikum..... | 708 |
| 14.1.1.2 Altes Reich | 710 |
| 14.1.1.3 Mittleres Reich | 714 |
| 14.1.1.4 Neues Reich..... | 716 |
| 14.1.1.5 Spätzeit..... | 719 |
| 14.1.1.6 Griechisch-römische Zeit..... | 721 |
| 14.1.1.7 Koptische und arabische Zeit..... | 722 |
| 14.1.2 Beschriftete Figuren und Tafeln..... | 722 |
| 14.1.2.1 Altes Reich | 722 |
| 14.1.2.2 Mittleres Reich | 725 |
| 14.1.2.3 Neues Reich..... | 728 |
| 14.1.2.4 Spätzeit..... | 728 |
| 14.1.2.5 Griechisch-römische Zeit..... | 728 |
| 14.1.2.6 Koptische und arabische Zeit..... | 729 |
| 14.1.3 Excursus: Ausgewählte Feindfiguren anderer Kulturräume | 729 |
| 14.1.3.1 Griechenland..... | 729 |
| 14.1.3.2 Mesopotamien | 730 |
| 14.1.3.3 Syrien-Palästina..... | 730 |
| 14.2 Hörner an Grabstätten in Ägypten | 731 |
| 14.3 Die Tradierung der Schlangensprüche im Mittleren Reich | 736 |
| 14.4 Die Tradierung der Schlangensprüche in der Spätzeit | 738 |
| 14.5 Schlangenstatuen und -statuetten..... | 748 |
| 14.6 Scheintüren mit zwei Augen..... | 752 |

| | |
|---|------|
| 15. Tabellen | 755 |
| 15.1 Schützende Gottheiten und Wesen | 755 |
| 15.2 In Räumen beschützte Wesen und Götter | 766 |
| 15.3 Götter und Wesen in anderen Funktionen..... | 766 |
| 15.4 Schützende Materialien, Mittel und Objekte | 768 |
| 15.5 Schutzbedürftige Räume..... | 782 |
| 15.6 In den Texten genannte Androhungen | 789 |
| 15.7 Bedrohungen, feindliche Gottheiten und Wesen..... | 791 |
| 15.8 Zahlen in Raumschutzsprüchen | 798 |
| 15.9 Verteilung der Schlangensprüche | 802 |
| 15.10 Personen- und Ländernamen in den Ächtungstexten | 807 |
| 15.10.1 Beschriftete Figuren aus dem Alten Reich | 807 |
| 15.10.2 Beschriftete Figuren und Tafeln aus dem Mittleren Reich | 814 |
| 16. Synopse der Inschriften der magischen Ziegel..... | 831 |
| 16.1 Die Inschriften der südlichen Ziegel..... | 835 |
| 16.2 Die Inschriften der nördlichen Ziegel | 839 |
| 16.3 Die Inschriften der westlichen Ziegel | 842 |
| 16.4 Die Inschriften der östlichen Ziegel..... | 846 |
| Literaturverzeichnis | 851 |
| Indices..... | 979 |
| Quellen..... | 979 |
| Personennamen..... | 1020 |
| Gottheiten..... | 1022 |
| Ortsnamen | 1024 |
| Wortindex..... | 1026 |

Kapitel 1

Einleitung

Audit isne magiam qui eam temere accusatis artem esse dis immortalibus acceptam

„Höre, welcher du Magie übereilt verleumdest: Es ist eine angenehme Kunst für die Unsterblichen.“

Apuleius, *Apologia* XXVI,¹

Ein Bedürfnis nach persönlicher Sicherheit der individuellen Körpersphäre kann wohl für alle Zeiten und alle Kulturen gleichsam postuliert werden. Magie *und* Raum, oder: die Kombination eines wirkmächtigen Spruchs, einer Handlung und/ oder einer Substanz als Grundlage einer speziellen Ritualzurüstung durch einen Fachmann für einen ausgewählten Raum auf Erden mit dem Ziel, diesen vor Bedrohungen – nicht nur aus dem diesseitigen Kosmos, sondern auch vor Wesen, die aus dem Bereich zwischen Menschen- und Götterwelt stammen – zu beschirmen, stellt die Grundüberlegung einer magisch-wirksamen Raumbehütung dar. Das Sicherheitsbedürfnis spielt in ausgewählten Orten als Lebens- und Aufenthaltsbereich der Menschen naturgegeben eine immense Rolle. Privatindividuen wie auch der Herrscher verspürten offenbar ein Bedürfnis nach Obhut, welches nicht nur durch die einen Raum wie das Haus oder den Palast umgebenden Mauern allein gestillt werden konnte. Durch schriftliche und archäologische Zeugnisse, die die Zeiten seit ihrer Entstehung überdauert haben, tritt klar hervor, dass Mauern, Grenzen und imaginäre Linien der Demarkation durch Rituale und Brauchutensilien auf einer weiteren Ebene abgeschirmt werden sollten und dies mit einem Mittel geschah, das man mit dem Begriff ‚Magischer Behelf‘ belegen würde.

Die Arbeit soll der Frage nachgehen, wie im Alten Ägypten auf Basis heute noch erhaltener archäologischer Artefakte und/ oder Sprüche respektive Rituale, die durch Texte überliefert sind, differente Räume behütet werden sollten. Der Sitz im Leben der im Folgenden genannten Sprüche und Mittel tritt bei vielen Zaubern klar hervor: Es handelt sich um den Schutz eines bestimmten Raums, der durch magische Mittel verteidigt werden sollte. Die von JAN ASSMANN als solche betitelte „situative Verankerung“² für Bilder, von denen einige für die Behütung eines Raums zur Anwendung kamen, lässt sich auf die magischen Schutzsprüche ausweiten: Bedingt durch Furcht vor dem Unbekannten oder der direkten Bedrohung, sei diese als Drohgebärde für einen kleinen Raum wie dem Individuum in seinem Haus und für dessen Schlafge-

¹ Lateinischer Text nach HUNINK (Hrsg.), Apuleius of Madauros I, S. 54.

² Vgl. ASSMANN, in: *Visible Religion* 7 (1990), S. 3.

mach oder für das Land Ägypten selbst verstanden worden, wurden Mittel und Wege auf magischer Basis erdacht, die diese Bereiche gegen Androhungen wie auch immer gearteter Natur beschützen sollten. Der funktionale Charakter der behandelten Niederschriften ist gegeben: Es liegen nicht nur schriftliche Zeugnisse sondern auch Objekte sowie Bilder vor, deren Funktion sich oftmals ergänzt, in einigen Fällen aber auch nur erschlossen werden kann. Die performative Intention der dieser Arbeit zugrundeliegenden Texte und archäologischen Funde zielt auf eine apotropäische Wirkung gegen verschiedene Arten von Feinden, seien diese diesseitiger Natur oder sei sie im Zwischenbereich zwischen Menschen und Götterwelt in Form von Dämonen oder bösen Entitäten angesiedelt.

Diffizil stellt sich das durch den Titel „Magie und Raum“ abgesteckte Beschäftigungsfeld mit Zaubertexten dar – zwar wurden in der Vergangenheit von Seiten der ägyptologischen wie auch der altorientalischen und religionswissenschaftlichen Forschung mehrere Vorschläge und Sichtweisen unterbreitet, um was es sich bei einem magischen Akt überhaupt handelt, doch kann ein abschließendes Fazit oder eine erschöpfende Bewertung bisher nicht geboten werden, vielmehr scheint ein substanzieller Vorschlag für eine exakte Definition des Begriffs Magie kaum möglich, ja kann diese diskursgeschichtlich fast als gescheitert betrachtet werden.³ Nimmt man die der Arbeit zugrundeliegenden Texte heraus, zeigt sich deutlich, dass sich die magisch-performativen Akte in den meisten Fällen nicht von religiösen Handlungen unterscheiden – doch existiert eine wichtige Differenz der beiden Bereiche, die speziell private wie königliche Raumschutzzauber zeigen: Die differenzierende Komponente eines Hier-und-Jetzt-Bedürfnisses, welches der Sphäre der religiösen Kultausübung nicht inhärent sein muss, zu bestimmten Epochen aber durchaus gegeben sein kann. Sind religiöse Handlungen zumeist an bestimmte Tage oder Kalendersituationen gebunden, kann das Individuum naturgegeben nicht auf einen ausgewählten Zeitraum warten, ein Ritual auszuführen, welches z.B. seine Heimstatt vor einer Schlange beschützen soll. Die temporale Komponente bietet somit zwar zum einen einen feinen Unterschied beider Bereiche, der beachtet werden muss, zum anderen hebt sie den privaten Bereich aber auch von Raumschutzzaubern aus Tempelbibliotheken ab. Rituale zum Schutz des Gottes in seinem Naos oder seinem Gotteshaus können ebenso mit bestimmten Zeitpunkten in Verbindung gestellt sein, sind somit primär zwar dem Bereich ‚Verlaufsreligion‘ zuzuordnen, d.h. sie sind in den Kalenderlauf des Kultes eingebunden, bilden aber durch das ihnen inhärente Element einer Schutzfunktion ein Bindeglied zwischen den beiden Bereichen Religion sowie magischer Akt mit Bezug zum jetzigen Zeitpunkt. Aus diesem Grund bietet sich eine Differenzierung wie eine spezifizierende Betrachtung der verschiedenen Bereiche an: Eingeteilt nach der Größe der Räume, beginnend mit dem Land Ägypten an sich bis zu den kleinsten Einheiten Schlafgemach und Grabstätte. Somit wird es auch möglich, die innerhalb der speziellen Räume angewandten Mittel in Verbindung zu setzen und Texte für den königlich-göttlichen Bereich in Kontrast zu denjenigen zu setzen, die für Privatbereiche verschriftlicht wurden.

³ Hier sei nur auf die rezente Studie von B.-C. OTTO, *Magie*, S. 649 verwiesen, der eine substanzielle Definition des Begriffs ‚Magie‘ für gescheitert erachtet.

Betrachtet man die heute zur Verfügung stehende Literatur im Fach Ägyptologie wie auch in den Fächern angrenzender Kulturbereiche, welche sich mit dem Thema ‚Magie‘ an sich oder Artefakten beschäftigen, die diesem Bereich zuzuordnen sind, liegt eine immense Menge an Material vor. Sichtet man in einem zweiten Schritt die Schriften, welche die Definition für einen ‚Raum‘ betreffen oder sich mit einem ‚ausgewählten Bereich‘ in Ägypten auseinandersetzen, schmilzt die Materialbasis bereits auf wenige Forschungsbeiträge zusammen – seit einem Aufsatz von HELLMUT BRUNNER⁴ in den späten 1950er Jahren scheint eine Begriffsbestimmung bzw. eine Diskussion, wie in Ägypten Räume in der realen Welt an sich abgegrenzt wurden, kein Interesse mehr hervorgerufen zu haben.⁵ Dies soll an dieser Stelle nachgeholt und eine mögliche antike Klärung des Begriffs im Vergleich zu neuzeitlichen Sichtweisen geboten werden.

Die Kombination der beiden Begrifflichkeiten *Magie und Raum* ist bisher in der Forschung kaum beachtet worden, die immanent dieser Arbeit zugrundeliegende Frage, wie verschiedene Räume im Alten Ägypten durch magische Mittel behütet und abgeschirmt werden sollten, wurde bisher nicht zusammenfassend gestellt. Natürlich liegen in den verschiedenen früheren Bearbeitungen und Kommentaren der in dieser Arbeit zusammengefassten Schriften des Öfteren Hinweise auf parallel verlaufende Texte oder Analogien aus religiösen Werken vor, allerdings wird das Material hierbei oftmals zu selektiv betrachtet. Hier setzt die vorliegende Arbeit an – differenziert nach den verschiedenen aus Texten bekannten Räumlichkeiten soll eine diachrone wie nach verschiedenen Raumgattungen separierte Betrachtung und Entwicklung des heute vorliegenden Materials geboten werden. Hierzu ist speziell, was deutlich in Kapitel 12 zu Tage treten wird, die Frage zu stellen: Was ist dem Material zu entnehmen und für welche Überlegungen und Grundlagen kann es eine Ausgangsbasis bieten? Und: Für welche Ergebnisse und Ausblicke kann es nicht herangezogen werden.

Als ein weiteres Manko kann m.E. ebenfalls der Umstand gelten, dass bei einer Betrachtung des Materials zumeist eine temporale oder eine lokale Einschränkung stattfand, die den ägyptischen Bereich und hierbei in fast allen Fällen die pharaonische Epoche bzw. auch nur eine einzelne Dynastie von der umgebenden Welt sowie der Zeit davor und danach separierte. Unterzieht man die heute vorliegenden Artefakte einer diachronen und ebenso einer vergleichenden Betrachtung zu Mesopotamien, Anatolien und dem syrisch-palästinischen Raum, ergeben sich interessante Erkenntnisse bezüglich interkultureller Differenz und Variation wie auch transkultureller Gemeinsamkeiten. Die Frage, die hier in Bezug zu manchen Quellen zu stellen sein wird, ist die nach einer direkten Beeinflussung. Ist es möglich, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt ein magisches Werk wie ein Raumschutzzauber bzw. die in diesem verwendeten Instrumentarien von einer anderen Kultur übernommen wurden? Oder handelt es sich in allen Fällen um zufällige Ähnlichkeiten oder gemeinkulturelle Praktiken?

⁴ Siehe BRUNNER, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 612–620.

⁵ Dahingegen hat die Unterwelt offensichtlich mehr Interesse erhalten, siehe z.B. die Beiträge von WESTENDORF, in: *GM* 187 (2002), S. 101–111 oder ZEIDLER, in: *GM* 156 (1997), S. 101–112.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist damit klar: In einem ersten Schritt soll das derzeit bekannte ägyptische Material neu durchgesehen und kommentiert werden, um als Materialbasis zu fungieren. In einem zweiten Schritt soll der Fokus vom eigentlichen Kernland Ägypten auf angrenzende Kulturbereiche erweitert werden; die aus benachbarten Gebieten bekannten Schriften nebst archäologischen Fundstücken sollen ebenso zusammengetragen werden. Die ersten beiden Schritte erfolgen hierbei jeweils nach Ursprungsgebiet und zu behütendem Raum getrennt aufgeführt. Die singuläre Betrachtung einzelner Bereiche wird in einem dritten Schritt aufgehoben und die Ergebnisse respektive die bekannten Fakten zusammengetragen, um einen umfassenden Überblick über die in Raumschutzsprüchen angewandten Objekte, Instrumente sowie angerufenen Gottheiten nebst Gegenspielern der Gebiete zu gewährleisten.

Da, wie erwähnt, neben dem Zeitraum des pharaonischen und ptolemäischen Ägypten das Blickfeld auf griechische und koptische Texte ausgeweitet wird, die teilweise das altägyptische Material fortsetzen, in einigen Fällen aber auch geradlinige Verbindungen zu anderen Kulturräumen zeigen, wird die Aufgabe hauptsächlich darin bestehen, Modifikationen und Entwicklungsstränge aufzuzeigen. Ein reicher Fundus liegt in den Papyri Graecae Magicae nebst weiteren griechischen Zaubertexten vor. In diesen offenbaren sich deutliche Analogien zu pharaonischen Riten, allerdings sind sie bereits mit jüdischen und christlichen Symboliken durchmischt – eine Gegenüberstellung mit kontemporären Zaubern aus anderen Kulturen bietet sich an. Was den Schutz des Landes respektive der Nekropole betrifft, sind gleiche Verwendungsweisen bis in die arabische Zeit zu erkennen – ob es sich hierbei um Tradierungen oder interkulturell gleichbleibende Praktiken handelt, soll erörtert und mögliche Lösungswege vorgeschlagen werden. Genannt seien hier *exempli gratia* zwei Skripte, die zwar temporal viel später als der letzte pharaonische Text entstanden sind, denen aber höchstwahrscheinlich frühere Werke zugrunde liegen. Es handelt sich um das Skript *Šams al-Ma'arif al-Kubrā* von Aḥmad ibn Alī al-Būnī, das auf das 14. nachchristliche Jahrhundert datiert wird, erste Vorläufer aber bereits auf den Ausgang des zehnten Jahrhunderts zurückgehen werden, sowie das Skript eines unbekanntes Autors aus Mārī Ğirġis, das sogar erst im 17. Jahrhundert entstanden ist.

Der Umstand, dass sich nur wenige Texte aus Ägypten bis heute bewahrt haben, die sich explizit mit dem Schutz eines bestimmten Raums beschäftigen, kann darauf zurückgeführt werden, dass sie in nur wenigen Plätzen und wenigen Abschriften vorhanden gewesen sein dürften und sich diese durch die Jahrtausende hindurch nicht erhalten haben.⁶ Glücklicherweise wurden einige Texte in der griechisch-römischen Zeit auf Tempelwänden aufgezeichnet und überstanden somit in Stein gemeißelt die Jahrhunderte – ohne diese Zeugnisse wäre der Materialbestand erheblich geringer. Eine vergleichbare Situation findet sich in Mesopotamien. Im Vergleich zur langen Geschichte von Sumer bis zu den Achämeniden ist die geringe Zahl von Belegen ein auffälliges Faktum. Die Quellen stehen in ihrer Anzahl dem ägyptischen Material

⁶ Nach BURKARD, in: Bibliothek, Forschung und Praxis 4 (1980), S. 85 sind die Tempeltexte der griechisch-römischen Zeit als ein fester Bestandteil von Tempelbibliotheken anzusehen. Dementsprechend ließe sich annehmen, dass Bücher, die den Schutz des Schlafgemachs des Herrschers und Ähnliches erwähnen, einstmals als Bestandteil von Palastbibliotheken vorlagen.

weit nach, so dass in Vorderasien offenbar kaum Bedürfnis nach Schutz in und für einen Raum auf magischer Basis bestand, oder dies durch andere heute nicht mehr erhaltene Grundlagen geschah. Eine sorgfältige Herausarbeitung der kulturellen Bedeutung des Bereichs ‚Raumschutzzauber‘ in dieser Arbeit soll dessen Einfluss durch die Jahrtausende klar herausstellen.

Kapitel 2

Zum Aufbau der Arbeit

Δαίμονα δὲ ποιεῖ καίεσθαι ἐν τοίχῳ
διατυπώσας σχῆμα ὃ βούλεται εἶτα
λαθραίως ἐπιχρίει φαρμάκῳ μεμιγμένῳ
τῷδε τῷ τρόπῳ

„Er lässt einen Dämon in Feuer erscheinen,
indem er auf der Wand irgendeine
Zeichnung anbringt und sie hiernach
heimlich mit einem bereiteten Zaubermittel
bestreicht.“

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*
IV, 35,3¹

Bereits durch den Titel der vorliegenden Arbeit ‚Magie und Raum‘ wird eine grundlegende Definition der beiden Begriffe notwendig. Primär muss eine Näherungskategorie geschaffen werden, wie Magie überhaupt zu greifen ist. Der Frage, was Magie ist und wie diese sich in der Antike von einem religiösen Akt, einer gottgefälligen Handlung oder Religion im Allgemeinen unterscheidet, wird in Kapitel 3.1 nachgegangen. Hierzu ist nicht nur die Forschungsmeinung im Fach Ägyptologie anhand verschiedener vorgeschlagener Definitionen nebst dem weiterführenden Blick in angrenzende Fachbereiche heranzuziehen, die in Kapitel 3.2 behandelt wird, sondern ebenso Auffassungen von Magie in der Antike. Welche Vorstellungen besaß man dereinst, um was handelt es sich eigentlich bei einem Magier und in welchem Auftrag vollführte er seine Taten?

Es folgt eine Betrachtung der wichtigen Frage: Wer ist in Ägypten eigentlich für magische Zauberaakte verantwortlich? Konnten diese von jedem Individuum durchgeführt werden oder bedurfte es einer speziellen Ausbildung für eine Art von zaubersensitivem Wesen? Dieser Fragestellung wird in Kapitel 3.6 nachgegangen, wobei auch eine Abgrenzung von magischen Texten zu anderen Gattungen in Kapitel 3.4 mit herangezogen und definiert wird. Ebenso ist eine grundlegende Begriffsbestimmung des Begriffs ‚Raum‘ als Hauptkomplex dieser Arbeit von Nöten, die in Kapitel 3.7 geboten wird. Betrachtet man verschiedene Vorschläge zur Begriffsbestimmung in der kulturhistorischen Forschung, zeigt sich deutlich, dass diese kaum oder gar nicht auf das Alte Ägypten anwendbar sind. Dies wird z.B. durch den Umstand begründet, dass – um ein simples Beispiel zu nennen – in ägyptischen Texten nie erwähnt wird, ob eine Tür oder ein Fenster des Raums bei der Durchführung des Rituals geschlossen sein musste oder ob diese ebenso offen bleiben konnten. Manche

¹ Griechischer Text nach MARCOVICH, Hippolytus, S. 123.

neueren Ansätze vertreten exakt die Ausrichtung, dass ein Raum nur in dem Fall vorliegt, wenn dieser komplett abgegrenzt und in seiner Gesamtheit vom Außen abgeschottet ist, d.h. die ‚Tür muß geschlossen sein‘. Da Raumbegrenzungsumstände aber im vorhandenen Material nie Erwähnung finden, ist anzunehmen, dass das genannte Beispiel – neben vielen weiteren – keine Rolle spielte, sonst wäre dieser wichtige Umstand sicher in den oftmals fein ausgeführten Anweisungen verzeichnet worden. Und wie wäre der Raum des Landes Ägypten zu begrenzen, wenn keine sichtbaren Markierungen wie z.B. in den östlich und westlich des Nils gelegenen Wüstenbereichen existieren. Eine Definition des Begriffs Raum wird dementsprechend auch nicht an aktuellen Forschungsansätzen festgemacht werden können, sondern soll wie in Kapitel 3.7 zugrundegelegt am altägyptischen Material versucht werden.

Der Aufbau der sich anschließenden Raumschutzkapitel folgt dem Schema einer Ordnung der vorhandenen Texte und archäologischen Funde nach der Größe des genannten Raums. Die relevanten Quellen werden in den Kapiteln 4–11 einzeln behandelt. Das Arrangement selbiger ergibt sich durch ihre Verwendungsweise für einen bestimmten Raum. Die Behütung des Landes Ägypten an sich stellt die größte bekannte Raumeinheit dar, die magisch behütet werden sollte; es folgt die Stadt, wobei die Quellen für diesen Bereich im Kontrast zu anderen Bereichen mehr als spärlich vorliegen. Es schließen sich Tempel und Heiligtum, der Palast, das Privathaus, das Schlafgemach sowie das Grabmal an. Hierbei wird in den einzelnen Kapiteln auf königliche wie auch private Belege eingegangen. Beide Bereiche ergänzen sich in vielen Belegen, zeigen aber darüber hinaus auch vielfältige Abweichungen untereinander, die veränderte Adaptionen von einem Gebiet zu einem anderen hin wahrscheinlich machen. Innerhalb der einzelnen Kapitel, die sich mit dem Schutz der genannten Räume beschäftigen, wurde eine chronologische Ordnung der Zeugnisse gewählt. Etwas aus dem Rahmen eines festgefügtten Raums, wie er in der überwiegenden Zahl der Fälle auch als schutzbedürftiges Objekt genannt wird, fällt das Ritual der vier Kugeln heraus, das in Kapitel 7 behandelt wird. Da Darstellungen und Texte, die uns heute Zeugnis über den Ablauf desselben bieten, das Osirisgrab – und damit eine Unterkategorie zur Abschirmung des Tempels – einerseits wie auch den Bereich des Landes Ägypten andererseits erwähnen, nimmt dieser Ritus ein Zwischenglied zwischen beiden Bereichen ein und konnte dementsprechend für beide Gebiete wirksam sein, eine Adaption der Ritualtradition in offensiver Dynamik zur Anwendung für zwei differente Räume ist offensichtlich.

Zeugnisse für defensive Magie erstrecken sich über drei Jahrtausende Geschichte, wobei anzumerken gilt, dass die frühesten als solche gedeuteten Objekte wie diejenigen, die als Schutz des Grabes interpretiert werden und aus der ersten Dynastie stammen, bis heute nicht durch schriftliches Material in ihrer Bedeutung abgesichert werden können (Kap. 11.1). Nimmt man griechisches und koptisches Material hinzu, verlängert sich die Periode der Anwendung defensiver Raumschutzmagie um ein weiteres Jahrtausend – vergleichbare Praktiken sind aber noch aus den sich anschließenden Jahrhunderten bekannt, wobei die Frage, ob es sich hierbei in allen Fällen um die Tradierung altägyptischer Praktiken handelt oder ob diese als Neuerfindungen gleich-

artiger Mittel anzusprechen sind, nicht immer abschließend geklärt werden kann.² Zur besseren Übersicht der differenten angewandten Mittel, Substanzen, angerufenen Schutzgötter sowie vorliegenden Androhungen und Bedrohungen sei auf die Indices verwiesen. Die verschiedenen Sprachen als Grundlage der Zauberrakte wurden getrennt, um hier ebenso eine – wenn auch nicht in allen Fällen stringent existierende – chronologische Ordnung zu erhalten, die ebenso durch den weiteren Faktor der lokalen Differenzierung feiner ausgestaltet ist.

Zur interkulturell vergleichenden Interpretation und speziell den angewandten Mitteln wurden, wie bereits erwähnt, als Abschluss der Hauptkapitel jeweils Zeugnisse aus dem vorderasiatischen wie dem mesopotamischen Raum herangezogen und zusammengestellt. Aus Mesopotamien lassen sich Analogien im magischen Schutz des Tempels (Kap. 6.12), des Palastes (Kap. 8.3), des Privathauses (Kap. 9.12) und speziell des Grabmals (Kap. 11.11) zu Ägypten ziehen – hiergegen fallen für den Bereich Syrien-Palästina-Levante (vgl. Kap. 9.13 & 11.10), elementar durch die Fundsituation bedingt, die Belege deutlich geringer aus. Lediglich der Schutz des Grabmals ist durch Textfunde in größerer Zahl erhalten geblieben. Diese Schutzsprüche zeigen deutliche Merkmale beider Kulturen – Ägypten wie Mesopotamien – und können in wenigen Fällen als eine Art Bindeglied erkannt werden. Sind die Belege aus den im Osten Ägyptens angesiedelten Kulturräumen in manchen Fällen zeitgleich mit den ägyptischen Zeugnissen entstanden, spielt die spätere Tradierung im Land am Nils selbst die wohl wichtigste Rolle. Bereits angesprochen wurden griechische und koptische Texte, die aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammen und in vielen Fällen zwar noch Analogien respektive Tradierungen zu früheren Raumschutzritualen zeigen, andererseits aber auch das aufkommende Christentum und dessen Symboliken mit einbeziehen. Auch jüdische Einflüsse sind erkennbar, die in den vorliegenden Fällen ebenso Beachtung finden.

Für die Transkription der verschiedenen Textzeugnisse wurde sich am Leidener Klammersystem orientiert:³

| | |
|---------|--|
| '...' | im Original teilweise zerstört |
| [...] | im Original zerstörte Passage |
| (...) | zur Verdeutlichung vom Autoren hinzugefügt |
| {...} | durch Autor getilgte Textpassage |
| `...` | über der Zeile durch antiken Schreiber nachgetragener Text |
| [[...]] | durch antiken Schreiber getilgte Textpassage |

² Diese Frage stellt sich naturgegeben bei vielen gleichartigen Ritualen – und ebenso anderen Praktiken: Handelt es sich um tradiertes Gut, sprich eine einmalige Erfindung wird über einen längeren Zeitraum tradiert, oder liegt ein ständiges Wiedererfinden vor, welches nicht auf einem Traditionsstrom beruht. Diese Frage ist auch für die Altorientalistik interessant. Zum einen lässt sich hier ein Wiedererfinden erkennen, zum anderen ist aber auch die Tradierung von Ritualen oder anderen Texten durch ständiges Abschreiben über Jahrhunderte überliefert, was von OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, S. 13 als „stream of tradition“ bezeichnet wurde.

³ Siehe RUPPRECHT, *Papyruskunde*, S. 18 & S. 26.

Alle gebotenen Übersetzungen antiker Texte stammen vom Autoren selbst, sofern nicht auf eine übernommene Übersetzung hingewiesen wird. Auf eine Angabe ‚fortfolgende‘ (*ff.*) wurde verzichtet; die Angabe ‚folgende‘ (*f.*) bezieht sich explizit immer nur auf die angegebene sowie die nächste Seite. Die Zitation *OP. CIT.* bezieht sich immer auf das in der direkt vorhergehenden Fußnote genannte Werk; bei Mehrfachnennungen in dieser wurde, um Irrtümer auszuschließen, auf eine Setzung verzichtet.

Aufgeführte Regierungsdaten ägyptischer Pharaonen richten sich nach den Angaben JÜRGEN VON BECKERATHS⁴ und sind speziell, was das dritte vorchristliche Jahrtausend angeht, als approximativ zu verstehen. Um Verwechslungen zu vermeiden, wurden Königsnamen in der gängigen ägyptologischen Form bzw. in Umschreibung griechischer Historiker wiedergegeben. Die Namen von Privatindividuen werden in Transliteration geboten, um einerseits Irrtümer auszuschließen, welche ägyptische Lesung dem gebotenen Namen zugrundeliegt, und andererseits auch um Pseudovokalisationen zu vermeiden.

⁴ Siehe VON BECKERATH, *Chronologie*, S. 187–192. Zum Vergleich sei hier auch auf die letzte Studie zur ägyptischen Chronologie von HORNING, KRAUSS & WARBURTON (Hrsg.), *Ancient Egyptian Chronology*, S. 490–495, deren Angaben sich aber als Näherungswerte kaum von VON BECKERATHS *Chronologie* unterscheiden.

Kapitel 3

Grundlagen

3.1. Zur Definition des Begriffs Magie

*Auditisne magiam artem esse dis
immortalibus acceptam*

„Hört ihr, dass Magie eine den
unsterblichen Göttern willkommene Kunst
ist?“

Apuleius, *Apologia* XXV,6

Als Definitionsgrundlage muss naturgegeben ein kurzer Abriss der Frage vorangestellt sein, um was es sich bei Magie überhaupt handelt, wie diese in Texten und archäologischen Funden zu greifen ist und wie der Begriff in der Ägyptologie definiert wird. Nach einem Lexikon kann das Prinzip Magie so erfasst werden, dass man unter diesem Begriff

„Vorstellungen und Praktiken versteht, die auf dem Glauben beruhen, dass gewisse Menschen, Gegenstände und Riten eine geheimnisvolle Macht besitzen, durch bestimmte Mittel eine zwingende, meist (jedoch) negative Wirkung auszuüben.“¹

Negativer konnotiert drückt es ein weiterer Eintrag aus:

„Magie (wird) immer eine Restkategorie bleiben, vom wissenschaftlichen Beobachter geschaffen, um Handeln, das ihm unverständlich (irrational) erscheint, zusammenzufassen.“²

Dementsprechend müsste man davon ausgehen, dass magisches Wirken in der Vergangenheit nicht existent war und alles, was heutzutage als magisch betrachtet und angesprochen wird, in der Antike in eine andere Kategorie des Denkens einzuordnen ist oder mit einem anderen Begriff belegt gewesen sein muss. Doch wird sich in der vorliegenden Arbeit zeigen, dass die oben gebotenen Definitionen kaum auf die Situation im Alten Ägypten anwendbar sind. Betrachtet man die Zitate, klingt die pejorative Sicht auf Magie als Ganzem in Formulierungen wie „meist (jedoch) negative Wirkung“, „Restkategorie“ und „unverständlich (irrational)“ an. Mit einer solchen Sicht bewegt man sich durchaus in den Bahnen weniger antiker Autoren, die Magie

¹ Zitiert nach GRABNER-HAIDER, *Bibellexikon*, s.v. Magie, S. 715. Man vergleiche nur die Meinung von Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IV,42 über Zauberei, die er als τὴν τῶν μάγων πανούργον καὶ ἀσύστατον τέχνην „trugvolle und alberne Kunst der Magier“ bezeichnet; griechischer Text nach MARCOVICH, Hippolytus, S. 126. Abwertend nannte EITREM, in: *Symbolae Osloenses* 19 (1939), S. 67 Magie „Parasit aller Religionen“.

² Zitiert nach KIPPENBERG, s.v. Magie, in: CANCEK, GLADOGOW & LAUBSCHER (Hrsg.), *HrwG* IV, S. 95.

wie Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXIX, 2,2 als *artes interdictae*, wie Lucius Caecilius Firmianus, *Divinae institutiones* II, 16,4 als *artes execrabiles* oder wie Apuleius, *Apologia* XXV als *artes nefandae* bezeichneten.³

Allerdings sollte man primär die Frage stellen, um den Begriff genauer zu erläutern, wie in der Antike Magie – oder etwas was man heute mit dieser Bezeichnung belegen würde – gesehen wurde:

- Ist Magie wirklich nur von einem (heutigen) wissenschaftlichen Beobachter geschaffen?
- Handelt es sich bei Magie wirklich um eine Art von „Restkategorie“?
- Wurde Magie im alten Ägypten als solche verstanden?
- Ist die Wirkung der magischen Handlung in den meisten Fällen wirklich negativ konnotiert?

Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden, wobei sich auf den Raum Ägypten beschränkt wird. In vielen Fällen sollen allerdings auch antike Autoren anderer Länder zu Wort kommen, die eine einträgliche Sicht auf den Begriff Magie bieten und in manchen Fällen mit Ägypten verglichen werden können. Um auf die letzte der oben gebotenen Fragen einzugehen: Betrachtet man die in dieser Arbeit angesprochenen Texte, die sich mit dem Schutz eines bestimmten Raums oder einer definierten Örtlichkeit auseinandersetzen, ist es kaum möglich, diesen eine negative Wirkweise zu unterstellen. Die vorhandenen Raumzauber wirken in allen Fällen als präventiver Schutzakt, dessen Effekt nur auf Wesen wie Dämonen, Grabräuber und Vergleichbarem als negativ zu definieren ist – die Bedeutung für den Menschen, den Raum oder das Gebäude ist aber in allen Fällen positiver Natur. Dementsprechend zeigt sich bereits zu Beginn, dass eine genaue Betrachtungsweise des Begriffs Magie für Ägypten und speziell den Bereich der magischen Handlung, wie sie sich in den in dieser Arbeit behandelten Texten und archäologischen Zeugnissen darstellt, vorangestellt sein muss.

In der Ägyptologie stellt sich der Begriff Magie so dar, dass es beinahe unmöglich ist „Extension wie Funktion des Konzeptes ‚Magie‘ im Alten Ägypten knapp und dennoch umfassend zu umreißen.“⁴ Bei Magie und magischen Handlungen, wobei auch

³ Vgl. die Textedition zu Ammianus Marcellinus DE BOEFT et al., Ammianus Marcellinus XXVI, S. 65 und MARIÉ, Ammien Marcellin VI, S. 15; zu Lucius Caecilius Firmianus MONTAT, Lactance II, S. 196 und zu Apuleius HUNINK (Hrsg.), Apuleius of Madauros, S. 54.

⁴ Zitiert nach FISCHER-ELFERT, s.v. Magie in Ägypten, *WibiLex* 2008, § 1.1, <http://www.wibilex.de> [Zugriff am 20. Juli 2014]. Zur Magie im Alten Ägypten sei als einführende Literatur ASSMANN, in: SCHÄFER & KIPPENBERG (Hrsg.), *Envisioning Magic*, S. 1–18; BAINES, in: SZPAKOWSKA (Hrsg.), *Through a Glass Darkly*, S. 1–22; BORGHOUTS, s.v. Magie, in: LÄ III, Sp. 1137–1151; ESCHWEILER, *Bildzauber*, passim; FISCHER-ELFERT, s.v. Magie in Ägypten, *WibiLex* 2008, § 1.1, <http://www.wibilex.de> [Zugriff am 20. Juli 2014]; GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1320–1355; HORNING, *Geist der Pharaonenzeit*, S. 51–66; KÁKOSY, *Zauberei im Alten Ägypten*, passim; KOENIG, *Magie et Magiciens*, passim; LEXA, *Magie dans l'Égypte*, passim; MEYER & SMITH (Hrsg.), *Ancient Christian Magic*, passim; B.-C. OTTO, in: JESERICH (Hrsg.), *Ägypten, Kindheit, Tod*, S. 39–67; PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, passim; RITNER, *Egyptian Magical Practice*, passim; id., in: LLOYD (Hrsg.), *FS Griffiths*, S. 189–200; ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, passim; G. ROEDER, *Zauberei und Jenseitsglauben*, passim; SAUNERON, in: BERNOT et al.

Gegenstimmen existieren, die eine Zusammenfassung von Handlungen unter dem Begriff negieren und als neuzeitliches Konstrukt verstehen wollen,⁵ handelt es sich um ein tief in der Religion verankertes System,⁶ welches der Erhaltung und der Stabilisierung der bestehenden Ordnung diene und in allen Bereichen der menschlichen Existenz – neben der Religion – wirksam war. Magie kann nicht auf eine partikuläre Verwendung ihrer selbst eingeengt werden, sie diene nicht nur dem häuslichen *oder* dem religiösen Gebrauch.⁷ Frei ausgedrückt kann Magie bewirken, dass ein fester Wille, bekräftigt durch einen Spruch, einen Akt und ein Instrument, fähig ist, die Welt in die vom Aktanten respektive Rezipienten gewollten Bahnen zu lenken. Im Zuge dieser Arbeit soll der Fokus auf behütende Sprüche gelegt sein, die sich mit Räumen wie Ägypten als Land an sich, der Stadt, dem Privathaus und dem Palast, dem Schlafgemach und dem Grab als letzte Ruhestätte beschäftigen und diese mittels magischer Mittel behüten.

Magie soll – und wird – primär als ein Unterpunkt von Religion verstanden, wobei ein spezieller Umgang mit Sakralem sowie Numinosem erfolgt.⁸ Hierbei werden in der Ägyptologie die Begriffe Magie und Zauber als Synonyma verwendet.⁹ Bei einer Differenzierung der Begriffe, ist Zauber meist das negative Äquivalent zu Magie,¹⁰ sprich es wird eine (neuzeitliche) Beurteilung nach Weißer = Positiver Magie und

(Hrsg.), *Monde du Sorcier*, S. 27–65; T. SCHNEIDER, in: GLOY & BACHMANN (Hrsg.), *Analogiedenken*, S. 37–85; SEILER, *Tradition und Wandel*, S. 162–169; STADLER, *Einführung*, S. 8–12 und R.H. WILKINSON, *Symbol and Magic*, passim genannt.

⁵ So z.B. von E.R. LEACH, *Social Anthropology*, S. 133 und B.-C. OTTO, *Magie*, S. 129–132.

⁶ Die früher geäußerte Ansicht, dass Magie nur einen Ausdruck der ‚Volksreligion‘ darstellt und nichts mit einer höheren, staatlichen Religion zu tun hat, kann für Ägypten allein aufgrund der im Folgenden gebotenen Texte, die ihrem Handlungsnukleus nach mit magischen Mitteln arbeiteten, widerlegt werden, da diese aus dem privaten wie dem Kontext des Tempels und damit einer ‚staatlichen‘ Institution stammen.

⁷ Vgl. auch T. SCHNEIDER, in: GLOY & BACHMANN (Hrsg.), *Analogiedenken*, S. 38. Dagegen z.B. ASSMANN, in: SCHÄFER & KIPPENBERG (Hrsg.), *Envisioning Magic*, S. 3f.

⁸ Hier sei als Einführung zur Diskussion auf die Sammelbände von KIPPENBERG & LUCHESI (Hrsg.), *Magie und PETZOLDT* (Hrsg.), *Magie und Religion* verwiesen. Eine gute Einleitung zum Verhältnis zwischen Magie und Religion bietet CUNNIGHAM, *Religion and Magic*, passim. Dies nahm für die Ägyptologie bereits BUDGE, *Egyptian Magic*, S. X an, dem sich viele anschlossen. Vergleichbar sprach dies auch GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 94 an, der der altägyptischen Magie nicht das Attribut ‚magisch‘ sondern ‚religiös‘ zusprach und „Die Magie im Alten Ägypten ist eine bestimmte Art von religiöser Praxis.“ RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 2: „Egyptian ‚magic‘ cannot be opposed to religion“. Dies stellte HAAS, *Magie und Mythen bei den Hethitern*, S. 135 ebenso für den hethitischen Bereich fest, denn das „Fundament aller Magie ist der Glaube an eine strenge Gesetzmäßigkeit“.

