KONTINUITÄT UND WANDEL IN DER SPÄTÄGYPTISCHEN MAGIE

Joachim Friedrich Quack

Die spätägyptische Magie stellt besondere Probleme für die Forschung. Auf der einen Seite steht bis in die Ptolemäer- und teilweise Römerzeit hinein ein nicht geringes Corpus magischer Texte in hieroglyphischer und hieratischer Schrift, das seit jeher ohne weitere Probleme als Zeugnis ägyptischer Religion und Magie herangezogen worden ist[1]. Auf der anderen Seite steht eine beträchtliche Menge demotisch geschriebener magischer Texte[2], die oft nicht als relevante Textzeugen originär ägyptischer Magie angesehen wurden[3], obgleich in den letzten Jahren einiges getan wurde, um ihre ägyptischen Hintergründe besser zu erhellen[4]. Dabei ist inzwischen unbestritten, daß die demotischen Sprüche und die zeitgleichen griechischsprachigen magischen Handschriften aus Ägypten[5] in engem Zusammenhang gesehen werden müssen[6], zumal die konkrete Überlieferung durch Übersetzungsfluktuation zwischen

---

1 Die neueste zusammenfassende Darstellung ägyptischer Magie ist Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994.

2 Die vollständigste Aufstellung von Textzeugen findet sich bei R.K. Ritner, *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire*, in ANRW 18,5, Berlin/New York 1995, 3335-45. Zu streichen ist aus seiner Quellenzusammenstellung allerdings das «Faiyum Temple Archive» (S. 3343). pWien D 6614 ist rein astrologisch, pWien D 6321 ist ein reines Rezept unklarer Natur, möglicherweise zum Herstellen von *ꜣ.t nčr*. pWien D 6336 und 6343 (tatsächlich Teile derselben Handschrift) sind keineswegs ein «revelation spell», sondern Kopien des sogenannten Thotbuches, eines weisheitlichen Dialoges, den Zauzich und Jasnow derzeit aus vielen fragmentarischen Textzeugen rekonstruieren. Definitiv ein Rezept zum Herstellen von *ꜣ.t nčr*. ist übrigens das Ostrakon Leiden 334, das R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, SAOC 54, Chicago 1993, 69 Anm. 311 zu Unrecht als Zauberspruch anspricht. Vgl. weiter E. Bresciani, *I grandi testi magici demotici*, in A. Roccati - A. Siliotti, *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni*, Mailand 1987, 313-29.

3 Dagegen behandelt F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* (3. vol.), Paris 1925 die demotischen Texte gleichrangig mit, verzichtet aber gerade dadurch auf die Chance, die ägyptische Magie in ihrer geschichtlichen Entwicklung darzustellen.

4 S. besonders R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, cit.

5 Standardedition ist K. Preisendanz, *Papyrae graecae magicae I-II*, Stuttgart² 1973-74; die seitdem erschienen Texte sind gesammelt bei R.W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum I-II*, ARWAW, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia XVI.1-2, Opladen 1990-1992. Eine sehr gute Darstellung der bisherigen Forschung liefert W.M. Brashear, *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in ANRW 18,5, 3380-3684.

6 Diesem Umstand trägt etwa die neue Übersetzungssammlung von H.D. Betz (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago² 1992 Rechnung.

Demotisch und Griechisch gekennzeichnet ist[7]. Insgesamt weisen diese Texte in ihren religiösen Inhalten ein komplexes Gemisch aus ägyptischen, griechischen, jüdischen[8], babylonischen und eventuell noch anderen Einflüssen auf, das weder leicht zu entwirren noch in seiner jeweiligen Gewichtung einfach zu bestimmen ist[9]. Dabei ist, selbst wenn man die ägyptischen Hintergründe vieler demotischer und gräko-ägyptischer Zaubertexte erkennt[10], nicht zu übersehen, daß sich gegenüber den älteren ägyptischen Quellen ebenso wie gegenüber den wenig älteren hieroglyphischen und hieratischen Zeugnissen manches ändert, so daß gerade bei längeren Texten selbst ausschließlich anhand einer modernen Übersetzung kaum ein Problem bestehen dürfte, die beiden Korpora zu unterscheiden[11].