⁹ Eine Unterscheidung zwischen Magie und Zauber vertritt in der Ägyptologie m.W. nur SIEGFRIED MORENZ, vgl. S. MORENZ, *Gott und Mensch*, S. 177–179. Für die Verwendung als Synonyma z.B. PETZOLDT (Hrsg.), *Magie und Religion*, Einleitung VIII, Anm. 1. WILFRIED GUTEKUNST definiert den Begriff ‚Zauber‘ als „Bezeichnung einer bestimmten, durch die Benennung von geeigneten Klassenmerkmalen möglichst genau zu definierenden Klasse von Handlungen sprachlicher und/ oder nichtsprachlicher Natur“, vgl. GUTEKUNST, s.v. *Zauber*, in: LÄ VI, Sp. 1321.

¹⁰ Siehe so z.B. GUTEKUNST, s.v. *Zauber*, in: LÄ VI, Anm. 1.

Schwarzem = Unheilvollem (Schadens-) Zauber geschaffen,¹¹ die in dieser Weise in der ägyptischen Antike nicht zu greifen ist – im Gegensatz zum späteren arabischen Material, denn hier differenzierte bereits Muḥammad ibn Iṣḥāq ibn an-Nadīm zwischen طريقه المَحْمُودَة „weißer Kunst“ in *Kitāb al-Fihrist* 309,16 (كِتَابُ الْفَهْرِسْتِ) und طريقه الْمَذْمُومَة „schwarzer Kunst“ in *Kitāb al-Fihrist* 311,6.¹² Aufgrund einiger Textbelege könnte auch eine antike Unterscheidung zwischen guter (weißer) und schlechter (schwarzer) Magie in Mesopotamien nachweisbar sein. Die Serie *Maqlū* berichtet in I,127 (vgl. I,129), von einem Menschen gesprochen: *kaššāptu takšīpani* „Die Magierin hat mich verzaubert“,¹³ der Schadenszauber muss im Folgenden durch den Beschwörungspriester aufgehoben werden. Die Verwendung von *kašāpum* ist an gebotener Stelle geradewegs negativ konnotiert und wurde der Aussage von *Maqlū* auch so verstanden, womit sie sich von der weißen Schutzmagie, der Behütung definierter Räume, absondert.

Die in dieser Arbeit erfassten Texte und Funde stehen im Kontrast zum täglichen Kult als Teil der Religion und sind frei als ‚Hausmittel‘ von normalen Individuen zu charakterisieren, denen Zaubertexte für den Schutz einer größeren Einheit gegenüberstehen, in denen die herrschaftliche Autorität Aktant wie Rezipient war. Würde man die Texte mit der oftmals verwendeten Terminologie der Differenzierung nach Weißer und Schwarzer Magie beschreiben wollen, wären diese in der überwiegenden Zahl der Fälle der hellen Seite zuzurechnen – nur wenige Raumschutzzauber benennen Individuen direkt oder richten sich gegen ungenannte Menschen, womit speziell erstgenannte Gattung als ‚Schadenszauber mit beschützender Wirkung für einen ausgewählten Raum‘ zu klassifizieren wäre. Für den mesopotamischen Raum ist ebenso keine Differenzierung zwischen magischen und religiösen Ritualen sowie Beschwörungen *per Definitionem* möglich.¹⁴ Kult und Magie sind gleichermaßen Ausdruck des Verständnisses der Welt; der Mensch ist dem Wirken höherer Mächte ausgeliefert, gegen die man sich mittels Magie abschirmend und präsumptiv zur Wehr setzen will und muss.

Privatleute bedienten sich höchstwahrscheinlich Magiern oder Ärzten (S. 40–59) als Agierenden und magischen Sprüchen, um für sich selbst oder eine kleinere Einheit, sei diese familiärer oder lokaler Natur, einen Nutzen zu erreichen. Ausgeweitet auf eine größere Raumeinheit wie eine Stadt oder das Land als Ganzem verschiebt sich der Fokus auf den Herrscher als obersten Aktanten, der textlich wie bildlich als Handelnder auftritt. Naturgegeben impliziert dies die Frage, wem im Alten Ägypten eigentlich ein Eingriff in das Weltgefüge mit magischen Mitteln und Sprüchen zustand. Waren die als solche angesprochenen Zauberer und Magier von ihrem Vater in

¹¹ Diese Überlegung der Differenzierung zwischen zwei Einheiten als Untereinheit der praktischen Magie wurde so bereits von FRAZER, *Der goldene Zweig*, S. 29 getroffen.

¹² Siehe die Textausgabe von FLÜGEL, *Kitāb al-Fihrist*, S. 309 & S. 311.

¹³ Publiziert von MEYER, *Maqlū*, S. 12, (Z. 127); neue Zeilenzählung nach ABUSCH & SCHWEMER, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), *TUAT NF 4*, S. 139f. Diese Stelle wurde bereits kurz in dieser Arbeit in Anm. 187 auf S. 46 angesprochen. Mit VS 17,31 bei SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, S. 25f. existiert eine Tafel (antike Provenienz vermutlich Larsa), die in Rs. 3 einen Wortlaut zur „Lösung von Hexerei“ (KA.INIM.MA UŠ₁₁.BÜR.RU.DA.KAM) bietet.

¹⁴ Vgl. HECKER, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), *TUAT NF 4*, S. 61.

das Handwerk eingeführt worden oder erlernten diese ihre Kunst in einer Art ‚Bildungszentrum‘ wie z.B. einem Tempel? Musste ihre magische Handlungsfähigkeit von institutioneller Seite bestätigt werden oder reichte allein die Erfahrung, um ihren Spruch wirksam werden zu lassen?

Auf all diese Fragen kann zum derzeitigen Stand der Forschung keine Aussage getroffen werden, da bisher kein Text bekannt ist, der über die Ausbildung zu einem Zauberer in Ägypten berichtet, wo er seine späteren Tätigkeiten erlernen konnte oder woher er seine Handbücher bezog, in denen magische Texte aufgezeichnet waren. Dass diese in einer bestimmten Form mit dem Tempel als Hort gelehrten Wissens in Verbindung standen, kann nicht bezweifelt werden. Allerdings ist die Frage, ob jeder Magier auch zugleich ein Priester war und somit Zugang zu Aufzeichnungen im Gotteshaus hatte,¹⁵ oder ob ein Magier vom Land sich an den Tempel wenden und Abschriften für ‚seine Arbeit‘ verlangen konnte. Es bleibt zu hoffen, dass in Zukunft vielleicht wenige Texte oder Berichte über diese Fragestellungen Auskunft geben können, speziell was das Rätsel angeht, ob die magischen Mittel wie die in dieser Arbeit angesprochenen Texte und ihre Ritualanweisungen wirksam waren, ob dies von einer unabhängigen Partei beobachtet werden konnte und von dieser das Ereignis zusätzlich schriftlich fixiert wurde.¹⁶

Es fällt primär auf, dass keine genau definierten Kriterien oder Grenzen für den Begriff Magie im Allgemeinen vorliegen,¹⁷ sich allerdings bereits früh eine negative Sicht auf den in Ägypten angewandten Zauber in der Forschung manifestiert.¹⁸ Die ägyptische Religion – und speziell ihr Polytheismus –, zu der *per definitionem* auch Magie zu rechnen ist, lägen in einer uralten Weisheit verborgen, die sich nur durch Initiati-

¹⁵ In anderen Kulturen wäre eine Bezeichnung der magisch handelnden Individuen als Mediziner oder Schamane passender, die wiederum nicht mit einem Tempel im eigentlichen Sinne in Verbindung stehen. Es wäre interessant, in wie weit sich interkulturelle Verbindungen über die Einleitung eines Menschen zum magischen Wissen und Handeln herstellen lassen – ein Komplex, dem im Zuge dieser Arbeit nicht nachgegangen werden kann.

¹⁶ Zwar existieren wenige Belege aus medizinischen Texten, siehe S. 34, in denen ein Schreiber seine Erfahrung mit dem Rezept kundtut, doch ist aus dem in dieser Arbeit zugrundeliegenden Textcorpus kein einziger Vermerk dieser Art bekannt.

¹⁷ Siehe auch RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 4.

¹⁸ So z.B. BRUGSCH, *Aegyptologie*, S. 77: Magische Texte „haben kaum einen andern wissenschaftlichen Werth als den, welchen sie den Studien der Schrift und Sprache darbieten.“ Doch auch in der späteren Forschung scheint oft ein negativer Blick gegeben: „Magic (...) are rhetorical and polemical concepts in common and even scientific language“, zitiert nach BRAARVIG, in: JORDAN, MONTGOMERY & THOMASSEN (Hrsg.), *World of ancient Magic*, S. 28. Allerdings liegt bei antiken Autoren eher eine positivere Sicht auf die ägyptische Magie vor, die sich darin widerspiegelte, dass die Ägypter als ein Volk von Experten auf magischem Gebiet gesehen wurden. Exemplarisch kann hier Ex 7,10 genannt werden, die Gegenspieler von Mose und Aaron werden in 2Tim 3,8 als Ἰάβνης und Ἰαμβρηΐς bezeichnet, wobei noch der Heilige Stephanus in Apg 7,22 hervorhebt, dass Moses „in aller Weisheit der Ägypter“ (ἐν πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων) unterrichtet worden war, wozu auch die Zauberkraft zu rechnen ist. Vgl. auch T. SCHNEIDER, in: GLOY & BACHMANN (Hrsg.), *Analogiedenken*, S. 38f. für eine Zusammenstellung älterer Ansichten. Eine frühere negative Sicht auf Magie tritt auch in der Altorientalistik zu Tage, wie sie z.B. LENORMANT, *Magie und Wahrsagekunst*, S. X im Jahr 1878 als „töricht“ bezeichnet wurde; weitere negative Sichten hat SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, S. 51f. gesammelt.

onsritten dem Mysten erschließen würde.¹⁹ Allerdings ist den Quellen nach davon auszugehen, dass es in Ägypten vor Christi Geburt nie irgendeine Form von Initiationsritten für ein normales Individuum gegeben hat,²⁰ die Menschen erst zum religiösen Handeln befähigt hätten. Lediglich für Priester und Handwerker im Umfeld des Tempels liegen Berichte vor, die eine Art Ritus zu weiterführenden religiösen Taten nahe legen.²¹ Der Babylonische Talmud, *Traktat Qiddušin* 49b berichtet von einer fast makellosen Sichtweise der antiken Welt auf die ägyptische Magie:

„Zehn *Kab* Zauberei kamen in die Welt herab: Neun nahm Ägypten, eines die ganze Welt.“²²

Als Textzeuge, der eine gegensätzliche Sicht auf den Umgang mit Magie liefert, soll pColl. Youti I 30 genannt sein.²³ Es handelt sich hierbei um ein Rundschreiben eines Präfekten an die Strategen, das nach dem Ausstellungsdatum 198/ 199 n. Chr. in der Kanzlei von Quintus Aemilius Saturninus unter Septimius Severus (193–211) entstanden ist. Der Inhalt lässt sich wie folgt kurz zusammenfassen: Da es innerhalb der ägyptischen Bevölkerung vermehrt zu Klagen über betrügerische Praktiken bei magischen Handlungen gekommen ist, stellte der Präfekt die Ausübung unter Strafandrohung, wobei alle Formen von Magie und Kult genannt werden und somit auch die traditionellen religiösen Zeremonien nicht ausgespart blieben. So schreibt der Text, dass

„also weder durch Or[ake]l bzw. schriftliche, scheinbar unter göttlichem (Einfluß) gegebene Aufzeichnungen noch durch Prozessionen von Götterbildern oder derartige Scharlatanereien jemand das, was jenseits des Menschen ist, zu wissen behaupten und die Ungewissheit des Zukünftigen prophezeien, noch denen, die di[es]bezüglich Forschungen anstellen, sich selbst ausliefern oder überhaupt darauf reagieren.“

Sollte allerdings doch jemand der Magie anhängen, muss dieser wissen, dass

¹⁹ Vgl. K. KOCH, *Wesen altägyptischer Religion*, S. 16. So berichtet auch Herodot, *Historiae* II, 171 von Feiern in der Stadt Sais, über deren genaueren Ablauf und religiösen Inhalt einem Uneingeweihten nichts gesagt werden dürfte.

²⁰ So z.B. GRIFFITHS, s.v. *Mysterien*, in: LÄ IV, Sp. 276 und K. KOCH, *Wesen altägyptischer Religion*, S. 17. Allerdings existiert ein Zusammenhang zwischen Tod und Initiation, was bedeutet, dass ein glückliches Leben im Jenseits auf einer Anhäufung von Wissen im Diesseits beruhen kann, siehe ASSMANN, in: DUERR (Hrsg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, FS Eliade, S. 336–352. Dies steht im Gegensatz zu aus Griechenland bekannten Riten, siehe hierzu GRAF, *Gottesnähe und Schandenzauber*, S. 96–107.

²¹ Ausführlich zur Initiation VON LIEVEN, in: SAK 36 (2007), S. 148–154; älter auch H. BONNET, s.v. *Mysterien*, in: RÄRG, S. 494 und GRIFFITHS, s.v. *Mysterien*, in: LÄ IV, Sp. 276. So Totenbuchspruch 161:

„Kein Außenseiter soll (den Spruch) kennen, denn er ist sein Geheimnis, und keine Fremden sollen (ihn) kennen. Benutze ihn nicht für irgendeinen Menschen, selbst deinen Vater oder deinen Sohn – außer für dich selbst, denn er ist ein wahres Geheimnis, das nicht irgend jemand erfahren sollte!“

zitiert nach HORNUNG, *Totenbuch*, S. 339. Auch für den Beruf des Schreibers lässt sich Vergleichbares sagen, siehe hierzu QUACK, in: SAK 36 (2007), S. 251–259.

²² Aus dem Talmud, *Traktat bQiddušin* 49b, zitiert nach STEMBERGER, *Talmud*, S. 223.

²³ Letzte Übersetzung von JÖRDENS, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), *TUAT NF 4*, S. 445. Erstmals 1976 von G.M. Parássoglou ediert, befindet sich das Stück heute in der Beinecke Rare Book and Manuscript Library in Yale. Revidiert wurde die Bearbeitung des Papyrus von John R. Rea in SB XVI 12144.

„er der äußersten Strafe übergeben werden wird.“²⁴

Eine Abschrift des Briefes sollte in jeder Stadt öffentlich ausgehängt werden. Dies zeigt klar, dass zum Ende des zweiten Jahrhunderts eine eher negative Sicht bezüglich Magie vorherrschte, da es sonst nicht zu den vermehrt auftretenden Klagen seitens der Bevölkerung gekommen wäre. Temporär verbunden werden muss dieses Zeugnis aber mit dem sich in Ägypten zunehmend verbreitenden Christentum, was eine ansteigende Verdrängung alter Praktiken und Kulte mit sich führte. Die negative Sicht auf Magie lässt sich exemplarisch an mehreren Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament belegen.²⁵ Nach Exodus 22,17 müssen Zauberinnen getötet werden, Magie – neben anderen Praktiken – ist nach Leviticus 19,31, 20,6,27 und Deuteronomium 18,10f. wie auch Galater 5,20 verabscheuungswürdig. So ließ Paulus in Ephesus nach Apostelgeschichte 19,19 Zauberbücher verbrennen. Auch wenn man Jesus nach Markus 3,22–30 vorwarf, mit dem Teufel (Βεελζεβοὺλ) im Bunde Dämonen auszutreiben,²⁶ ist dies als eine Art Magiekritik durch die Ältesten zu interpretieren, die sich sicher auf Alttestamentliche Quellen, die Magie ablehnen, berufen haben, ohne dass dies im Evangeliumstext explizit ausgedrückt wird.²⁷

Direkt vergleichbar zum zitierten Zeugnis von pColl. Youti I 30 ist der Bericht von Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XIX, 12,14, der etwa um 360 nach Christus entstand:

²⁴ Übersetzungen nach JÖRDENS, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), TUAT NF 4, S. 445.

²⁵ Als Vergleich sind auch christliche Autoren heranzuziehen. So berichtet z.B. Hippolytus in seinem Werk *Refutatio omnium haeresium*, IV, 33,1 sehr negativ „Sobald der Magier mit seinem leeren Geschwätz zu Ende ist, erscheint auf dem Estrich Asklepios im Feuer“, in IV, 34,4 „und die Magier, diese Verderber des Lebens, werden sich schämen, ihre Kunst auszuüben“ sowie IV, 35,2 „Wenn er sie sieht (sc. die magischen Praktiken), dann staunt er über den Magiertrug und glaubt auf das hin alles, was sie (sc. die Zauberer) sagen“ über magische Praktiken; nach dem griechischen Text bei MARCOVICH, Hippolytus, S. 121–123. Ebenso kritisch sieht Lukian, *Alexandros* 6 magische Praktiken: „Zusammen nun zogen sie (sc. Alexander und Kokkonas) umher und hauten mit Zauberei und Magie die ‚Dicken‘ übers Ohr – die Dicken, so nennt man in der traditionellen Sprache der Magier das breite Volk“, zitiert nach VICTOR (Hrsg.), *Alexandros oder der Lügenprophet*, S. 85.

²⁶ Siehe Mk 3,22: Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια „Er hat den Teufel und durch den Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus“; Par. Matt 9,34. Vgl. hierzu auch Joh 7,20; 8,48.52 und 10,20. Dies wurde nach Lk 7,33 auch Johannes dem Täufer vorgeworfen. Etwas Vergleichbares berichtet Arnobius der Ältere, *Adversus Nationes* I, 43: *Magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit, Aegyptiorum ex adytis angelorum potentium nomina et remotas furatus est disciplinas*

„(Sie sprachen:) Er (sc. Jesus) war ein Magier, mittels geheimer Künste vollbrachte er all seine Wunder, (denn) aus den verborgenen Tempelkammern der Ägypter hat er die Namen der mächtigen Engel und verborgene Lehren entwendet“,

lateinischer Text nach MARCHESI (Hrsg.), Arnobius, S. 37f. Man vergleiche hier die Nennung von *adytum* wie bei Lukian, *Philopseudes* 34 mit ἄδυτον, siehe in dieser Arbeit S. 40.

²⁷ Für weitere Quellen siehe Anm. 187 auf S. 46 sowie S. 577. Allerdings muss hierzu auch darauf hingewiesen werden, dass wenn die Magier aus dem Osten nach Matt 2,1–12 bereits kurz nach Jesu Geburt vor diesem knien, dies als eine Art der Unterwerfung gedeutet werden kann, womit Jesus implizit Macht über die Magier und ihre Kraft besitzt.

Nam siqui remedia quartanae vel doloris alterius collo gestaret sive per monumentum transisse vesperi malivolorum argueretur indicium ut veneficus sepulcrorumque horrores et errantium ibidem animarum ludibria colligens vana pronuntiatius reus capitis interibat

„Wenn einer ein Amulett gegen Wechselfieber oder eine andere schmerzhaftes Krankheit am Halse trug oder auf Grund von Anzeigen böswilliger Menschen verdächtigt wurde, abends an einem Grabe vorbeigegangen zu sein, dann wurde er zum Giftmischer und Einsammler umherirrender Totenseelen – leerer Trugbilder – erklärt und zum Tode verurteilt.“²⁸

Nach Marcellinus reichte schon das simple Tragen eines Amuletts, um die Todesstrafe zu erhalten, was in pColl. Youti I 30 wohl mit der „äußersten Strafe“ bezeichnet ist – diese Art der Sanktion ist allerdings mit dem römischen Recht zu erklären.²⁹ Eine negative Sicht findet sich auch bei antiken Kirchenvätern. So wurde durch Augustinus von Hippo, *De doctrina Christiana* II, 20,30 Magie zusammen mit allen anderen heidnischen Riten dem Satan zugeschrieben (vgl. 1Kor 10,20).³⁰ Vergleichbar kann auf Philo, *De specialibus legibus* III,100f. hingewiesen werden, der nach einer positiven und einer negativen Magie differenziert, wobei letztere nur von den unteren Schichten der Bevölkerung ausgeübt würde. Isidorus von Sevilla schrieb die Entstehung der magischen Künste in seinem Werk *Etymologiarum sine Originium* VIII, 9,3 den bösen Engeln zu. Eine solche ablehnende Sicht wurde früher bereits von Platon, *Nomoi* XI, 932 vertreten, indem er den Einsatz magischer Sprüche mit einer ‚Vergiftung der Seele‘ beschreibt, was vergleichbar der Sicht der Magie bei Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXVI, 3,2 in seiner Bezeichnung als *artes nefariae* bzw. leicht abgeschwächt in XXVI, 3,4 *artes malae* ist, wie es auch bei Apuleius, *Metamorphoses* II,5 vorliegt.³¹ Einen vergleichbaren, aber in eine andere Richtung weisenden Ansatz stellte Marcus Fabius Quintilianus, *Declamationes maiores* X,15 in seiner Bewertung des Magiers mit *homo cuius ars est ire contra naturam* dar. Eine negative Sicht ist auch Apuleius, *Apologia* I,6 inhärent,³² doch findet bei diesem Autor auch Ausdruck, dass das magische Wirken sich kaum rational nachweisen lässt:

Calumniam magiae quae facilius infamatur quam probatur eam solum sibi delegit ad accusandum

„Die Verleumdung der Magie, welche leicht zu beschuldigen, aber sehr schwer dem Angeklagten zu beweisen ist.“

²⁸ Lateinischer Text und Übersetzung nach MERKELBACH & TOTTI, *Abrasax* I, S. 15f.

²⁹ Eine Zusammenfassung der belegten Verbote bieten KIPPENBERG, in: SCHÄFER & KIPPENBERG (Hrsg.), *Envisioning Magic*, S. 137–163 und PHILLIPS, in: FARAONE & OBBINK (Hrsg.), *Magika hiera*, S. 260–276.

³⁰ Siehe den Text bei GREEN (Hrsg.), *De Doctrina Christiana*, S. 90. Diese Sicht vertrat z.B. noch im Mittelalter Hildegard von Bingen, *Scivias* I,3 (Col. 0410C), indem sie *magica ars* als von satanischem Ursprung erklärte, siehe MIGNE, *Patrologia Latina* 197, S. 410 [Online verfügbar unter <http://pld.chadwyck.com/all/fulltext?ACTION=byid&ID=Z300093264&WARN=N&TOCHITS=N&LL=Y&FILE=.> /session/1349862631_9378, Zugriff am 10. Oktober 2013]. Thomas von Aquin, *Quaest. quodlib* IV, 9,1 grenzte Magie direkt von seiner Betrachtung der Wissenschaften aus, da es sich seiner Meinung nach hierbei um nichts weiter als Täuschungen von Dämonen handele.

³¹ Siehe die Textedition zu Ammianus Marcellinus bei MARIÉ, *Ammianus Marcellinus* V, S. 56 und zu Apuleius bei HANSON, *Metamorphoses*, S. 68. Ebenso ist bei Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXI, 1,7 die Bezeichnung *artes pravae* belegt.

³² Lateinischer Text nach HUNINK (Hrsg.), *Apuleius of Madauros* I, S. 37.

Hinsichtlich der Entstehung der Magie und speziell des Verhältnisses von Magie zur Religion in Ägypten – wie auch in anderen Gesellschaften der antiken Welt – konnte bisher kein Konsens gefunden werden.³³ Die Frage, ob zuerst Religion entstand und sich Magie aus dieser entwickelte oder ob die Entstehungsgeschichte umgekehrt verlief, sprich ein evolutionistischer Ansatz vorliegt, wird heute kaum mehr berücksichtigt.³⁴ In der früher angewandten Theorie der präanimistischen Magie wurde der Zauber als vor der Religion entstanden gesehen,³⁵ da in einer animistisch gesehenen Welt die Beeinflussung der Naturkräfte, sprich z.B. dem melanesischen Credo einer der Natur inhärenten Kraft *Mana*, durch den Menschen von immanenter Rolle war. Diese Theorie kann aber auch ins genaue Gegenteil verkehrt werden. So betrachtete WILHELM SCHMIDT (1868–1954) in seinem Werk ‚Der Ursprung der Gottesidee‘ den Urmonotheismus als primäre Sicht des Menschen auf das Numinose, aus der Polytheismus und Magie als Dekadenz und Symptome der Auflösung und des Verfalls entstanden waren.³⁶

³³ So drückte es JENS BRAARVIG aus: „Indeed the relationship between magic and religion, in both practice and theory, is problematic, but this still seems to be the dynamics of the study: unproblematic categories are seldom studied“, zitiert nach BRAARVIG, in: JORDAN, MONTGOMERY & THOMASSEN (Hrsg.), *World of ancient Magic*, S. 21. Es bleibt aber m.E. die Frage bestehen, ob für das frühe Ägypten überhaupt eine Entwicklungsgeschichte angenommen werden muss, da die Bereiche Religion und Magie, zu der auch Empirie hinzugerechnet werden kann, gleichzeitig vorhanden sind.

³⁴ Bereits SÖDERBLOM, *Werden des Gottesglaubens*, S. 223 wies darauf hin, dass Magie und Religion in den Anfängen der Geschichte nicht zu trennen sind, sondern ineinander übergehen. Zur Kritik am Ansatz einer Evolution sei hier nur auf EVANS-PRITCHARD, *Theorien über primitive Religionen*, S. 23–28 und WAX & WAX, in: PETZOLDT (Hrsg.), *Magie und Religion*, S. 325–384 verwiesen. HERMANN SCHNEIDER nahm an, dass sich die Zauberei in Ägypten aus dem Totenwesen entwickelt habe. Die Beigaben im Grab nahmen im Laufe der Geschichte allmählich den „Charakter von Amuletten“ an, womit sich Zauber aus einfachen Grabbeigaben entwickelte, siehe H. SCHNEIDER, *Kultur und Denken der alten Ägypter*, S. 293. Dagegen bestimmte S. MORENZ, *Heraufkunft des transzendenten Gottes*, S. 49 den „ritualistischen Grundcharakter der ägyptischen Religion“ als Basis, aus dem sich legitimer Zauber entwickelte.

³⁵ Vgl. hierzu den Überblick bei SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, S. 6–12. Diesen Ansatz vertrat z.B. für die Theologie in einer ersten Arbeit RATSCHOW, *Religion und Magie*, passim, hiervon distanzierte er sich aber folgend in id., s.v. Magie I, in: *TRE IV*, S. 690.

³⁶ Dieser Ansatz wurde ebenso von BETH, in: PETZOLDT (Hrsg.), *Magie und Religion*, S. 42 vertreten, der die Magie als aus der Religion entstanden betrachtete, was als eine Art Entartung der Religion zu definieren sei, hierzu auch den Überblick von SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, S. 11f.

3.2 Die Sicht der Ägyptologie

ink ḥk3.w pwy w^{cb} im.ỉ r³ ḥ.t R^c

„Ich bin dieser reiner Zauber, der im Mund
(und) im Leib des Re ist.“

Buch von der Himmelskuh, 287f.³⁷

In der ägyptologischen Fachdiskussion wurden bisher mehrere Kriterien genannt, um was es sich bei Magie eigentlich handelt, die sich teilweise überschneiden sowie konträr entgegengesetzte Blickwinkel einschließen und im Folgenden kurz besprochen werden sollen.³⁸

Das erste Kriterium zur Problembehandlung stellt vermutlich auch die älteste der Theorien dar. Magie wurde als eine Manipulation oder eine Einwirkung des Menschen auf höhere Mächte verstanden, die sich dahingehend von der Religion abgrenzte, dass sich Religion auf das Thema der kultischen Unterwerfung des menschlichen Individuums unter Gott beschränkte.³⁹ Vertreten wurde diese These bereits von ADOLF ERMAN⁴⁰ und HELLMUT BRUNNER⁴¹ sowie von weiterführenden Arbeiten wieder aufgegriffen.⁴² Hierbei qualifizierte ERMAN die Magie als Paradebeispiel eines falschen Bewusstseins, als falsches Denken, welches der Religion immer unterzuordnen sei,⁴³

³⁷ Text nach HORNING, Himmelskuh, S. 27.

³⁸ Zur Zusammenstellung auch GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1321–1326 und id., in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 77–94. Der Theorie von S. MORENZ, *Gott und Mensch*, S. 177–179, dass es für das alte Ägypten eine Unterscheidung zwischen Magie und Zauber gibt, sollte man kritisch gegenüberstehen, da in Ägypten selbst den Quellen nach keine Trennung, die für eine heutige Differenzierung der beiden Begrifflichkeiten das Fundament bilden müsste, erkennbar ist. Für weitere Gründe auch GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 85–88. Auch in der Antike gab es bereits Theorien und Definitionen, um was es sich bei Magie oder einem Magier eigentlich handelt, siehe hierzu zusammenfassend GRAF, in: MIRECKI & MEYER (Hrsg.), *Magic and Ritual*, S. 93–104.

³⁹ Diesen Ansatz der Differenzierung von Religion und Magie vertrat auch SÖDERBLOM, *Werden des Gottesglaubens*, S. 220 für die Religionswissenschaft und drückte es an anderer Stelle wie folgt aus: „In der Religion verehrt der Mensch die Gottheit. In der Magie benutzt der Mensch die Gottheit für seine eigenen Zwecke“, zitiert nach id., *Der lebendige Gott*, S. 33. Eine weitere Differenzierung brachte DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, S. 70–72 in die Diskussion ein: Die Religion sei etwas Gemeinschaftsorientiertes und Gruppengefühl Stiftendes, während die Magie nur für das separate Individuum wirkt und sich ‚Anhänger‘ eines Magiers untereinander nicht kennen müssen.

⁴⁰ ERMAN, *Ägyptische Religion*, S. 295.

⁴¹ BRUNNER, in: *Antaios* 3 (1962), S. 541f. und id., *Grundzüge der ägyptischen Religion*, S. 98–102.

⁴² Hier sei auf S. MORENZ, *Gott und Mensch*, S. 177–179; H. BONNET, s.v. Magie, in: RÄRG, S. 435 und BORGHOUTS, s.v. Magie, in: LÄ III, Sp. 1137 hingewiesen, vgl. auch die Zusammenstellung der differierenden Meinungen bei GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 77–79. So drückte es ALFRED WIEDEMANN ganz deutlich aus: „Denn nach ägyptischer Ansicht ist die Magie die treibende Macht, welche in allem Wesentlichen das Verhältnis der höheren Mächte untereinander und ihre Beziehungen zu den Menschen regelt. Sie gewährt Einfluß und Macht über Mitmenschen, Tote und Götter“, zitiert nach WIEDEMANN, *Das alte Ägypten*, S. 411.

⁴³ ERMAN, *Ägyptische Religion*, S. 295f. Bereits BUDGE, *Egyptian Magic*, S. XIII f. klassifizierte Magie am Ende des 19. Jahrhunderts als archaisches Denken der frühen Menschen. Diese Sicht hat

womit dementsprechend ein negativ konnotiertes Verständnis von Magie vorliegt. Magie und Religion stehen folglich in einem Verhältnis von Beeinflussung der Realität contra Hinnahme selbiger. SIEGFRIED MORENZ schlug aus diesem Grund die Verwendung der Begrifflichkeiten ‚magischer Pol‘ oder ‚menschliche Aktivität‘ an Stelle von Magie vor,⁴⁴ was aber nichts am Grundkonzept der Beeinflussung der Gottheit von Seiten des Menschen ändert. Dieser Interpretation stellt sich die Tatsache entgegen, dass jede Art von religiöser Kultausübung, sei es in Form eines gesprochenen Gebets oder eines durchgeführten Aktes, eine Beeinflussung des Willens der Gottheit darstellt⁴⁵ und sich somit die Übergänge der Bereiche Magie und Religion als mehr fließender Natur darstellen. Somit sind beide Begriffe nur kontradiktorische Pole eines ‚Handelns zur Gottheit hin‘. In Ägypten zeigt sich dies speziell in althergebrachten Bräuchen, Manipulation und Unterwerfung gehen in der Kultreligion⁴⁶ Hand in Hand und schließen sich gegenseitig in keiner Weise aus.⁴⁷ Allerdings sollte immer eine Unterscheidung zwischen Manipulation und Unterwerfung stattfinden, da erstere den integralen Bestandteil von Magie darstellt, und die Übergänge zwischen Magie und Religion m.E. in jeder Glaubensrichtung unterschiedlich sein können. Speziell zur ägyptischen Religion, die als kultisch dimensioniert aufgefasst werden kann,⁴⁸ gehört die Manipulation der transzendentalen Mächte als konstitutives, basisschaffendes Element hinzu.⁴⁹

Die zweite These wurde von FRANTIŠEK LEXA aufgestellt und definiert Magie als Abschluss eines Wirkens.⁵⁰ Der Begriff ‚Magie‘ sollte nur dann Anwendung finden,

sich auch bei KÁKOSY, Zauberei, S. 230 gehalten, der Magie als Schattenseite der ägyptischen Kultur betrachtet.

⁴⁴ S. MORENZ, *Gott und Mensch*, S. 177f.

⁴⁵ So auch bereits GUTEKUNST, s.v. Zauberei, in: LÄ VI, Sp. 1321; hier Anm. 10 für weiterführende Literatur.

⁴⁶ Vgl. hierzu S. MORENZ, *Gott und Mensch*, S. 21–26.

⁴⁷ So auch GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 79–81. WILFRIED GUTEKUNST weist auch auf die Theorie von H. BONNET, s.v. Magie, in: RÄRG, S. 437, hin, dass nicht der ‚ausgeführte Akt‘ sondern die ‚Gefühlslage‘ eines Menschen ausschlaggebend für die Differenzierung von Religion und Magie sei. HANS BONNET sagt über die Magie aus, dass „das Kriterium für die Scheidung zwischen magisch und religiös weniger in dem Akt an sich als in der Gefühlslage dessen, der ihn ausübt (liege). Gleichartige Handlungen können darum bald unter religiösen, bald unter magischen Vorzeichen stehen“, vgl. H. BONNET, s.v. Magie, in: RÄRG, S. 437. Hierbei bleibt nur, sich der Meinung von GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 80f. anzuschließen, da es praktisch gesehen keine Möglichkeit für einen außenstehenden Beobachter, der dazu noch durch eine temporale Distanz von Jahrtausenden vom religiös oder magisch Handelnden getrennt ist, gibt, dessen innere Intention zu begreifen; vgl. auch GUTEKUNST, s.v. Zauberei, in: LÄ VI, Sp. 1339 & Anm. 21 mit weiterführender Literatur.

⁴⁸ Vgl. ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 16 & S. 25–67.

⁴⁹ Diese Manipulation hat sich nach SIEGFRIED MORENZ im Verlauf der ägyptischen Geschichte zu einer verstärkten Unterwerfung unter die Götter gewandelt, vgl. S. Morenz, *Gott und Mensch*, S. 178f. und id., *Heraufkunft des transzendenten Gottes*, S. 30. Zur Kritik am klassisch-funktionalen Ansatz der Differenzierung von Magie und Religion auch SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, S. 18f. mit weiterer Literatur.

⁵⁰ Siehe LEXA, *Magie dans l'Égypte*, S. 17: *La magie dans l'Égypte ancienne*, „c'est l'activité tendant à produire l'effet dont la connexion avec cette action n'est pas subjectivement explicable par la loi de causalité.“

wenn ein Akt zu einem gewünschten Ziel führte, das aber nach normalem Ermessen aufgrund eines „kausalen Zusammenhanges“ nicht mit dem Akt der Magie in Verbindung stehen kann.⁵¹ Allerdings stellt es sich in der Realität als äußerst diffizil dar, zwischen gewünschtem Ziel und bloßem Zufall zu unterscheiden – wird etwa eine Wirkung nicht durch natürliche Gegebenheiten erklärbar, muss dies zwangsläufig einem anderen Bereich zugerechnet werden, der in diesem Fall unter ‚magischer‘ Natur zu subsumieren wäre.⁵² Es stehen sich dementsprechend zwei ‚Weltansichten‘ gegenüber: Eine im Glauben verankerte sowie eine, deren Erklärung auf Beobachtungen, einer Art der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur, beruht. Aus diesem Grund ist die Konzeption der Magie als Bezeichnung eines Abschlusses eines Wirkens, und damit als eine ‚Rest-‘⁵³ oder ‚Unterkategorie‘ eines religiös-motivierten Verständnisses der Welt, abzulehnen. Als Kriterium der Differenzierung ist diese Sicht kaum anwendbar, was am folgenden Beispiel zu veranschaulichen ist. Als eine Unterkategorie der in dieser Arbeit behandelten Texte, die in der Forschung definitiv als magisch charakterisiert werden, kann der Schutz der Grabstätte herausgegriffen werden. Der Abschluss des Wirkens wäre die Sicherheit der Grabstätte, die allerdings in fast allen Fällen bereits in der Antike beraubt wurden, womit das Grundkonzept der Definition nicht erfüllt wird.

ALAN H. GARDINER legte mit seinem Lexikonbeitrag ‚Magic (Egyptian)‘ in *Hasting's Encyclopaedia for Religion and Ethics* den Grundstein für ein weiteres, früher oft beachtetes Kriterium für Magie im alten Ägypten.⁵⁴ GARDINER setzt voraus, dass ‚Magie‘ zu ihrer Anwendung oder ihrem Wirken Implikationen im Sinne von „mystery and the miraculous“⁵⁵ benötigen würde. Diese Ansicht würde naturgegeben einen genaueren Blick auf das Ansinnen des antiken Menschen selbst erfordern, ob ein magisch handelndes Individuum für die Anwendung von Magie eine ‚geheimnisvolle‘ Macht beanspruchte, sprich, ob die Inanspruchnahme eines ‚geheimnisvollen‘ Wesens als solche wahrgenommen oder ob es einer Gottheit zugesprochen wurde – bezeichnete doch z.B. bereits Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXIX, 1,7 Magie als *artes secretae* und Arnobius der Ältere, *Adversus Nationes* I, 43 als *clandestinae artes*. Bestimmte Gegebenheiten, die heutzutage möglicherweise im naturwissenschaft-

⁵¹ GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1323. Zu dieser Definition gehört in einem weiteren Sinne auch ein Unterpunkt, den GUTEKUNST als Merkmal der Handlung beschreibt, wenn „in einem besonderen ‚Zweck‘ der Handlung (besteht, dass sie das ...) ‚Außer-ordentliche wirken‘, ‚das eigentlich nicht Erreichbare erreichen‘ oder ‚das Unabwendbare wenden‘ (kann)“, vgl. GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1324. Auf diese Art der Beeinflussung zielt aber letztendlich jede Form von magischer wie auch religiös-kultischer Handlung ab; ob das gewünschte Ergebnis in extenso erreicht wird oder eintritt, hat keine Auswirkung auf die Handlung an sich, die naturgegeben nur die Basis darstellt.

⁵² Mit den Worten WOLFHART WESTENDORFS: „Für (den Ägypter) war die Magie ja nur eine besondere Seite seiner Religion!“, siehe WESTENDORF, in: Die Grüenthal Waage 1 (1963), S. 17.

⁵³ So GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 83.

⁵⁴ GARDINER, s.v. Magic (Egyptian), in: *Hasting's Encyclopaedia for Religion and Ethics* VIII, S. 262–269. So auch z.B. übernommen von ČERNÝ, *Egyptian Religion*, S. 56f. Zum Lexikonbeitrag GARDINERS auch speziell GUTEKUNST, *Textgeschichtliche Studien*, S. 6f.

⁵⁵ GARDINER, s.v. Magic (Egyptian), in: *Hasting's Encyclopaedia for Religion and Ethics* VIII, S. 263.

lichen Bereich anzusiedeln sind, wurden der religiös-konnotierten Sphäre zugesprochen und manifestierten sich dadurch als Wille oder Handeln einer Gottheit in dieser Welt – für die historische Interpretation, was als ‚geheimnisvoll‘ oder ‚wundersam‘ einzustufen ist, sollte allein das Verständnis im Altertum dienen, zu dessen Ansichten aber nur indirekte Zeugnisse vorliegen, aus denen nicht immer klar wird, was unter diesen, doch recht nebulös definierten Begriffen zu verstehen war und heutzutage sein sollte. Dies führt wieder in den Bereich der religiösen Aktivität. GARDINER selbst macht in seiner Definition einleitend keinen Unterschied zwischen Magie und Religion, er unterteilt die Handlungen nur nach „ordinary actions“, sprich alltäglicher Interaktion, und „magical actions“, da

„From the Egyptian point of view we may say that there was no such thing as ‚religion‘; there was only *hīke*‘, the nearest English equivalent of which is ‚magical power‘.“⁵⁶

Somit liegt kein differenzierender Standpunkt zum Zusammenspiel Magie und Religion im engeren Sinne vor, alle Handlungen, die abseits täglicher Interaktion und Kommunikation mit Lebewesen und unbelebten Gegenständen stehen, sind seiner Auffassung nach ‚magischer‘ Natur. Da GARDINER aber im Folgenden den ägyptischen Begriff *hkʿ*, der seinem Standpunkt nach das Grundprinzip darstellt,⁵⁷ im religiösen wie magischen Kontext, da eine Opposition zwischen Religion und Magie wiederhergestellt wird, begreift, kann keine Unterscheidung von dieser Seite her mehr stattfinden. Somit ist Magie bei GARDINER definitiv ein Teilgebiet der Religion, wenn auch nur für Handlungen, die zum Nutzen lebender Individuen vollzogen werden und in dieser Definition auch im Kontext der Privatreligion zu sehen sind.

Das letzte Kriterium stellt zugleich das komplexeste dar und erzeugt einen Gegensatz zwischen ‚Religion – Götterkult – Gesellschaft – offizieller Sphäre‘ auf der einen und ‚Magie – Profaner Handlung – Individuum – Privatsphäre‘ auf der anderen Seite.⁵⁸ Nach den Worten ASSMANNs soll ein Gegensatzpaar Kult und Religion „zum Wohle des Ganzen“ sowie Magie „zum Wohle einzelner“ Individuen konstatiert sein.⁵⁹ Allerdings ist es hierbei sehr schwer, zwischen sakraler und profaner Handlung zu unterscheiden – und ist eine Trennung beider Bereiche überhaupt adäquat?⁶⁰ Magie und Religion gründen auf gleicher Basis, auf einer Mischung aus Intention, Akt, (Instrument) und Rezitation, beide sind in einer anderen, der göttlichen Dimension verankert und zeigen nur ihre Auswirkung in der diesseitigen Welt. Selbstverständlich

⁵⁶ Op. cit. S. 263.

⁵⁷ „But, if the Egyptian conception of *hīke*‘ be taken as the criterion of what is magical and what is not, we shall have little or no use for the word ‚religion‘, and a multitude of facts which the common parlance would more naturally describe as ‚religious‘ will fall under the head of ‚magic‘“, zitiert nach Op. cit. S. 263.

⁵⁸ So z.B. ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 184f.; ČERNÝ, *Egyptian Religion*, S. 56f. und GARDINER, s.v. *Magic (Egyptian)*, in: *Hasting’s Encyclopaedia for Religion and Ethics VIII*, S. 243. Diese Aufteilung nach der sozialen Anwendung geht bereits auf DURKHEIM, *Formes élémentaires*, S. 58–63 zurück.

⁵⁹ ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 185; ebenso auch id., in: SCHÄFER & KIPPENBERG (Hrsg.), *Envisioning Magic*, S. 3.

⁶⁰ Oder wie es QUACK, in: PFEIFFER (Hrsg.), *Zauber und Magie*, S. 35 ausdrückt: „Eine solche Unterscheidung versagt allerdings am ägyptischen Material vollständig“.

ließe sich eine Abgrenzung zwischen Individuum und Gesellschaft als Ganzem gestalten, diese scheint aber nicht zweckgebunden, da beide auf demselben Fundament fußen und ein Ziel verfolgen: Die Gestaltung der Welt nach besseren Gesichtspunkten unter Zuhilfenahme einer Einflussnahme auf transzendente Wesen und Mächte. So stellt dann auch ASSMANN klar heraus, dass eine antike Trennung zwischen privatem Gebrauch von Magie und dessen Anwendung im Tempelkult nicht vorlag.⁶¹ Es besteht vielmehr eine Korrelation zwischen der als Kraft anzusehenden Magie im Alten Ägypten und ihrer umfassenden Anwendung.⁶² So wurde auch in der Antike der Begriff *ḥk3* in Ritualen des Tempels wie in privaten Papyri verwendet, so dass eine Unterscheidung durch dieses Kriterium bereits obsolet ist.

Eine Unterscheidung könnte man allerdings doch vornehmen. Diese würde auf dem Gegensatzpaar ‚temporaler Verlauf‘ und ‚aktueller Bedarf‘ basieren, das heißt man würde die Kultriten, die jeden Tag oder nach dem Kalender gerichtet angewendet wurden, gegen das Hier und Jetzt einer kurzen Inanspruchnahme eines Ritus, einer göttlichen Macht, zur Bekämpfung eines jetzt-wirkenden Übels, abgrenzen.⁶³ So ist die Sicht ASSMANNs auf Magie im Kontrast zur Religion die Folgende:

„Magic in the specific sense of domestic application and personal use, on the other hand, can be opposed to religion. Magic in the specific sense of a discourse refers to power as effectuated not in the official and representative space of the temple but in the private space of the house, and not within the ritual time cycle but on a contingent occasion (but there might also be temporal prescriptions for magical rites). Magic is a religious act performed in a private house instead of the temple, for the sake of a private person instead of society, and on a specific occasion instead of within a cycle of calendaric events.“⁶⁴

Geht man hier auf den größeren Rahmen ein, wäre der Unterschied nicht auf einen architektonischen Rahmen beschränkt, d.h. die Magie nicht nur im kleinen Privathause zu finden, sondern würde sich direkt mit dem Bedarf des Menschen in Verbindung bringen lassen. Dieser Fragestellung liegt impliziert auch die Frage nach einem ‚Heiligen Raum‘ zu Grunde. Selbstverständlich würde man den Platz im Tempel, oder den Tempel überhaupt, als heiligen Raum definieren, in welchem religiös motivierte Kulthandlungen vollzogen werden, aber wird nicht durch eine magisch-religiös motivierte Handlung auch im profanen Bereich der abgrenzte Raum zu einem ‚Heiligen Raum‘?⁶⁵ Dieser Fragestellung soll in weiterführenden Kapiteln nachgegangen werden, um eine genauere Definition und Analyse der beiden Begriffe ‚Magie‘ und ‚Raum‘ als Ganzes respektive deren Beziehung zueinander zu erhalten. Naturgegeben ist im obigen Fall die genaue Einbettung bestimmter Riten in einen ‚temporalen Ver-

⁶¹ ASSMANN, in: SCHÄFER & KIPPENBERG (Hrsg.), *Envisioning Magic*, S. 3.

⁶² So auch T. SCHNEIDER, in: GLOY & BACHMANN (Hrsg.), *Analogiedenken*, S. 38.

⁶³ Es bleibt dann aber die Frage bestehen, ob dieser feine Unterschied zur Differenzierung der Begriffe Magie und Religion ausreichend sein kann, siehe GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 93. Titiev, in: *SWJA* 16 (1960), S. 293 brachte diese Unterscheidung mit den Termini „emergency“ und „crisis“ in Verbindung.

⁶⁴ Zitiert nach ASSMANN, in: SCHÄFER & KIPPENBERG (Hrsg.), *Envisioning Magic*, S. 3f.

⁶⁵ So verleiht dann auch WILFRIED GUTEKUNST der Magie nicht das Attribut ‚magisch‘ sondern ‚religiös‘, siehe GUTEKUNST, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 94.

lauf⁶ oder einen ‚aktuellen Bedarf⁶ schwierig. Greift man als Beispiel das Ritual *s3 pr* aus der griechisch-römischen Zeit heraus (Kap. 6.6), das auf einer Tempelwand angebracht worden und damit dem privaten Bereich entrückt war, ergibt sich das Problem eines Hier-und-Jetzt vs. temporalen Verlauf. Wenn das Ritual jeden Abend durchgeführt wurde,⁶⁶ wäre es eigentlich unter dem Stichwort ‚Religion‘ zu fassen – allerdings wird aber die Bedrohung des Gottes in seinem Tempel und seinem Naos jede Nacht deutlich, wie auch die Sonnenbarke des Nachts immer wieder durch Apophis bedroht wird, so dass ebenso eine rituelle Sicherheit in jeder Nacht erforderlich ist. Demnach wäre der Hier-und-Jetzt-Bezug in jeder Nacht vorliegend und der Schutz – im direkten Kontrast zum Schutz privater Räume – scheint nur vordergründig dem temporalen Verlauf zu unterliegen.

Fasst man das Gesagte zusammen und verbindet dies mit dem Anliegen der im Folgenden aufgeführten Texte zum Schutz eines Raums, lässt sich die Sicht eines Gegensatzpaares ‚temporaler Verlauf‘ contra ‚aktueller Bedarf‘ am förderlichsten miteinander in Einklang bringen.⁶⁷ Eine vergleichbare Differenzierung ist durch die Verwendung ‚Ritual‘ und ‚Performanz‘ möglich,⁶⁸ d.h. magische Texte zum Schutz eines Raums sind zwar einerseits als Ritual zu klassifizieren, entsprechen aber im stringenteren Sinn einer performativen Handlung als Unterklassifizierung. Die magische Abschirmung eines Raums basiert auf einem momentanen Bedarf des Individuums respektive einer staatlichen Macht und nimmt mit einer kurzweilig-rituellen Basis ein göttliches Wesen oder dessen Macht in Anspruch, das Hier und Jetzt zum Wohl des Einzelnen und/ oder der Allgemeinheit zu verändern bzw. einen vorteiligen Nutzen zu ziehen. Ohne hier für Magie eine präzise Definition bieten zu können oder bieten zu wollen, sollen die Texte nach den oben gebotenen Charakteristika in diese Art eingeordnet sein – das vorrangige Ziel sei die lokale Prophylaxe mit spezifischer tempora-

⁶⁶ Hierzu speziell in dieser Arbeit S. 144. Es soll aber darauf hingewiesen sein, dass das Buch nicht mit einem Vermerk versehen worden ist, wann es verlesen und das Ritual durchgeführt werden sollte, und es sich bei der Annahme eines Vollzugs an jedem Abend des Jahres nur um eine Vermutung der Forschung handelt.

⁶⁷ Dies deckt sich mit der Definition von MALINOWSKI, s.v. Culture, in: *Encyclopedia of the Social Sciences* 4 (1931), S. 634: „Magie unterscheidet sich von Religion dadurch, daß letzte Werte schafft und Zwecke direkt erfüllt, während Magie aus Handlungen besteht, die einen praktischen Nutzwert haben und wirksam sind nur als Mittel zum Zweck“, zitiert nach KIPPENBERG, in: CANKIK, GLADIGOW & LAUBSCHER (Hrsg.), *HrWG IV*, S. 85. Ähnlich formulierte auch MALINOWSKI, Magie, Wissenschaft und Religion, S. 71, dass Religion wie Magie in bestimmten Situationen wirksam sind, die sich durch Bedrohung oder Mangel kennzeichnen, und beide einen Ausweg durch einen Glauben an etwas Übersinnliches bieten. Eine vergleichbare Definition legte auch QUACK, in: PRIES (Hrsg.), *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt*, S. 178 seinen Betrachtungen zugrunde. Magie bleibt aber als Teilbereich des Überbegriffs Religion bestehen, so auch zuletzt QUACK, in: PFEIFFER (Hrsg.), *Zauber und Magie*, S. 35. STADLER, *Einführung*, S. 12 definierte Magie und Religion als „Zwillingsschwestern“. Hier sei nur auf den Bericht der Feldforschungsarbeit von EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic*, passim verwiesen, der sich über einen längeren Zeitraum mit den Azande, einem Volksstamm im südlichen Sudan, beschäftigte und herausstellte, dass Magie einen integralen Bestandteil ihrer Religion ausmacht – demnach hat sich diese Vorstellung seit der Antike bei ausgewählten Völkern nicht verändert.

⁶⁸ Diese Unterscheidung vertrat auch B.-C. OTTO, *Magie*, S. 649 für den Bereich Theologie und Religionswissenschaft.

ler Konnektion. Eine Differenzierung nach Individuum und Gesellschaft scheint bei der Definition von Magie zum Schutz des Raums nicht zweckgebunden. Die Texte sind teilweise aus dem privaten Bereich überliefert, doch liegen ebenso Quellen aus dem königlichen Bereich vor, die dem Schutz des Landes dienen. Beiden liegt demnach als verbindendes Element die Entität Raum sowie dessen Schutz zugrunde, das Grundanliegen ist in beiden Bereichen gleich. Das Übel kann hierbei in der Jetztzeit oder temporal in der Zukunft verortet sein. Als vergleichende Beispiele sollen aus dem vorliegenden Werk der Schutz des Landes Ägypten und der Schutz des Privathauses auf der einen Seite sowie die Verteidigung der Grabstätte auf der anderen Seite herangezogen werden. Als Exempel der magischen Bewachung des Landes Ägypten werden in den Ächtungstexten des Alten (Tabellen 24–27) wie des Mittleren Reiches (Tabellen 30–33) spezifische Individuen genannt, die wohl im damaligen Hier und Jetzt zu verorten sind.⁶⁹ Durch Analogiezauber mittels Figuren rituell gebannt, sollten diese Feinde dem Land nicht mehr entgegentreten können. Der Schutz des Privathauses wird mit einem Übel verbunden, das aus dem Raum ferngehalten werden soll. Der Schutz der Grabstätte richtet sich im Hier und Jetzt ab der Bestattung an Grabräuber und zielt in die Zukunft. Als magische Handlung ist demnach in Raumschutzsprüchen, wie auch der Interpretation der archäologischen Funde, deren Jetzt-Bezug zu einem vorhandenen Übel zu werten, dass durch einen Verbund verschiedener Praktiken aus diesem Raum kurativ vertrieben oder präventiv am Eindringen an sich gehindert werden sollte.

3.3 Die Wirkungsweise der Magie

Ši3 Hk3 hnm=šn-wi r iri.t mhr.w=tn r šhpr
irw=tn n=tn

„Ši3 und Hk3 kommen zu mir (sc. Re), um für euch zu sorgen (und) euch eure Rollen zuzuweisen.“

Pfortenbuch, 2. Stunde, 7. Szene⁷⁰

Magie wirkte im alten Ägypten primär durch das Wort, einen vermittelnden Spruch, und eine dazugehörige Tat, wobei beide aber auch zu einer bloßen Geste abgeschwächt werden können.⁷¹ Magie wurde als etwas Wirkmächtiges verstanden, so drückt sich diese ‚Kraft‘ bzw. ‚Stärke‘ ab der zwanzigsten Dynastie in der Schreibung ⁷² als Name der göttlichen Manifestation selbiger aus.⁷³ Als Zielsetzung können

⁶⁹ Zur angenommenen Verortung der Namen aus den Texten des Mittleren im Alten Reich, sprich eine einfache Übernahme der *Nomina propria* aus älteren Vorbildern, sei hier auf Anm. 75 auf S. 81 verwiesen.

⁷⁰ Ägyptischer Text nach HORNUNG, Pfortenbuch I, S. 29f.

⁷¹ Vgl. BORGHOUTS, s.v. Magie, in: LÄ III, Sp. 1137.

⁷² So z.B. in pBM 10554 mit dem Epitheton Hk3 ntr ʿ3, hierzu DAWSON, in: JEA 24 (1938), S. 128. Eine Statuette des Gottes (Paris, Louvre E 4875), veröffentlicht bei PIANKOFF, in: Melanges Maspero I, S. 349–352, trägt das Zeichen *Gardiner F22* auf ihrem Kopf. Diese Schreibung taucht auch in der Liste der „vierzehn K3 des Re auf“, hierzu ROTHÖHLER, in: ROTHÖHLER &

mehrere Bereiche definiert werden: Magie diene der Sicherung der Produktion, sprich der Lebensgrundlagen, wie z.B. der Nahrungsbeschaffung, der personellen Sicherheit, sei sie physischer oder psychischer Natur in kurativer oder präventiver Absicht, und dem Erfolg. Dementsprechend kann Magie präventiv wie reaktiv betrachtet werden, wobei unter ersterem ein Vorgriff zur Erhaltung und unter letzterem die Reaktion auf eine Bedrohung der bestehenden Ordnung vorliegt.⁷⁴ Wie es bereits innerhalb der oben aufgeführten einzelnen Punkte genannt wurde, gestaltet sich eine Abgrenzung von Magie und Religion schwierig. Selbst eine Differenzierung zwischen magischen und nicht-magischen Handlungen scheint kaum möglich.⁷⁵

Ägyptische Magie kann am besten als geschlossenes System verzweigter Beziehungen charakterisiert werden,⁷⁶ die sich in übernatürliche und weltliche Bezüge gliedern. Der religiöse Glaube sowie der normale Alltag stehen im Zeichen der Magie,⁷⁷ die wie oben besprochen einen integrativen Pol der Religion bildet, mit dieser aber in Verbindung steht und nur auf den ersten Blick etwas anderes bezeichnet. Magie kann als mehr praktisch orientierte Handlung verstanden werden, den Lauf der Welt zu beeinflussen, sprich den Willen eines Gottes zu verkehren.⁷⁸ Doch wie genau wirkt Magie? Magie im alten Ägypten kann nach zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten gegliedert werden:

1. Begünstigende Magie für Lebende und Tote, als Schutz oder Kuration definiert.
2. Schädliche Akte föderativer Magie, die Lebendigen sowie Entseelten schaden soll und als Destruktion definiert ist.⁷⁹

Die in dieser Arbeit angesprochenen Texte lassen sich allesamt in die erste Kategorie einordnen, sollen sie doch ein Beschirmen der bekannten Ordnung und einen Erhalt des Hier-Jetzt-Zustandes bewirken. Ein magischer Akt charakterisiert sich in den meisten Fällen aus einem simpel gegliederten ‚Bausatz‘: Intention – Spruch – Akt – Instrument. Zu diesen sollte ebenso noch ein weiterer Parameter hinzugerechnet werden, nämlich der vollziehende Aktant oder Magier, der den Spruch und den Akt *in*

MANISALI (Hrsg.), *Mythos und Ritual*, FS Assmann, S. 183–206, speziell S. 191 & S. 195 (auf die Problematiken bei der Interpretation dieser Liste braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden, wenige Fälle wurden bereits von ARPAGAU, in: *WdO* 40 (2010), S. 101f. diskutiert). In der Liste Philae A bei JUNKER, *Große Pylon*, S. 95f. & Abb. 49 wird die Gottheit mit \mathfrak{S} und \mathfrak{T} bezeichnet, die mit dem Zeichen \mathfrak{U} kombiniert die Bezeichnung der ‚Seeleneinheit‘ des Sonnengottes Re symbolisieren. Vgl. hierzu speziell ROTHÖHLER, in: ROTHÖHLER & MANISALI (Hrsg.), *Mythos und Ritual*, FS Assmann, S. 191, Anm. V. ROTHÖHLER erklärt die Schreibung des Namens hier durch eine Vermischung der beiden Gottheiten in der Liste.

⁷³ So RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 25.

⁷⁴ Vgl. zu den verschiedenen Einsatzmöglichkeiten auch T. SCHNEIDER, in: GLOY & BACHMANN (Hrsg.), *Analogiedenken*, S. 39. Die Differenz drückte KURTH, in: LANGE, LICHTENBERGER & RÖMHELD (Hrsg.), *Die Dämonen*, S. 45 treffend mit „das Verhältnis von Magie und Religion (kann) nicht anders bestimmt werden (...) als das Verhältnis von Handeln und Betrachten“ aus.

⁷⁵ So auch GUTEKUNST, s.v. *Zauber*, in: LÄ VI, Sp. 1326.

⁷⁶ BORGHOOTS, s.v. *Magie*, in: LÄ III, Sp. 1138.

⁷⁷ H. BONNET, s.v. *Magie*, in: RÄRG, S. 435.

⁷⁸ Ähnlich auch GUTEKUNST, s.v. *Zauber*, in: LÄ VI, Sp. 1326.

⁷⁹ Eine ähnliche Darstellung der Konzeption von ägyptischer Magie führte bereits BUDGE, *Egyptian Magic*, S. 3 auf.

so belegt, dass nicht alle drei genannten Apparate angewendet werden mussten, so dass im oben gebotenen Schema zwischen Magier und Magie im Raum weniger Zwischenschritte notwendig sein konnten. Wenn man lediglich die Intention des Magiers in den Vordergrund stellt, ergibt sich, dass im engeren Sinne Magie als Teil eines privaten, nicht-institutionellen Kollektivums zu sehen ist.⁸⁴ Hierin zeigt sich deutlich, dass Magie und Religion in Ägypten nicht getrennt werden können, da die Grundsubstanz der Handlung von einer Gottheit an den Menschen gegeben wurde.⁸⁵ Magie versucht, durch das Heranziehen anderer Mittel, den Beistand göttlicher Fügungen zu ‚erzwingen‘. Die breite Diskussion, ob es sich bei Magie lediglich um einen Unterpunkt von Religion oder einen früheren beziehungsweise niederen Gesichtspunkt selbiger handelt,⁸⁶ kann hier nicht erneut aufgegriffen werden.

Der Mensch wurde zugleich von Religion sowie Magie beeinflusst, seine Intentionen waren dem Wechselspiel beider unterworfen. Dies weist auf eine Verwandtschaft beider hin, Magie und Religion nährten sich in der Wurzel aus Glauben an eine höhere Macht, die sich in dieser Welt manifestieren kann, aber im göttlichen Bereich verortet ist. Die Magie bildet im Kontrast zur Religion einen Gegenpol, indem versucht wird, durch eine Einflussnahme seinen eigenen Wünschen Ausdruck und speziellen Nachdruck zu verleihen – man setzt Unterwerfung eine angedachte und eine imaginär situierte Herrschaft entgegen und erreicht dies durch imperativische und vetitivische Aussagen, welche die Gottheit zu kontextspezifischem Handeln auffordern.⁸⁷ In diesem dualen Schema ersetzt Magie die Religion sowie die Beschwörung das Gebet.⁸⁸ Hierin zeigt sich, dass man zwar für den Schutz eines Raumes beten, dieser Akt aber durch Magie verstärkt werden konnte, um eine optimale Wirkung zu erreichen. Die magische Handlung wirkt pragmatisch, indem sie auf psychischer Ebene das Bedürfnis nach Schutz befriedigt.

Einen der Hauptaspekte von magischer Wirksamkeit stellte ihre in dieser Arbeit angesprochene und auf einen bestimmten Raum begrenzte präventive Eigenschaft dar. Es wurde versucht, drohendes Unheil bereits im Voraus mit destruktiven bzw. kurativen Tendenzen zu bekämpfen. Dies wurde bereits im Säuglingsalter (z.B. Pap. Berlin P. 3027, I,9–II,6, S. 392f.) eingesetzt und begleitete die Menschen bis ins hohe Alter

wurde, bezeichnet SCHMITT, Magie im Alten Testament, S. 47 als „wirksames Fluidum, (welches) um den König, aber auch um sachverständige Menschen“ liegt.

⁸⁴ So BORGHOUTS, in: *Hommage à Jean-François Champollion* 3, S. 7.

⁸⁵ Vgl. BORGHOUTS, s.v. Magie, in: *LÄ III*, Sp. 1138 und id., *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, FS Champollion 3, S. 7.

⁸⁶ Siehe z.B. ERMAN, *Ägyptische Religion*, S. 295; BRUNNER, in: *Antaios* 3 (1962), S. 534–543 und W. WOLF, *Kulturgeschichte des Alten Ägypten*, S. 210. In Ägypten trug die Magie allerdings nichts zur Schriftentstehung bei wie es für das frühe China zur Zeit der Shang-Dynastie (1600–1100) rekonstruiert wird. Die ältesten erhaltenen Inschriften stammen etwa aus der Zeit um 1250–1200 und stellen Texte auf Orakelknochen dar, mit deren Hilfe es den Priestern möglich war, den Willen der Ahnen zu erfragen und diesen auf magischer Basis zu beeinflussen, vgl. hierzu KEIGHTLEY, *Sources of Shang History*, passim.

⁸⁷ Vgl. FISCHER-ELFERT, s.v. Magie in Ägypten, *WibiLex* 2008, § 1.1, <http://www.wibilex.de> [Zugriff am 20. Juli 2014].

⁸⁸ Vgl. H. BONNET, s.v. Magie, in: *RÄRG*, S. 436.

eine besondere Rolle.⁹³ Als kleinste Einheit kann das Haus als Lebensraum des Menschen erkannt werden, die in vergleichbarem Sinn auch im Tempel als Wohnstätte des Gottes vorliegt. Außerhalb der Grenze befindet sich Chaos, welches durch verschiedene Feinde charakterisiert sowie personifiziert wird, die vom Eintritt abgehalten werden sollen. Diese Lebensbereiche sind dem Chaos am nächsten, da sie mit ihren Umfassungsmauern – oder einfacher ausgedrückt, ihren sinnbildlichen Grenzen – diesem direkt benachbart sind. So ließe sich davon ausgehen, dass manche der Rituale vor dem Haus, der Stadt oder dem Tempel durchgeführt wurden, um dem Übel für dessen Vertreibung so nah wie möglich zu sein – so muss auch das Besprengen des Hauses mit verschiedenen Mitteln von Außen erfolgen, wobei sich dann an der Außenseite die zu rezitierenden Sprüche angeschlossen haben dürften. Bei einer kleineren Raumeinheit wie dem Schlafgemach sind die Texte und Akte wohl im Innen zu fassen.

3.4 Zur Abgrenzung von magischer Literatur

Animas face non poterant evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent

„Da sie keine Seelen erzeugen konnten, beschworen sie die Seelen von Dämonen wie Engeln, bannten diese durch Kulte in ihre göttlichen Bildwerke, die dadurch Macht erlangten, Gutes und Böses zu tun.“

Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum* XV, 37 (Asclepius)⁹⁴

Ein grundlegendes Problem besteht darin, dass kein allgemeiner Konsens besteht, welche Texte nun als Magie zu greifen oder in eine andere Kategorie einzuordnen sind und welche Kriterien dabei vorherrschend sein sollten. GUTEKUNST hat aus diesem Grund eine Einordnung in drei verschiedene Abteilungen vorgenommen, die die Texte in eine ‚sehr weite‘ (1), eine ‚weniger weite‘ (2) und eine ‚enge Auffassung‘ (3) gruppiert.⁹⁵ Im Rahmen der ersten Gruppe werden alle Texte, die im Zusammenhang mit ‚Kultreligion‘ entstanden sind, als magisch betrachtet, denen eine angebli-

⁹³ Mit den Worten von SHAKED, in: ASSMANN & SUNDERMEIER (Hrsg.), *Erfindung des inneren Menschen*, S. 15 ist wohl davon auszugehen, „daß es kaum eine Kultur gibt, in der nicht in irgendeiner Form ein gewisses Bewusstsein jener Unterscheidung“ zwischen Innen und Außen vorliegt.

⁹⁴ Lateinischer Text nach NOCK & FESTUGIÈRE (Hrsg.), *Corpus Hermeticum* I, S. 347. Die zitierte Quelle lässt sich exemplarisch mit Origenes, *Contra Celsum* V,38 bei BORRET, *Contre Celse*, S. 116 in Verbindung setzen, berichtet der christliche Theologe davon, dass ein Ptolemaios in Alexandria einen Sarapis heraufbeschworen hat, der nur durch das Werk von *Μάγοι* und *Φαρμακοί* zum Gott gemacht wurde, zu dieser Stelle auch BUSCH, *Testament Salomos*, S. 41f. Zitiert wird diese Sicht auch bei Augustin, *De civitate dei* VIII,24 bei HOPFNER, *Fontes historiae*, S. 621.

⁹⁵ Vgl. GUTEKUNST, *Textgeschichtliche Studien*, S. 4–9.

che manipulierende Wirkung inhärent liegt. Die zweite Gruppe bilden Tempeltexte ebenso wie Dokumente der persönlichen Frömmigkeit, zu denen explizit Totentexte und medizinisches Gut hinzugerechnet wird, da diese unter das Stichwort ‚Alltagskult‘ fallen. Die dritte Gruppe stellt die engste Auffassung magischer Literatur dar und spezifiziert sich genauer durch ihren Verwendungszweck: Magische Texte als Gegenmittel von Mangel und Bedrohung, „deren Beseitigung nicht-offizielle religiöse rituelle Handlungen (v.a. Spruchriten) bezwecken“.⁹⁶

Im Kontext dieser Arbeit kann keine Definition nach den drei von GUTEKUNST im Rahmen der Wissenschaftsgeschichte herausgearbeiteten Gruppierungen geltend gemacht werden. Die bearbeiteten Texte stammen aus Toten- und Tempeltexten, Privatschriften wie auch medizinischem Gut, ihr übergreifender Sitz im Leben, sprich die Verwendungssituation, legt aber eine Einteilung in den Sektor magische Texte nahe.⁹⁷ Wie auch an anderer Stelle gezeigt wurde, ist als Definition von magischer Literatur eine Situation des Nachteils mit Bezug zum Hier und Jetzt heranzuziehen.⁹⁸ Die Schriften haben ihren Sitz im Leben darin, eine Situation der unmittelbaren Bedrohung eines Raumes, sei dieser sakraler, privater, staatlicher oder funeärer Natur, mittels magischer Praktiken und Riten kurativ oder präventiv zu verändern sowie ein Gefühl der Sicherheit im Kontrast zur direkten oder unmittelbaren Bedrohung zu erreichen. Wie gezeigt wird, unterscheiden sich staatliche kaum von privaten Inschriften, denen beiden dieselben Grundmuster inhärent sind. Dementsprechend stellt die dritte von GUTEKUNST erstellte Gruppe zwar aufgrund der Definition durch den Sitz im Leben die Grundlage dar, muss aber vom privaten ebenso auf den staatlichen Bereich ausgedehnt werden, oftmals ist eine Abgrenzung zwischen privatem und königlichem schwierig. Ist z.B. die Pyramide als Grabstätte des Herrschers als staatliche Quelle zu werten oder doch privater Natur? Aus diesem Grund soll der Fokus der Unterteilung durch den Begriff Funerärmagie umfassend für private wie herrschaftliche Gräber gewählt sein. Ob die bisher nur aus dem privaten Bereich bekannten Texte zur Abschirmung anderer Bereiche auch für den Herrschersitz – eventuell in differenter Ausführungsweise – Anwendung fanden, kann aufgrund fehlender Quellenlage nicht allgemein gesagt werden. In vielen privaten Texten über die Absicherung des Privathauses finden sich Analogien zu Sprüchen zum Schutz des Palastes oder des königlichen Schlafgemachs, eine Ableitung von einem Bereich in den anderen erscheint möglich, ist aber aufgrund eines relativ beschränkten Textbestandes nicht beweisbar. Die Definition der Texte durch deren Verwendungssituation wurde demnach ebenso auf Tempeltexte und weitere ‚staatliche‘ Inschriften erweitert und nicht nur die Privatsphäre als Gegenstand begriffen, da beiden

⁹⁶ Vgl. Op. cit. S. 6.

⁹⁷ Eine Einteilung des Materials nach Verwendungszusammenhängen stellte bereits ASSMANN, ÄHG, S. 78 und id., in: OLZ 69 (1974), Sp. 123–126 heraus.

⁹⁸ Allerdings kann ein Vorschlag, wie ihn GUTEKUNST, Textgeschichtliche Studien, S. 10 unterbreitete, nämlich „den irreführenden Begriff ‚Magie‘ aus dem Instrumentarium zur Interpretation der ägyptischen ‚Religion‘ generell zu streichen“ keinen Anklang finden, da die in dieser Arbeit bearbeiteten Texte immer im Sinn einer ‚Magieausübung‘ zur Beeinflussung höherer Mächte betrachtet worden sind. Speziell trifft dies auf Texte zu, in denen selbst im Ägyptischen davon die Rede ist, diese „im Zauber zu sprechen“ (*dd m hk3*) und vergleichbare Wendungen).

dasselbe Grundverständnis inhärent liegt. Dementsprechend wird das von GUTEKUNST aufgestellte Kriterium, dass magische Texte als Name eines

„Textcorpus, das vornehmlich aus gewissen Texten privater Religionsausübung bei ‚Mangelbeseitigung‘ besteht“⁹⁹

für die vorliegende Arbeit dahingehend modifiziert, dass das

„Textcorpus vornehmlich gewisse Texte umfasst, die der Beseitigung eines Mangelzustandes, bezogen auf einen bestimmten, direkt situierbaren Raum sowie ein verbindendes temporales Element im Hier und Jetzt, dienen und aus privater wie auch staatlicher Ausübung von Religion im weitesten Sinne stammen.“

Betrachtet man die vorhandenen archäologischen Zeugnisse, kann keine pejorative Sicht auf diese geäußert werden, da es sich um speziell durchdachte Texte handelt, die durch mythologische Einflechtungen als Unterart einer bestimmten Gruppe betrachtet werden können.¹⁰⁰

Durch die Verbindung der Texte zu einem Ort – nebst einem direkten Sitz im Leben – erfolgt die Demarkation nach zwei Seiten: einmal gegenüber der religiös konnotierten Literatur und zum anderen gegenüber medizinischen Texten. Da magische Literatur im engen Bereich zwischen Tempelkult und Medizin anzusiedeln ist, können Überschneidungen nie ganz ausgeschlossen werden. Es ist aber primär möglich, ja nötig, Kriterien für die Bestimmung der magischen Literatur zu geben:¹⁰¹

1. Die Texte müssen als Zauberspruch gekennzeichnet sein, d.h. es sollte entweder ein Spruchtitel, eine Anweisung oder ein magischer Akt beschrieben sein.¹⁰²
2. Die Kreation für ein Wesen sollte nicht in Frage stehen.

⁹⁹ GUTEKUNST, Textgeschichtliche Studien, S. 10.

¹⁰⁰ Würde man die Kriterien von J. SCHNEIDER, Literaturwissenschaft, S. 11–13, der Literatur durch die Begriffe ‚künstlerische Sprachverwendung‘, ‚Verschriftung‘ und ‚Fiktionalität‘ charakterisiert, anwenden, wären fast alle in dieser Arbeit behandelten Texte als Literatur zu klassifizieren, da in allen eine Sprachverwendung hervortritt, die mit Analogien, Metaphern und mythischen Einflechtungen arbeitet, sowie deren Fiktionalität, durch Göttermythen und Ähnliches, und Schriftlichkeit außer Frage steht. Allerdings ist eine solche einfache Sicht von ägyptologischer Seite kaum durchzuhalten. Für die Ägyptologie bestimmte LOPRIENO, in: LOPRIENO (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature, S. 39–58 die Begriffe ‚Fiktionalität‘, ‚Intertextualität‘ und ‚Rezeption‘ als Grundlage. Hierbei könnten ebenso die vorliegenden Sprüche zum Schutz eines Raumes als Literatur betrachtet werden, da deren Intertextualität sowie deren Rezeption durch Einflechtungen anderer Texte sowie deren Verwendung durch die Jahrhunderte hindurch, später natürlich verändert und den neuen Gegebenheiten angepasst, gegeben ist. Als Einleitung zur Begriffsbestimmung sei auf die Arbeiten von GUTSCHMIDT, in: LingAeg 12 (2004), S. 75–86 und MOERS, in: BURKARD et al. (Hrsg.), Kon-Texte, S. 46–50 verwiesen.

¹⁰¹ Siehe ALTENMÜLLER, s.v. Magische Literatur, in: LÄ III, Sp. 1153. Die ibd. gebotene Definition, dass sich der innere Zusammenhang deutlich von medizinischen Texten scheiden muss, erscheint in der Realität kaum einzuhalten, speziell was den Zusammenhang medizinischer Texte und in diesen enthaltener magischer Mittel angeht, wie es z.B. das bei WESTENDORF, Handbuch der Medizin, S. 798f. erwähnte Stichwort ‚Zauber/ Magie‘ mit seinen mannigfaltigen Einträgen zum medizinischen Textcorpus deutlich macht.

¹⁰² Dies bildet den ersten Teil eines tripartischen Grundgerüsts; ihm folgen die Zweckangabe und das eigentliche Rezitativ. Vgl. zu verschiedenen Spruchtiteln, welche eine tiefere Konnotation des betreffenden Abschnittes angeben, OGDON, in: DE 40 (1998), S. 137–145.



m w b ʾ i b i m ʾ f n k ʾ w y ʾ s ʾ t ʾ m ʾ c n (i) p r - ʿ n h

„Verrate es nicht an andere (Menschen, denn) es ist ein wahres Geheimnis des Lebenshauses!“¹⁰⁷

Als Verfasser der Zaubertexte wurden Götter oder besonders weise Menschen gesehen. So soll z.B. *H^ci-m-wʾs.t*, der vierte Sohn Ramses’ II., das 167.^{pleytc} Kapitel des Totenbuchs nach einer Textpassage in pLouvre 3248 aus der Ptolemäerzeit unter dem Kopf einer Mumie wiederentdeckt haben.¹⁰⁸ Als Anklang lässt sich noch die in pLouvre 2391, 440 aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert gebotene Notiz deuten, dass das genannte Rezept

πεπειραται ὑπὸ Μανεθῶνο[ς ὃς αὐτὴν ἐ]λάβετο [δῶ]ρον ὑπὸ θεοῦ [Ο]σίρεω[ς τοῦ με]γίστου

„erprobt worden ist durch Manetho, [der es] als Geschenk empfing [vo]m größ[te]n Gott [O]siris.“¹⁰⁹

Es ist nicht davon auszugehen, dass medizinische wie magische Papyri nur im Skriptorium gelagert und dort auch konsultiert wurden, sondern dass diese auch an die Personen, welche sich ihres Inhalts bedienen wollten, ausgegeben wurden und somit an Ort und Stelle verfügbar waren.¹¹⁰ Dies drückt sich inhärent in pEbers 509 (69,17) aus, in dem ein Benutzer seine Meinung kundtat:

„Wirklich vorzüglich; ich habe (den Erfolg) gesehen; es ist durch mich sehr (erfolgreich) geschehen!“¹¹¹

Diese kurzen Vermerke wurden von dem Kopisten des Textes direkt mit übernommen, da sich die Handschrift nicht von der des Papyrus insgesamt unterscheidet.¹¹² So ist davon auszugehen, dass hier kurze Bemerkungen des Durchführenden vorliegen, der seine Erfahrung mit einem Rezept mitteilte. Dieser Vermerk über die geglückte Durchführung lässt sich weiterführend so deuten, dass der Schreiber mit dem Schriftstück die Bibliothek verlassen hat und sich somit an einem anderen Ort befand.

¹⁰⁷ Hieroglyphen nach LEITZ, *Magical and Medical Papyri*, S. 39 & Tf. 17.

¹⁰⁸ Siehe BARGUET, *Livre des morts*, S. 240; STADLER, *Weiser und Wesir*, S. 365 und WÜTHRICH, *Chapitres supplémentaires*, S. 7. Auch der Text der Metternichstele soll von einer Priesterin erneuert worden sein, nachdem es aus dem Tempel entfernt worden war, vgl. SANDERHANSEN, *Texte der Metternichstele*, S. 47/ Zeile 87. Hier sei ebenso auf den Vermerk zu Tb 166^{pleytc} in pLeiden T 25 aus der Zeit der 21. oder 22. Dynastie verwiesen, der den Text einer Buchrolle zuschreibt, die am Hals des Königs *Wsr-mʾc.t-Rc* gefunden worden sei, siehe WÜTHRICH, in: BACKES, MUNRO & STÖHR (Hrsg.), *Totenbuch-Forschungen*, S. 368.

¹⁰⁹ Entspricht dem griechischen Text bei PREISENDANZ, PGM I, S. 51 = PGM III, 440. Diese Sicht über den Erhalt verschiedener Mittel ist ebenso in griechischen Quellen belegt, siehe z.B. die bei GRAF, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 86f. genannten Texte.

¹¹⁰ Zu diesem Schluss kommt auch GRAPOW, *Grundriss der Medizin II*, S. 87 und id., *Grundriss der Medizin III*, S. 101. Als Beispiel kann hier auf pGenf, MAH 15274, vs. II,1f. nach der Übersetzung von FISCHER-ELFERT, *Zaubersprüche*, S. 96 (Nr. 81) verwiesen werden: „An diesem Tag <Ankunft> seitens des Schreibers Pahemmeter wegen der Übergabe des Zauberspruchs zwecks Entfernung des Giftes (...).“

¹¹¹ Zitiert nach WESTENDORF, *Handbuch der Medizin*, S. 636. Ebenso in pEbers 648 (81,6) abgekürzt als „Wirklich vorzüglich“, vgl. ibd. S. 657.

¹¹² Zu diesem Schluss kommt GRAPOW, *Grundriss der Medizin II*, S. 87.

3.5 Die ägyptischen Bezeichnungen

*alkānimma ša kaššapija ū kaššaptija dan-
nu ḥipā kiširsā*

„Kommt und zerbrecht den starken Knoten
meines Zauberers und meiner Zauberin!“

*Maqlū VI,38*¹¹³

Der bei weitem häufigste Begriff für das Prinzip, welches heutzutage als Magie oder Zauber übersetzt wird, war im Alten Ägypten *ḥkʿ*,¹¹⁴ was sich bis ins Koptische mit *Ⲭⲏⲕ*^{SB115} erhalten hat. Terminologisch existiert eine Linie von diesem ältesten ägyptischen Begriff bis zu unserer heutigen Bezeichnung Magie, da der koptische Ausdruck in nachchristlicher Zeit mit dem griechischen *Μαγεία* wiedergegeben wird. Des Weiteren erscheinen als magische Begrifflichkeit *ʒḥ.w* und *bʿ* als vergleichbare Termini,¹¹⁶ wobei *ʒḥ.w* neben *ḥkʿ* die zweithäufigste Magiebezeichnung darstellt. Beide wurden oft als Synonyma verwendet.¹¹⁷

¹¹³ Text nach MEIER, *Maqlū*, S. 42 (hier noch Z. 41f.); eine neue Edition des Rituals wird von Tzvi Abusch vorbereitet (Vorbericht hierzu bei id., in: BOHAK, HARARI & SHAKED (Hrsg.), *Continuity and Innovation*, S. 11–16). Eine neue deutsche Übersetzung liegt bei ABUSCH & SCHWEMER, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), *TUAT NF 4*, S. 136–186 vor (zur neuen Zeilenkonkordanz sei hier auch auf SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, S. 283–285 verwiesen. Diese liegt der vorliegenden Arbeit zugrunde).