Ein wichtiger Punkt, den man sich klarmachen muß, um die scheinbar beträchtlichen Veränderungen der demotischen gegenüber den nur wenig älteren hieroglyphischen und hieratischen Zaubertexten zu verstehen, ist die Unterscheidung zwischen neu komponierten Sprüchen und altem Traditionsgut. Hier gilt, daß die große Mehrzahl, wenn nicht alle mittelägyptisch abgefaßten Zaubertexte spätzeitlicher Stelen, Statuen und Papyri auf eine lange Überlieferungstradition zurückblicken, die sich

---

7 Auf Fälle, in denen der demotische Text aus dem Griechischen übersetzt ist, verweisen bereits F.Ll. Griffith - H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Vol. I, London 1904, 11f., die aber zu Recht betonen, daß in solchen Fällen durchaus die griechische Vorlage wiederum auf ein ägyptisches Original zurückgehen kann. Besonders evident wird dies dort, wo ursprünglich ägyptische Invokationsformel im Demotischen nicht mehr etymologisch korrekt geschrieben werden, sondern die griechische Wiedergabe im Demotischen phonetisch transkribiert wird.

8 Eine Kommentierung vieler besonders jüdisch beeinflußter Texte findet sich bei R. Merkelbach, *Abrasax Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 4: Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflußte Texte*, ARWAW, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia XVII.4, Opladen 1996.

9 War früher oft ein einseitig griechischer Zugang üblich, so droht gegenwärtig teilweise eine zu radikal rein ägyptische Ableitung. Mit Recht warnt F. Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 11f. angesichts der räumlichen und zeitlichen Streuung der Quellen vor zu einseitigen Deutungen. Ein gutes Beispiel für multikulturelle Einflüsse, von denen in der Forschung lange zu einseitig nur der ägyptische erkannt wurde, zeigt Ch. Faraone, *The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation*, in M. Meyer - P. Mirecki (Hg.), *Ancient Magic and Ritual Power, Religions in the Graeco-Roman World 129*, Leiden/New York/Köln 1995, 297-333, dessen Argumentation durch eine Fehldatierung der ägyptischen Papyri auf S. 301 nicht wesentlich beeinträchtigt wird.

10 Um den Nachweis ägyptischer Vorläufer bemüht sich besonders Ritner, ANRW 18, 5, 3346-3353, der dabei gelegentlich etwas über das Ziel hinausschießt. So ist die Bemalung von Schalen (S. 3346f.) im Neuen Reich als Begleitakt zu einem Zauberspruch zu verstehen und sollte besser von der späten Schalendivination getrennt werden, bei der man als Resultat des magischen Aktes auf Visionen in einer (nicht bemalten!) Schale hofft. Ferner kann man gegen Ritner, 3347 kaum aus pTurin 2072/146 vs. 6 auf Lampendivination schließen, da die im Text dieses Nekropolentagebuches erwähnte Lampenlieferung kaum etwas anderes darstellt als die alltägliche Belieferung der Arbeiter mit den Lampen, die sie für ihre Arbeit im Königsgrab benötigen.

11 Vgl. etwa J.F. Borghouts, *Magical Texts*, in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Cent cinquante années de recherche 1822-1972*, vol 3, BdE 64.3, Kairo o.J., 7-19, 17 «The spirit is rather strikingly different from that of earlier magic».

in einigen Fällen auch konkret fassen läßt[12]. Eine etwas ausführlichere Zusammenstellung soll diesen Punkt illustrieren:

Von den beiden meistbezeugten Texten, den sogenannten Sprüchen A und B der Horusstelen[13], existieren Handschriften ab der Ramessidenzeit. Spruch A ist in Auszügen im magischen Papyrus Harris belegt (s.u.), und findet sich in fragmentarischer Form in einem Wiener Papyrus im Zusammenhang einer Sammlung von Sprüchen gegen Schlangen und Skorpione[14]. Letzterer zeigt in seiner Nachschrift die Beschreibung einer Figur, die bereits recht gut dem später bekannten ikonographischen Schema der Horusstelen entspricht. Aus Spruch B wird im magischen Papyrus Harris, 9, 6f. zitiert. Die lange Erzählung von Isis, die auf dem Socle Behague und der Metternichstele überliefert wird, ist teilweise bereits auf einem ramessidischen Ostrakon erhalten[15]. Zu einem anderen Spruch des Socle Behague finden sich Parallelen in zwei ramessidischen Papyri, nämlich pChester Beatty XI und pTurin 1993[16]. Das Apopisbuch, das vollständig im späten pBremner-Rhind überliefert ist, wird durch seinen Anfang bereits auf der Heilstatue Ramses' III bezeugt[17]. Ein Zauberspruch zum Schutz des Leibes ist in zwei Papyrushandschriften des Mittleren Reiches überliefert, daneben auch in der schon erwähnten Heilstatue Ramses' III und einer vermutlich spätzeitlichen magischen Stele[18]. Ebenfalls auf dieser Statue befindet sich ein Spruch gegen Schlangenbiß, zu dem es eine Parallele in einer spätzeitlichen Sammelhandschrift gibt[19]. Instruktiv ist auch ein oft überlieferter Schutztext gegen Gift, für den es derzeit vier ramessidische Quellen (auf Papyrus und Ostraka) und vier Belege auf späten Horusstelen gibt[20]. In Erinnerung rufen kann man schließlich, daß