¹¹⁴ Siehe Wb III, S. 175–177. Die Etymologie des Wortes konnte bisher nicht geklärt werden, für einige Vorschläge BORGHOUTS, s.v. Magie, in: LÄ III, Sp. 1139 & Anm. 17. HERMAN TE VELDE nennt als eine mögliche etymologische Herleitung von *ḥkʿ*, die aber vielleicht nur als Pseudo-Etymologie verstanden werden sollte, dass dies von den Ägyptern als *ḥii* und *kʿ* verstanden worden sei, als „he who dedicates or initiates the ka to life upon earth“, vgl. TE VELDE, in: *JEOL* 21 (1976), S. 180. Dagegen WESTENDORF, in: *OLZ* 63 (1968), S. 137, Anm. 2: „Die Funktion des *ḥ*-Präfixes ist leider nicht eindeutig.“ So stellt dann auch THAUSING, in: *WZKM* 39 (1932), S. 291 den Begriff *ḥkʿ* zu den Beispielen, die keine Unterscheidung zwischen Präfixbildung und dem Simplex *kʿ* machen. Direkt auf diese Zuweisung nimmt WESTENDORF, in: *OLZ* 63 (1968), S. 137, Anm. 2 Bezug und führt an, dass man die beiden Begriffe vielleicht in ihrer ‚gegenteiligen Bedeutung‘ fassen sollte, sprich als „Wirkung/ Kraft“ vs. „Gegenwirkung/ Gegenkraft“. T. SCHNEIDER, in: *LingAeg* 5 (1997), S. 203 leitet den Begriff von der semitischen Wurzel *√^ckr* mit der Grundbedeutung „verwirren/ stören/ ins Unglück stürzen“ ab, vgl. auch STAMM, in: *OR* 47 (1978), S. 339–350. Bemerkenswerterweise fasste ČERNÝ, *Egyptian Religion*, S. 57 *ḥkʿ* im weitesten Sinne als ägyptische Bezeichnung für Religion auf: „Indeed the Egyptian language had no word for ‚religion‘; hike was the nearest approach to it.“

¹¹⁵ Siehe CRUM, *Coptic Dictionary*, S. 661 und WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, S. 361. So heißt dann auch „verhexen/ behexen“ im Koptischen *ⲡⲬⲏⲕ*.

¹¹⁶ In der ägyptologischen Forschung werden die Begriffe *ʒḥ.w* und *ḥkʿ* oft als Synonyme verwendet, vgl. z.B. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, S. 221 und TE VELDE, in: *JEOL* 21 (1976), S. 177 & Anm. 11. Allerdings werden auch gewisse Unterschiede zwischen den beiden Begriffen angeführt, vgl. z.B. BORGHOUTS, s.v. Magie, in: LÄ III, Sp. 1139.

¹¹⁷ Siehe hierzu auch ZANDEE, in: *ZÄS* 97 (1971), S. 161. Im Demotischen wurden die erwähnten Prinzipien zu *ⲩⲓⲁⲓ ḥq* bzw. *ⲡⲓⲏⲁⲓ ḥqʿ* und *ⲓⲁⲓ ḥk* für *ḥqʿ*, siehe ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, S. 111.

Besaß ein Gott Macht über die Magie *hk3*, wurde er mit dem Bahuvrīhi *wr hk3* „Groß an Zauber“ belegt. Primär besaßen alle Götter in ihrem Wesen die Macht von *hk3*,¹¹⁸ als eigenständige Schutzgottheit erscheint *Wr.t-hk3.w*.¹¹⁹ Allerdings neigt man heute in der Forschung dazu, aufgrund der recht diffus bleibenden Abgrenzung zwischen *hk3* und *3h.w*, nicht mehr nur ‚Zauberkraft‘ für *hk3* und ‚Zaubermacht‘ für *3h.w* zu übersetzen, sondern Begriffe wie ‚Kraft‘, ‚Energie‘ oder ‚Macht‘ zu verwenden,¹²⁰ die einen neutraleren Kern der Substantive widerspiegeln.

Die Personifikation des Begriffs Magie wurde unter der Bezeichnung der Gottheit *Hk3* als Hypostase des Demiurgen subsumiert.¹²¹ *Hk3* wurde – primär in Heliopolis – als Sohn des (Re)-Atum gesehen. Neben den beiden Göttern *Hw*, die Manifestation des göttlichen ‚Befehls/ Ausspruchs‘ und somit der schöpferischen Macht des Demiurgen, und *Ši3*, dem ‚Verstand‘ und der ‚Erkenntnis‘ des Atum, wurde *Hk3* als die erste seiner Kreationen verstanden.¹²² So platziert auch Sargtextspruch 261 die Kreation von *hk3* an den Beginn der Schöpfung (CT III, 382f.), sagt aber nichts darüber aus, ob diese auch immer präsent ist.¹²³ *Hk3*, *Ši3* und *Hw* stehen dem Demiurgen als helfende Mächte in der ersten Stunde des Pfortenbuch, zweite Szene, sowie in der elften Stunde, 70. Szene und im Schlussbild auf seiner täglichen Fahrt am Himmel und in der Unterwelt unterstützend in der Barke zur Seite.¹²⁴

Allerdings ist *Hk3* nicht nur Objekt, sondern auch handelndes Subjekt in der Schöpfung selbst: Der Gott stattete die im Folgenden geschaffenen Götter, wie die der Enneade von Heliopolis, mit Zauberkraft aus. In der Neunheit selbst wurde, im Kontrast zu anderen religiösen Denkschemata, *Hk3* nicht als eigenständige Konzeption, sondern als eine Emanation von Atum verstanden,¹²⁵ die aus ihm heraus in der Schöpfung wirkte, durch seinen Willen tätig wird¹²⁶ und das Chaos aus der Schöpfung

¹¹⁸ Siehe KUHLMANN, s.v. Göttereigenschaften, in: LÄ II, Sp. 679.

¹¹⁹ Zu *Wr.t-hk3.w* existiert ebenso ein männliches Pendant *Wr-hk3.w*, der „Zauberreiche“, der vom Alten Reich an, wie z.B. in PT 222 § 204a, belegt ist, siehe die bei LEITZ (Hrsg.), LGG II, S. 454 gesammelten Belege. Die maskuline Form wird auch als Epitheton verschiedener Götter genannt. *Wr.t-hk3.w* taucht vor allem im Neuen Reich und der griechisch-römischen Epoche als Beiname der Göttinnen Isis, Hathor und Sachmet auf.

¹²⁰ So z.B. ASSMANN, Theologie und Frömmigkeit, S. 108: „Strahlkraft/ Geistesmächtigkeit“, so auch id., s.v. Verklärung, in: LÄ VI, Sp. 998. Anders HORNING, Der Eine und die Vielen, S. 221: „Energie/ Macht“, ibd. S. 222: „Schöpfungsenergie“; TE VELDE, in: JEOL 21 (1976), S. 186: „Divine Creative Energy/ Human Creativity/ Vital Potential/ Mysterious Efficacy“.

¹²¹ Papyrus Wien, P. Vindob. D. 6614, frag. A,1 aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert beschreibt in seinem Anfangskapitel diesen Gott, siehe REYMOND, Libraries of the Suchos Temple II, S. 144f. Es bleibt nach DEVAUCHELLE, in: CdE 55 (1980), S. 132 die Frage, ob hier wirklich *Hk3* bezeichnet wird. Im Demotischen ist der Name als *ḥwḥ Hk* erhalten geblieben.

¹²² Für Heliopolis nahm H. BONNET, s.v. Hike, in: RÄRG, S. 302 an, dass sich die Einschaltung der drei Götter *Ši3*, *Hw* und *Hk3* auf eingedrungenes Gedankengut aus Memphis stützt.

¹²³ Siehe hierzu speziell BICKEL, Cosmogonie Égyptienne, S. 152–157.

¹²⁴ Siehe HORNING, Pfortenbuch I, S. 3, S. 360 & S. 410.

¹²⁵ So auch ENGLUND, Akh – une notion religieuse, S. 205. ENGLUND bringt hier den Begriff auch mit „l'idée de la naissance de la lumière“ in Verbindung.

¹²⁶ Vgl. HORNING, Himmelskuh, S. 27: Aus dem Mythos von der Himmelskuh „Ich bin dieser reine Zauber (sc. *hk3*), der im Mund und im Leib des Re ist!“ So auch in der ersten Stunde des Pfortenbuchs, Mittleres Register, zweite Szene, in einer Rede der Götter *Ši3* und *Hk3* an Re: „Komm

her geleisteten Forschungen von einer Grundkomponente des Weltverlaufs ausgegangen werden.¹³⁴

Neben *hkʒ* stellt der Begriff *ʒh.w* die nachfolgend wichtigste Bezeichnung für ‚Zauber/ Magie‘ dar.¹³⁵ Der Begriff wird vom Adjektivverbum *ʒh* ‚herrlich/ wirksam sein‘ abgeleitet¹³⁶ und bietet somit eine tiefere Konnotation des Begriffs ‚Magie‘.¹³⁷ *ʒh.w* zeigt eine Art „illuminierende Persönlichkeit“¹³⁸ im Sinne von Wissen. Definiert werden kann das Substantiv *ʒh.w* als eine „eigenständige kreative Energie“,¹³⁹ eine performative Potenz des Begriffs *hkʒ*,¹⁴⁰ was bedeutet, dass es auch einen anderen Begriff oder ein differentes Element ersetzen, somit eine apotropäische Funktion ausüben kann¹⁴¹ und als eine Art ‚positive Wirksamkeit‘ gesehen werden darf.

Allerdings können die Übergänge zwischen *ʒh.w* und *hkʒ* fließender Natur sein:¹⁴² Beide werden gesprochen und beide manifestieren sich im Leib, doch kann *ʒh* auch eine genauere Bestimmung von *hkʒ* ausdrücken.¹⁴³ *ʒh* fungiert bisweilen als adjektivisches Attribut zu *hkʒ* und bezeichnet dies genauer als ‚effektive‘ Zauberei – neben der rein synonymhaften Funktion von *ʒh.w* im literarischen Bereich.¹⁴⁴ Der Gott Re warnt im Buch von der Himmelskuh Geb vor Schlangen und Zaubern, worauf er feststellt, dass er sich selbst Zauberkraft einverleibt hat und sich Geb nicht fürchten soll, denn:

¹³⁴ Siehe BOESE-GRIFFITHS, in: JEA 62 (1976), S. 181f.; BORGHOUTS, Akhu and Hekau, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 29–46; id., in: DEMARÉE & JANSSEN (Hrsg.), *Gleanings from Deir el-Medina*, S. 1–70; ESCHWEILER, *Bildzauber*, S. 232–238; ÉTIENNE, *Heka*, passim; LIPTAY, in: LUFT (Hrsg.), *Intellectual Heritage*, FS Kákosy, S. 389–391; RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 14–28 und TE VELDE, in: JEOL 21 (1970), S. 175–186.

¹³⁵ Siehe hierzu auch RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 30–35. Zum Begriff *ʒh* als eine Manifestation des Ichs vgl. die bei THEIS, *Deine Seele zum Himmel*, S. 17f., Anm. 5 gesammelte Literatur. Zu einer genaueren Differenzierung des Begriffs *ʒh* im kultischen Bereich, der auf der Arbeit von ENGLUND, *Akh – une notion religieuse basée*, FRIEDMAN, in: JARCE 19 (1982), S. 145f.

¹³⁶ Hierzu auch LOPRIENO, in: GUKSCH, HOFMANN & BOMMAS (Hrsg.), *Grab und Totenkult*, S. 216 sowie JANSEN-WINKELN, in: SAK 23 (1996), S. 201–215.

¹³⁷ Siehe hierzu speziell FRIEDMAN, in: *Serapis* 8 (1984–1985), S. 39–46, die speziell den Ausdruck ‚Effektivität‘ für die Bedeutung der Wurzel $\sqrt{ʒh}$ aufgreift, was ursprünglich auf die Zirkumpolarsterne, das Sonnenauge und andere solare Manifestationen angewendet wurde, vgl. ibd. S. 46.

¹³⁸ BORGHOUTS, s.v. *Magie*, in: LÄ III, Sp. 1139.

¹³⁹ So BORGHOUTS, s.v. *Magie*, in: LÄ III, Sp. 1139: „a self-sufficient creative power“. Ebenso über *hkʒ* selbst ENGLUND, *Akh – une notion religieuse*, S. 121: „*hkʒ.w* est une énergie créatrice“. Diese Energie geht aber immer noch von den Schöpfergöttern aus, siehe BORGHOUTS, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 35; speziell zur Differenzierung der beiden Begriffe *hkʒ* und *ʒh.w* ibd. S. 29–46.

¹⁴⁰ Vgl. FISCHER-ELFERT, s.v. *Magie in Ägypten*, *WibiLex* 2008, §. 1.1, <http://www.wibilex.de> [Zugriff am 20. Juli 2014].

¹⁴¹ Vgl. BORGHOUTS, s.v. *Magie*, in: LÄ III, Sp. 1139 und RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 30.

¹⁴² Denn „both *ʒh.w* and *hkʒ.w* are divine properties, representing ‚creative emanation‘, respectively ‚apotropaic power‘“, siehe BORGHOUTS, in: ROCCATI & SILIOTTI (Hrsg.), *Magia in Egitto*, S. 39.

¹⁴³ Vgl. RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 33f.

¹⁴⁴ Vgl. Op. cit. S. 34.

„Gib ihre Zaubersprüche (*ḥ.w*), die nach ihrem Willen wirken sollen, über die ganze Welt – als ihre Zauber (*ḥkḥ.w*), die in ihrem Leib sind.“¹⁴⁵

In den im Folgenden zu besprechenden Texten, die sich explizit mit dem Schutz eines abgegrenzten Raumbereichs auf magischer Basis auseinandersetzen, erscheinen *ḥkḥ* und *ḥ.w* nur in wenigen Belegen. Papyrus Ramesseum IX, 1,2 nennt ein Stadtviertel (*ḥwy.t*), auf dem Magie sei (S. 108). Folgend wird in 1,4 beschrieben, dass diese magische Kraft von Isis herangebracht wird. In Edfou VI, 147,7 wird Thot das Bekleiden eines Schutzbedürftigen mit Zauber (*ḥkḥ.w*) zugeschrieben (S. 182), was auch vergleichbar pLeiden I 346, II,1 erwähnt (S. 144).

Ḥkḥ taucht auch als einer der Namen des Re auf – die Bezeichnung *ḥkḥ* erscheint in der Sachgruppe Nahrung und Versorgung neben *ḥw*, *ḏḥ*, *šps*, *šms* und *ḥr-kḥ.w*.¹⁴⁶ Auch im alten Ägypten wurde versucht, das Wesen von *Ḥkḥ* zu erklären. So findet sich im 261. Spruch der Sargtexte der Spruchtitel  *hpr m ḥkḥ* „Werden zu *ḥkḥ*“ (CT III, 382a). Der Spruch entwickelt sich im Folgenden auch zu einer theologischen Interpretation des Begriffs an sich und sagt über *ḥkḥ* selbst aus:

 *ink wnn.t s3 pw n mšw.t 'Im š'nh n'.t(i) šn.w*

„Ich bin wahrlich dieser Sohn, der Atum geboren hat, der die beiden Stadt(gottheiten) belebt.“¹⁴⁷

Die Bedeutsamkeit von *Ḥkḥ*, die dem Spruch nach vor der Kreation der Welt durch den Demiurgen entstand, und den mit dieser Kraft assoziierten Göttern respektive Menschen, drückt sich essentiell in der siebten Stunde des Amduat aus. Hier befindet sich am Bug der Barke des Sonnengottes Re ein Gott, der mit seinem Namen  *ḥkḥ šms.w* „ältester Zauberer“ beschrieben ist.¹⁴⁸ Die Beischrift zur Szenenbeschreibung drückt die belangvolle Aufgabe des Wesens aus:



šqdd nṯr pn ḥkḥ šms.w n n'.t tn m w3.t n.t qrr.t r-ḥr šts.w m ḥkḥ.w 3š.t ḥkḥ šms.w

„Es fährt dieser große Gott in dieser Stätte, auf dem Weg der Osiris-Höhle, auf den Erhebungen der Zauber von Isis (und) den ältesten Magiern.“¹⁴⁹

Die magischen Wirksamkeiten werden als wichtig erachtet, den Lauf der Sonne zu schützen, denn



ḥw ḥr.t(w) nn ḥkḥ.w 3š.t ḥkḥ šms.w n ḥšf ḥr Rḥ m ḥmn.t m ḥmn.t n.t Dw3.t

¹⁴⁵ Vgl. HORNUNG, Himmelskuh, S. 45.

¹⁴⁶ Vgl. ROTHÖHLER, in: ROTHÖHLER & MANISALI (Hrsg.), Mythos und Ritual, FS Assmann, S. 200. Ibd. S. 187–191 für eine Zusammenfassung der Belege.

¹⁴⁷ Siehe DE BUCK, CT III, S. 384d & S. 385d. Speziell zu dieser Passage im Vergleich zu den 14 *kḥ* des Re ROTHÖHLER, in: ROTHÖHLER & MANISALI (Hrsg.), Mythos und Ritual, FS Assmann, S. 195.

¹⁴⁸ Siehe HORNUNG, Amduat I, S. 123 und id., Unterweltsbücher, S. 133f. ERIK HORNUNG führt dazu an, dass es sich bei dem ältesten Zauberer vermutlich um eine Erscheinungsform des Gottes Seth handelt, vgl. id., Unterweltsbücher, S. 134.

¹⁴⁹ Vgl. HORNUNG, Amduat I, S. 122f. und id., Unterweltsbücher, S. 134. Ähnlich auch in der Einleitung zur siebten Stunde des Amduats ausgedrückt, siehe id., Amduat I, S. 117.

„diese Zauber von Isis (und dem) ältesten Zauberer werden gemacht, um Apophis abzuwehren vor Re im Westen (und) im Verborgenen der Unterwelt!“¹⁵⁰

Auch im Buch von der Himmelskuh wird die Verbindung zwischen Zauber, Gott und dem Leib thematisiert:

„Ein Mensch soll sprechen, damit er seinen Schutz durch Zauber bewirkt: ‚Ich bin jener reine Zauber, der im Mund und im Leib des Re ist!‘“¹⁵¹

Der Zauber wurde also als etwas im Leib des Gottes imaginiert, was das oben gebotene Schema der Verwendungsweise durch den Magier bestätigt (S. 27).

3.6 Magier, Ärzte und Priester

ἐλέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσιν ἔτη ἐν τοῖς
ἀδύτοις ὑπόγειος ὄκηκέναι μαγεύειν
παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἴσιδος

„Er erzählte, dass er 23 Jahre in den
geheimen Tempelkammern verbracht habe,
wo Isis ihn lehrte, Magier zu werden.“

Lukian, *Philopseudes* 34¹⁵²

Für das alte Ägypten lässt sich keine direkte Unterscheidung zwischen Magiern, Priestern und Ärzten vornehmen.¹⁵³ Alle drei Berufsgruppen – so unterschiedlich sie auch auf den ersten Blick sein mögen – können einem der drei oben beschriebenen Bereiche der Wirksamkeit von Magie zugesprochen werden und konnten Magie als Teil ihres Faches ausüben,¹⁵⁴ es bestand keine Kompetenztrennung zwischen Arzt und Magier. Wie in vielen antiken Gesellschaften, in denen Religion und tägliches Leben untrennbar miteinander verbunden waren, wurden auch in Ägypten Krankheiten als Willen und Ausdrucksform von Göttern imaginiert.¹⁵⁵ Die kosmische Weltordnung *Mḥ.t* war immerwährend durch das Chaos *ʿIsf.t* bedroht. Der Mensch und ebenso die Götter mussten handelnd eingreifen, um das Weiterbestehen der Welt zu sichern und das Böse zu vertreiben. Die Tätigkeit der ägyptischen Ärzte, die in ihren Rezepten zur Krankheitsbekämpfung – und damit dem Zurücktreiben des Übels – auch magische Riten durchführten, standen hierbei dem Bösen gegenüber und waren befähigt, dieses aus dem Lebensbereich zu verbannen. Dies war auch in anderen Bereichen des Vor-

¹⁵⁰ Vgl. HORNING, *Amduat I*, S. 123 und id., *Unterweltbücher*, S. 134. So ist dann auch z.B. in *Dendara VII*, 116,2 *Hk3.t* ein Epitheton der Isis.

¹⁵¹ Zitiert nach HORNING, *Himmelskuh*, S. 47 (287f.).

¹⁵² Griechischer Text nach SCHWARTZ (Hrsg.), *Lucianus Samosatensis*, S. 30.

¹⁵³ Hier sei unter anderen nur auf EDEL, *Ägyptische Ärzte*, S. 53–57; KÄNEL, *Prêtres-ouâb de Sekhmet*, S. 302–305; QUACK, in: *CdE* 147 (1999), S. 7f. und WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst*, S. 242f. verwiesen.

¹⁵⁴ So auch RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 5: „The designation of any given text as ‚magical‘ as opposed to ‚religious‘ or ‚medical‘ is often highly problematic and subjective.“

¹⁵⁵ Hier sei als Beispiel nur der *ʿ3c*-Giftsame genannt, der in den verschiedensten Krankheitsbeschreibungen einem Gott oder einem bösen Wesen zugeschrieben wird. Siehe hierzu S. 427 für ausgewählte Belege.

deren Orients bekannt, wie die Entsendung ägyptischer Ärzte nach Anatolien oder in die Levante auf Bitten der dort herrschenden Könige beweisen.¹⁵⁶ Ob sich die im Folgenden erwähnten ‚Berufsgruppen‘ selbst als ‚Magier‘ gesehen oder tituliert hätten, darf bezweifelt werden. Ihre Wirksamkeit stand den Belegen nach ganz im Zeichen einer verstärkenden Ausübung religiöser Überzeugungen und damit im Kontrast zu einer heute vorherrschenden Definition von Magie als schlechtem, oftmals gegen eine Gottheit gerichtetem Wirken.

Um was es sich bei einem Magier oder einem Zauberer tatsächlich handelt, wurde auch in der Antike nicht vollständig geklärt. Einen bedeutungsvollen Zugang bietet Apuleius (125–170 n. Chr.), der in seinem Werk *Apologia* XXV,11 und XXVI,6 von drei Definitionen berichtet: Zuerst handelt es sich bei einem *Maguš* nach der Sprache der Perser lediglich um einen Priester;¹⁵⁷ zweitens war dieser ein Spezialist, der in die Ausbildung eines persischen Prinzen involviert war und diesen in der Ausführung kultischer Riten unterrichten sollte; drittens ist er ein Magier, der durch die Rede mit den Göttern eine unglaubliche Kraft an magischen Sprüchen besitzt, für alles was er zu tun wünscht.¹⁵⁸ Naturgegeben handelt es sich bei der ersten Definition um eine Beschreibung des altpersischen Wortes *Maguš*¹⁵⁹ – ein Magier muss demnach ein

¹⁵⁶ Zum hethitischen Bereich siehe EDEL, *Ägyptische Ärzte*, passim; zur Levante z.B. EA 49, in dem Niqmadu II. von Ugarit einen ägyptischen Arzt anfordert, siehe MORAN, *Amarna-Letters*, S. 120f. Dass einmal ein ägyptischer König einen Arzt aus dem vorderasiatischen Bereich angefordert hätte, ist nicht überliefert.

¹⁵⁷ Dass diese Klasse nicht nur positive Eigenschaften wie bei Apuleius aufwies, zeigt bereits das genuin altpersische Zeugnis der Inschrift von Behistūn, § 13, in der Dareios I. Σμέρδης (nach Herodot, *Historiae* III, 30.62–66), bzw. Bṛdīya, als *maguš* bezeichnet, siehe die Übersetzung von HINZ, in: AMI.NF 7 (1974), S. 126; weitere negative Berichte liegen bei GRAF, Gottesnähe und Schadenzauber, S. 24–29 gesammelt vor. Bei Σμέρδης handelt es sich wohl nicht um den Priester Gaumatu, siehe z.B. BRIANT, *From Cyrus to Alexander*, S. 100f. und DEMANDT, in: DEMANDT (Hrsg.), *Das Attentat in der Geschichte*, S. 1–14; zur antiken Rezeption sei auf Justinian, *Epitome* I,9.11 verwiesen. Dieser Priester wird wohl neben Behistūn noch auf Berlin, Vorderasiatisches Museum, o.Nr. = Inschrift Bab. 59246 (1913), Z. 2' genannt, siehe SEIDL, in: ZA 89 (1999), S. 109. Die Magoi sollen oftmals aus dem östlich gelegenen Medien stammen, was aber für Gaumatu in Behistūn nur in der babylonischen Fassung § 10 belegt ist.

¹⁵⁸ Apuleius, *Apologia* XXV,11: *Nam si quod ego apud plurimos lego Persarum lingua magus est qui nostra sacerdotes quod tandem est crimen sacerdotem esse e trite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum fas sacrorum ius religionum; Apologia* XXVI,6: *Sin vero more vulgari eum isti proprie magum existimant, qui communitone loquendi cum dies immortalibus ad omnia quae velit incredibili[a] quadam vi cantaminum polleat*, lateinischer Text nach HUNINK (Hrsg.), Apuleius of Madauros, S. 54f. In *Apologia* XL,3 kommt dann heraus, dass der Unterschied zwischen einem Wissenden und dem Zauberer das Streben des letzteren nach Reichtum ist. Darüber hinaus existieren natürlich noch weitere Quellen, die Magier negativ konnotiert beschreiben. Als Beispiel kann Codex Theodosianus IX, 16,4 mit *Chaldaei ac magi ac ceteri quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat* zitiert werden, der den Magier als *Maleficus* betitelt, Text nach FÖGEN, *Enteignung*, S. 323; nach Tacitus, *Annales* XVI,30f. sind die Magoi praktisch nur Weissager.

¹⁵⁹ Siehe die Belegstellen hierfür bei HINZ, *Altpersischer Wortschatz*, S. 105 und KENT, *Old Persian*, S. 201. In das Griechische wurde dieser Ausdruck direkt mit Μάγος übernommen, wie z.B. in Matt 2,1.7.16 und Apg 13,6.8 belegt. Ursprünglich stammt die Bezeichnung aus Medien und bezeichnete hier einen Angehörigen der Priester, der nur für iranische, nicht jedoch für elamische oder

Magus sein, um als Zauberer anerkannt zu werden. Dies gilt natürlich nur für die persische Seite, in Ägypten dienten andere Ausdrücke zur Bezeichnung. Dass einem Magus etwas Machtvolles inhärent war, zeigt die Verwandtschaft des Begriffs mit dem griechischen *μαγεία* bzw. lateinischen *magia*, welche wiederum in Verbindung zum gotischen *mahts* stehen, von dem sich unser deutsches ‚Macht‘ ableitet.¹⁶⁰ Die zweite von Apuleius gebotene Definition ist auf Ägypten kaum anwendbar, denn nicht jeder Magier konnte einen Prinzen erziehen haben.¹⁶¹ Die dritte Definition kann allerdings für den ägyptischen Raum herangezogen werden: Auch hier war der Magier ein Mensch, der in engem Kontakt mit der göttlichen Sphäre stand und aus dieser seine Zauberkraft beziehen konnte.¹⁶² Diese enge Beziehung wurde bereits von Iamblichos, *De Mysteriis* I,8 (28,6) herausgestellt. Auf den Zusammenhang von Magie und dem östlich gelegenen Persien weist auch Plinius, *Naturalis Historia* XXX,2 mit *Sine dubio illic orta in perside a Zoroastre* „Es besteht kein Zweifel, dass dieses in Persien entstanden ist, unter Zoroaster“,¹⁶³ wobei Plinius hier explizit in XXX,1 von magischem Wirken berichtet, wobei Philo, *De providentia* 74 die Magoi als diejenigen bezeichnet, die die Natur durchforschen würden, um zu einer Erkenntnis der Weisheit zu gelangen.

Kurz soll auch das vorgebliche Gegensatzpaar profan – sakral angesprochen sein. Die Tätigkeit des Magiers hat auf den ersten Blick, bedingt durch ihre Wurzeln in Mythen und religiösem Denken, einen direkten sakralen Bezug. Andererseits scheint der Beruf auch vererbbar zu sein, spricht ein Vater konnte seinen Sohn in die magischen Instrumentarien einführen, ohne dass es sich bei diesem um ein ‚zaubersensitives‘ Individuum handeln muss – als Handwerk wäre Magie in der Durchführung durch einen Arzt dem profanen Bereich zuzurechnen.

Es stellt sich die Frage, ob die Ausbildung zum Arzt oder Magier immer vom Vater auf den Sohn erfolgte oder ob es eine Art schulische Einrichtung gab, in der mehrere Kinder gleichzeitig in das Wissen eingeführt wurden – oder ob dies wie Lukian, *Philopseudes* 34 berichtet, dem mythischen Wirken einer Gottheit zugeschrieben

babylonische Götter, zuständig ist, hierzu H. KOCH, Es kündigt Dareios, S. 279. Herodot, *Historiae* II, 132 weiß zu berichten, dass ohne den Magus kein Opfer stattfinden darf und stellt diese in *Historiae* I, 140 in Hinblick auf kultisch-reines Verhalten den ägyptischen Priestern gegenüber. Strabo, *Geographika* XV, 3,15 identifizierte die Magoi mit den Feuerschürern des Zoroastrismus.

¹⁶⁰ Zur Etymologie GOLDAMMER, s.v. Magie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie V, S. 631. Als ein negativ konnotiertes Schimpfwort findet bei Lukian in verschiedenen Werken γόης als Bezeichnung von „Quacksalberei“ Anwendung, die im Sinne schwarzer Magie angewandt wird, siehe die Belegstellen bei BETZ, Lukian von Samosata, S. 112, Anm. 3. Ebenso wird dies z.B. bei Plotin, *Enneaden*, IV, 4,40f. verwendet.

¹⁶¹ Vergleichbar wird noch von Philo, *De specialibus legibus* III,100 berichtet, dass bei den Persern die Könige es nur bis zu dieser Würde geschafft hätten, weil sie vorher mit Magiern Umgang pflegten.

¹⁶² So nennt noch Philostratos, *Vita Apollonii* I,2 die ägyptischen Magier zusammen mit anderen zaubersensitiven Klassen: οἱ δὲ ἐπειδὴ μάγοις Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχμᾶσι καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Γυμνοῖς συνεγένετο μάγον ἡγοῦναι αὐτὸν „Einige halten ihn (sc. Apollonius) aber für einen Zauberer, weil er mit babylonischen Magiern, mit indischen Brahmanen und ägyptischen Gymnosophisten Umgang hat“, griechischer Text nach MUMPRECHT (Hrsg.), *Leben des Apollonius von Tyana*, S. 12.

¹⁶³ Lateinischer Text nach RACKHAM, *Pliny* XXX, S. 278.

wurde.¹⁶⁴ Hierzu liegen bisher mehrere differente Meinungen vor. So bestreiten einige Autoren, vielleicht auch unter dem Eindruck der kurzen Bemerkung von Diodorus Siculus, *Bibl. Hist.* I, 74,6 und 81,7

„Sie (sc. die Ärzte) werden von Kindheit an von ihrem Vater oder von Verwandten in den Praktiken, die jener Lebensweise entsprechen, unterrichtet. (...) Sie sind die einzige Gruppe, in der es allen Handwerkern verboten ist, irgendeiner anderen Tätigkeit nachzugehen (...) als der, die sie von ihren Eltern übernommen haben“,

dass eine Form des akademischen Unterrichts für angehende Mediziner in Ägypten stattgefunden hat.¹⁶⁵ In der Dienstanweisung des Oberlehrers im Buch vom Tempel existiert ein Passus, der wie folgt über die Einsetzung berichtet:

„Er (sc. der Oberlehrer) ist es, der die Schriften der Kinder der Propheten, der Vorlesepriester und der hochrangigen Priester liest, wobei er denjenigen unter ihnen auswählt, der geeignet ist für die Position seines Vaters im Tempel. (...) Sie sind es, die ihnen alle [Regeln] des Tempels beibringen, betreffend das Stehen und Sitzen, das Ein- und Ausgehen und all ihre Tätigkeit beim Dienst im Tempel mit allen Vorschriften des Ausführens der Rituale.“¹⁶⁶

Dementsprechend wurden Kinder von einer übergeordneten Instanz in Weisungen eingeführt, die man durchaus als eine Art von ‚schulischem Unterricht‘ bezeichnen kann.¹⁶⁷ Im Folgenden wird berichtet, was der Nachwuchs in verschiedenen Stufen zu erlernen hat. Hierbei ist besonders die vierte Stufe von Belang, sollte doch „Ekliptik-omina und alle Schriften des Balsamierungshauses (...) [zusammen mit dem] Priester der Sachmet und Skorpionsbeschwörer“ gelehrt werden.¹⁶⁸ Da man hierunter sehr gut auch medizinisches Fachwissen subsumieren kann, folgt, dass der Sachmetpriester und der Skorpionsbeschwörer als Arzt im Tempel ausgebildet wurden. Auf der Statue des Priesters *Wd3-Hr-rsn.t* liegt ein Bericht vor, der als eine Wiedereinsetzung einer Art Schule für Ärzte durch Darius I. interpretiert wird.¹⁶⁹ So kann man, nach den Worten JOACHIM STEPHANS,¹⁷⁰ von einer vergleichsweise einfachen schulmedizinischen Lehre ausgehen, die sich nicht mit der Annahme einer ausschließlichen handwerklichen Ausbildung des Mediziners in Einklang bringen lässt.

¹⁶⁴ Vgl. den griechischen Text bei SCHWARTZ (Hrsg.), Lucianus Samosatensis, S. 30 sowie in dieser Arbeit auf S. 40.

¹⁶⁵ So z.B. GARDINER, in: JEA 24 (1938), S. 157–179 und GHALIOUNGUI, House of Life, S. 65. Einen Überblick über die heute vorhandenen medizinischen Werke bietet R. DAVID, in: ASTON et al. (Hrsg.), Under the Potter’s Tree, FS Bourriau, S. 264–268.

¹⁶⁶ Zitiert nach QUACK, in: BEINLICH et al. (Hrsg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung, S. 161; kurz erwähnt von id., in: BSFE 160 (2004), S. 19.

¹⁶⁷ Einen gewissen Unterricht als Grundlage der Ausbildung eines Arztes nehmen auch z.B. BRUNNER, s.v. Ausbildung, in: LÄ I, Sp. 573; STEPHAN, in: SAK 24 (1997), S. 311f. und WESTENDORF, Erwachen der Heilkunst, S. 243 an.

¹⁶⁸ Zitiert nach QUACK, in: BEINLICH et al. (Hrsg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung, S. 161.

¹⁶⁹ So z.B. SCHÄFER, in: ZÄS 37 (1899), S. 72–74 und WESTENDORF, Erwachen der Heilkunst, S. 243f.

¹⁷⁰ Vgl. STEPHAN, in: SAK 24 (1997), S. 311.

Zu den folgenden Ausführungen, wer in Ägypten für die kommend genannten Rituale und magischen Sprüche zum Schutz bestimmter Räume zuständig war, muss immer angemerkt bleiben, dass diese in den zu behandelnden Textzeugen nicht namentlich oder durch einen Titel genannt werden. Es wird davon ausgegangen, dass der *hk3.w* und der Arzt *swnw* aufgrund ihrer Spezifikationen als Ausführende der Texte und der Rituale anzusehen sind, dies kann aber letztendlich nicht gesichert werden. Ein vergleichbares Schema liegt auch in mesopotamischen Texten vor. Getrennt werden können hier der Arzt (*asû(m)*), der die Kunst der *asûtu(m)*, spricht der Medizin und dem naturwissenschaftlichen Aspekt an sich, vollführte sowie der Beschwörungspriester (¹⁷¹ MU₇-MU₇ und MAŠ.(MAŠ) = *āšipu(m)*), der mit der *āšipûtu(m)* und damit mehr dem magischen Bereich in Verbindung stand¹⁷¹ – eine Begrifflichkeit, wie sie im Ägyptischen mit *hk3* vorliegt, die man heute mit ‚Magie‘ oder ‚Zauber‘ übersetzen würde, ist allerdings im Akkadischen und Sumerischen nicht vorhanden.¹⁷² In beiden Bereichen kann beobachtet werden, dass der Patient einen Teil der Riten durchführte und in das Ritualgeschehen eingebunden war; speziell zum Schutz des Raumes kann diese Praktik naturgegeben nur einen geringfügigen Teil der Texte ausmachen, in Mesopotamien kommt wie in Ägypten erschwerend hinzu, dass eine zweite Person Singular im Text eben den Magier, den Arzt oder den zu heilenden Menschen selbst bezeichnen kann.¹⁷³ Zudem existiert aus Mesopotamien keine bildliche Darstellung, die ein Ritual zum Schutz eines Raums zeigen würde.

¹⁷¹ Wie genau die beiden Bereiche zueinander abgegrenzt sind, ist noch immer Thema der Forschungsdiskussion, Literatur hierzu hat W.H.P. RÖMER, in: KÄMMERER (Hrsg.), Studien zu Ritual und Sozialgeschichte, S. 310 gesammelt. Als weitere Spezialisten, die in diesem Bereich tätig waren, können der Opferschauer (*bārû(m)*), der Musiker (*nāru(m)*) und der Klagesänger (*kalû(m)*) genannt werden. Speziell verwiesen sei hier auf die Sammlung *Enūma ana bit marši āšipu illaku* „Wenn der *āšipu* zum Haus eines Kranken geht“, siehe hierzu BIGGS, s.v. Medizin A. In Mesopotamien, in: EDZARD et al. (Hrsg.), RIA VII, S. 623–629 und GOLTZ, Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde, S. 1–95. Als Lehnwort findet sich *āšipu* noch in Dan 1,20; 2,2.10.27 und 4,4 als 𐤀𐤔𐤍 belegt. Im hethitischen Bereich dürfte als Pendant der *Uḫḫamuwa* „Ritualspezialist“ gelten können. Im Eblaitischen existiert eine Berufsbezeichnung *ga-šè-bù-um* „Beschwörer“, was wohl *kāšipum* ausgesprochen wurde und damit mit dem akkadischen Nomen actoris *kaššāpum* in Verbindung steht, siehe hierzu CATAGNOTI & BONECHI, in: SEL 15 (1998), S. 35f. und SCHWEMER, Abwehrzauber und Behexung, S. 5, Anm. 1 & S. 141. Noch nach Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* VI,166–168 vermochte Gesang von David Saul von bösen Geistern zu heilen, was einen Hinweis auf die Funktion des *nāru* und des *kālu* geben könnte.

¹⁷² Vielmehr werden als magisch anzusprechende Handlungen mit einer allgemeineren Terminologie versehen. Das Verb *epēšum* nebst Ableitungen wie im Sumerischen DÜ.DÜ.BI und KĪD.KĪD.BI „zugehörige Handlung“ sind oftmals belegt, siehe hierzu ausführlich MAUL, in: OrNS 78 (2009), S. 69–80; SCHWEMER, Abwehrzauber und Behexung, S. 8–21, hier speziell S. 9f. mit Belegen für *rusûm* und *ruhûm* als Bezeichnungen für zauberreiche Taten, und STRECK, in: ZA 84 (1994), S. 171.

¹⁷³ Vgl. auch SCURLOCK, in: ABUSCH & VAN DER TOORN (Hrsg.), Mesopotamian Magic, S. 70 und speziell Anm. 60 zur Sicht, dass sich Patienten in den Texten als Akteure verbergen können. Bei E.K. RITTER, in: GÜTERBOCK (Hrsg.), Studies in Honor of Benno Landsberger, S. 315–317 werden Beispiele genannt, in denen der *āšipu* als für die Herstellung von Amuletten und Rezitationen verantwortlich bezeichnet wird.

kodifizierten Skripte zu rechnen sind, kopiert und aufbewahrt wurden. So nennt dann auch der Katalog der Tempelbibliothek von Idfū zahlreiche Arbeiten, die als magische Texte zu klassifizieren sind.¹⁷⁹ Hierzu muss aber angemerkt werden, dass kein genuin ägyptischer Text direkt von der Unterrichtung eines Magiers oder dessen Aufenthalt im *pr-nh* berichtet und die Verbindung lediglich aufgrund der dort anzunehmenden Schriften angenommen wird, so dass eine eindeutige Konnektion offensichtlich nur durch die Forschung suggeriert wird.

3.6.1 Der Magier *hk3.w*

Magier bzw. Zauberer wurden im Ägyptischen als  *hk3.w*¹⁸⁰ bezeichnet.¹⁸¹ Neben dem Zauberer *hk3.w* stand auch der *hm-ntr hk3* „Priester des Zaubers“¹⁸² und der *hm-ntr Hk3* „(der) Priester des *Hk3*“¹⁸³ mit der Zauberei in Verbindung, was sich bereits durch deren Titel ausdrückt. Allerdings taucht auch eine Ableitung vom Verb *3h* als Zauber(in) *3h.t* auf.¹⁸⁴ Im sahidischen Koptisch lautet der Titel dann *ⲉⲁⲕⲐ* bzw. im bohairischen *ⲁⲭⲱ*.¹⁸⁵ Der Magier *hk3.w* wird oft mit anderen Bezeichnungen für Mediziner, speziell dem Arzt *swnw* (Kopt. *ⲥⲁⲈⲎ^S/ CHINI^B*) zusammen genannt.¹⁸⁶

Aus Ägypten existieren keine Texte, die die Verwendung respektive die Anwendung von Magie geschlechtsspezifisch bestimmen würden. Demnach ist nicht auszuschließen, dass auch Frauen in bestimmten Situationen als zaubermächtige Individuen zur Problemlösung herangezogen wurden.¹⁸⁷

¹⁷⁹ Hiermit seien z.B. die Schriften „Die Niederschlagung/ Vernichtung des Seth“, „Die Abwehr des Krokodils“, „Von der Abwehr der Reptilien“ und „Die Kapitel von der Verhinderung dessen, was Unglück bringt“ gemeint, vgl. zu den Titeln BRUGSCH, in: ZÄS 9 (1871), S. 44f. und GRIMM, in: SCHOSKE (Hrsg.), Akten des vierten internationalen Ägyptologen Kongresses, S. 160f. zu Edfou III, 347f. & 351 sowie in dieser Arbeit S. 104f. Man vergleiche auch die Titel weiterer ‚heiliger Schriften‘ bei S. SCHOTT, Bücher und Bibliotheken, Nr. 1445, 1458–1460, 1471–1473, 1479–1481, 1483, 1487, 1490, 1544, 1579, 1587, 1595, 1604, 1606 und Nr. 1777.

¹⁸⁰ Die erste explizite Nennung des Begriffs ‚Magier‘ im religiösen Kontext stellt PT 472 § 924b dar: „Der Magier ist NN, NN besitzt Magie.“, belegt bei Pepi I. (A/W 17), Merenre (A/W sup 62.med 1) und Pepi II. (A/W inf 17).

¹⁸¹ Im Kontrast zu den weniger häufig anzutreffenden griechischen Bezeichnungen für Magie *γοητεία* und dem Magier *γόης*, die rasch auch die Bedeutung von ‚Schwindel‘ oder ‚Betrüger‘ annehmen, vgl. LIDDEL, SCOTT & JONES, Greek-English Lexicon, S. 356. Für die beiden Begriffe *hk3.w* und *hrp (s3) Šrq.t* geht WILFRIED GUTEKUNST von einer gewissen Spezialisierung oder ‚Professionalität‘ im Kontrast zu anderen Bezeichnungen aus, siehe GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1328. ALAN H. GARDINER schlug vor, im *hrp (s3) Šrq.t* einen Mann zu erkennen, der Macht über die Göttin Selqet hat, und damit über deren gedachte Manifestation im animalischen Bereich als Skorpion, siehe GARDINER, in: PSBA 39 (1917), S. 41f.

¹⁸² Belege bereits im Alten Reich bei JONES, Titles OK, Nr. 2083.

¹⁸³ Belege bereits im Alten Reich mit Op. cit. Nr. 2084.

¹⁸⁴ Vgl. KLASENS, Magical Statue Base, S. 77 und MORET, in: BIFAO 30 (1931), S. 741f.

¹⁸⁵ Ebenso als *ⲉⲁⲗⲐ* und *ⲉⲁⲕⲁ* belegt, siehe CRUM, Coptic Dictionary, S. 662 und WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, S. 361.

¹⁸⁶ Siehe für Belege, die mehrere der Titel umfassen, JONCKHEERE, Médecins d’Égypte, S. 128.

¹⁸⁷ Als Beispiel kann hier nur auf einen mesopotamischen Text aus dem Abwehrzauberitual *Maqlû* verwiesen werden. Hier wird bei MEYER, Maqlû, S. 12 (Z. 127; vgl. auch I,129) von einem

3.6.2 Der Vorlesepriester *hr.i-ḥb*

Die Rolle eines Priesters als Magier wurde bereits früh erkannt, die Bezeichnung *hr.i-ḥb*,¹⁸⁸ die gewöhnlich mit Vorlesepriester übersetzt wird und bereits seit dem Alten

Menschen gesprochen *kaššāptu takšipani* „Die Magierin hat mich verzaubert“, was das Vorhandensein weiblicher Magier zumindest in diesem Bereich des Vorderen Orients belegt (angepasste Zeilenzählung nach ABUSCH & SCHWEMER, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), TUAT NF 4, S. 139f.). Vgl. hierzu auch arab. كسفت. Für den mesopotamischen Bereich sollte mit MAUL, in: WdO 19 (1988), S. 170 und SCHWEMER, Abwehrzauber und Behexung, S. 6f. eine Übersetzung von *kaššāptum* mit „Hexe“ eher vermieden werden, da dieser Begriff bereits eine negative Konnotation besitzt, die seinem altorientalischen Pendant nicht inhärent ist. Insgesamt taucht *ḥw* und Ableitungen hiervon 13-mal im Alten Testament auf: Ex 7,11; 22,17; Dtn 18,10; 2Kön 9,22; 2Chr 33,6; Jes 47,9.12; Jer 27,9; Micha 5,11; Nah 3,4^{bis}; Mal 3,5 und Dan 2,2, die Septuaginta übersetzt das hebräische *ḥw* mit φαρμακείω (Zwar wurde *ḥw* früher oftmals mit dem akkadischen *kašāpum* in Verbindung gebracht, dies ist aber mit MANKOWSKI, Loanwords, S. 74f. unwahrscheinlich; so auch SCHWEMER, Abwehrzauber und Behexung, S. 5, Anm. 1). Im apodiktischen Rechtsatz im Bundesbuch Ex 22,17 wird die Tötung von Magierinnen gefordert (zum Angriff auf Frauen in Ez 13,17–21 siehe BERLEJUNG, in: OEMING (Hrsg.), Theologie des Alten Testaments, S. 187–198). Dass hier die Rede von Magierinnen ist, lässt sich mit Talmud, Traktat Sanhedrin 67a erklären, der vermerkt, das die meisten Frauen der Zauberei ergeben sind (so beschwert sich in KUB 1.16+40.65 iv 64–67 Ḥattušili I. über den Umgang seiner Frau Ḥastayar mit den alten Frauen, die für Zauberei (und Orakelwesen) zuständig sind, siehe MILLER, in: Aof 37 (2010), S. 171 & S. 173f.); vgl. hierzu auch Sota 22a; siehe BLAU, Zauberesen, S. 23–27 und VELTRI, Magie und Halakha, S. 65–72 für weitere Stellen (Zur Zuspitzung des Hexenwahns im Mittelalter und der frühen Neuzeit in Europa auf Frauen sei hier auf die bei J. HANSEN, Geschichte des Hexenwahns, S. 416–613 gesammelten Quellen verwiesen). Vergleichbar ist auch Dtn 18,10f.:

„Daß nicht jemand unter dir gefunden werde, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt oder Wahrsagerei, Hellscherei, geheime Künste oder Zauberei (hebr. *ḥššm*) treibt, oder Bannungen oder Geisterbeschwörungen oder Zeichendeuterei vornimmt oder die Toten befragt.“

Zauberei wird ebenso in Gal 5,20 (hier φαρμακεία) unter verabscheuungswürdigen Taten genannt; nach Jer 27,9 sollte Juda nicht auf „eure Zauberer“ (*ḥššm*) hören und Micha 5,11 prophezeite „Da rotte ich (sc. JHWH) die Zaubereien (hebr. *ḥššm*) aus deiner Hand aus, und du wirst keine Wahrsager mehr haben“ und auch der heilige Athanasius, *Canon* § 41 berichtet *μηελλατ ερημ ετεκκλησια βωκ ερατορ ηηρεεγκλονηορ ονδε ρεμιορτε ονδε* [*ρηε*] *ωρη ον[δε μασ]ορ* „Niemand, der zur Kirche gerechnet wird, soll zu Wahrsagern oder einem Zauberer oder einem Hexer oder einem Magus gehen“, siehe den koptischen Text bei RIEDEL & CRUM, *Canons of Athanasius*, S. 88. Im zweiten Paragraph des Codex Hammurapi wird die Verleumdung anderer Menschen, dass diese sich Zauberei (*kišpu*) bedient haben, unter Todesstrafe gestellt, wenn das Flussorakel (*nāru*) die Tat für wahr befindet, was als Anklagepunkt auch bereits im Codex Urnammu § 13 (Ur, U.7739+U.7740 A vi 270–vii 280, B ii 1–2) belegt ist, hier wird allerdings nur eine Geldstrafe vorgesehen, wenn das Flusssordal (^DLU.RU.GÚ) die Person für unschuldig befunden hat, hierzu M.T. ROTH, *Law Collections*, S. 18 & S. 81; WILCKE, in: AfO 24 (1973), S. 13 und id., in: ABUSCH (Hrsg.), *Riches Hidden in Secret Places*, GS Jacobsen, S. 315. Im neubabylonischen Gesetz § 7 (London, BM 56606, ii 24–45) wird erneut die Todesstrafe für die der Zauberei überführte Person genannt, siehe M.T. ROTH, *Law Collections*, S. 145f. Weitere Belege hat SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, S. 118f. zusammengetragen.

¹⁸⁸ Der Titel des *hr.i-ḥb* (vgl. FECHT, Wortakzent, S. 79f., § 144) dessen griechische Entsprechung Πτεροφόρος ist, ist zuerst im Alten Reich ab der zweiten Dynastie im Kult des Sonnengottes Re von Heliopolis nachweisbar und anscheinend war es nur Angehörigen des Königshauses gestattet, diesen zu führen, vgl. E. OTTO, s.v. Cheriheb, in: LÄ I, Sp. 941. Ab dem Mittleren Reich scheint eine Wandlung stattgefunden zu haben, so dass nun jede literate Person als Vorlesepriester dienen

Reich¹⁸⁹ belegt ist, kann dementsprechend auch mit ‚Magier/ Zauberer‘ wiedergegeben werden.¹⁹⁰ Die Hauptaufgabe dieses Priesters war es, in vielfältiger Natur im Tempel und in den dort stattfindenden Ritualen zu wirken. Diesem stand der *hr.ỉ-hb hr.ỉ-tp* vor,¹⁹¹ der dementsprechend als Obermagier titulierte werden kann und ebenso ab der Periode des Alten Reiches belegt ist.¹⁹² Als der Magier *par excellence* wurde in Ägypten der *hr.ỉ-hb* verstanden; er repräsentierte den ‚populären‘ Zauberer *per ipsum* und diente auch als Vorbild des ägyptischen Zauberers in der Bibel. Die bisher älteste bekannte Nennung des Vorlesepriesters – wobei hierzu anzumerken ist, dass bereits KEES völlig richtig erkannte, dass diese Übersetzung viel zu eng gewählt ist, um alle Aufgabenbereiche dieses Priesterranges darzustellen¹⁹³ – stammt von einer Schale aus den unterirdischen Gängen der Stufenpyramide des Djoser in Saqqāra, heute Kairo, Äg. Mus. JdÉ 88355.¹⁹⁴ Auf ihr wird ein Mann mit dem Namen  *Hr.wi-(m)-s* genannt, der den Titel *hr.ỉ-hb hr.ỉ-tp* trug und an das Ende der zweiten respektive den Beginn der dritten Dynastie datiert wird. Dass der Titel bereits im Alten Reich die Konnotation eines vortrefflich Wissenden implizierte, wird aus diversen Inschriften dieser Epoche deutlich. So lautet ein Passus aus der Inschrift des *Hr.ỉ-hwji=f*:

 *ink 3h iqr(w) ʿpr(w) hr.ỉ-hb rh(w) rʿ=f*

konnte, vgl. D.B. REDFORD, *Ancient Gods*, S. 316f. Siehe speziell zu diesem Priester in seiner Funktion im „Lebenshaus“ *pr-ʿnh* in magischer Wirkung VOLTEN, *Traumdeutung*, S. 26–40.

¹⁸⁹ Siehe zu den Belegen im Alten Reich JONES, *Titles OK*, Nr. 2848.

¹⁹⁰ GHALIOUNGUI, *Physicians of Pharaonic Egypt*, S. 10 deutet eine Passage aus pEbers 855u (102,4f.) als einen Hinweis darauf, dass der Vorlesepriester auch ‚schwarze Magie‘ anwenden konnte: „Der Hauch der Tätigkeit eines Vorlese-Priesters ist es, der es bewirkt; er dringt in die Lunge ein als (verschiedene) Krankheitsfälle.“, zitiert nach WESTENDORF, *Handbuch der Medizin*, S. 697. Die bei RITNER, in: *JARCE 27* (1990), S. 40 & Anm. 76 aufgeführte Nennung des Vorlesepriesters in Pap. Berlin P. 3027, VI,5 bei ERMAN, *Mutter und Kind*, S. 25 als Ausführender der Riten ist zu streichen, da die Zeichen verlesen wurden und in der Neuedition von YAMAZAKI, *Zaubersprüche*, S. 24 & Tf. 7 in einem anderen Zusammenhang stehen.

¹⁹¹ Vielleicht mit dem hebräischen מַחֲרִיבִי und dem akkadischen *harṭibi* gleichzusetzen? So z.B. bei GSENIUS, *Handwörterbuch*, S. 259 und VON SODEN, *AHW I*, S. 328. Hierzu sowie zur Forschungsgeschichte der etymologischen Herleitung des Begriffs QUAEGBEUR, in: ISRAELIT-GROLL (Hrsg.), *Pharaonic Egypt*, S. 162–169 und SZPAKOWSKA, *Behind Closed Eyes*, S. 63–66. In der ägyptisch-hethitischen Korrespondenz wird der Begriff *hr.ỉ-hb hr.ỉ-tp* mit akkadisch *āšipu(m)* wiedergegeben, siehe EDEL, *Ägyptische Ärzte*, S. 53–63 & S. 68f. Im Plural lautet der Begriff מַחֲרִיבִי und bezeichnet die Schar der ägyptischen Zauberer, vgl. Gen 41,8,24; Ex 7,11,22; 8,3,14f.; 9,11 und Dan 1,20. In der Septuaginta wird der Begriff in Gen 41,8,24 als τοὺς ἐξηγητὰς ‚Ausleger (von Träumen)‘ übersetzt; in Ex 7,11,22 dahingegen als οἱ ἑπαυδοῖ. In der Vulgata wird der Begriff mit *coniectores* ‚Deuter (von Träumen)‘ übersetzt. Siehe speziell zu Gen 41 GUNN, in: *JEA 4* (1917), S. 252. Diese *hr.ỉ-w-tp*-Priester sieht RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 220 als die geistigen Väter der gesamten magischen Literatur Ägyptens an.

¹⁹² Die Bezeichnung *hr.ỉ-hb hr.ỉ-tp* wird in den meisten Literaturwerken als „oberster Vorlesepriester“ übersetzt. JAN QUAEGBEUR konnte aber nachweisen, dass in den bekannten Fällen eher eine Lesung „Vorlesepriester (und) Oberhaupt“ anzunehmen wäre, vgl. QUAEGBEUR, in: OSING & DREYER (Hrsg.), *Form und Mass*, FS Fecht, S. 368–394. Dieser Meinung haben sich z.B. GRAEFE, in: *BiOr 38* (1981), Sp. 43 und KÄNEL, *Prêtres-Ouâb de Sekhmet*, S. 38 angeschlossen. Siehe zu den Belegen des Alten Reiches JONES, *Titles OK*, Nr. 2860.

¹⁹³ KEES, in: *ZÄS 87* (1962), S. 119f.

¹⁹⁴ Publiziert von JAMES, *Mastaba of Khentika*, S. 55.

Werk mit dem Schutz des Landes Ägypten in Verbindung zu bringen ist (vgl. Kap. 7.3).

3.6.4 Der Zauberer *sʒu.w* und der *šn.w* Beschwörer

Dürftiger belegt taucht auch $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} sʒu.w$ als Bezeichnung eines zauberkundigen Menschen auf.²⁰⁹ Für den Titel sind bereits seit der Zeit des Alten Reiches zwei weitere Zusammensetzungen bekannt, die ebenso als Magier bezeichnet werden können. Beim ersten handelt es sich um den $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} sʒu.w \text{ Śrq.t pr-} \text{𓄏}$ „Magier der Selqet des Palastes“,²¹⁰ der wahrscheinlich nur eine weitere Wiedergabeform des Titels $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ Śrq.t}$ darstellt. Die zweite Variante ist der $\text{𓄏} \text{𓄏} sʒu.w \text{ ḥq}ʒ$,²¹¹ der den Magier lediglich mit einer genaueren Zugehörigkeit versieht. In Inschriften aus dem Sinai aus der Zeit des ausgehenden Mittleren Reiches wird der Titel eines Arztes mit dem Titel des Zauberers *sʒw* in Verbindung gebracht: $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ swnw } sʒu.w \text{ } \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ } \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ } \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ „(Der) Arzt (und) Zauberer *𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}*“²¹² sowie, im Zusammenhang mit einer Opferformel, $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ swnw } sʒu.w$ „Arzt (und) Zauberer“.²¹³ Neben dem Zauberer gab es im alten Ägypten auch einen Beschwörer, der als $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ } \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{ } \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ *šnī.w* bezeichnet wurde, abgeleitet von der Wurzel $\sqrt{\text{šnī}}$.²¹⁴

3.6.5 Ärzte und Magie

Neben den angesprochenen Titeln, die mit ‚Magier/ Zauberer‘ übersetzt werden können, ist anzunehmen, dass weitere Ämterbezeichnungen existierten, welche eine derartige Übersetzung nahe legen würden oder zumindest mit dieser in Verbindung standen.²¹⁵ So schrieb ALAN H. GARDINER

²⁰⁹ Wb III, S. 414f. Die Bezeichnung des *sʒu.w*-Zauberers steht etymologisch mit dem Substantiv *sʒ* „Schutz/ Schutzzauber“ und dem Verbum $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ (*aäg.* auch $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$) *sʒu* in Verbindung. Bereits LUERING, Medizinischen Kenntnisse, S. 49 brachte den Titel aufgrund seiner Nennung in Papyrus Ebers mit Zauber zusammen.

²¹⁰ Siehe hierzu JONES, Titles OK, Nr. 2931.

²¹¹ Siehe für die Belege des Titels im Alten Reich JONES, Titles OK, Nr. 2930.

²¹² Siehe GARDINER & PEET, Inscriptions of Sinai, Nr. 117, Z. 7.

²¹³ Siehe Op. cit. Nr. 121, Z. 8.

²¹⁴ Siehe Wb IV, S. 495,17 & S. 496,2–7, zum Lexem auch OGDON, in: DE 40 (1998), S. 141. Für eine eventuelle Verwendung des Lexems auf der Unwetterstele des Ahmose siehe WIENER & ALLEN, in: JNES 57 (1998), S. 10. ANTHES, in: ZÄS 86 (1961), S. 86–89 ging davon aus, dass zwei unterschiedliche Bedeutungen des Wortes im Laufe der Zeit anzunehmen sind: In den Pyramidentexten kommt das Verb *šnī* nur in der Bedeutung „umschließen/ bannen“, vielleicht auch „festhalten/ binden“, vor, erst später wird genauer differenziert nach „bannen/ beschwören“. Ältere Meinungen liegen bei LUFT, Anzünden der Fackel, S. 181, Anm. 26 gesammelt vor.

²¹⁵ Neben den vorgestellten Fachtermini für Ärzte taucht in ägyptischen Texten auch eine Bezeichnung auf, deren genauer Bedeutungsinhalt bis heute nicht geklärt werden konnte. Der *sʒ-ḥmm* $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ bezeichnet nach VON DEINES & WESTENDORF, Grundriss der Medizin VII, S. 603 & S. 707f. und GHALIOUNGUI, Physicians of Pharaonic Egypt, S. 3–5 wohl eine Art Arzt, da das Substantiv *ḥmm* in medizinischen Texten ein spezielles chirurgisches Instrument zur Kauterisation bezeichnet, vgl. VON DEINES & WESTENDORF, Grundriss der Medizin VII, S. 602 und R.-A. JEAN, Objets Égyptiens, S. 13 & S. 57, Nr. 3 & Nr. 5. Dieses wird in pEbers 865c (106,16f.) zum Aufstoßen der *ḥt*-Geschwulst angewendet. Hierbei soll es sich nach JONCKHEERE um einen glühenden Metallstab handeln, der zu thermokauterischen Wundbehandlung verwendet wurde, vgl. JONCKHEERE, in: CdE 51 (1951), S. 42 und

„It is clear that all priests were potentially also magicians, and especially such of them, like the lectors (*hry-hb.t*), as were steeped in religious lore. It is unthinkable, further, Egyptian medicine being what it is, that men bearing the titles *swnw* ‚physician‘ or *wr swnw* ‚great in medicine‘, should not have been versed in the magical arts.“²¹⁶

Im Folgenden soll nun auf die relevanten Bezeichnungen aus Ägypten eingegangen werden, die einen ‚Arzt‘ oder einen ‚Mediziner‘ bezeichnen, der, sei es durch einen weiteren Titel oder eine Handlung, mit magischem Wirken in Verbindung stand.

Diese Ämter und Titel unterstanden in Hierarchie dem Wesir, der nur noch dem amtierenden Herrscher selbst in seiner Funktion als oberster Priester und Mediziner unterstellt war.²¹⁷ Dem Wesir folgend unterstellt war der  *wr swnw Šm^cw Mhw* „Obermediziner von Ober- und Unterägypten“, der bereits seit dem Alten Reich belegt ist,²¹⁸ welchem wiederum der  *wr swnw Mhw* „Obermediziner von Unterägypten“²¹⁹ sowie der  *wr swnw Šm^cw* „Oberarzt von Oberägypten“ unterstellt waren. Diesen beiden Obersten folgten dann die weiteren Arzttränge, die im Folgenden aufgeführt sind und für die ihr Bezug zur Magie besprochen werden soll.

In Texten können die Begriffe Zauberer/ Magier stellvertretend für Arzt als Berufsbezeichnung eines Individuums genannt werden, so dass in der Antike kein wesensmäßiger Unterschied zwischen den beiden ‚Berufsgruppen‘ bestand,²²⁰ woraus wiederum folgt, dass die beiden Arbeitsgebiete als primär miteinander verbunden betrachtet werden sollten. Bei den angeführten mehrfachen Titelbezeichnungen zeigt sich, dass antike Persönlichkeiten in den meisten Fällen mehrere dieser Benennungen tragen konnten. Man findet fast immer ein Nebeneinander verschiedener Fachbereiche, die heute nicht immer miteinander in Verbindung gesehen würden oder die man nebeneinander betreiben würde.²²¹ Die Magie kann hierbei in ihrem Wirken am ehesten mit einem ‚Placeboeffekt‘ beschrieben werden, welchen man für die Heilung des betreffenden Individuums nicht außer Acht lassen sollte.²²²

Bisher sind 151 Ärzte bekannt,²²³ deren Auftreten vom Alten Königreich bis zur Ptolemäerzeit reicht. Von diesen 151 sind 132 namentlich aufgeführt.²²⁴ Der älteste,

GHALIOUNGUI, Physicians of Pharaonic Egypt, S. 5; so auch bereits früher JOACHIM (Hrsg.), Papyrus Ebers, S. 191. WESTENDORF, Handbuch der Medizin, S. 487 & S. 704 bezeichnet das Gerät als einen Brennbolzen. Es ist fraglich, in wie weit dieser Typus des Arztes mit magischen Handlungen in Verbindung stand, da er nie explizit mit einer solchen zusammengenannt wird.

²¹⁶ Zitiert nach GARDINER, in: PSBA 39 (1917), S. 31.

²¹⁷ Siehe hierzu auch GHALIOUNGUI, in: BIFAO Suppl. 81 (1981), S. 12–14.

²¹⁸ Siehe zusammenfassend für die Titel JONES, Titles OK, Nr. 1467.

²¹⁹ Siehe für die Belege des Titels im Alten Reich Op. cit. Nr. 1466.

²²⁰ Vgl. GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1328f. So wird im Alten Reich der *hr.ì-hb* oft in Verbindung mit dem *swnw* genannt, wenn es um medizinisches Fachwissen geht, vgl. z.B. Sethe, Urk. I, S. 42,6. So auch JONCKHEERE, in: Cde 51 (1951), S. 31: „A ces porteurs du titre de *w^cb Šhm.t*, cumulé avec celui de *šmw*, on aurait mauvaise grâce à refuser une orientation médicale certaine.“

²²¹ Siehe für die Verbindung von Ärzten und Magie im römischen Reich JACKSON, Doctors and Diseases.

²²² So auch NUNN, Ancient Egyptian Medicine, S. 97.

²²³ Aufstellung der Namen bei NUNN, Ancient Egyptian Medicine, S. 211–214, wobei JOHN F. NUNN allerdings die letzte belegte Ärztin *Tj-wj* nicht nennt. Eine ältere Liste mit achtzig namentlich bekannten Ärzten sowie zwei zerstörten Namen liegt bei JONCKHEERE, Médecins de l'Égypte, S.

bisher sicher zu belegende und auch in zeitgenössischen Quellen als solcher bezeichnete Arzt war *Hsy-R^c*,²²⁵ der zur Zeit der dritten Dynastie lebte. Geht man allerdings von der langen Geschichte Ägyptens von fast 3000 Jahren aus, zeigt sich deutlich, dass die Quellenlage eindeutig eine zu geringe Anzahl angibt.²²⁶

Auffälligerweise handelt es sich bis auf zwei Ausnahmen bei den bekannten Ärzten um Männer. Im Alten Reich begegnet eine Frau namens *Pšš.t*, die als $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{im.}i(t)\text{-r}^7$ *swnw.(w)t* „Vorsteher(in) der Ärztinnen“ bezeichnet wird.²²⁷ So ist davon auszugehen, dass es neben den männlichen Spezialisten für Medizin auch Frauen gab, welche sich diese Fähigkeiten angeeignet hatten und vielleicht für Frauen und Kinder zuständig waren.²²⁸ Die zweite, und gleichzeitig das letzte bekannte Individuum, das den Titel Arzt trug, war eine Dame namens *T3-w3*, die etwa um 300 vor Christus lebte.²²⁹

3.6.6 Der Arzt *swnw*

Als Agens, als handelndes Subjekt bleibt der Arzt in den medizinischen Texten aus dem alten Ägypten relativ anonym.²³⁰ Er wird zumeist in der zweiten Person Singular

18–75 vor; hier mit ausführlichen Belegen der Namen. Hinzu kommen noch zwei ‚legendäre‘ und 16 namentlich nicht bekannte Mediziner, so dass die Liste insgesamt einhundert Einträge umfasst. Für eine Aufschlüsselung der Titel nach Haupt- und Spezialämtern siehe GHALIOUNGUI, in: BIFAO Suppl. 81 (1981), S. 17f.

²²⁴ Siehe hierzu Beleg Nr. 60 bei NUNN, *Ancient Egyptian Medicine*, S. 212.

²²⁵ Beleg Nr. 46 in Op. cit. S. 212, speziell S. 214. Der Titel des *Hsy-R^c* wird archaisch als $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{wr } i\text{b}h \text{ swnw}$ geschrieben, welches früher als *wr h^cw swnw* transkribiert wurde. Zur neuen Lesung und den Belegen im Alten Reich JONES, *Titles OK*, Nr. 1463. Vgl. auch die Darstellung und die Titel des *Hsy-R^c* bei LANGE & HIRMER, *Ägypten*, Tf. 19. Weiterführend GHALIOUNGUI, *Physicians of Pharaonic Egypt*, S. 5 & S. 21, Nr. 40; JONCKHEERE, in: *CdE* 51 (1951), S. 43f. und id., *Médecins de l'Égypte*, S. 63.

²²⁶ So ging PAUL GHALIOUNGUI bei einer Hochrechnung von mindestens 24000 Medizinern in Ägypten aus, welche vom Alten Reich bis zum Ende der Spätzeit ihrer Arbeit nachgingen, vgl. GHALIOUNGUI, in: BIFAO Suppl. 81 (1981), S. 16f. Bei der Hochrechnung ergibt sich lediglich ein Durchschnitt von 8 ½ Ärzten pro Jahr, nimmt man als Beginn 2800 v. Chr. an und rechnet nur für die Zeitspanne bis Christi Geburt – allein dies zeigt, dass GHALIOUNGUIs Rechnung definitiv zu gering ausgefallen ist. Eine ältere Liste findet sich bei HABACHI & GHALIOUNGUI, in: *BIE* 51 (1970), S. 15–24.

²²⁷ Publikation von S. HASSAN, *Giza I*, S. 83, Abb. 143, Tf. 51. Positiv zur Interpretation auch GHALIOUNGUI, in: BIFAO 75 (1975), S. 160–164; id., *Physicians of Pharaonic Egypt*, S. 18 (Nr. 19); JONCKHEERE, *Médecins de l'Égypte*, S. 41; KÜLLMER, *Marktfrauen, Priesterinnen und „Edle des Königs“*, S. 107 und LEMKE, *Nichtkönigliche Priesterinnen*, S. 170. Zuletzt wollte S. SCHWEITZER, in: FEDER, MORENZ & VITTMANN (Hrsg.), *Von Theben nach Giza*, S. 149f. diesen Beleg aufgrund einer Movierung nicht mehr als Beleg für Ärztinnen heranziehen.

²²⁸ So WESTENDORF, *Handbuch der Medizin I*, S. 473. Allerdings könnte man als alternative Lesung der drei verschiedenen Schreibungen der Titel der *Pšš.t*, siehe GHALIOUNGUI, in: BIFAO 75 (1975), S. 161, auch annehmen, dass das *t* nicht zur Schreibung von *swnw* sondern zu *im.it-r⁷* gehört und *Pšš.t* somit die „Vorsteherin der Ärzte“ gewesen war, so WESTENDORF, *Handbuch der Medizin I*, S. 473. Dagegen GHALIOUNGUI, in: BIFAO 75 (1975), S. 161–164; id., in: BIFAO Suppl. 81 (1981), S. 14 und id., *Physicians of Pharaonic Egypt*, S. 1 & S. 18 (Nr. 19).

²²⁹ GHALIOUNGUI, *Physicians of Pharaonic Egypt*, S. 92.

²³⁰ Siehe zusammenfassend zum Thema ‚Arzt‘ und dessen Bezeichnungen im Alten Ägypten GHALIOUNGUI, *Physicians of Pharaonic Egypt*; GRAPOW, *Grundriss der Medizin III*, S. 86–137;

angesprochen, die ausführenden Mediziner werden in den Texten selbst nie mit Namen bezeichnet. Nichts desto trotz erfahren wir heutzutage einiges über die Praktiken der Ärzte aus den medizinischen Texten, wenn man auch, um einen Arzt als Individuum fassen zu können, auf weiterführende Quellen wie biographische Inschriften angewiesen ist. Der Arzt wird im Ägyptischen als $\rightarrow i \text{ } \overset{\circ}{i} \text{ } \overset{\circ}{s} \text{ } \overset{\circ}{w} \text{ } \overset{\circ}{n} \text{ } \overset{\circ}{w}$,²³¹ sowie der „Oberarzt“ als $\rightarrow i \text{ } \overset{\circ}{i} \text{ } \overset{\circ}{s} \text{ } \overset{\circ}{w} \text{ } \overset{\circ}{n} \text{ } \overset{\circ}{w} \text{ } \overset{\circ}{w}$ bezeichnet, die beide bereits ab dem Alten Reich in Titeln belegt sind.²³² Sie konnten ebenso den Titel eines Magiers tragen,²³³ und fungierten neben ihrer Tätigkeit bei Expeditionen als Mediziner auch als Beschwörer gegen Schlangen und Skorpione.²³⁴

JONCKHEERE, in: CdE 52 (1951), S. 238–251; id., Médecins de l'Égypte und NUNN, Ancient Egyptian Medicine, S. 113–135. Speziell zur Arbeit von FRANÇOIS JONCKHEERE die Zusammenstellung weiterführender Literatur bei VAN DER WAALE & DE MEULENAERE, in: RdE 25 (1973), S. 58–83.

²³¹ Siehe speziell zu diesem Titel GHALIOUNGUI, Physicians of Pharaonic Egypt, S. 1–3 und JONCKHEERE, Médecins d'Égypte, S. 139–147. Die genaue etymologische Herleitung des Wortes konnte bisher nicht zufriedenstellend erklärt werden, siehe ibd. S. 2f. für bisher genannte Möglichkeiten. So führt GRAPOW, Grundriss der Medizin III, S. 86 das Wort auf das Instrument des Arztes selbst zurück, der mit der Pfeilspitze oder einem anderen scharfen Gegenstand Geschwüre am Körper öffnete.

²³² Siehe JONES, Titles OK, Nr. 3017 für den *swnw* und dessen belegtes Auftreten sowie für den *wr swnw* ibd. Nr. 1462. Hier soll nicht auf die zahlreichen Abwandlungen des Titels mittels einer genaueren genitivischen Bestimmung oder Ähnlichem eingegangen werden, hierzu einleitend GRAPOW, Grundriss der Medizin III, S. 95–99.

²³³ So z.B. belegt bei GARDINER & PEET, Inscriptions of Sinai, Tf. 40: Nr. 117 (E 7) und Tf. 48: Nr. 121 (Z. 8f.). Hierzu auch GRAPOW, Grundriss der Medizin III, S. 94. Allerdings wurde der Arzt als „Praktiker“ (ἰατρός) von den Priestern und Zaubernern getrennt, die als „inspiriert-heilig“ (ἱερεύς) galten, vgl. GUTEKUNST, s.v. Zauber, in: LÄ VI, Sp. 1328 und Anm. 81 mit weiterführender Literatur.

²³⁴ So z.B. belegt bei GARDINER & PEET, Inscriptions of Sinai, Tf. 23: Nr. 85 (N 16.18), Tf. 25a: Nr. 90 (W 28e), Tf. 40: Nr. 117 (E 7), Tf. 48: Nr. 121 (Z. 8f.), Tf. 45: Nr. 122 (x+4), Tf. 38: Nr. 122 (S 1.14), Tf. 49: Nr. 136 (W 15) und Tf. 53a: Nr. 143 (W 3), aus Sarābīt al-Hādīm. So wird auf der Metternichstele im dritten Spruch der Arzt, der gegen einen Schlangenbiss vorgehen soll, mit einem Magier gleichgesetzt, hierzu KOUSOULIS, in: GM 190 (2002), S. 56. Speziell zu ausführlichen Quellenangaben bezüglich Sprüchen gegen Skorpione ALTENMÜLLER, s.v. Magische Literatur, in: LÄ III, Sp. 1159, Anm. 37f. und BORGHOUTS, Magical Texts, S. 51f. (Nr. 84) & S. 59f. (Nr. 90–121). Für Zaubersprüche gegen Skorpione auf Demotisch z.B. VITTMANN, in: THISSEN & ZAUZICH (Hrsg.), Grammata Demotika, FS Lüddeckens, S. 245–256; speziell zu diesem Zauberspruch äußerten sich ZAUZICH, in: Enchoria 13 (1985), S. 119–132 und die These KARL-THEODOR ZAUZICHs ablehnend VITTMANN, in: DE 13 (1989), S. 73–78. Zu Sprüchen gegen gefährliche Tiere und Schlangen sowie Skorpione speziell FISCHER-ELFERT, Zaubersprüche, Nr. 20–47 und STEINER, in: JNES 60 (2001), S. 259–268. In diesem Sinne kann diese spezielle Form der Magie als reaktive bzw. kurative Magie verstanden werden. Das in Krisis befindliche Individuum soll den vorherigen Zustand seiner Selbst wiedergewinnen, oder vor jeglicher potenzieller Gefahr bewahrt werden, wobei diese Form dann als prophylaktische bzw. präventive Magie anzusprechen wäre, vgl. FISCHER-ELFERT, s.v. Magie in Ägypten, WibiLex 2008, § 1.1, <http://www.wibilex.de> [Zugriff am 20. Juli 2014]. Auch in Mesopotamien sind Schlangen und Skorpione sowie Hunde die bei weitem am häufigsten genannten Tiere, gegen deren Bisse und Stiche sich Beschwörungen richten. Dies basiert darauf, dass diese Lebewesen in einem liminalen Raum verortet wurden, der zwischen der Zivilisation auf der einen und der Natur sowie der Wüste auf der anderen Seite situiert ist. Zu diesem Problembereich speziell FINKEL, in: ABUSCH & VAN DER TOORN (Hrsg.), Mesopotamian Magic, S. 213–

Dass sich Medizin und Magie im Alten Ägypten recht nahe standen, wird schon durch die heutige Annahme deutlich, dass sich ersteres aus letzterem – sprich magischen Vorstellungen und Handlungen der Frühzeit – entwickelt hat.²³⁵ So ist es nur vorstellbar, dass ein Arzt, der in den ägyptischen Quellen sehr oft mit einem Magier gleichgesetzt oder doch mit diesem in Verbindung gebracht wird, sich neben seiner medizinischen Tätigkeit auch magischer Praktiken bediente, um die Genesung eines ihm anvertrauten Individuums von einer Erkrankung sicherzustellen. Eine gegenteilige Meinung zur – meist nur künstlich aufgerichteten – Barriere äußerte bereits 1984 FREDERIQUE VON KÄNEL.²³⁶ Demnach lag in Ägypten keine Trennung zwischen Ärzten, Priestern der Sachmet und Beschwörern der (Göttin) Selket vor – alle Typologien der Berufe sind dem weiten Kreis des medizinischen Korps zuzurechnen.

Eine magische Tätigkeit findet im medizinischen Papyrus Edwin Smith Anwendung. In diesem Verletzungsfall am Kopf soll die Schale eines Straußeneis mit verschiedenen Mitteln behandelt werden, die stellvertretend für den Schädel des verletzten Menschen steht und sich nach drei Tagen wieder zusammengefügt haben wird.²³⁷ Die magische Praxis drückt sich explizit im anschließenden Satz aus:

„Was als Zauber über diesem Heilmittel gesprochen wird.“²³⁸

Geht man von der oben angesprochenen Evolution der Medizin aus magischen Riten in Ägypten aus, ist es nur verständlich, dass der Arzt in einem frühen Stadium der ägyptischen Geschichte ein Magier war – die später angewandten Zaubersprüche würden dann eventuell auch in ihren – heute leider nicht erhaltenen Vorläufern auf die Frühzeit zurückreichen.²³⁹

Der Begriff ‚Arzt‘ taucht in den meisten Quellen mit einer genaueren Bezeichnung auf, welche den speziellen Wirkungsbereich strikter spezifizierte. So sind z.B. Ärzte für die Augen (*swnw ḥr.t*), für den Leib (*swnw ḥ.t*) und die Zähne (*ḥrw-ibḥ*) belegt, der Doktor kann aber auch als *swnw pr-ʿ3* bezeichnet werden,²⁴⁰ was seine nähere Bestimmung als ‚Hofarzt‘ ausdrückt. Diese Spezialisierung findet noch bei Herodot, *Historiae* II, 84 Erwähnung:

Μηξ νοῦσου ἐκαστος ἱητρός ἐστί καὶ οὐ πλεόνων πάντα δ' ἱητρῶν ἐστί πλεῖα οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν ἱητροὶ κατεστῆασι οἱ δὲ κεφαλῆς οἱ δὲ ὀδόντων οἱ δὲ τῶν κατὰ νηδῶν οἱ δὲ τῶν ἀφανέων νοῦσων

250; PIENKA, in: Amuru 3 (2004), S. 389–404; SIGRIST, in: MARKS & GOOD (Hrsg.), *Love and Death*, FS Pope, S. 85–88 und VELDHIJS, in: ZA 83 (1993), S. 161–169.