---

12 S. hier bereits die Bemerkungen von Klasens, *Magical Statue Base*, 5.

13 Die Bezeichnungen gehen zurück auf G. Daressy, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N°s 9401-9449. Textes et dessins magiques*, Kairo 1903, 2 Anm. 1 u. 8 Anm. 1. Die Trierer Dissertation von W. Gutekunst, *Untersuchungen zu den beiden meistbezeugten «Magischen Texten» auf Horusstelen und Heilstatuen*, in der diese Texte ausführlich behandelt werden, blieb mir unzugänglich. Zum Verständnis von Spruch B wichtig ist der gleichlautende Textanfang Edfou III, 11, 5.

14 E. Ritter von Bergmann, *Hieratische und Hieratisch-Demotische Texte der Sammlung aegyptischer Alterthümer des Allerhöchsten Kaiserhauses*, Wien 1886, T. 5.

15 O. Gardiner 333 (HO 100,1), identifiziert von J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, 122 Nr. 90.

16 Klasens, *Magical Statue Base*, 5.

17 E. Drioton, *Une statue prophylactique de Ramsès III*, ASAE 39, 1939, 57-89.

18 Den Zusammenhang der vier Quellen zeigt F. Abel-Malek Ghattas, *Das Buch* mk.t-ḥ^c^w *«Schutz des Leibes»*, Göttingen 1968, 21f.; H. Altenmüller, *Ein Zauberspruch zum «Schutz des Leibes»*, GM 33, 1979, 7-12.

19 J.-C. Goyon, *Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire (Papyrus Brooklyn 47.218.138, col. x+13, 9 à 15)*, JEA 57, 1971, 156-59; KRI V 263-265.

20 S. die Textzusammenstellung und Bearbeitung bei Y. Koenig, *Deux amulettes de Deir el-Médineh*, BIFAO 82, 1992, 283-91.

eine Reihe von Schlangensprüchen, die bereits in den Pyramidentexten belegt sind, bis in die Spätzeit hinein immer wieder auftreten[21].

Diese Beispiele fügen sich deutlich in die immer klarer werdende Tatsache, daß die allermeisten in gut mittelägyptischer Sprache abgefaßten langen zusammenhängenden Texte später Überlieferung auf Archetypen des Alten und Mittleren Reiches zurückgehen[22]. Die Situation ist tatsächlich so, daß die Beweislast inzwischen mindestens so sehr bei denjenigen liegt, die einfach das Datum der frühesten Bezeugung etwa mit der Entstehungszeit eines Spruches gleichsetzen wollen. Gerade bei den magischen Texten zeigt eine recht große Menge neuägyptischer oder demotischer Sprüche, daß Mittelägyptisch als Abfassungssprache keineswegs verbindlich war. Linguistische Variation innerhalb einer Sammelhandschrift, wie sie öfter vorkommt[23], zeigt die Verwendung verschiedener Quellen unterschiedlich hohen Alters. Entsprechend muß sprachgeschichtliche Analyse bei der Datierung der Archetypen eine gebührende Rolle spielen und kann, richtig angewandt, wertvolle Erkenntnisse bringen[24].

Wird somit klar, daß die monumental aufgezeichneten magischen Texte der Spätzeit weitgehend auf Kompositionen des Alten, Mittleren oder Neuen Reiches zurückgehen, so läßt sich ansatzweise ihre Herkunft noch etwas genauer ermitteln. Die Heilstatue des Djedhor (Kairo JdE 46341)[25], enthält hier einen wichtigen Hinweis, daß nämlich die betreffende Statue mit Texten und Bildern versehen wurde 'entsprechend den Schriften als Auszug aus den «Mächten des Re» bestehend aus jeder Arbeit des Skorpionsbeschwörers' (Z. 161f.)[26]. Man erfährt also nicht nur, daß die magischen Sprüche Teil eines Textkorpus tradierter heiliger Schriften waren, die als «Macht des Re» bezeichnet wurden, sondern vor allem, daß der auf Heil- und

---

21 S. Ch. Leitz, *Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten*, Or 65, 1996, 381-427; zu einem kürzlich publizierten Beispiel ihrer Tradierung in der Spätzeit s. A. el-Sawi - F. Gomaa, *Das Grab des Panehsi, Gottesvater von Heliopolis in Matariya*, ÄAT 23, Wiesbaden 1993, 79-121.