²³⁵ Siehe hierzu grundlegend GRAPOW, *Grundriss der Medizin* II, S. 11; für eine Zusammenstellung der Zaubersprüche in medizinischen Texten ibd. S. 13–23.

²³⁶ Siehe KÄNEL, *Prêtres-Ouâb de Sekhmet*, Kap. VII–IX.

²³⁷ Wundenbuch Sm Fall 9, Z. 4–7, hierzu VON DEINES, GRAPOW & WESTENDORF, *Grundriss der Medizin* IV/1, S. 180; WESTENDORF, *Handbuch der Medizin*, S. 720f. und id., *Papyrus Edwin Smith*, S. 47 & Anm. 5.

²³⁸ Zitiert nach WESTENDORF, *Handbuch der Medizin*, S. 721.

²³⁹ So auch GRAPOW, *Grundriss der Medizin* II, S. 11 & S. 23.

²⁴⁰ Siehe die Belege aus dem Alten Reich zum *swnw ḥr.t* bei JONES, *Titles OK*, Nr. 1464 & Nr. 3018f.; zum *swnw ḥ.t* Nr. 3023f.; zum *ḥrw-ibḥ* Nr. 278, Nr. 1119 & Nr. 1463 sowie zum *swnw pr-ʿ3* Nr. 1464f., Nr. 3019f. & Nr. 3024.

„Jeder Arzt ist nur für eine einzige Krankheit da und nicht für mehrere. Es existiert eine große Anzahl von Ärzten. Es gibt Ärzte für die Augen, für den Kopf, für die Zähne, für den Bauch und für die unsichtbaren Krankheiten!“²⁴¹

Allerdings wird man, was speziell auf die älteren Epochen der ägyptischen Geschichte zutreffen mag, eine solche Unterscheidung der einzelnen Ärzte nicht erwarten dürfen. Gehäuft traten solche Titel auch bei einer Person auf und man wird wohl davon ausgehen müssen, dass die Titel das Wissen implizieren, welches man von einem tüchtigen Arzt erwarten konnte.²⁴² Aus Dayr al-Madīna ist ein ‚Oberarzt‘ bekannt, der vermutlich ebenso für die Einbalsamierung der Toten zuständig war.²⁴³ Neben den medizinischen – sowie den im Folgenden hauptsächlich zu betrachtenden magischen – Tätigkeiten des Arztes war dieser ebenso für die Fleischbeschau beim Opfer zuständig.²⁴⁴ Dies findet sich inhärent impliziert, wenn auch nicht explizit ausgedrückt in einer Textstelle aus Hatnüb:

 (...)  *ink (...)* *rh(w) k3* „Ich bin (...) einer, der den Stier kennt.“²⁴⁵

Dass sich ein Priester mit dem Opfer auseinanderzusetzen hatte, wird auch durch Szenenbeischriften aus dem Alten Reich deutlich; hier soll exemplarisch ein Beispiel aus dem Grab des *Pth-ḥtp(w)* angeführt werden. Nach der Zerstückelung des Opfers wird der Priester mit den Worten aufgefordert

 *m3 ḥm-ntr w^cb r ḥpš pn*

„Komm, Gottesdiener (und) *w^cb*-Priester, zu diesem Rinderschenke!“²⁴⁶

Daraufhin tritt der Priester herbei und riecht an der Hand eines Schlachters, welcher den Priester mit den Worten  *m33 snf pn* „Siehe dieses Blut!“ anspricht, woraufhin dieser mit  *ḥw w^cb* „Rein ist's!“ antwortet.²⁴⁷ Ebenso konnte der Priester der Sachmet mit der Fleischbeschau beim Opfer betraut werden.²⁴⁸ So ist anzunehmen, dass in den zitierten Stellen lediglich ein Titel des handelnden Mannes aufgeführt wird und dieser ebenso weitere Dienstbezeichnungen auf sich vereinigte. Hierzu ist aber wichtig anzumerken, dass es in Ägypten keine direkte Bezeichnung für einen Veterinär gab – zumindest ist bis heute keine Benennung bekannt, die dem griechischen *ἰππιατρός* oder dem lateinischen *mulomedicus* und *veterinarius* vergleichbar wäre, wenn man von dem Terminus *rh k3* absieht.

²⁴¹ Griechischer Text nach FEIX (Hrsg.), Herodot – Historien, S. 268.

²⁴² So auch GRAPOW, Grundriss der Medizin III, S. 98.

²⁴³ So GRAPOW, Grundriss der Medizin III, S. 91.

²⁴⁴ So auch GHALIOUNGUI, in: BIFAO Suppl. 81 (1981), S. 14f. Siehe auch NUNN, Ancient Egyptian Medicine, S. 119f.

²⁴⁵ Vgl. Graffiti 15, Z. 11 bei ANTHES, Felsinschriften von Hatnub, S. 35. Zur gleichen Deutung dieses kurzen Passus kommt auch GRAPOW, Grundriss der Medizin III, S. 100.

²⁴⁶ Siehe QUIBELL, Ramesseum, Tf. 36.

²⁴⁷ Zu diesem Beispiel auch ERMAN, Reden, Rufe und Lieder, S. 13.

²⁴⁸ Siehe hierzu ENGELMANN & HALLOF, in: SAK 23 (1996), S. 123f.

3.6.7 Der Sachmetpriester *w^{cb} Šhmt*

Der Titel *w^{cb} Šhmt*²⁴⁹ weist auf die ihm inhärente Funktion hin, den Einflüssen der Göttin als Auslöserin von Krankheiten und Seuchen Einhalt zu gebieten. Doch war er obgleich seines Namens nicht an den Kult dieser Gottheit gebunden, sondern konnte überregional tätig sein. Einzelne Krankheiten wurden auf mythologischer Ebene Sachmet zugesprochen, wie z.B. die *ḳd.t nnp.t* „Seuche des Jahres“, die auch in einigen Sprüchen zum Schutz eines Raums als direkte Bedrohung für diesen genannt wird. Speziell am 19. Tag des ersten Monats von *Pri.t* wurde die Seuche des Jahres mit dem heißen Wind der Wüste in Verbindung gebracht und zur Milderung des Übels bzw. der Bekämpfung der Seuche Wasserfahrten zu Ehren der Löwengöttin abgehalten.²⁵⁰ Hiermit sollte sich eine Verwandlung der als gefährlich angesehenen Göttin Sachmet in die Göttin Bastet sowie deren beschützende Elemente vollziehen, was an den Tagen I. *Pri.t* 19 bis 21 auch angesprochen wird.²⁵¹ Eine „permanente Beschwörung der gefährlichen Göttin“²⁵² schien daher nur zweckgebunden. Hierzu ist auch die Aufgabe des Priesters im Buch vom Tempel zu nennen, Tiere, die zur Schlachtbank kommen, zu kontrollieren, um somit infizierte und nicht zum Verzehr geeignete Tiere zu erkennen.²⁵³

Der Sachmetpriester war wie kein anderer Arzt berufen – bedingt durch seine Verbindung zur Göttin – sich mit deren Wirken auseinander zu setzen und Menschen zu heilen.²⁵⁴ Wie auf Seite 43 erwähnt, wurden Kinder in der Kunst des Sachmetpriesters im Tempel unterrichtet, wie es die Dienstanweisung des Oberlehrers im Buch vom Tempel ausdrückt.²⁵⁵ Dies findet Niederschlag im ambivalenten Verhalten der Göttin selbst. Einmal wird sie als Verursacherin von Plagen gesehen, kann aber zum Anderen auch durch ihre Eigenschaft als Gemahlin des Ptah als Heilerin gesehen werden. Auf der Rückseite von pEdwin Smith finden sich sieben Beschwörungen,²⁵⁶ die sich mit der oben angesprochenen „Seuche des Jahres“ auseinandersetzen. In diesen Konjurationen wird Sachmet, und speziell ihr ‚Hauch‘, als Träger des Übels begriffen, der auch als *dhrt* „Bitternisplage“ Bezeichnung findet.²⁵⁷ Nach pEbers 855h (100,18–101,2) tritt die Krankheit durch das linke Auge ein und durch den Nabel wieder heraus und wird als

²⁴⁹ Siehe für die Beleglage im Alten Reich JONES, Titles OK, Nr. 1400; für eine Zusammenstellung der Belege vom Alten Reich bis zur römischen Epoche Ägyptens KÄNEL, Prêtres-Ouâb de Sekhmet, S. 1–160.

²⁵⁰ Vgl. LEITZ, Tagewählerei, S. 213f. und auch GEBLER-LÖHR, Heilige Seen ägyptischer Tempel, S. 424.

²⁵¹ Vgl. LEITZ, Tagewählerei, S. 212–216.

²⁵² Siehe hierzu speziell YOYOTTE, in: BSFE 87–88 (1980), S. 47–75.

²⁵³ Vgl. QUACK, in: ARG 1 (2000), S. 13.

²⁵⁴ Siehe speziell zum Wirken des Sachmetpriesters ENGELMANN & HALLOF, in: SAK 23 (1996), S. 103–143. Hier Anm. 1 mit weiterführender Literatur zum Thema.

²⁵⁵ In Übersetzung vorgelegt von QUACK, in: BEINLICH et al. (Hrsg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung, S. 161.

²⁵⁶ Die sechste Beschwörung in pEdwin Smith, Rs. 19,14–18 behandelt einen „Spruch für das Reinigen der Fliege“. Die Göttin Sachmet und die „Plagen des Jahres“ werden hier nicht explizit bezeichnet, so dass diese Konjuration nicht mit aufgeführt wurde.

²⁵⁷ So in pEdwin Smith Rs. 18,8; Rs. 18,11 und in pEbers 205c (41,18–21); 302 (52,19f.); 750 (89,16–18) und 855h (100,18–101,2).

„Ich bin Vorsteher der Priester der Sachmet, Vorsteher der Zauberer (und) Oberarzt des Königs!“²⁶⁷

Wenn in pEdwin Smith davon die Rede ist, dass „irgendein Sachmet-Priester (und/oder) irgendein Arzt“²⁶⁸ als Handelnder in medizinischen Fragen auftritt, kann die Bezeichnung ‚irgendein Arzt‘ hier als Gattungswert gefasst werden.²⁶⁹ Es liegt somit keine genauere Differenzierung der beiden Berufsbezeichnungen vor, es scheinen nur spezielle Qualifikationen des betreffenden Arztes herausgestellt zu werden.

3.7 Zum Begriff Raum

τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ
φθορὰν οὐ προσδεχόμενον ἔδραν δὲ
παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πάσιν αὐτὸ δὲ
μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τι νόθῳ
„Eine dritte Gattung ist die des Raumes,
dem Untergange nicht unterworfen, welche
allem, was ein Werden hat, eine Wohnstatt
gewährt, selbst aber den Sinnen
unzugänglich.“

Platon, *Timaios* 52a²⁷⁰

Nachdem im vorherigen Kapitel der Begriff Magie für das alte Ägypten sowie die verschiedenen Interpretationen der Forschung und der Wissenschaft besprochen wurden, soll nun der zweite grundlegende Aspekt dieser Arbeit, der Begriff des Raums, umrissen, definiert sowie mit der Sicht der Ägyptologie auf diesen bestimmt werden. Als Anfangspunkt der Diskussion soll eine Aussage HELLMUT BRUNNERS zitiert werden, die einige grundlegende Definitionen herausstellt:

„Der Raum des Alltags wird ebenso empfunden wie bei uns. Die Teile dieses Raums sind messbar, wahrnehmbar, eindeutig lokalisierbar, der Mensch kann über sie verfügen. Der andere, der mythische Raum dagegen ist nur bedingt wahrnehmbar, kaum messbar und keinesfalls eindeutig lokalisierbar. Er begegnet uns im eigentlichen Mythos, also in Göttererzählungen, ferner realisiert im Kult und Tempel als dem Rahmen des Kultes.“²⁷¹

So gilt es im Folgenden zwischen zwei verschiedenen Räumen primärer Natur zu differenzieren. Auf der einen Seite stellt BRUNNER direkt den Raum des Alltags heraus, in welchen sich Individuen wie sie umgebende Gegenstände einfügen. Somit

²⁶⁷ ANTHES, Felsinschriften von Hatnub, Graffiti 15, Z. 3f.

²⁶⁸ Papyrus Edwin Smith Rs. 1,3–8, zitiert nach WESTENDORF, Handbuch der Medizin, S. 711.

²⁶⁹ So auch BARDINET, Dents et Mâchoires, S. 229 und KÄNEL, Prêtres-Ouâb de Sekhmet, S. 251f.

²⁷⁰ Griechischer Text nach ZEKL (Hrsg.), *Timaios*, S. 84.

²⁷¹ BRUNNER, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 615. Zu dieser Ansicht auch NEUREITER, in: SAK 21 (1994), S. 231–234. Auf antike Theorien und Diskussionen, um was es sich bei ‚Raum‘ handelt, kann hier nicht *in extenso* eingegangen werden. Dies wurde z.B. von Platon, *Timaios* 52b aufgegriffen, der ‚Raum‘ als etwas zwischen Sein und Werden charakterisierte, in der das Werden Aufnahme findet – dagegen fasste Aristoteles in seiner Kategorienlehre Raum als diejenigen Orte, die ein Körper einnehmen kann, vgl. hierzu die Zusammenfassung von M. SCHROER, Räume, Orte, Grenzen, S. 30–34.

wäre jeder Raum, ob kultischer, privater oder funererer Natur, sobald er abgegrenzt ist, als ein Raum des Alltags zu verstehen. Damit würden alle archäologisch sondierbaren Räume, und damit alle erhaltenen architektonischen Überreste, unter diese Raumdefinition fallen.

Im Kontrast hierzu steht der mythische Raum. Bereits ERNST CASSIRER hat in seiner wegweisenden Studie zu den symbolischen Formen der Philosophie herausgestellt, dass der mythische Raum sich als ein konkretes Bewusstseinsgebilde zwischen dem Wahrnehmungsraum, der veränderbar und nicht konsistent ist, und dem umgebenden geometrischen Raum darstellt, der von gleichförmiger Natur ist.²⁷² Der mythische Raum wird von BRUNNER dementsprechend als Raum angesprochen, der nicht an eine Lokalität bzw. eine temporale Komponente gebunden ist²⁷³ – er kann mehrfach zugleich existieren, d.h. an verschiedenen Orten erkannt werden, wobei dies aber im temporalen Sinne in einem Nacheinander stattfindet, wofür BRUNNER das Beispiel des Osirisgrabes anführt.²⁷⁴ Dieses ist aufgrund der Zerstückelung des Gottes an verschiedenen Stellen in Ägypten lokalisierbar situiert, da Isis nach Plutarch, *De Iside et Osiride* 18²⁷⁵ an jeder Stelle, an der sie ein Stück ihres Gemahls entdecken konnte, eine Grabstätte errichtete. Ebenso ist die temporale Komponente unspezifizierbar, da das Geschehen in grauer Vorzeit verortet wurde, die Grabstätten aber noch immer existent sind und von den in ihrem Jetzt lebenden Menschen als kulturell-religiös-wirksame Stätten erkannt wurden. Somit ist der Ort immerdar und immerwährend – muss aber praktisch gesehen erst durch das menschliche Bewusstsein geschaffen werden, was sich mit der Grundbedeutung des Begriffs ‚Raum‘ deckt, der ein Konstrukt der Gesellschaft oder des Individuums signalisiert.²⁷⁶ Der wirkliche und der mythische Raum sind beide durchaus als konkrete Bewusstseinsgebilde zu definieren,²⁷⁷ die von einem oder mehreren Individuen geschaffen werden – geschehe dies mit den Händen oder in den Köpfen. Sie fallen im Alltag praktisch zusammen, in dem die mythischen Vorgänge hinter diesen zurücktreten und somit keine zwei Phasen simultan vorliegen, sondern lediglich eine einzige. Allerdings gibt es mit CASSIRER noch einen direkten konzeptionellen Unterschied der beiden Räume: Sind im architektonischen Raum das Hier und Dort bestimmt, sind diese ebenso wie eine bestimmte Stelle oder ein bestimmter Ort nicht genau definiert – jeder Punkt des Raumes besitzt eine eigene Individualität, die nicht genau beschrieben oder bestimmt werden kann.²⁷⁸ Jeder mythische Raum besitzt eine eigene, sich nur dem Individuum selbst erschließende Komponente, die einen Gefühlswert transportiert. Somit besitzt praktisch jedes Stück des mythischen Raumes eine eigene Geltung, die persönlich motiviert ist und wird, womit dieser im Kontrast zum Raum in dieser Welt steht, der durch Begriffe wie Links und Rechts, Oben und Unten zwar definierbar ist, aber von jedem

²⁷² CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen II, S. 98–110.

²⁷³ BRUNNER, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 615.

²⁷⁴ Op. cit. S. 615.

²⁷⁵ Siehe GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, S. 144.

²⁷⁶ Eine Zusammenfassung hierzu bietet M. SCHROER, *Räume, Orte, Grenzen*, S. 29f.

²⁷⁷ CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen II, S. 99. Vgl. auch GEHLEN, *Welt und Ordnung*, S. 177.

²⁷⁸ CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen II, S. 99f.

Individuum anders erfahren wird. Als ‚Raum‘ ist demnach eine abgegrenzte Örtlichkeit zu fassen, die erst durch den Menschen hervorgebracht wird und sich hierdurch von einem ursprünglich vorhandenen, natürlichen Bereich abgrenzt. Raum stellt sich in dieser Definition, die in der vorliegenden Arbeit als Begrenzung des Zusammenhangs angewandt wird, als ein System unterbundener Beziehungen zum Außen dar, das ihn in Kontrast zum (Natur-)Raum stellt. Es handelt sich also um ein System miteinander verbundener Beziehungen.²⁷⁹ Erfassbar mit Sinnen, abgegrenzt durch Mauern, Grenzen oder Marken, erschaffen durch Individuen und in Texten direkt mit Bezeichnungen angesprochen, sind die magisch hervorgebrachten (Abgrenzungs-)Räume zu erkennen und grenzen sich vom Ist-Zustand damit direkt ab. Die Räume, die in den Texten mit Begrifflichkeiten wie Haus, Stadtviertel, Tempel, Heiligtum oder Schlafgemach angesprochen werden, sind als ‚Behälter‘ spezifischer Objekte und Personen zu konstatieren, die sich in einem vom absoluten Raum abgetrennten Bereich manifestieren.²⁸⁰

Für die vorliegende Arbeit wird aufgrund der genannten Spezifikationen primär der erstgenannte Raum bzw. die Definition selbigen herangezogen, sprich lokale Räume in der mit Sinnen erfassbaren Welt angesprochen – der mythische Raum dagegen ausgeklammert, da dieser nicht eindeutig gegen das Außen abgrenzbar und dessen Position nicht sicher ist. Als Raum, der durch sichernde Magie gesichert werden kann, soll demnach eine in ihren Dimensionen abgesteckte Einheit betrachtet werden, die sich durch eine Abgrenzung zum Äußeren selbst definiert. Ein Raum, in dem die Sicherheit für ein menschliches Individuum tätig sein soll, sollte dementsprechend definierbar und vom Auswärtigen abgegrenzt sein. Diese Begriffsbestimmung lässt sich auch auf die Welt der Toten und den Schutz ihrer Gräber ausweiten, da das Grab einen bestimmten Bereich bildet und sich lediglich die Partikel des Menschen, sprich Komponenten der Seele und des Leibes, die nach dem Dahinscheiden des individuellen Ichs erscheinen, teilweise nicht mehr in diesem Raum vorhanden sind.

Eine Anwendung der Raumkonzeption, wie sie z.B. von ISAAC NEWTON (1643–1727), GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716) und IMMANUEL KANT (1724–1804) getroffen wurde, kann auf das alte Ägypten anhand fehlender Quellen kaum angewendet werden.²⁸¹ Eine Spekulation oder eine Theorie, um was es sich bei einem Ort oder einem Raum handelt, fehlt aus dem Land selbst völlig. So ist etwa nach LEIBNIZ der Raum als Ordnung, Lage und Entfernung des Beisammenseins verschiedener Dinge zu greifen.²⁸² In den vorhandenen ägyptischen Texten wird nie die Korrelation von Objekten zueinander angesprochen – von deren Lage in der Welt, z.B. unterteilt nach den vier Himmelsrichtungen, abgesehen –, welche demnach offenbar keine Bedeutung besaß. Dahingegen urteilte KANT, dass Raum nicht existent sei und primär nur durch die Sinne des Menschen und dessen Ordnungsbewusstsein kreiert werde.²⁸³

²⁷⁹ Vgl. JAMMER, Problem des Raums, S. 22.

²⁸⁰ Zum Begriff ‚Behälter‘ im absoluten Raum sei hier auf M. SCHROER, Räume, Orte, Grenzen, S. 28f. & S. 290–296 verwiesen.

²⁸¹ Siehe die Zusammenfassung in Op. cit. S. 35–44.

²⁸² Vgl. LEIBNIZ, Hauptschriften, S. 182.

²⁸³ Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, S. 71–78.

Leider sagt kein ägyptischer Text aus, ob es sich nun bei einem Haus oder einem Grab um einen ‚Raum‘ oder eine anderweitige Konzeption des menschlichen Verständnisses selbigen handelt. Aufgrund fehlender Zeugnisse muss also eine Definition für die Situierung des Begriffs herangezogen werden, die den oben aufgestellten Parametern entspricht.

Die Welt an sich ist in diesem Kontext ebenso als ein abgegrenzter Raum im Weltbild zu verstehen. Eine Phrase aus der ägyptischen Inschrift aus dem Grab des *Nb-wnn=f* drückt dies explizit mit den Worten aus:


r' tš=k r-dr.w p.t tn šnn=s nb hr=k šnn n 'Itn hr š.t-hr=k

„Das Ende deiner Grenze ist bis zu den Grenzen dieses Himmels, sein ganzer Umkreis ist dir untertan. Das, was die Sonne umkreist, ist unter deiner Aufsicht.“²⁸⁴

Doch gilt auch, dass

 *rdi=sn tš=t r wšh n(.i) p.t r-dr.w kkw*

„sie (sc. die Götter) gaben deine (sc. Hatshepsuts) Grenze bis zur Weite des Himmels (und) bis zu den Grenzen der Dunkelheit.“²⁸⁵

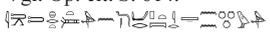
Damit umspannt der Himmel die durch den Demiurgen während der Schöpfung kreierte Welt, allerdings nicht mehr das außerhalb dieser Himmelsschale befindliche Urwasser,²⁸⁶ und wird dem Herrscher von den Göttern zuteil. Somit trennte der Demiurg die Welt der Menschen, die nach dem ägyptischen Herrschaftsprinzip einzig und allein Pharao zustand und durch den Himmel respektive die Bahn der Sonne definiert und umgrenzt wurde, von der uranfänglichen Welt ab, die noch außerhalb der menschlich-erkennbaren und definierbaren Welt existiert, im Kontrast zu dieser aber keine Grenzen kennt.²⁸⁷ Diese Dreiteilung findet bereits in PT 627 § 1778b Ausdruck,²⁸⁸ da hier Atum während der Kreation das Sein in Himmel – Erde – *Nwn* aufteilte. Der uranfängliche Ozean *Nwn* als Präzustand der Kosmogonie umringt das Dasein, die gesamte, mit menschlichen Sinnesorganen erfassbare Welt,²⁸⁹ wobei diese erst durch die Trennung der beiden Götter Geb und Nut durch ihren Vater Šu als Lebensraum kreierte wurde. Vergleichbar ist die Sichtweise des archaischen Griechenlands, in dem der Grenzfluss Okeanos zwischen einer erfahrbaren und einer darüber hinausgehenden Welt trennt.²⁹⁰ Die Endlosigkeit des umgebenden Seins kann dahin-

²⁸⁴ Siehe SETHE, in: ZÄS 44 (1907), Tf. II, Zeile 19.

²⁸⁵ Aus der Legende der Jugend und der Thronerhebung der Hatshepsut, siehe SETHE, Urk. IV, S. 248,14.

²⁸⁶ So auch BRUNNER, in: Studium Generale 10 (1957), S. 614.

²⁸⁷ Vgl. Op. cit. S. 614.

²⁸⁸ , Hieroglyphen folgen SETHE, Pyramidentexte II, S. 431. Beleg bei Teti (A/N), Pepi I. (A/N 4), Merenre (F/Nw A 6), Pepi II. (F/Nw med I 28) und *Q3i-kj-Rc 'Ibi* (F/Nw III 12).

²⁸⁹ So auch pHarris I, 44,5 bei ERICHSEN, Papyrus Harris I, S. 49.

²⁹⁰ Als Literaturhinweis seien hier nur GEHRKE, in: RATHMANN (Hrsg.), Wahrnehmung und Erfassung, S. 18f. und HÖLSCHER, Odyssee, S. 152f. genannt.

gegen nicht mit Worten erfasst werden und scheint allein aus diesem Grund auch nicht explizit in ägyptischen Texten aufzutauchen.²⁹¹ Räume an sich liegen damit nur in der Welt vor, die durch den Demiurgen, wie auch Platon, *Timaios* 41a und *Res Publica* I,340e; III,401b und X,596b das Wesen nannte,²⁹² erschaffen und durch den Menschen erfassbar ist, womit der mythische Raum demnach aus der Betrachtung eines mit Magie verbundenen Bereichs ausgeklammert werden kann. Die Peripherie des weltlichen Raums wird im weitesten Sinne durch eine unerreichbare Grenze wie den Horizont, eine entfernte Marke, zu der unter Zeitaufwand gelangt werden kann, wie territoriale Grenzlinien gestellt, die im Gegensatz zu Abgrenzungen des eigenen sozialen Raums, sprich des Hauses oder des Grabes, steht, die unter geringem Zeitaufwand erreicht werden können. Die gedachte Linie zwischen dem Hier und dem Draußen kann als konstitutiv für die räumliche Betrachtungsweise des Menschen erkannt werden.²⁹³ Die Grenze sollte hiernach primär dem Schutz dienen, das Innere vom Äußeren abschirmen und bildete somit einen Ort des Übergangs.

²⁹¹ BRUNNER, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 614.

²⁹² Griechischer Text nach ZEKL (Hrsg.), *Timaios*, S. 54 und JOWETT & CAMPBELL (Hrsg.), *Platon's Republic* I, S. 24, S. 117 & S. 422.

²⁹³ So auch GEHLEN, *Welt und Ordnung*, S. 118.

Kapitel 4

Der Schutz des Landes Ägypten

Ἐπεὶ δὲ κατὰ τὴν Αἴγυπτον θεῶν τε γενέσεις ὑπάρξαι μυθολογοῦνται

„Denn gemäß der Mythologie ist es Ägypten, wo die Entstehung der Götter stattfand.“

Diodorus Siculus, *Bibl. Hist.* I,9¹

Das Land Ägypten stellt, allein durch die äußeren Umstände bedingt, den größten Raum dar, der auf magischer Basis in der Antike geschützt werden konnte und sollte. Eine Art ‚Globusschutz‘ oder etwas Vergleichbares im größeren Rahmen als das Heimatland existierte nicht. Die im Folgenden genannten Texte bezeichnen keine fest definierten Grenzen des Bereichs des Landes, sondern führen lediglich Feinde an, die sich gegen Ägypten empören könnten. Durch die fremdländischen Namen wie die beigegebenen Länder- und Städtenamen, über die die Individuen herrschten und die im Süden, Westen und Nordosten Ägyptens zu situieren sind, sind die Texte explizit auf die Grenzen zu beziehen. Das Ausmaß des Nillands ist demnach nicht stringent durch Mauern oder Wände wie andere Bereiche abgegrenzt – es wird das, was als Herrschaftsbereich des ägyptischen Königs verstanden wurde, unter dem Begriff Land subsumiert. Hierunter sind ebenfalls die Gaue zu verstehen, da sie als größte Untereinheit des Landes gelten können und sich wie das Land als geographische Einheit verstehen lassen.

Auch Tempelinschriften erwähnen die magische Verteidigung des Landes durch eine Gottheit, wie es auch für viele andere Bereiche der Fall ist. Bei diesen muss davon ausgegangen werden, dass sie rein durch ihre Anwesenheit als wirkmächtig imaginiert waren, d.h. für sie sind keine zugehörigen Rituale, Rezitale oder Handlungen als Grundprinzipien einer magischen Handlung zu belegen. Speziell im Bereich von kleineren Texten oder lediglich einzelnen Sätzen, die in der Antike an Tempelwänden für den Schutz des Landes angebracht wurden, was ebenso für die Gaue und die Stadt in den folgenden Kapiteln herausgestellt wird, sollen nur die Herausstechendsten angesprochen sein, die sich durch ihre Intention im Kontext sehen lassen. Eine Betrachtung aller Tempeldarstellungen, denen oftmals nur durch die Abbildung allein eine magische Wirksamkeit ohne Basis einer schriftlichen Untermauerung attestiert wird, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit deutlich sprengen und das vorgegebene System einer textlichen Basis verlassen.

¹ Griechischer Text nach OLDFATHER, Diodorus of Sicily I, S. 32.

Betrachtet man die lange Geschichte Ägyptens, erscheint es merkwürdig, dass nur wenige Funde erhalten geblieben sind, die sich explizit mit dem Raum des Landes beschäftigen. Das Material fällt im Gegensatz zu den Zeugnissen, die für andere Bereiche herangezogen werden können, deutlich ab. Es sei bis auf weitere Funde dahingestellt, ob dies durch die bisherige Fundlage oder doch durch fehlende ägyptische Aktivität in der Antike zu begründen ist. Dies ist ebenso bei anderen größeren Räumen wie der Stadt oder dem Gau zu beobachten, während die Fundsituation respektive die Dokumentationslage deutlich besser wird, je kleiner der definierte Raum in seinem lokalen Maßstab ist.

4.1 Das Feindvernichtungsritual: Ächtungstexte und Feindfiguren

Aus Ägypten selbst sind durch drei Jahrtausende hindurch zahlreiche Belege von Feindfiguren und Ächtungstexten bekannt, die teilweise mit den Namen feindlicher Fürsten beschrieben, dann zerschlagen und diesen somit symbolisch ihre Macht genommen wurde. Traditionell wird von Seiten der ägyptologischen Forschung das Zerschlagen der Krüge bzw. die zerstörten Feindstatuetten mit einem Feindvernichtungsritual in Verbindung gesehen, wobei ersteres einen relativ begrenzten Raum wie eine Pyramide oder ein Grab (S. 433–569) und das zweite den Raum Ägypten an sich schützen sollte. Hierbei ist für die Betrachtung von immanenter Bedeutung, dass die Textfunde aus Gruben allesamt an Grenzbereichen gefunden wurden, wie in den Festungen des Mittleren Reiches in Nubien und Palästina sowie in Nekropolen, wo eine Grenze zwischen Diesseits und Jenseits attestiert werden kann.

Bei den fraglichen Objekten handelt es sich um in gefesselter Haltung dargestellte Figurinen, die aus verschiedenen Fundkontexten in Ägypten stammen,² oder um Töpfe, die rituell zerschlagen und begraben wurden. Die Herstellung sowie die Vernichtung von Figurinen, die mit den Namen von bösen Entitäten beschrieben werden sollten, tauchen in anderen Texten zum Schutz eines Raumes in Ritualhandlungen auf (Kap. 12.3.4).³

² Siehe zu neuen Funden FUSCALDO, in: HAWASS (Hrsg.), *Egyptology at the Dawn I*, S. 185–188; V. MÜLLER, in: EYRE (Hrsg.), *Seventh International Congress of Egyptologists*, S. 800; MYŚLIWIEC, in: Ma'at 1 (2004), S. 15f.; POLZ, in: MDAIK 49 (1993), S. 237; RZEUSKA, in: POPIELSKA-GRZYBOWSKA (Hrsg.), *Proceedings of the First Conference of Young Egyptologists*, S. 162–165 und SEILER, in: ASSMANN, DZIOBEK, GUKSCH & KAMPP (Hrsg.), *Thebanische Beamtennekropolen*, S. 195–197.

³ Das Hantieren mit einer Defixionspuppe (*šena-*) ist auch im hethitischen Bereich belegt und findet sich in KUB 40,83, siehe HAAS, s.v. Magie. B. Bei den Hethitern, in: EDZARD et al. (Hrsg.), *RIA VII*, S. 241 & S. 248 und M.T. ROTH, *Law Collections*, S. 230. Auf die aus Wachs gefertigte Puppe wurde der Name des zu Behexenden geschrieben, diese dann zerbrochen und vergraben, sprich dem Tode anheim gegeben. Eventuell lässt sich auch im hethitischen Recht § 111 ein Beleg für die Kreation einer Substitutfigur aus Lehm finden, leider ist die Passage teilweise zerstört, allerdings wird der Lehm mit Zauberei in Verbindung gebracht und daraufhin das Königsgericht eingeschaltet, siehe zur Textstelle HAASE, in: *WdO 27* (1996), S. 40 und id., in: *WdO 36* (2006), S. 18f. sowie die Übersetzung von VON SCHULER, in: KAISER (Hrsg.), *TUAT I/1*, S. 113. Die Verbrennung einer Substitutfigur rekonstruierte HAASE, in: *WdO 36* (2006), S. 17 für § 44a des hethitischen

Die größte Gruppe der zerschlagenen Töpfe stellen flache Schalen dar, es sind aber auch Bruchstücke von hohen Krügen erhalten geblieben, wobei letztere den Darstellungen des Bestattungsrituals (S. 525–537) entsprechen. Die Farbe der Töpfe, deren erste Publikation von KURT SETHE vorgelegt wurde, war rot und ist damit in direkter Verbindung mit dem in PT 244 § 249b genannten Ritualtitel zu bringen. Allerdings sollte man, da keine Anzeichen dafür vorliegen, dass die zerbrochenen Töpfe während des Bestattungsrituals mit Namen von Feinden oder anderen Gefahren beschriftet gewesen waren, von zwei differenten, ursprünglich voneinander getrennten Ritualthemen ausgehen.⁴ Da die meisten Ächtungstexte auf Figurinen geschrieben wurden, wie es auch in Papyri belegt ist (vgl. Kap. 4.1), während des Bestattungsrituals aber Tonkrüge zerschlagen wurden, bieten sich zwei differente Erklärungsmodelle an:

1. Es handelt sich beim Zerschneiden der Töpfe und den Ächtungstexten um zwei differente Handlungen, die unter bestimmten Umständen miteinander verbunden wurden.
2. Beide Kulturpraktiken sind unterschiedliche Ausprägungen desselben Rituals.

Die unterschiedlichen Charakteristika zeigen sich darin, dass das Zerschneiden der Krüge während des Bestattungszuges einer Privatperson erfolgte, die Ächtung der Feinde allerdings von staatlichem Interesse war und somit beide Rituale in unterschiedlichen Weltkonzepten eine Rolle spielten. Wurde durch ersteres ein kleiner Raum, sprich das Grab und damit der Leichnam geschützt, ermöglichten die Ächtungstexte auf Figurinen den Schutz des Landes bzw. der Nekropole durch die magische Vernichtung selbiger. Durch den Akt der Zerstörung der betreffenden Gegenstände hängen beide Rituale zusammen. Dass viele der Ächtungsfiguren in privaten Nekropolen gefunden wurden, kann nicht als Gegenargument herangezogen werden, da bisher nur einer der Topffunde aus dem Alten Reich mit einem einzigen Grab in Verbindung gebracht werden konnte; meistens wurden die Horte zwar in der Nähe eines Grabes gefunden – was bei der baulichen Situation in al-Ġīza auch nicht sonderlich verwundert – sie befanden sich aber in näherer Verbindung zu einem Pfad oder einem Übergang. Eine Ausnahme hierzu stellt der Fund von zwölf Tafeln mit der Fundnummer TNE 94:117 dar, der in Saqqāra im Norden der Umfassungsmauer des Pyramidenbezirks von Teti in Schacht 5 der Maṣṭaba des *Nd.t-m-p.t* gefunden wurde.⁵ Es scheint, als ob die Funde aus al-Ġīza von einer übergeordneten Instanz produziert wurden, um die Nekropole zu schützen. Dass diese, wie unten gezeigt, lediglich in einer kurzen Zeitspanne von zwei Monaten während der sechsten Dynastie unter Pepi II. entstanden sind, lässt die heute kaum mehr zu beantwortende Frage aufkommen, warum exakt in dieser kurzen Zeit ein Schutz dieser Art nötig war.

Rechts. Im Ritual der Tunnawi, I, 49f. wird die Kreation einer Figur aus Wachs sowie einer aus dem Fett eines Schafs erwähnt, die im Zuge eines Rituals gegen Unreinheit verwendet wurden, siehe CORNIL, in: *Ktoma* 24 (1999), S. 9 und GOETZE, *Ritual of Tunnawi*.

⁴ So auch QUACK, in: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 27 (2006), S. 72.

⁵ Publiziert von QUACK, in: *BACE* 13 (2002), S. 149–154 und SOWADA, CALLAGHAN & BENTLEY, *Teti Cemetery IV*, S. 65, Tf. 19 & 140.

Die Figurinen sollten anderen Texten nach aus brennbarem Material hergestellt, mit dem Namen der zu zerstörenden Entität beschriftet und dann intentional vernichtet werden. Als Ziel können nach den gefundenen Schrifträgern einzelne Individuen oder ganze Ethnien, bzw. nach den Papyri, die die Herstellung einer Feindfigur, z.B. aus Wachs,⁶ beschreiben und mit dem Namen des Seth als Götterfeind schlechthin beschrieben werden sollten, die Götterwelt gewertet werden. Die roten Töpfe standen ursprünglich, wie an anderer Stelle gezeigt, mit dem Opfermahl in Verbindung, sollten zuerst nur der Nachbenutzung im Diesseits entzogen werden und wurden später als magischer Schutz des Grabes mit der intentionalen Vernichtung von Feindfigurinen verbunden.⁷

Während für die Bestattung als Zeitpunkt für das Ritual das Ende selbiger attestiert werden kann, ist unklar, wann der Vernichtungsakt der Staatsfeinde durchgeführt wurde. SETHE nahm an, dass als mögliche Anlässe die Thronbesteigung des neuen Herrschers oder eine Bestattung in der Nähe der Festungen dienten.⁸ Allerdings ist die zweite Annahme relativ unwahrscheinlich, da kein Depot mit einem bestimmten Grab in Verbindung gebracht werden konnte und somit vielmehr die Nekropole als Ganzes als Ort des Ritus gelten kann.

Unbeschriftete Figurinen sowie deren Bruchstücke sind bereits aus der Frühzeit erhalten geblieben – von hier an erstreckt sich ihre Überlieferung bis in die griechisch-römische Zeit Ägyptens, wobei später auch noch vereinzelt Exemplare aus dem koptischen und arabischen Ägypten erhalten sind.⁹ Vasen und Ostraka, die mit

⁶ Die Praktik, Wachsfiguren herzustellen und als Medium von Magie zu verwenden, kann auch in anderen Gattungen magischer Ritualanweisungen, wie z.B. in Liebeszaubern, beobachtet werden. Auf die zahlreichen Belege aus Ägypten, die diesem Zweig der Zaubertexte zuzurechnen sind, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Hier sei nur auf pBN suppl. gr. 574, Bl. 5r,296–5v,336 = PGM IV, 296–336 aus dem ‚Großen Pariser Zauberpapyrus‘, bei PREISENDANZ, PGM I, S. 82–85 und pBM 10588, rt. VIII,1–6 aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert bei H.I. BELL, NOCK & THOMPSON, *Magical Texts*, S. 9, letzte Übersetzung von QUACK, in: JANOWSKI & WILHELM (Hrsg.), TUAT, NF 4, S. 358 hingewiesen. Die Praktik der Herstellung einer Wachsfigur findet folgend in pBN suppl. gr. 574, Bl. 33v,3125–34v,3170 = PGM IV, 3125–3170 bei PREISENDANZ, PGM I, S. 174–177 zum Schutz eines Hauses Anwendung, siehe hierzu zusammenfassend Kapitel 9.10, speziell S. 356. Auch Ovid, *Amores* III, VII, 27–30 beschreibt die Furcht eines Mannes, dass eine Wachsfigur, der die Leber durchstoßen wurde, gegen ihn verwendet sein könnte, vgl. auch ähnlich VI, 82–94 und Plotin, *Enneaden* IV, 4,40. Doch nach Apuleius, *Apologia* XXVII,7–9 sind magische Handlungen bei Liebesdingen unnütz, da man solches nicht gebrauchen würde. Für pRamesseum IV, C 17–24 nahm ESCHWEILER, *Bildzauber*, S. 31 an, dass es sich bei der hier bezeichneten *twt*-Figur um eine Wachsfigurine handelt, die sich während der Geburt nahe einem Feuer auflöste und somit symbolisch dem Kind Platz machen sollte.

⁷ So auch QUACK, in: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 27 (2006), S. 73f.

⁸ Siehe SETHE, *Ächtung feindlicher Fürsten*, S. 19f. EL-SHOHOUMI, *Tod im Leben*, S. 223 nahm als Zeitpunkt den Rahmen einer Gründungszeremonie oder die Gefahr einer politischen Krise an einer Grenze an.

⁹ Im Vorhof des Grabes von *P3sr* in Saqqāra wurden mehrere Scherben gefunden, die mit menschlichen Gestalten bemalt worden waren, vgl. RAVEN, in: MARTIN, *Tomb-Chapels of Paser*, S. 20–24, Nr. 32f. & Tf. 33. Ob sich diese Stücke in das Muster der Feindvernichtung einarbeiten lassen, sei dahingestellt. Ebenso ist im memphitischen Grab des Haremhab bei G.T. MARTIN, *Memphite Tomb of Horemheb*, S. 100–102, Tf. 118–123 das Zerschlagen der Krüge abgebildet worden.

Namen beschriftet wurden, sind bisher nur aus dem Alten und dem Mittleren Reich bekannt.¹⁰ Die Ächtungstexte sind von den Statuen von gefangenen Männern zu differenzieren, die aus dem Pyramidenbezirk Djosers¹¹ sowie aus den Pyramidenkomplexen des Niuserre, des Djedkare Asosi, des Unas, des Teti sowie von Pepi I. und II. aus dem Alten Reich stammen.¹² Es gilt zu bedenken, dass Gefangenenstatuetten und Ächtungsfiguren teilweise von gleicher Größe und Gestalt sind und speziell die kleinen Exemplare schwer auseinander zuhalten sind. Eine genaue Differenzierung zwischen Feind- und Ächtungsfigur lediglich anhand der Aufschrift eines Textes festzumachen, erscheint wenig sinnvoll.¹³ Viele der im Folgenden genannten Objekte sind unbeschriftet, sei dies bereits seit der Antike der Fall oder die Schrift lediglich im Laufe der Jahrtausende verloren gegangen, allerdings sind diese von kleinem Format, auch da manche der Stücke aus Wachs gefertigt worden sind, und eignen sich für das Ritual einer Feindvernichtung. Aus diesem Grund erscheint eine Unterteilung nach beschrifteten und unbeschrifteten Objekten ratsam. Da z.B. die fünf Figurinen aus Abū Šīr in der Antike nicht beschriftet worden waren und diese aufgrund der Größe der Stücke eher in den Bereich ‚Gefangenenfigur‘ einzuordnen wären, in der Fachliteratur aber als Ächtungsfiguren angesprochen werden, erscheint eine Liste des gesamten Materialbestands ratsam. Dass die Gefangenenfiguren im Verlauf eines Rituals bei der Inbetriebnahme des Pyramidentempels des Herrschers zerschlagen wurden, hat bereits JEAN-PHILIPPE LAUER widerlegen können,¹⁴ was für die meist zerbrochenen Ächtungsfiguren nicht gilt.

Nach BUDKA, Bestattungsbrauchtum, S. 391, Anm. 2209 bleibt unklar, ob hier dezidiert das Zerschlagen der Krüge angesprochen wird oder eine rituelle Zerstörung von allgemeiner Natur vorliegt. In Anbetracht der über dieser Szene angebrachten Gabenträger, die bei G.T. MARTIN, Memphite Tomb of Horemheb, Tf. 118 & 123f. noch teilweise erhalten sind, kann die Szene aber durchaus im Kontext des Bestattungsrituals betrachtet werden. Dementsprechend müssten sich die anderen Szenen im heute zerstörten Bereich befunden haben.

¹⁰ Siehe einführend auch GRAEFE, in: DAUD, BEDIER & EL-FATAH (Hrsg.), Studies in Honor of Ali Radwan I, S. 413 und id., Doppelgrabanlage M, S. 51f. Die bei YELLIN, in: Conférence Internationale des Études Nubiennes I, S. 247 mit Verweis auf HEIDORN, in: JARCE 31 (1994), S. 122, Anm. 30 gebotene Möglichkeit von zerbrochenen roten Vasen am Grab der Šp-n-wp.t I. vermag ich nicht nachzuvollziehen, da HEIDORN nicht über Šp-n-wp.t spricht.

¹¹ Siehe FIRTH, in: ASAE 26 (1926), S. 99 & Tf. 4; FIRTH & QUIBELL, Step Pyramid II, Tf. 57; LAUER & LECLANT, in: RdE 21 (1969), S. 61 & Anm. 4+5 und PM III², S. 407 mit Literatur.

¹² Siehe LAUER & LECLANT, in: RdE 21 (1969), S. 55–62 & speziell S. 62, Anm. 1–5. Höchstwahrscheinlich sind die von S. SCHOTT, in: ZÄS 65 (1930), S. 35–42 aufgeführten Texte mit diesen Statuen in Verbindung zu bringen. In den Sprüchen geht es um das Versiegeltsein der verschiedenen Körperteile von Feinden. SETHE nahm nach BORCHARDT, in: ZÄS 64 (1929), S. 16, Anm. 8 an, dass die Ächtungstexte nichts mehr mit den Überbleibseln dieses Ritus im Neuen Reich zu tun haben. 1960 wurde an der Südseite der Cheopspyramide in einer versiegelten Holzkiste ein Gestell aus Holz gefunden, siehe GRIMM, in: JEA 73 (1987), S. 202–206, der es als einen „Käfig für einen Gefangenen“ titulierte. Es sei dahingestellt, ob dieses Stück mit der hier bearbeiteten Praxis in weiterer Verbindung gestanden hat, hierzu speziell Kap. 4.3.

¹³ Einen kurzen Hinweis hierauf bot ABD EL RAZEK, in: GM 147 (1995), S. 7f., dessen Unterteilung der Objekte nach beschriftet = Ächtungsfiguren und unbeschriftet = Gefangenenfiguren aber bei den im Folgenden aufgelisteten Objekten an seine Grenzen stößt.

¹⁴ Vgl. LAUER, in: RdE 21 (1969), S. 61f. So auch ARNOLD, in: MDAIK 33 (1977), S. 7.

Da die Fundkontexte der genannten Objekte (Anm. 36 auf S. 712) in den Pyramidenbezirken nicht den antiken Aufstellungsort darstellen, mutmaßte JÉQUIER, dass diese einst an den Mauern der Totentempel von Pepi I. und Pepi II. oder dem Vestibül aufgestellt gewesen sein könnten.¹⁵ LECLANT und LAUER gingen von einer Aufstellung an den Längsseiten des Aufwegs im Pyramidenbezirk aus.¹⁶ Für die Funde aus dem Komplex des Niuserre nahm BORCHARDT eine Aufstellung in einer der Nischen des Totentempels an.¹⁷ ARNOLD vermutete, dass die Statuen einst unterhalb der Wände aufgestellt gewesen waren, auf denen sich die Wandreliefs entsprechenden Inhalts befinden.¹⁸

Viele der im Folgenden aufgeführten Figuren von Feinden drücken immanant das Verständnis des ägyptischen Herrschers als Oberherr der Welt aus. Dargestellt wurden als Gefangene die drei feindlichen Ethnien Nubier, Asiaten und Libyer, einige der als Ächtungsfiguren bezeichneten Stücke, die mit rein ägyptischen Namen beschriftet wurden, können als Zeugnis der vierten Ethnie, der Ägypter selbst, gelten.¹⁹ Die Stücke spiegeln die Auseinandersetzung der Ägypter mit anderen Völkern wider, die nicht nur militärischen Charakter aufwiesen,²⁰ sondern auch religiöse und geistige Manifestationen von Gewalt zeigen, die speziell den Ächtungstexten zugrunde lagen.

Aufgrund der mannigfaltigen Funde von Figurinen aus den verschiedensten Zeit- und Lokalräumen erscheint primär eine neue Auflistung der bisher bekannten Objekte geboten, um einen schnellen Zugriff auf das Material zu ermöglichen (Kap. 14.1). Da sich viele Figuren mit Ächtungstexten meist in einem Fundzusammenhang befanden, erscheint eine Auflistung nach Fundkontexten ratsam.

¹⁵ Vgl. JÉQUIER, *Douze ans*, S. 64.

¹⁶ Vgl. LAUER, in: BSFE 56 (1969), S. 23; id., in: BSFE 62 (1971), S. 44f. und LAUER & LECLANT, in: RdE 21 (1969), S. 61.

¹⁷ Vgl. BORCHARDT, *Ne-User-Re^c*, S. 42.

¹⁸ Vgl. ARNOLD, in: MDAIK 33 (1977), S. 7.

¹⁹ Vergleichbar ist dieser Topos der Identifikation der Feinde mit mesopotamischen Texten, die klassische Gegner wie Sutäer, Elamer, Gutäer u.a. nennen, siehe SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, S. 79–81 für Belege, wie z.B. in VAT 13642, Rs. 7'–15' aus neuassyrischer Zeit bei id., *Rituale und Beschwörungen*, S. 25f. & S. 139 und VAT 14194, Vs. 4'–7' bei ibd. S. 56 & S. 162. Die Differenz zu ägyptischen Werken besteht allerdings darin, dass die ägyptischen Feinde wie Libyer, Nubier und Asiaten in Raumschutzsprüchen für Ägypten genannt werden, in Mesopotamien aber ebenso in Ritualen erscheinen, die dem Schutz des Individuums dienen.

²⁰ Als Einführungen seien ANTHES, in: ZÄS 65 (1930), S. 26–35; HALL, *Pharaoh smites his Enemies*, passim und HORNUNG, in: MDAIK 15 (1957), S. 126–128 genannt. Als ein frühes Vorbild von Fremdvölkerlisten und damit impliziert den genannten Ethnien, können die Basisreliefs an Statuen des Chaseschemui bei JUNKER, in: FIRCHOW (Hrsg.), *Ägyptologische Studien*, FS Grapow, S. 162–175 gelten. Podestfragmente und Ähnliches, die einen stehenden Herrscher oder Gott auf gebundenen Gefangenen zeigen, wurden ausgeklammert, da diesen eine andere Sichtweise zugrunde lag, als Beispiel sei hier auf ein Stück aus der Sammlung von Kurt Lange verwiesen, dass von WILDUNG, in: AFO 24 (1973), S. 108–11, Abb. 1–5 publiziert wurde. Die Gefangenen befinden sich unterhalb der Füße des stehenden Herrschers, wobei deren Köpfe als Nubier und Asiat ausgeformt wurden.

Die aufgeführten Stücke lassen sich durch ihr Erscheinungsbild in zwei Gruppen unterteilen: Die erste besteht aus Figuren bzw. Statuetten von Gefangenen, die mehrheitlich Asiaten und Nubier darstellen und in den meisten Fällen unbeschriftet sind. Die zweite Gruppe stellen Tafeln dar, die rudimentär als Menschen ausgeformt wurden, wobei dies hauptsächlich die Köpfe und die Wiedergabe der Arme auf dem Rücken betrifft. Diese sind hauptsächlich aus den großen Horten von Texten bekannt, die z.B. in al-Ġīza auch durch Statuetten ergänzt wurden. Die Darstellungen wurden auf das Wesentliche beschränkt und erscheinen rein funktional, die aufgeführten Namen richten sich meist nur gegen ein spezielles Individuum, das in manchen Fällen durch seine Filiation oder seine Herkunft direkt bezeichnet wird.²¹ In die zweite Gruppe sind auch die bereits auf das Ende der prädynastischen Zeit zu datierenden Ritualpuppen zu stellen, die unbeschriftet und nur durch wenige Kennzeichen als Menschen ausgewiesen sind. Einige Funde stammen aus dem Temenos des Osiristempels in Abydos.²²

Zu den von SETHE publizierten Ächtungstexten wurde angenommen, dass diese aus einem Grab oder einem zugehörigen Totentempel der thebanischen Westseite stammten, da für niemanden sonst die namentliche Ächtung oder die Verwünschung feindlicher Fürsten Sinn gemacht hätte.²³ Nimmt man die Annahme SETHES, die vor der Entdeckung der größeren Fundkomplexe aus dem Alten Reich getroffen wurde, im Vergleich zu den Komplexen aus al-Ġīza, zeigt sich deutlich, dass diese Hypothese nicht zwingend ist. Die Funde aus al-Ġīza stammen wie oben beschrieben aus privaten Nekropolen – es bestand kein Bezug zu einem bestimmten Grab. Beschriftete Funde liegen bisher nur aus Privatnekropolen oder ungesicherten Herkünften vor. Ebenso spricht gegen die Annahme SETHES, dass es sich bei den Stücken um königliche Beigaben handelt, die Neudatierung der Scherben in die Mitte der zwölften Dynastie,²⁴ da sich die Grabstätten der Herrscher dieser Epoche weiter im Norden befinden und nicht in Theben situiert waren. Auch bleibt die Annahme, dass Scherben dieser Art Teil eines königlichen Bestattungsrituals waren, zweifelhaft,²⁵ da bisher nur PT 244 ein Zerschneiden von Krügen im königlichen Kontext beweist, Funde aber bisher fehlen. Die hauptsächlich in Nekropolen gemachten Funde lassen sich mit einer Inschrift

²¹ Die Nennung der direkten Abstammung erscheint ebenso in anderen magischen Schutzsprüchen und diente hier auch zur genauen Identifikation des feindlichen Individuums. Dieser wird z.B. in pBM EA 10059, IX,5 mit „Name des Feindes, Name seines Vaters (und) Name seiner Mutter“ in einem Ausruf angesprochen, siehe LEITZ, *Magical and Medical Papyri*, S. 68.

²² Zu den Funden zusammenfassend BUBMANN, *Provinztempel*, S. 320f., S. 615 & Abb. 5.1037–5.1040.

²³ Vgl. SETHE, *Ächtung feindlicher Fürsten*, S. 20. Ibd. S. 21 nahm aufgrund der angegebenen Herkunft Theben an, dass sie aus Dayr al-Bahrī stammen und damit mit einem Herrscher der elften Dynastie und seinem Saff-Grab auf der Westbank zu verbinden sind; durch die oben beschriebene neue Datierung der Texte in die Mitte der zwölften Dynastie ist allerdings eine solche Verbindung nicht möglich.

²⁴ Z.B. KÖNIG, in: *RdE* 41 (1990), S. 102 und POSENER, in: *Kush* 6 (1958), S. 43f. Das Depot von Mirgissa wurde von id., in: *Syria* 43 (1966), S. 279 ebenso in die zwölfte Dynastie datiert.

²⁵ So z.B. SETHE, *Ächtung feindlicher Fürsten*, S. 22.

auf Sarkophag Kairo, Äg. Mus. CG 28089, Z. 64f. in Verbindung bringen, die Sargtextspruch 37 entspricht:²⁶

„Worte zu sprechen über einer Figur eines Feindes, geschaffen aus Wachs, beschrieben mit dem Namen jenes Feindes, auf [seiner] Brust mit der Rückenflosse eines Welses. Gegeben in die Erde am Sitz des Osiris.“

Da nur ein Drittel der Gefäße aus Mirgissa mit Inschriften versehen wurden, scheint die Anbringung von Schrift nicht allein das Medium der Austilgung gewesen zu sein, sondern die rote Farbe stellt die Voraussetzung für die rituelle Handlung dar. Hierauf weisen auch spätere Beschreibungen in PGM I, 277.293; II, 57; IV, 2372.3191; VII, 542.594; VIII, 87; XII, 27.131 und LXII,1 hin, nach denen verboten ist, in magischen Handlungen, die einem ‚guten‘ Zweck dienen sollten, Lampen von roter Farbe zu verwenden. Auch eine Passage aus dem ‚Buch vom Tempel‘ erwähnt die Vernichtung der Feinde:

„[It is he] who overthrows Apopis and the ‚children of rebellion‘, in overthrowing the enemies of [...] papyrus leaf, wax [...] written [...] clay, acacia-wood, almond(?) wood and of all substances [...].“²⁷

Besondere Beachtung verdient in dieser Passage die Auflistung der Materialien, die zusammengefasst die Grundsubstanzen der Herstellung von Feindfiguren darstellen. Ebenso berichtet pSalt 825, V,3f. davon, dass Wachs zu Feindfiguren geformt werden soll um den Namen des Feindes zu vernichten, was im Zuge der Zeremonie zum Schutz des Lebenshauses *pr-^cnh* geschieht.²⁸ Als weiterführendes Beispiel aus neuassyrischer Zeit kann auf eine spezielle Praktik verwiesen werden, von der in VAT 14427, Vs. 10'–Rs. 1'²⁹ berichtet wird und die vielleicht ebenso für den ägyptischen Raum – ohne dass dies explizit in einer Ritualanweisung genannt wird – attestiert werden könnte. Das Bildnis des Feindes sollte mit Haaren umwickelt und mit Öl übergossen werden, womit die Figur beim anschließenden Verbrennen wie eine kleine Fackel gebrannt haben dürfte, so dass besonders unter Verwendung von Wachs als Grundsubstanz der Figur keine Verbrennungsrückstände existiert haben dürften.

Papyrus Jumilhac XVIII,9–11 warnt davor, dass wenn die Feindfiguren nicht geköpft würden, sich die Feinde gegen Ägypten erheben, wobei als Materialien Wachs, frischer Papyrus, Akazien- und *hm³*-Holz genannt werden.³⁰ Speziell die genannten Objekte erinnern direkt an die zitierte Passage aus dem Buch vom Tempel. Wollte ASSMANN auf Basis der Ächtungsrituale von pBremner-Rhind und pLouvre 3129, die an anderer Stelle behandelt werden (vgl. Kap. 7.3), noch eine Art von ‚Hassritual‘ für die Spätzeit konstruieren, dass sich gegen äußere Feinde wendet,³¹ richtete sich

²⁶ Publiziert von LACAU, CG 28087–28126, S. 25: *dd-mdw hr twt n(i) hft.i iri(w) m mnḥ sš(w) rn n(i) hft.i pf <hr> šn[=f] m hnw n(i) wh^cw rdy(w) m-m t³ m š.t Wšir*; entspricht DE BUCK, CT I, S. 156h–157d.

²⁷ Zitiert nach QUACK, in: BACE 13 (2002), S. 155.

²⁸ Siehe DERCHAIN, Papyrus Salt 825, S. 138 & S. 162, Anm. 48.

²⁹ Publiziert von SCHWEMER, Rituale und Beschwörungen, S. 107 & S. 133.

³⁰ Siehe VANDIER, Papyrus Jumilhac, S. 130 & S. 204, Anm. 634. Nach KOEMOTH, in: WdO 37 (2007), S. 63–66 handelt es sich beim *hm³*-Baum um *Tamarix aphylla* (L.) Karst – die blattlose Tamariske.

³¹ Vgl. ASSMANN, Sinngeschichte, S. 446–452.

QUACK gegen diese Ansicht, da genügend Parallelen vorliegen, um die Entstehung der Rituale bereits im Neuen Reich anzusiedeln.³² Ebenso können die Ächtungsrituale durch die oben aufgelisteten unbeschrifteten und zerbrochenen Figurinen bereits in der Vor- und Frühzeit und dann speziell ab dem Alten Reich nachgewiesen werden und laufen unter dem Überpunkt der rituellen Feindvernichtung praktisch durch die gesamte Geschichte hindurch.

Für die Datierung der vier Fundkomplexe aus dem Alten Reich aus al-Ĝīza sind die Beobachtungen JÜRGEN OSINGS von eminenter Bedeutung.³³ Die vier Komplexe können in eine temporale Abfolge gebracht werden: Am fünften Tag des zweiten Monats der *Pri.t*-Jahreszeit im Jahr nach dem fünften Mal der Zählung wurde der Fundkomplex in Kairo, Äg. Mus. JdÉ 88146 deponiert. Hierauf folgte am 22. Tag des dritten Monats von *Pri.t* der Fund von JUNKER und am 29. Tag desselben Monats der Komplex von ABU BAKR. Demnach vergingen kaum zwei Monate, in denen die vier Horte in al-Ĝīza deponiert wurden, was in zeitlicher Reihenfolge von Osten nach Nordwesten in der Nekropole geschah. Der Fund von REISNER, der sich heute in Boston befindet, gehört nach OSING chronologisch zwischen die Funde von JUNKER und ABU BAKR, allerdings ist keine Datumsangabe erhalten, so dass OSING eine Datierung auf den dritten Monat der *Pri.t*-Jahreszeit zwischen den Tagen 23 und 28 annahm.³⁴ Anscheinend wurden die vier genannten Fundkomplexe lediglich von zwei verschiedenen Schreibern abgefasst.³⁵ Eine vorhergehende rituelle Handlung ist anzunehmen, die im Zerschneiden der Figuren bestand hat, da die Komplexe von JUNKER und REISNER mehrere zerbrochene Stücke enthielten, die in einem Krug gefunden wurden, sich innerhalb dieses Topfes aber nicht die fehlenden Bruchstücke fanden, so dass eine Zerstörung der Stücke durch den Transport oder während der Grabungen auszu-schließen ist. Es bleibt die Frage offen, ob man die Krüge als eine Art ‚Sarg‘ definieren könnte, in denen die Objekte rituell beigelegt wurden, wie es z.B. in al-Līšt oder in der Nekropole von Athen zu beobachten ist.³⁶

³² Siehe QUACK, in: BERLEJUNG & JANOWSKI (Hrsg.), *Tod und Jenseits*, S. 618. QUACK verweist hier auch auf die Heilsstatue Ramses III., die parallel zu pBremner-Rhind XXVI,12–20 läuft und das betreffende Formular von DRIOTON, in: *ASAE* 39 (1939), S. 78–82 publiziert worden ist, sowie die magische Stele Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Inv. H 1049 bei QUACK, in: ALBERSMEIER (Hrsg.), *Ägyptische Kunst*, S. 48–50.

³³ Vgl. OSING, in: *MDAIK* 32 (1976), S. 154f.

³⁴ Vgl. *Op. cit.* S. 155.

³⁵ Vgl. *Op. cit.* S. 170 und RITNER, *Egyptian Magical Practice*, S. 139.

³⁶ Siehe zu al-Līšt LANSING, in: *BMMA* (1932–33), S. 23f., Abb. 32; Abbildungen von Miniatur-särgen aus Athen bei SCHLÖRB-VIERNEISEL, in: *MDAIA* 81 (1966), Beil. 51 und TRUMPF, in: *MDAIA* 73 (1958), Beil. 72.

Dem Fundkomplex aus al-Ġīza, der sich heute in Kairo, Äg. Mus. JdÉ 88146 (A-D) befindet, wurde eine größere Figur (JdÉ 88146 A) beigegeben, deren Inschrift hier nach der Übersetzung von OSING zitiert wird:³⁷

„Jeder Nubier, welcher rebellieren sollte, in (den Ländern) *ʿIrt[ʿt]*, *W3w3t*, *S3tw*, *ʿBm*, *K33w*, *ʿnh3* (oder *ʿTnh*), *M33ʿt*, *Md3* und *Mrt3*, welche rebellieren, Subversion betreiben oder begehen oder irgendwelche böse Äußerungen machen sollten!“

Ebenso stammt aus dem Fundkomplex aus al-Ġīza, der von ABU BAKR gefunden wurde, eine größere Figur, die eine vergleichbare Inschrift trägt:³⁸

„[Jeder Rebell dieses Landes, (und zwar) alle Menschen, alle *pʿwt*,] alle [*rḥwt*], alle [Männer], alle Kastraten, alle Frauen; jeder Fürst, [jeder Nubier, jeder ‚Starke‘, jeder Bote,] jeder ‚Verbündete‘, jeder ‚Vereinigte‘ von einem jeden Fremdland, die rebellieren sollten, in (den Ländern) *W3w3t*, [*ʿIrt<ʿt>*], [*S3ʿw*], [*ʿTʿm*], *ʿnh3* (oder *ʿTnh*), *M33ʿt* und *K33w*), die gegen Ober- und Unterägypten rebellieren oder aufgrund von Propagierung der Subversion oder aufgrund irgendwelcher böser Äußerungen Subversion begehen sollten.“

Speziell die Formulierung „die gegen Ober- und Unterägypten rebellieren sollten“ drückt eminent das Bestreben der Stücke aus, einen Schutz des Landes Ägyptens an sich vor den genannten Individuen zu erreichen. Eine gleichartige Niederschrift lässt sich auch in anderen Schriften zum Schutz eines Raumes nachweisen, die sich mit der Kreation kleiner Figuren beschäftigen.

Nimmt man die beschrifteten Objekte für sich, lässt sich deutlich erkennen, dass keine magischen Handlungen bzw. kein magisches Vokabular auftaucht. Stücke mit Namen nennen meist nur ein einzelnes Individuum und teilweise Städte, über die der genannte herrschte, die längeren Inschriften Ländernamen. Demnach muss das magische Gebaren außerhalb der Texte stattgefunden haben. Die Magie wird sich in zwei verschiedenen Manifestationen ausdrücken: Zum einen stellen die Stücke immer gebundene Feinde dar, deren Arme und zuweilen auch die Beine auf dem Rücken zusammengebunden abgebildet sind. Hierzu sei speziell auf die Stücke hingewiesen, die Ösen aufweisen und demnach mit einem kleinen Seil extra gebunden werden konnten.³⁹ Zum anderen werden die beschrifteten Objekte, die in den vier Fundkomplexen aus dem Alten Reich offensichtlich rituell bestattet worden waren, nicht ohne ein dazugehöriges Ritual zerbrochen und beigegeben worden sein. Leider ist bisher kein Textfund aus dem Alten oder Mittleren Reich bekannt, der explizit einen Zusammenhang mit den Ächtungsfiguren herstellt. Es würde nahe liegen, das Zerbrechen mit späteren Papyri in Verbindung zu bringen, die von der rituellen Zerstörung von

³⁷ Zitiert nach OSING, in: MDAIK 32 (1976), S. 146. Zum Formular der Texte aus Berlin auch WIMMER, in: WEIPPERT, Historisches Textbuch, S. 35f. In den Texten des Mittleren Reiches wird nicht von Ober- und Unterägypten gesprochen, sondern nur generell „dieses ganze Land“ genannt.

³⁸ Zitiert nach OSING, in: MDAIK 32 (1976), S. 153f. Als vergleichbare Parallele kann pMoskau 314, XV,5 herangezogen werden. Die Stelle sagt über den Uräus aus, dass „die Furcht vor ihr (sc. der Uräus) geschaffen ist unter denjenigen, die gegen sie Ränke spinnen“, siehe ERMAN, Hymnen an das Diadem, S. 48.

³⁹ Objekte bei ABU BAKR & OSING, in: MDAIK 20 (1973), S. 98; JUNKER, Giza VIII, S. 32–34 und OSING, in: MDAIK 32 (1976), S. 156 & Tf. 51. Nach POSENER, Princes et pays, S. 18f. wurden an manchen Objekten aus Saqqāra noch Reste von Fäden gefunden, die die Figuren magisch binden sollten und dann wohl Teil eines zugehörigen Rituals gewesen sind.

Feindfiguren sprechen. Allerdings ist es hierbei schwierig, eine Traditions- oder Innovationsgeschichte herauszustellen, da die Text- sowie die Objektfunde temporal weit auseinander liegen.

Das bisher umfassendste Funddepot wurde bei der nubischen Festung Mirgissa,⁴⁰ dem antiken *ʿIqn*, gelegen etwa 15 Kilometer südlich des Wādī Ḥalfā am nördlichen Ende des Zweiten Kataraktes auf dem Westufer des Nils, während der Ausgrabungen von JEAN VERCOUTTER durch ANDRE VILA gefunden.⁴¹ Neben den zu besprechenden Texten fand sich in fünf Meter Entfernung ein weiteres Depot, welches einen Totenschädel sowie eine Messerklinge aus Silex enthielt und von den Ausgräbern als Hinweis auf ein rituelles Opfer verstanden wurde.⁴² Es bleibt unklar, inwieweit dieser Fund mit den eigentlichen Ächtungstexten in Verbindung gebracht werden kann. Es bieten sich zwei Möglichkeiten der Interpretation an: Man könnte eine die Ächtungstexte ergänzende respektive verstärkende rituelle Handlung erkennen, die in der Opferung und der Beisetzung des Schädels sowie der Tatwaffe gipfelte – oder man lässt keinen Zusammenhang beider Depots zueinander zu und geht von einer einfachen Grabstätte aus, die durch die Jahrtausende hindurch nur noch den Schädel und die Messerklinge, bedingt durch Grabräuberei und die Unbilden der Natur, enthielt. Der Fund stammt seiner temporalen Einordnung nach aus der Zeit der Gründung der Festung.⁴³ Das eigentliche Depot der Texte besteht aus drei Gruben mit verschiedenen Inhalten.⁴⁴ In der als Hauptgrube angesprochenen Deponierung fanden sich 197 zerbrochene rote Gefäße mit Beschriftungen, Reste von 437 zerbrochenen aber unbeschrifteten Gefäßen sowie 346 Lehmfiguren. Die beschrifteten Funde machen damit nur etwa ein Drittel der Fundstücke aus, zwei Drittel sind von roter Farbe. Nach SEILER handelt es sich bei den Deponierungen nicht um eine singuläre Ritualausübung, sondern um zumindest zwei Bestattungen von Gefäßen, da einige Objekte ihrer Meinung nach an das Ende der zwölften respektive den Beginn der 13. Dynastie zu datieren sind.⁴⁵

Die Gefäße wurden, wie es auch die für den Hort aus Luqsūr angenommen wird, in der Antike anscheinend mit einer Keule oder einem Stößel zerstoßen, was das in PT 244 § 249b in der Pyramide von Merenre verwendete Determinativ  sowie bei Pepi I.  im Spruchtitel, darlegt.⁴⁶ Das Aussehen mehrerer Bruchstücke der Schalen weist

⁴⁰ Siehe zur Festung zusammenfassend und mit weiterführender Literatur VOGEL, Festungen und Garnisonen, S. 240–245.

⁴¹ Siehe speziell VILA, in: *Journal des Savants* 1963, S. 135–160.

⁴² Vgl. KOENIG, in: *RdE* 41 (1990), S. 101/Anm. 4.

⁴³ Vgl. POSENER, in: *Syria* 43 (1966), S. 279.

⁴⁴ Vgl. zum Folgenden VILA, in: *Journal des Savants* 1963, S. 139, S. 141 & S. 146.

⁴⁵ Vgl. SEILER, *Tradition und Wandel*, S. 176f.

⁴⁶ Bei Merenre ein Mann der mit einem Stößel arbeitet, ähnlich , bei Unas wird das Ritual als  wiedergegeben. Zur Bedeutung von *šd* „(symbolischer) Schlag“ siehe GRAEFE, in: *MDAIK* 27,2 (1971), S. 152. Ob man allerdings mit S. SCHOTT, in: *ZÄS* 63 (1928), S. 101 und id., *Mythe und Mythenbildung*, S. 72 soweit gehen sollte, den Stößel mit dem „harten Horusauges“ zu identifizieren, bleibt fraglich.

ebenso daraufhin, dass diese nicht geworfen wurden, um sie zu zerstören.⁴⁷ Leider wurden die chronologisch später situierten bildlichen Darstellungen aus Gräbern (S. 525–527) nie mit erklärenden Beischriften, sondern nur mit dem Titel des abgebildeten Rituals versehen, so dass von dieser Seite keine Klärung möglich ist. Durch die rote Farbe von zwei Dritteln der Keramik aus Mirğissa steht eine Verbindung zum Ritus des Zerbrechens der Roten Krüge nahe – eine Beschriftung der Gefäße scheint nicht zwingend notwendig gewesen zu sein.

Die Ächtungstexte richten sich in den erhaltenen Exemplaren gegen fremde Herrscher sowie deren Gebiete respektive Städte.⁴⁸ Teilweise können die vorderasiatischen Städte- und Gebietsnamen nicht sicher identifiziert werden – durch kontemporäre Quellen aus dem vorderasiatischen Bereich war es möglich, weitere Identifikationen der älteren Literatur hinzuzufügen,⁴⁹ die sich in die aufgeführten Landstriche einfügen.

In den Texten aus Mirğissa wird in der nubischen Sektion der Fürst des Landes Kuš *Trīḫh* (oder *Trīḫhī*), *Hḫsḫ*, Fürst der Insel *Šḫt*⁵⁰, der Herrscher *Bḫwḫyt* des Landes *Wbḫ.t-sp.t*⁵¹ und der Medjai *Wḫh-īb* genannt. Im Anschluss an diese Personen werden Ethnien angeführt, die ebenso verflucht sein sollen und teilweise mit den Ländereien der benannten Machthaber identisch sind: Alle Nubier (*Nḫśw nb.w*), die Nubier von Kusch (*Nḫś.w n(īw) Kḫš*), von *Šḫt* (*Nḫś.w n(ī) Šḫt*), von *Wbḫ.t-sp.t* sowie eine Örtlichkeit oder eine Ethnie in Nubien namens *Ḳwnwt*.

In einer weiteren Sektion werden asiatische Bezeichnungen genannt: Es werden die Fürsten *Ḳynq Šnm*, *Ḳynq Ḳbymmw*, *Ḳynq Ḳḫkī*, *Šwtw Dḫpl*, *Ḳymw Ḳrw*, sowie alle Fürsten, die mit diesen sind, angeführt. Als Ethnien erscheinen Asiaten (*Ḳmw*) im Allgemeinen. Damit liegen zwei Typen von Gefahrenzonen vor: Die erste wird durch

⁴⁷ LÜDDECKENS, in: MDAIK 11 (1943), S. 13; SEILER, Tradition und Wandel, S. 176; SETHE, Ächtung feindlicher Fürsten, S. 19f.; VILA, in: SAUTER (Hrsg.), L'homme, hier et aujourd'hui, S. 637.

⁴⁸ Siehe z.B. KOENIG, in: RdE 41 (1990), S. 103–107, S. 111f. & S. 113f. Dahingegen werden nach BUDKA, Bestattungsbrauch, S. 390, Anm. 2200 die in al-Kurru gefundenen Scherben von roten Krügen nicht mit dem ägyptischen Ritual in Verbindung stehen, vgl. die Funde bei YELLIN, in: Conférence Internationale des Études Nubiennes I, S. 246–248. Früher wurde in der Theologie auch die Ansicht vertreten, dass Amos 1,2–2,16 ein den ägyptischen Ächtungstexten vergleichbares Schema der Anordnung der fremden Länder zugrunde liegt und diese möglicherweise auf Vorbilder aus Ägypten basiert, wie es z.B. von BENTZEN, in: OTS 8 (1950), S. 85–99 vorgeschlagen wurde. Diese Ansicht kann aber nach dem Vergleich der Texte von WEISS, in: IEJ 19 (1969), S. 150–157 als widerlegt gelten.

⁴⁹ Zu den verschiedenen Deutungen der Ortsnamen sei auf Tabelle 34 verwiesen. Weitere Lokalisierungsversuche finden sich zu den einzelnen Fundkomplexen in der aufgeführten Literatur.

⁵⁰ Vgl. LECLANT, in: OR 42 (1973), S. 428f. und ZIBELIUS, Afrikanische Orts- und Völkernamen, S. 154f. Der Name erscheint bereits seit dem Mittleren Reich in ägyptischen Texten, aber erst seit dem Beginn des Neuen Reiches gehörte die Insel, die ein wenig südlich des zweiten Kataraktes liegt, zum Gebiet Ägyptens. Aus diesem Grunde wurde sie in den Ächtungstexten der zwölften Dynastie noch als feindliche Siedlung aufgefasst. Allerdings fanden sich bei Ausgrabungen auch Überreste einer kleinen ägyptischen Siedlung auf der Insel, die aus dem Ende des Mittleren Reiches stammen muss, vgl. LECLANT, in: OR 42 (1973), S. 429.

⁵¹ Siehe zur Diskussion der Lage des Landes ZIBELIUS, Afrikanische Orts- und Völkernamen, S. 104, die *Wbḫ.t-sp.t* als Grenzland anspricht, das womöglich an einem Fluss situiert war, sowie zuletzt KOENIG, in: RdE 41 (1990), S. 105f.

Individuen bestimmt, die zweite identifiziert sich durch diejenigen Stücke, die eine gesamte Gruppe nennen. Durch die Datierung der Texte in die zwölfte Dynastie erscheint wenig wahrscheinlich, dass sie sich gegen einen Einfall von Truppen aus dem palästinensischen Gebiet richten sollten, sondern vielmehr eine latente Gefahr in Palästina selbst benennen – speziell in den Bereichen, welche mit der ägyptischen Einflussosphäre zusammen stießen.⁵²

Eine weitere Sektion stellt die libysche Abteilung dar, die nicht näher bezeichnete Herrscher von Libyen (*Tḥnw* und *Tmḥw*) nennt, an diese schließt sich eine kurze Auflistung von toten Ägyptern namens *ʿImny*, *S(i)-n(i)-Wsr.t-šnb*, *Šḥp-ib*, *Šbk-ḥtp(.w)* und *Šn-ḥnh* an. Es zeigt sich deutlich, dass die vier bedeutenden Ethnien Asiaten, Nubier, Libyer und Ägypter in den Ächtungstexten vertreten sind, wobei die Nennung jeweils noch durch Banne an deren Verbündete verstärkt wird. Das Material des Alten Reiches zeigt eine deutliche Präferenz der Sprüche gegen nubische Individuen und deren Länder. Die Funde aus dem Mittleren Reich wandeln die Sphäre der Hauptbedrohung nach Nord-Osten in den vorderasiatischen Raum ab: Es liegen mehrheitlich Städte und Regionsbezeichnungen aus Syrien-Palästina vor. Die Anzahl der Namen aus beiden Bereichen hält sich in etwa die Waage (vgl. Tabellen 32 und 34).

Betrachtet man die Namen, die auf den verschiedenen Stücken aufgeschrieben worden sind, und unterteilt diese nach ihren Fundorten in temporaler Abfolge, ergeben sich wichtige Rückschlüsse. Nimmt man die Funde aus dem Alten Reich für sich, wobei die vier großen Funde aus der sechsten Dynastie die Mehrheit des Materials stellen und bereits von OSING in einer Zusammenstellung publiziert worden sind,⁵³ lassen sich zu diesen aus dem Alten Reich bisher nur wenige weitere Objekte hinzufügen. Hierbei handelt es sich um zwölf Tafeln,⁵⁴ die nahe der Pyramide Tetis in Saqqāra gefunden wurden sowie zwei kleine Figuren aus dem Kunsthandel, die aufgrund der Paläographie ebenso in das Alte Reich zu datieren sind. Betrachtet man die Namen (Tabellen 24–27), ergibt sich deutlich, dass der Großteil der *nomina propria* in mehreren Horten auftaucht – oftmals sogar mit gleicher Filiationsangabe. Bereits OSING wies auf die bemerkenswerte temporale Konnektion der Funde RĜK, JĜ und AĜ hin, die im Verlauf von nur zwei Monaten durch die Hand von zwei Schreibern zustande kamen, wobei der einzige undatierte Fund – der von REISNER in al-Ġiza gefunden und mit dem internen Siglum RĜB versehen wurde – zwischen JĜ und AĜ eingeordnet werden kann. Es erscheint demnach nicht erstaunlich, dass dieselben Feinde genannt werden.

Auch der Fund TS aus dem Norden der Pyramide Tetis in Saqqāra reiht sich in die Namensliste ein. Ein Mann namens *ʿIni-ḥt(i)=f* erscheint in TS auf Figur C ebenso wie

⁵² Die Nennung von Herrschern der Nachbarländer legt ein Vernichtungsritual auf königlicher Ebene nahe, die allerdings nach MÜLLER für die Deponierung in Mirġissa nicht gelten soll. Hier ist ihrer Meinung nach vielmehr davon auszugehen, dass die bedrohlichen Kräfte symbolisch gebannt und von der Festung ferngehalten werden sollten, siehe V. MÜLLER, *Tell el-Dabʿa* XVII, Teil I, S. 342.

⁵³ Vgl. OSING, in: MDAIK 32 (1976), S. 158–164.