22 Darauf habe ich in L. Gestermann - H. Sternberg-El-Hotabi (Hrsg.), *Per aspera ad astra, Fs. Schenkel*, Kassel 1995, 108f. teilweise mit denselben Beispielen hingewiesen, einen schönen zusätzlichen Beleg hat jetzt A. Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EU VIII, Leiden 1995, 296 nachgewiesen. Weitere Fälle werden sicher hinzukommen.

23 Z.B. sind im magischen Papyrus Harris die Sprüche 10,1-11,9 deutlich sprachlich jung, während die meisten Teile des Papyrus mittelägyptisch sind.

24 Hauptproblem sind oft rein orthographische Neuerungen sowie sekundäre jüngere sprachliche Formen im Verlauf der Spruchgeschichte (z.B. Socle Behague g 7 neben pTurin 1993 PR Pl. 77+31, Z. 9), daneben auch als Zusätze in den Text geratene jüngere Sätze (z.B. Metternichstele Z. 85f., wo von zwei inhaltlich zusammengehörigen Sätzen der erste sehr gut mittelägyptisch, der zweite neuägyptisch oder demotisch ist, also vermutlich einen anderslautenden älteren Satz verdrängt hat.). Die technischen Details können hier nicht weiter verfolgt werden.

25 Edition von E. Jelínková-Reymond, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Ḥer-Le-Sauveur*, BdE 23, Kairo 1956.

26 Zur Diskussion der Stelle vgl. B. Stricker, OMRO 25, 1944, 82f.; Jelínková-Reymond, *Djed-Ḥer*, 133 Anm. 7 sowie die korrekte Lösung bei J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I*, MÄS 13, Berlin 1969, 222 Anm. 171; zum Ausdruck *Ỉnj* «Auszug aus» s. weiter J. Assmann, in *Fs Lichtheim*, Jerusalem 1990, 26 Anm. 39.

Schutzmagie bezügliche Teil in den Arbeitsbereich des Skorpionsbeschwörers gehört.

Nun ist der Skorpionsbeschwörer als priesterlicher Rang gut bekannt[27]. Die wichtigste Quelle für seine Tätigkeit ist seine Dienstanweisung, die innerhalb des Buches vom Tempel glücklicherweise in sehr guter Erhaltung überliefert ist[28]. Aus ihr läßt sich entnehmen, daß er tatsächlich für den Schutz vor Schlangen, Skorpionen und Löwen zuständig war, ebenso auch das Buch zum Niederwerfen des Apopis rezitierte sowie den Schutz der Götterbarke vor widrigen Winden besorgte. Die Verbindungen zum Text des Apopisbuches und den üblichen Sprüchen magischer Stelen und Statuen sind eng, insbesondere gibt es klare Verbindungen zu den Sprüchen A und B der Horusstelen, die wohl als Standardtexte des Magiers im ägyptischen Tempelbetrieb angesehen werden dürfen.

Damit ist für den Status der monumental überlieferten Texte der Spätzeit einiges geklärt, sowohl hinsichtlich ihres offiziellen Charakters als auch hinsichtlich der zuständigen Person. In bisherigen Darstellungen ägyptischer Magie hat man sich schwerpunktmäßig auf den Vorlesepriester konzentriert[29], der tatsächlich aber nur für bestimmte Bereiche zuständig gewesen sein dürfte, und zwar gerade nicht für die Heil- und Schutzmagie. Zum Verständnis der «jungen» demotisch/griechischen Texte hilft dies alles aber nur wenig weiter. Die stark traditionelle Basis der Monumentalinschriften macht sie trotz zeitlicher Nähe der Aufzeichnung als Vergleichsmaterial weniger interessant. Sinnvoller und notwendiger ist es, die tatsächliche Weiterentwicklung ägyptischer Magie nach dem Neuen Reich anhand gelegentlich erhaltener Texte in junger Sprache zu verfolgen. Statt einer ins einzelne gehenden und mutmaßlich dennoch inkompletten Aufzählung[30] sei hier als Fallstudie der Ort Tebtynis im Fayum genauer betrachtet, der sich durch relativ gute Papyruserhaltung auszeichnet. Zudem hatte ich die Gelegenheit, im Zuge anderer Projekte die meisten der unveröffentlichten Bestände durchzusehen.