⁵⁴ Publiziert von QUACK, in: BACE 13 (2002), S. 149–154 und SOWADA, CALLAGHAN & BENTLEY, *Teti Cemetery IV*, S. 65, Tf. 19 & 140.

in AĜ 114 und auch auf der Ächtungsfigur Paris, Louvre E 27204.⁵⁵ In TS Figur G taucht ein *Sb̄.ḷ* auf, was eine andere Schreibung für *Š̄b̄.ḷ* in RĜB 3 und 19 sowie AĜ 108, 145 und 185 darstellt. Der auf Fig. D belegte Name *S(y)pr* (*Sypr̄³d̄³*) ist ebenso in JĜ 5 und AĜ 160, 189 und 222 belegt, während der auf Fig. A aufgeschriebene Name *T̄tb̄³t̄(i)* in RĜK 37 und 38 sowie AĜ 42 erscheint. Der auf Fig. J von TS teilweise zerstörte Name *ʿItks³[i]* kann mit den besser belegten Formen in AĜ 96 und RĜB 88 verbunden werden. Bei Fig. I von TS könnte man eine Lesung als *Wš̄³t̄i* oder *Wd̄³t̄i* anbieten, da der Name in RĜB 37 und AĜ 162 und 214 belegt ist. Der auf Fig. H von TS belegte Name *Nb.w-sšw*, *Hih̄i* auf Fig. E, *Š̄š̄³* auf Fig. B sowie *Nh̄i*⁵⁶ auf Fig. F sind bisher nicht aus den Hortfunden bekannt und können auch nicht mit anderen Schreibungen in Verbindung gebracht werden.

Eine beträchtliche Anzahl von Namen erscheint auf mehreren Figuren verschiedener Komplexe, obwohl es keinen Namen gibt, der in allen aus dem Alten Reich bezugten Horten erscheint.⁵⁷ Der spezifische Anlass, der eine Deponierung der Funde in der Nekropole von al-Ĝīza während der Herrschaft Pepis II. nötig machte, konnte bisher ebenso wenig ergründet werden wie die Motive, warum exakt die in den Tabellen 24–27 aufgeführten Namen verwendet wurden. Leider wird bisher keine der Personen als eine Art ‚Staatsfeind‘ während der sechsten Dynastie in Texten erwähnt. Doch zeigt sich deutlich, dass sich der Schutz des Raums Ägypten im Alten Reich durch die Ächtungstexte gegen spezifische Individuen richtete, die gegen Ober- oder Unterägypten zu rebellieren drohten. Betrachtet man die Ländernamen, die nur in den drei Funden RĜB (hier Kairo, Äg. Mus. JdÉ 88146A), AĜ und WFK vorliegen,⁵⁸ zeigt sich deutlich, dass RĜB die umfangreichste Auflistung bietet. In AĜ fehlen zwei, während WFK lediglich drei Nomina bietet. Allerdings erscheinen die drei in WFK genannten Namen auch in den beiden anderen Komplexen. Demnach ist im Alten Reich der Schutz vor bestimmten Individuen bedeutungsvoller, während den Ländern an sich offenbar weniger Bedeutung als Bedrohung zuerkannt wurde.

Ein solcher Vergleich sollte auch für das Mittlere Reich vorgenommen werden, allerdings stellt die schlechte Publikationslage für eine Gegenüberstellung ein Problem dar. Es zeigt sich, dass in direktem Kontrast zu den Horten aus dem Alten Reich kaum ein *nomen proprium* mehrmals belegt ist (Tabellen 30, 31 und 33). Zwar erscheinen einige Namen in zwei Fundkomplexen, allerdings ist eine Gleichsetzung der Individuen aufgrund der oftmals fehlenden Filiationsangabe schwer möglich. Greift man von den ägyptischen Namen *Wš̄h-ib* heraus, zeigt sich, dass in KM A4 die Filiation mit *mš̄i.n ʿIwh̄i mšy n Wnk̄t*, in SÄ A5 aber auch als *mš̄i[.n ...]tpwh̄i³ mšy n Wnk̄t* geführt wird. Aufgrund des differenten Namens der Mutter wird hier kaum dieselbe Person bezeichnet sein, nur einmal in SÄ A5 erscheint auch *mš̄i.n ʿIwh̄i mšy n Wnk̄t* für einen *Wš̄h-ib*. Die Nennung eines *S(i)-n(i)-Wsr.t mšy n ʿIm̄=š* in PCF L2

⁵⁵ Publiziert von POSENER, in: JUNGE (Hrsg.), Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, FS Westendorf, S. 613–618, Tf. 1, Abbildung der Inschrift bei ANDREU, RUTSCHOWSCAYA & ZIEGLER (Hrsg.), L'Égypte ancienne, S. 75, Abb. 25.

⁵⁶ Hierzu stellt sich die Frage, ob man den Namen mit AĜ 93 *š̄h̄i* oder einer Kurzform von AĜ 49 *ʿIb̄i³h̄i* verbinden sollte und demnach die Hieroglyphe nicht  sondern  zu lesen wäre.

⁵⁷ Hierzu auch OSING, in: MDAIK 32 (1976), S. 155.

⁵⁸ Siehe Op. cit. S. 146 & S. 153f. und WIMMER, in: BN 67 (1993), S. 87–89.

führt zum Problem, dass in SÄ O2 und O6 der Name ohne Filiation geführt wird. In der Sektion der nubischen Namen erscheint nur ein *B^ckw³yt T³l m^si.n Th³sy m^sy n Wnk³t* in den zwei Fundkomplexen KM A3 und SÄ A3, in der Namenssektion von Vorderasien erscheint nur *ʾIbyimmw* zweimal in PM E2 (= KM F2) und SÄ E2.

Betrachtet man die Wirkung der Ächtungstexte unvoreingenommen, zeigen diese den Willen, eine Macht zu kontrollieren, die sich durch ihre Situierung im vorderasiatischen Bereich – ebenso dem südlich angrenzenden nubischen Grenzgebiet – dem Willen des ägyptischen Herrschers entzog. Im Tempelkult der Ptolemäerzeit erscheint eine Reihe von Riten mit dem Fangnetz (S. 164f.), die dieselbe Zielgruppe besitzen wie die Ächtungstexte.⁵⁹ Genannt werden Tapfere, aufständische Häuptlinge, Fürsten aller Länder der Asiaten, ihre Großen, Beamten, Soldaten, Zauberer und Zauberinnen. Gegen diese soll *Hr-ḫm.ḫ-Šnw.t* wirksam werden, als Mittel sollten die Namen unter Verwendung von frischer Tinte auf die Brust von vier Feinden geschrieben werden. Demnach verbinden die erst später inschriftlich bezeugten Ritualanweisungen diese mit früheren kurzen Texten und archäologischem Material, da beide durch die Verwendung von beschriebenen Figurinen verbunden sind. Die in Form eines Menschen gearbeiteten Figuren stellen Ersatzbilder dar, welche der Manipulation der nicht anwesenden Individuen dienen, gleichsam aber durch die Tonfigur mit einem aufgeschriebenen Namen repräsentiert werden. Die Figuren können zur Mobilisierung der magischen Energie zerschlagen oder mit anderen Substanzen verunreinigt werden. Begreift man die Figuren als Vertreter einer Art des Schadenszaubers, liegt ihnen praktisch eine dualistische Funktion zugrunde: Zum einen sind die Individuen primär durch ihre aufgeschriebenen Namen als Feinde des Landes einem Feindvernichtungsritual unterworfen, das dem Schutz selbigen diente, zum anderen schwingt sekundär eine einfache Art Schadenszauber mit durch, der sich gegen einen bestimmten Menschen, exakt durch Angabe seiner Filiation beschrieben, richtet und diesem Missgeschick zufügen soll.

Bei einer temporalen Betrachtung der Funde liegt eine immer genauer werdende topographische Kenntnis vor. Während im Alten Reich nur Toponyme aus Nubien vorkommen und kein asiatisches Land genannt wird – wobei sich aber vielleicht in den unklaren Namen in Tabelle 27 semitische *nomina propria* verbergen könnten, da WFK Asiaten gesamt nennt – werden die Texte des Mittleren Reiches zunehmend genauer. HELCK stellte die These auf, dass gewisse Gruppierungen der Texte Handelswege nachzeichnen sollen: So verlief seiner Meinung nach eine Route von Aškalon bis zum Nordende des Toten Meeres, eine vom Südende der Scharonebene über Sicheim nach Pella, eine weitere von der Akko-Ebene über Hazor in die Beqā^c-Ebene und ein letzter Weg von Upe nach Norden.⁶⁰ Hieraus leitete HELCK ab, dass die Texte nicht mit politischen Verwicklungen zu tun hätten, sondern ägyptische Karawanenwege auf magischer Basis geschützt werden sollten.

Diese Interpretation beruht auf der Annahme, dass es im Mittleren Reich noch keinen ‚imperialistischen Ansatz‘ in der ägyptischen Politik gab und die Interessen im vorderasiatischen Bereich rein wirtschaftlicher Natur waren. Die meisten Funde spre-

⁵⁹ Vgl. die Übersetzung bei ALLIOT, in: RdE 5 (1946), S. 61–63 von Edfou VI, 235.

⁶⁰ Vgl. HELCK, Beziehungen, S. 61. Speziell zu den Problemen bei der Annahme von Handelsrouten dieser Art YEIVIN, in: BiOr 23 (1966), S. 21f.

chen für diese These,⁶¹ allerdings existieren hierzu auch Gegenstimmen, die den Kontakt Ägyptens zum syrisch-palästinischen Raum für die zwölfte Dynastie auf den Bereich um Byblos beschränken wollten.⁶² Als einer der ersten brachte WILLIAM A. WARD das Vordringen Ägyptens in den Bereich Syrien-Palästina mit dem Erscheinen der Hurriter in Mesopotamien in Verbindung, allerdings ist bisher keine militärische Präsenz über einen längeren Zeitraum greifbar.⁶³ Kanaan war zur Zeit des Mittleren Reiches keine ägyptische ‚Provinz‘.⁶⁴ Bei der Interpretation des in PPP F5 belegten *Dm̄.t̄t̄w* ist die Frage, ob man bereits für das Mittlere Reich, und hier – da der Name nur in den von POSENER publizierten Figuren, die unter Amenemhet II. und Sesostris III. entstanden sind, sowie im Hort SÄ F15, der in die Herrschaftszeit Sesostris III. datiert wird, vorkommt – für die Mitte der zwölften Dynastie eine an der phönikischen Küste gelegene ‚Hafenkette‘ rekonstruieren kann, die einer materiellen Unterstützung der Truppen diene.

Nur vereinzelte Inschriften bezeugen militärische Konfrontationen im Bereich der Levante und des Libanon, wie z.B. die Stele des *Hwi-Šbk* (Manchester, University Museum, Inv.-Nr. 3306)⁶⁵ und eine Inschrift aus Mit-Rahīnah.⁶⁶ Hinzu ist noch eine kurze Erwähnung auf einer Stele des Generals *Ns-Mntw*, heute Paris, Louvre C 1, Z. 21f., zu rechnen, die Kämpfe mit den *Mntw*-Nomaden unter Amenemhet I. erwähnt.⁶⁷ Auf der genannten Stele des *Hwi-Šbk* wird berichtet, dass dieser im 27. Jahr von Amenemhet II. geboren wurde, zuletzt ist er im neunten Jahr Amenemhets III. belegt.⁶⁸ Die Inschrift

⁶¹ Vgl. z.B. die Zusammenstellungen bei WARD, in: Or 30 (1961), S. 25–31. WEIPPERT, Historisches Textbuch, S. 29f. spricht nur von einer „schwer zu definierenden Verbindung“ des südlichen Palästinas mit Ägypten. Eine neuere Zusammenfassung der Literatur liegt bei D. BEN-TOR, in: BAR, KAHN & SHIRLEY (Hrsg.), Egypt, Canaan and Israel, S. 37–43 vor.

⁶² Hierzu z.B. D. BEN-TOR, in: BAR, KAHN & SHIRLEY (Hrsg.), Egypt, Canaan and Israel, S. 26; WEINSTEIN, in: BASOR 213 (1974), S. 56 und id., in: BASOR 217 (1975), S. 13f. Nach D. BEN-TOR, in: BIETAK (Hrsg.), Synchronisation of Civilisations, S. 246; id., in: NUNN & SCHULZ (Hrsg.), Scarabäen außerhalb Ägyptens, S. 4 und id., Scarabs, Chronology, and Interconnections, S. 119 endeten diese dem archäologischen Material nach etwa am Ende des 18. bzw. dem beginnenden 17. vorchristlichen Jahrhunderts, hiergegen COHEN-WEINBERGER & GOREN, in: Ä&L 14 (2004), S. 83f. Zum ägyptischen Imperialismus allgemein FRANSEN, in: LARSEN (Hrsg.), Power and Propaganda, S. 167–181, der sich aber mehrheitlich mit dem Neuen Reich beschäftigt.

⁶³ Vgl. WARD, in: Or 30 (1961), S. 22f., S. 45 & S. 133f. und WEINSTEIN, in: BASOR 217 (1975), S. 9f. Allgemein hierzu auch der Forschungsstand bei COHEN, Canaanites, Chronologies, and Connections, S. 33–50.

⁶⁴ Wie es z.B. von ALBRIGHT, in: JPOS 2 (1922), S. 121 und anderen angenommen wurde, hierzu WEINSTEIN, in: BASOR 217 (1975), S. 1f.

⁶⁵ Publiziert von PEET, Stela of Sebek-Khu. Neue Bearbeitungen von BAINES, in: OSING & DREYER (Hrsg.), Form und Mass, FS Fecht, S. 43–61. Abbildung der Stele bei GARSTANG, El Arābah, Tf. 4f. und TALLET, Sésostris III., S. 173, Abb. 49, Kommentar ibd. S. 172–177; letzte Übersetzung von WIMMER, in: WEIPPERT, Historisches Textbuch, S. 32f.

⁶⁶ Publiziert von ALTENMÜLLER & MOUSSA, in: SAK 18 (1991), S. 1–48; FARAG, in: RdE 32 (1980), S. 75–82 & Tf. 3–5 und POSENER, in: JSSEA 12 (1982), S. 7f. Hierzu zuletzt NAGEL & EDER, in: DaM 6 (1992), S. 59–61.

⁶⁷ Siehe die Publikation von BARTA, Sinuhe, S. 103–105. Hierzu muss allerdings angemerkt werden, dass diese Nomaden auch auf dem Sinai siedelten, so dass nicht unbedingt eine Verbindung zum gebotenen Raum bestehen muss.

⁶⁸ Vgl. FRANKE, Personendaten, S. 283 (Nr. 455).

tungstexten PCF, die unter Sesostri I. und Amenemhet II. datieren, verbinden, da hier Asiaten (*šmw*) nur generell genannt werden und in den chronologisch folgenden Texten KM und PM fast ausschließlich allgemeine Bezüge zu Regionen vorliegen (vgl. Abb. 1), während Sichein als Stadt erst in der Quelle PPP, die unter Sesostri III. und Amenemhet III. datiert, erscheint. Demnach wurde bis etwa zur Herrschaft Amenemhets II. der vorderasiatische Bereich nur grob in Regionen eingeteilt.

Ein Problem bei der Identifizierung der Ortsnamen stellt die Wiedergabe der vorderasiatischen Toponyme in ägyptischer Gruppenschrift dar,⁷⁴ doch können diese in den meisten Fällen recht sicher identifiziert werden. Als älteste Quelle, die Ortsnamen aus dem vorderasiatischen Bereich bezeichnet, sind die Texte aus Mirgissa heranzuziehen, die in Auszügen von POSENER und von KOENIG publiziert wurde (Siglen PM und KM).⁷⁵ Betrachtet man die Verteilung der in Mirgissa vorliegenden Toponyme, zeigt sich deutlich, dass zur Zeit Amenemhets II. und der beginnenden Herrschaft Sesostri III. der vorderasiatische Bereich noch relativ unbekannt war. Lediglich drei größere Siedlungen, Byblos und Usu an der Küste sowie das weiter im Norden gelegene Aleppo werden neben den Siedlungsbereichen der *šwtw* und der Anaqiter bezeichnet. Natürlich kann eine solche Verteilung auch auf die Tatsache zurückgeführt

zwischen dem 15. und 14. Jahrhundert entstanden sind, die direkt auf Stratum XV und XIV aufbauen, die um 1900 v. Chr. entstanden und mit dem die Statue des *Dḥw.ti-ḥtp(.w)* auch ihren ursprünglichen Zusammenhang hat. Gegen eine solche Deutung sprach sich DELIA, Reign of Senwosret III., S. 123 aus. Eine weitere Statue, die allerdings keine Inschrift trägt, stammt aus der Zeit Sesostri III. und wurde in Ayn Hašofet südwestlich von Aphra gefunden, siehe GIVEON, Impact of Egypt, S. 28–30 & Abb. 3. Als weitere Wiedergabe des Feldzuges wurde oft die Stele des *Mntw-m-ḥ3.t* (heute Boston, MFA 29.1130) genannt, vgl. hierzu DELIA, Reign of Senwosret III., S. 81–85 & S. 121 und JANSSEN, in: ArOr 20 (1952), S. 442–445. Allerdings kann diese Annahme nicht als gesichert gelten, da die Stele des *Mntw-m-ḥ3.t* nicht datiert ist und keinen Königsnamen nennt, sie wurde nur grob in die Herrschaft Sesostri III. eingeordnet.

⁷⁴ Neben Einzelbeiträgen seien die wichtigsten Einzelbehandlungen des Themas von EDEL, Ortsnamenlisten, S. 61–90; HELCK, Beziehungen, S. 84f.; id., in: SAK 16 (1989), S. 124–126; SASS, Studia Alphabetica, S. 10–24 und YEIVIN, in: BiOr 23 (1966), S. 20 genannt. Als ältere Behandlungen liegen ALBRIGHT, Vocalization, passim; BURCHARDT, Fremdworte und Eigennamen, passim und W.M. MÜLLER, Asien und Europa, S. 58–91 vor. Zu Problemen vgl. T. SCHNEIDER, Personennamen, S. 360–362.

⁷⁵ Zwar wollte zuletzt A. BEN-TOR, in: AMIT (Hrsg.), Essay in Ancient Israel, FS Na'aman, S. 63–87 die Historizität der Texte aus dem Mittleren Reich bestreiten und diese, da es sich seiner Meinung nach nur um tradierte Namen und Siedlungen aus dem Alten Reich handeln kann, als Wiedergabe eines Siedlungsbildes der Frühen Bronzezeit erkennen, doch bleiben hierbei mehrere Fragen offen: Wie konnten die Ägypter am Ende der fünften respektive während der sechsten Dynastie ein derart exaktes Bild der Verhältnisse benennen? Warum erscheinen in den Texten aus dem Alten Reich die südlichen Länder in allen Fällen, es wird aber kein einziger Name aus dem syrisch-palästinischen Bereich aufgeführt? Da es sich bei diesen Texten um magische Werke handelt, die wie Ritualanweisungen anderer Texte mit dem Namen eines Individuums und oftmals einer Filiation versehen wurden (hier sei die auf S. 70 in Anm. 21 und auf S. 78 genannten Belege sowie die mannigfaltigen Filiationsangaben im Fundkomplex aus al-Gīza, heute Ägyptische Sammlung, Boston, MFA 07.1205 auf S. 724 und in den Tabellen 30 und 31 verwiesen), ist dann nicht auch anzunehmen, dass exakt dieser Feind magisch wirksam gebunden werden sollte und demnach ein Individuum aus dem Alten Reich schwerlich als Gegner zur Zeit des Mittleren Reiches hätte auftreten können?

werden, dass die Texte aus Mirgissa stammen und damit im Süden Ägyptens situiert sind und demnach wohl die südlich an Ägypten angrenzenden Bereiche im Vordergrund standen. In diesen Texten tauchen so auch mehr nubische Ländernamen auf (vgl. Tabelle 32), was durch die Lokalisierung des Fundes folgerichtig erscheint.

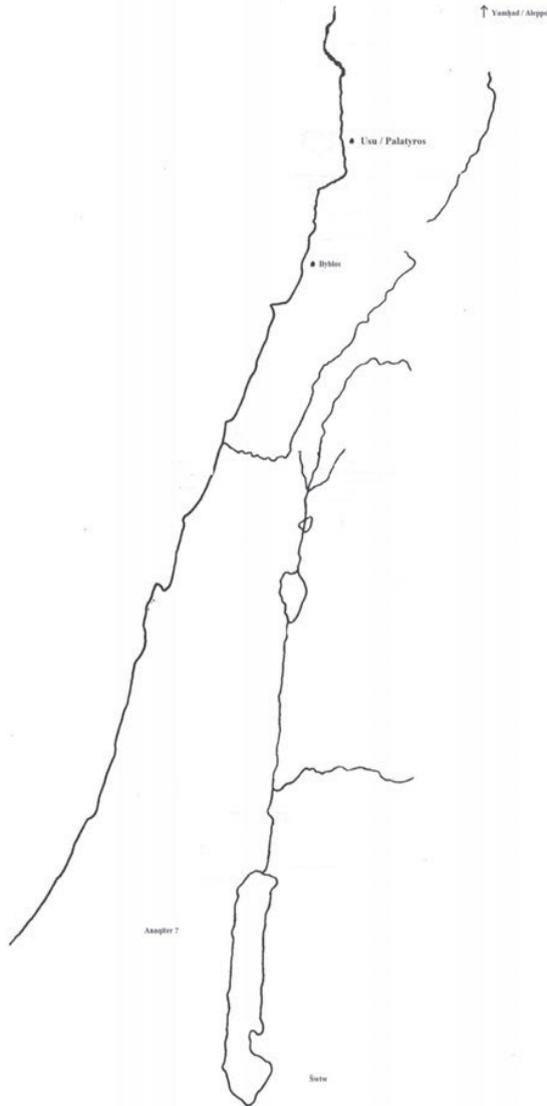


Abb. 1: Toponyme und Länderbezeichnungen in den Texten aus Mirgissa

Als chronologisch folgende Quelle geben die von SETHE publizierten Namen aus einem Hortfund in Luqsūr (Siglum SÄ) aus der Zeit Sesostris III. das nachfolgende Bild:



Abb. 2: Toponyme in den Ächtungstexten aus Luqsūr

Betrachtet man die Verteilung der Toponyme aus der Zeit Sesostris' III. ergibt sich ein weitaus differenzierteres Bild, als es noch mit den Texten aus Mirgissa der Fall war (Abb. 1). Es scheint, dass speziell die Küstenregion des nördlichen Palästina be-

deutungsvoller wurde. Der Bereich im Westen des Toten Meeres wird in vielen Ortsnamen genauer ausgeführt, im Osten erscheint immer noch die relativ ungenaue Bezeichnung *Šwtw*. Es sei hierzu angemerkt, dass der Fund aus Mirğissa *in situ* gefunden wurde, der Hort aus Luqsūr aber höchstwahrscheinlich nicht vollständig ist, was spätere Ankäufe und der erwähnte Fund im Berliner Museum beweisen. Demnach könnten in der Antike noch viel mehr Ortsnamen aus dem westlichen Bereich des Toten Meeres genannt worden sein, deren Textträger heute aber nicht mehr erhalten sind.

Als jüngste Quelle für vorderasiatische Ortsnamen sind die von POSENER veröffentlichten Figuren (Siglum PPP) heranzuziehen. Es zeigt sich bei der Betrachtung der identifizierten Orte deutlich, dass diese praktisch über den gesamten Bereich von Palästina und dem südlichen Syrien verteilt und einige auch im Ostjordangebiet zu lokalisieren sind. Im Bereich des südlichen Palästina erscheinen nun einige Toponyme mehr (vgl. Abb. 2). Dem Jordan nach Norden folgend mehren sich die hier situierten Städte, die in einer Ballung westlich des Sees Genezareth mündet. Auch erscheinen nun erstmals mehrere Siedlungsnamen im Umfeld des Hule-Sees. Noch weiter nördlich werden praktisch auch weiterhin nur Küstenstädte genannt. Auffallend ist auch, dass nun erstmals eine genaue Differenzierung des Gebietes im Osten des Toten Meeres geboten wird, dass nach Oberes und Unteres *Šwtw* bzw. Kaššu differenziert wird.

Die Funde, die in das Mittlere Reich datiert werden und im fraglichen Bereich entdeckt wurden, sprechen nur von recht kurzen Intervallen ägyptischer Einmischung in Vorderasien – eine Art ‚ständiger Mission‘⁷⁶ kann hieraus nicht rekonstruiert werden.⁷⁷ So berichtet auch eine Inschrift von *Hnmw-ḥtp(.w)* aus seiner Maštaba in Dahšūr aus der Zeit Sesostri III. nur von einer kurzen maritimen Expedition in den Bereich von Byblos.⁷⁸

⁷⁶ So der Ausdruck von HELCK, Beziehungen, S. 70.

⁷⁷ Oder, wie es WIMMER, in: WEIPPERT, Historisches Textbuch, S. 34 ausdrückte: „Als Quelle für eine tatsächliche oder angestrebte politische Kontrolle solcher Gebiete können sie (sc. die Ächtungstexte) nicht dienen“. So wurde in der früheren Forschung auch angenommen, dass Ägypten während des Mittleren Reiches keine Gebietsansprüche oder ‚imperiale‘ Absichten im vorderasiatischen Bereich vertrat, so z.B. in neuerer Literatur D. BEN-TOR, in: EYRE (Hrsg.), Seventh International Congress of Egyptologists, S. 161f.; FRANSEN, in: LARSEN (Hrsg.), Power and Propaganda, S. 168. Gefundene Statuen und Ähnliches, die aus der zwölften Dynastie stammen, wurden zwar bemerkt, meist aber als Verschleppungen während der Zweiten Zwischenzeit gedeutet, so z.B. HELCK, in: UF 8 (1976), S. 101–115, speziell S. 112–114 und WEINSTEIN, in: BASOR 217 (1979), S. 1–14, speziell S. 13f. Speziell zur letztgenannten Meinung gab es aber auch vermehrt Gegenstimmen, wie z.B. von WARD, in: UF 11 (1979), S. 799–806. Hier soll keine neue Literaturlaufstellung zu den verschiedenen Funden aus der zwölften Dynastie geboten werden, vgl. D. BEN-TOR, in: EYRE (Hrsg.), Seventh International Congress of Egyptologists, S. 148, Anm. 1; MATTHIAE, in: UF 16 (1984), S. 181–188 und TALLET, Sesostris III., S. 177–182 für weitere Literatur, eine Auflistung von Funden liegt auch bei HELCK, Beziehungen, S. 68–71 vor. Positiv zu einer ägyptischen Präsenz in Vorderasien äußerte sich z.B. GIVEON, in: CDE 49 (1974), S. 222–226, der speziell von einer direkten Kontrolle von Südpalästina in der Hyksoszeit ausgeht, die als Kontinuität der zwölften Dynastie angesehen wird, ähnlich auch id., in: RdE 30 (1978), S. 167; id., Impact of Egypt, S. 30; id., in: Tel Aviv 3 (1976), S. 127 und J.A. WILSON, in: AJSL 58 (1941), S. 231–236.

⁷⁸ Siehe die Publikation von J.P. ALLEN, in: BSFE 173 (2009), S. 18–21.



Abb. 3: Die in PPP erwähnten Ortsnamen

Greift man die These von HELCK über den Schutz von Handelsstraßen heraus, ergibt sich das Problem, dass sich in den Ächtungstexten keine direkten Verbindungen zu diesen erkennen lassen. Würde man einen solchen Schutz annehmen, sollten speziell Toponyme im Bereich des südlichen Palästina verzeichnet sein, was aber nicht der

Fall ist. In keinem der Funde lässt sich ein Gros von Städten in diesem Bereich erkennen. Die belegten und auch identifizierten Ortsnamen sprechen in KM, PM und SÄ für ein weiter nördlich angelegtes Interessengebiet im Raum westlich des Toten Meeres gelegen sowie um den See von Genezareth, das sich auch mit den oben bereits angesprochenen archäologischen Funden aus diesem Bereich deckt (s. Anm. 62 auf S. 79). Allerdings zeigen die Ächtungstexte andererseits eine zunehmend genauer werdende Kenntnis der Geographie und der Situierung von Ortschaften. Bringt man die selten bezugten Niederschriften, die Kämpfe beweisen, und die Ächtungstexte zusammen, ergibt sich das folgende Bild: Unter Sesostris I. und seinem Nachfolger scheint kaum Interesse an einem magischen Schutz vor Vorderasien bestanden zu haben, da hier nur allgemein in den von POSENER publizierten Figurinen *šmw* erwähnt werden.⁷⁹ Im Hort aus Mirgissa treten zur Zeit von Amenemhet II. und Sesostris III. einige Orte ins Licht – speziell die an der Küste situierten Orte Usu und Byblos spielen hierbei eine Rolle. Die Ächtungstexte von SETHE erweitern das bekannte Gebiet, in der jüngsten Quelle PPP scheint der Bereich von Palästina relativ gut bekannt gewesen zu sein, wie die Häufung im Norden um den See Genezareth zeigt.

Man erkennt deutlich eine im Laufe der Zeit zunehmende Genauigkeit der Lage von Siedlungen, die Häufung von Ortschaften in zwei Bereichen in PPP kann wohl kein Zufall sein. Die aufgeführten Statuen (vgl. Anm. 73), die in die Regierungszeiten Amenemhets II. und Sesostris III. datieren, könnten im Zuge einer (kurzen) ägyptischen Präsenz verstanden werden. Ein Kalksteinblock, der in al-Madāmūd gefunden wurde (Inv.-Nr. 2051) trägt eine kurze Inschrift Sesostris' III.

„Zerschlagen der Asiaten. Ihre Tribute sind dem Palast des Königs *H^ci-[k3.w]-R^c* präsentiert.“⁸⁰

Hierbei könnte es sich gut um die reale Wiedergabe eines Geschehens handeln und die Tribute mit Beute aus den genannten Gebieten gleichgesetzt werden. Als Sitz im Leben der Texte ist allerdings nur eine magische Schutzfunktion des Landes zu rekonstruieren, zur Rekonstruktion politischer Gegebenheiten im syrisch-palästinischen Raum können die Texte nicht dienen.⁸¹

⁷⁹ Siehe Kairo, Äg. Mus. JdÉ 63955 bei POSENER, *Cinq figurines*, S. 48.

⁸⁰ Publiziert bei BISSON DE LA ROQUE, *Fouilles de Médamoud 1926*, S. 67f., Abb. 37, Inschrift *šhⁱ.t šⁱ.t(iw) in.w=šn i^cb r^ch H^ci-[k3.w]-R^c*. Eine Darstellung im Grab des *Dhw.ti-htp(.w)* in al-Baršā, publiziert von NEWBERRY, *el-Bersheh*, Tf. 18 (Unterstes Register), in der von „Vieh der *Rtn.w*“ die Rede ist, deutete A.M. BLACKMAN, in: *JEA* 2 (1915), S. 13f. als Wiedergabe des eingebrachten Tributes und verband dies mit der angenommenen Rolle *Dhw.ti-htp(.w)*'s unter Sesostris III., vgl. auch die vorhergehende Anm. 73. Eine neutralere Ansicht äußerte WEINSTEIN, in: *BASOR* 217 (1975), S. 12, Anm. 96, der sich nur für einen generellen Begriff für Vieh aussprach. SARETTA, *Egyptian Perceptions*, S. 154f. erkennt in diesem kurzen Text nur Anzeichen für Handelsbeziehungen mit einer sesshaften Bevölkerung im palästinensischen Raum.

⁸¹ Als Literaturhinweise zu den verschiedenen Thesen sei hier auf die verschiedenen Ansätze von ALT in: *ZDPV* 64 (1941), S. 21–39; DUSSAUD, in: *Syria* 8 (1927), S. 216–233; id., in: *Syria* 21 (1940), S. 170–182; HELCK, *Beziehungen*, S. 44–65; RAINEY, in: *IOS* 2 (1972), S. 381–388 & S. 401–408; D.B. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel*, S. 87–93 und T.L. THOMPSON, *Historicity*, S. 98–117 verwiesen.

Der den Ächtungstexten inhärente magische Bezug zum Schutz des Landes wurde bereits herausgestellt, der symbolisch durch die Aufschrift von Namen auf gebundene Feinde erwirkt wurde. Einen vergleichbaren Fall mit ‚politischer Dimension‘ stellt die Kreation von Wachsbildern nach pRollin 1 und pLee 1,4 im Zuge der Harimsverschwörung gegen Ramses III. dar.⁸² Begreift man auch diese Kreation von Figuren durch *Ty* als Politikum, reiht sich das Mittel gegen den Feind universell in die oben aufgeführten Belege ein.

Betrachtet man die Verteilung der Toponyme in den Ächtungstexten – natürlich immer unter dem Vorbehalt, dass die Quellen nicht vollständig erhalten sein müssen – ergibt sich das Bild, dass fortschreitend ein immer differenzierteres Bild des syrisch-palästinischen Raumes gezeichnet wird. Es wurden wenige Hinweise auf eine ägyptische Präsenz in diesem Raum in den Regierungszeiten Amenemhets II. und Sesostri III. zusammengetragen, die als Belege kürzerer militärischer Operationen gedeutet werden können. So besteht ein immanenter Zusammenhang zwischen den Ächtungstexten und den in ihnen genannten Toponymen: Während PCF nur allgemein Asiaten bezeichnet, wie auch die spätere Stele des *Hwi-Šbk* in der Ausformulierung *Rtn.w*, bieten die Quellen KM und PM bereits ein genaueres Bild. Die späteren Quellen SÄ und PPP zeichnen ein striktes Abbild der geographischen Lage spezifischer Ortschaften. Dies muss auf einer ägyptischen Präsenz in diesem Gebiet basieren, die sich mit den genannten Quellen wie der Inschrift aus Mit-Rahīnah und dem angenommenen Feldzug Sesostri III., in Verbindung bringen lassen wird. War zu Beginn des Mittleren Reiches der vorderasiatische Raum nur rudimentär bekannt, konnten durch Operationen genaue Lokalisierungen spezifischer Ortschaften erreicht werden. Demnach stehen die Texte mit dem Vordringen Ägyptens in diesem Bereich in Verbindung und fungierten als magische Abschirmung des Landes selbst, bei ständigen Handelsmissionen oder -stützpunkten würde man wohl größere archäologische Hinterlassenschaften aus der zwölften Dynastie erwarten dürfen.

⁸² Papyrus Rollin, Z. 1 sagt über die Kreation aus: „Es geschah, da Schriften gemacht worden waren zum Zaubern, zum Bannen (und) zum Erregen, da einige Götter gemacht worden waren aus Wachs (und) einige Drogen (...)“ (*iw=f (hr) hpr hr iri šš.w n hk3.w n sth j n šhn.w hr iri(w) nh3 n ntr.w n mnh nh3 n phr.wt (...)*), ägyptischer Text nach GOEDICKE, in: JEA 49 (1963), S. 72, Tf. 10; im Gegensatz zu pRollin 1 wird in pLee 1,4 ausgesagt, dass Menschen aus Wachs geformt worden seien, d.h. dass hier keine Rede mehr von Wachsgöttern ist; vgl. zu den Texten auch DE BUCK, in: JEA 23 (1937), S. 152–164 sowie Bibliographie zu pLee bei JANKUHN, Bibliographie, S. 61f. Gegen die Deutung, dass in beiden Papyri eine magische Handlung beschrieben wird, äußerte GOEDICKE, in: JEA 49 (1963), S. 74f., Anm. b Bedenken, der hierin eine Wendung „Die Menschen wurden zu Wachs gemacht“ ähnlich wie Feinde zu Asche gemacht werden erkennen wollte. Allerdings erscheint es merkwürdig, dass nach pRollin, Z. 1 auch Götter demnach zu Wachs gemacht werden sollten. Gegen GOEDICKE bereits RAVEN, in: OMRO 64 (1983), S. 10, Anm. 33. Bei der Untersuchung des Leichnams Ramses’ III. wurden nach S. REDFORD, Harem Conspiracy, S. 106–108 keine äußerlichen Wunden festgestellt, auch G.E. SMITH, CG 61051–61100, S. 84–87 berichtet nichts hierüber; einer Pressemitteilung unter <http://www.swr.de/nachrichten/bw/-/id=1622/nid=1622/did=10743830/1is3v2m/index.html> [Zugriff am 11. Januar 2013] besitzt die Mumie einen tiefen Schnitt am Hals, der von einem scharfen Messer herrührt.

4.2 Tradierung im koptischen und arabischen Ägypten

Auch nach Christi Geburt blieben Texte zur Feindabwehr in Gebrauch. Als Beispiele können das Skript *Šams al-Maʿarif al-Kubrā* von Aḥmad ibn Alī al-Būnī aus dem 14. Jahrhundert⁸³ und ein Skript aus Mārī Ġirġis genannt werden. Da der Text von al-Būnī zuletzt von NICOLE B. HANSEN übersetzt wurde,⁸⁴ soll dessen Inhalt nur kurz zusammengefasst werden. Nach Aḥmad ibn Alī al-Būnī, *Sūra* 86, V. 1, konnte eine Entzündung des Auges bei einem Feind erreicht werden, indem man eine Kugel aus Wachs nahm und hieraus eine Figur des Feindes herstellte. Hierauf sollte ein Siegel gedrückt sowie der Name des Gegners und der seiner Mutter geschrieben werden.⁸⁵ Speziell die Nennung des Namens und das Siegel drücken inhärent die Macht des Zauberers über das zu bekämpfende Wesen aus, da diese als Zustände eines Wesens verstanden wurden.⁸⁶ Folgend sollten die Augen ausgestochen, die Figur in einem schwarzen Topf mit ungelöschtem Kalk gegeben und dieser nahe einem Feuer begraben werden. Der Ritualanweisung nach sollte das Gefäß mit der Figur nicht länger als sieben Tage nahe dem Feuer begraben sein, da sonst der Feind sterben könnte und man selbst des Mordes angeklagt würde.

Bisher ist aus dem arabischen Ägypten nur eine singuläre Ächtungsfigur aus Fustāt bekannt.⁸⁷ Die männliche Gestalt besteht aus gelbem Wachs und war in einem

⁸³ Hierzu allgemein N.B. HANSEN, in: MIRECKI & MEYER (Hrsg.), *Magic and Ritual*, S. 428f. Das Buch wurde wohl aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt und ist somit als pseudopygrophie Schrift anzusehen. Als Quellen konnten nach LORY, in: *BETOr* 39–40 (1987–88), S. 98f. persische und nach SOMAGYI, in: LOWINGER & SAMOGYI (Hrsg.), *Ignace Goldziher Memorial Volume I*, S. 387–392 jüdische Schriftstücke angesetzt werden. Publikation der betreffenden Textstelle bei IBN AL-BŪNĪ, *Kitab Shams*, S. 82.

⁸⁴ Siehe N.B. HANSEN, in: MIRECKI & MEYER (Hrsg.), *Magic and Ritual*, S. 429f.

⁸⁵ Nach WINKLER, *Siegel und Charaktere*, S. 25, Anm. 1 muss es sich hierbei um den Namen der Mutter handeln, da bei einer Bezeichnung des Individuums durch den Vater der Zauber wirkungslos werden würde. Diese Verwendung leitete bereits WILCKEN, in: *APF* 1 (1901), S. 423f. aus ägyptischen Bräuchen her.

⁸⁶ Vgl. WINKLER, *Siegel und Charaktere*, S. 111; speziell zum Siegel in der muḥammadanischen Magie ibd. S. 110–119.

⁸⁷ Publiziert von BACHATLY & RACHED, in: *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte* 17 (1934), S. 179; zuletzt hierzu N.B. HANSEN, in: MIRECKI & MEYER (Hrsg.), *Magic and Ritual*, S. 430f. Vergleichbar ist der bisher einmalige Fund einer Tonpuppe aus Mesopotamien in Tall ad-Dayr aus altbabylonischer Zeit. Diese zeigt deutliche Spuren von Nadelstichen, wird in der Antike also für eine Art Schadenszauber verwendet worden sein, siehe die Publikation von GASCHÉ, in: CALMEYER et al. (Hrsg.), *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde*, FS Hrouda, S. 97–101 & Abb. 13 sowie zuletzt SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, S. 23, Anm. 3 & S. 209–214, Abb. 5f. So berichtet auch *Maqlū* VII,55f. von der Kreation einer Figur durch eine Zauberin, um dem Ritualrezipienten zu schaden, weitere Stellen hat ibd. S. 92, Anm. 117 gesammelt. VAT 9985, Rs. 11' bei id., *Rituale und Beschwörungen*, S. 23 & S. 138 berichtet: „Du machst das Bild eines Mannes und einer Frau aus Bitumen“, ebenso VAT 8276, Vs. 9f. bei ibd. S. 33 & S. 144: „Bilder des Magiers und der Zauberin, (nämlich) zwei Bilder aus Lehm, zwei Bilder aus Teig, zwei Bilder aus Talg, zwei Bilder aus Bitumen, zwei Bilder aus Trester, zwei Bilder aus Zedernholz (und) zwei Bilder aus Tamariskenholz“ (vgl. auch VAT 13640, Rs. IV,5'–7' bei ibd. S. 45 & S. 154, VAT 13645,1+13692, Vs. 23f. bei ibd. S. 51 & S. 157 und VAT 13909+A 375, Vs. 1'–4'.17f. bei ibd. S. 82 & S. 184 u.a.), so dass – wie für Ägypten – verschiedene Materien durch ein Ritual zur