---

27 Vgl. F. von Kaenel, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris 1984.

28 Die Edition dieses Textes wird von mir anhand zahlreicher unpublizierter Papyri vorbereitet.

29 S. z.B. die entsprechenden Abschnitte bei S. Sauneron, *Le monde du magicien égyptien*, in *Sources orientales* VII, *Le monde du sorcier*, Paris 1966, 51-56 sowie Koenig, *Magie*, 19-56.

30 Ansatzweise in einer Fußnote gebracht: Aus der dritten Zwischenzeit stammen als wichtige Quelle die «Orakeldekrete» mit Schutzversprechen vor Krankheiten und Gefahren (Edition I.E.S Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, London 1960), spätere Amulette sind z.B. pLeiden I 358, Edition A. Klasens, *An Amuletic Papyrus of the 25th Dynasty*, OMRO 56, 1975, 20-28; pLouvre 3233, Edition J.-C. Goyon, *Un phylactère tardif: le papyrus 3233 A et B du Musée du Louvre*, BIFAO 77, 1977, 45-54; pDeir el Medine 37 und 38, Edition Y. Koenig, *Un revenant inconvenant? (Papyrus Deir el-Medineh 37)*, BIFAO 79, 1979, 103-119; pKöln 3547, Edition D. Kurth, in *Kölner Ägyptische Papyri (P. Köln ägypt.), Band 1*, Opladen 1980, 9-53, T. 1-3 mit Parallele pMünchen 5882, erwähnt von G. Burkard - H.-W. Fischer-Elfert, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XIX*, Ägyptische Handschriften, Teil 4, Stuttgart 1994, 166f. Nr. 253; pRylands 50, pBerlin 10101 und pBerlin 23031, s. H.-W. Fischer-Elfert, *Papyrus demot. Rylands no. 50. Ein in den Edfu- und Dendera-Mammisi wiederverwendeter hieratischer Zaubertext*, *Enchoria* 22, 1995, 1-15.

Die ältesten magischen Handschriften aus Tebtynis sind demotische Fragmente aus der Ptolemäerzeit. Sie stammen hauptsächlich aus Mumienkartonage, sind unpubliziert und in Berkeley in der Bancroft Library aufbewahrt[31]. Ungeachtet der demotischen Sprache und Schrift stehen sie inhaltlich ganz in der älteren Tradition. Typisch ist z.B. ein Heilzauber, der mit einer Gliedervergottung verbunden ist und als Dialog zwischen Isis und Horus stilisiert wird, z.B.: «Sie sagte: "Mein Sohn Horus, welches Glied an dir ist es, das dir weh tut". Er sagte: "Die Spitze meiner Füße". Sie sagte: "Die Spitze deiner Füße ist die Spitze der Füße des [...]"»[32].

Ein anderes Stadium wird durch eine Reihe magischer Fragmente in hieratischer Schrift gebildet, die derzeit hauptsächlich in Kopenhagen aufbewahrt werden[33]. Sie dürften im wesentlichen spätptolemäisch bis frührömisch sein[34] und sind sprachlich wohl neuägyptisch gehalten, gehen also wohl auf etwas ältere Archetypen zurück. Inhaltlich bezeugen sie vorwiegend Schutzsprüche zugunsten des Pharao. Derartige Schutzformeln können auch in Ritualhandschriften aufgenommen werden, wie es als publizierter Text etwa pTebtunis Tait 28 bezeugt[35]. Im Rahmen eines Morgenliedes findet sich dort in Bezug auf den Offizianten (Pharao) «[Mögest du ihn] vor allem Übel [retten]»[36]. An anderer Stelle im Text scheint der Rest einer typischen Schutzformel zu stehen[37].

Die charakteristischen Elemente der spätdemotischen Magie, wie man sie vor allem aus den oben erwähnten Handschriften kennt, treten dagegen in Tebtynis weitgehend zurück. Hauptrepräsentant ist ein kleines Fragment in Florenz[38], das allem Anschein nach Reste einer Lampendivination enthält, bei der ein Knabe als Medium ein-

---

31 Mein besonderer Dank gilt A. Bliss, dem Leiter der Handschriftenabteilung der Bancroft Library, der mir großzügig Zugang zum gesamten Bestand der Sammlung verschafft hat.

32 Dieses Beispiel ist aufgrund der schlechten Erhaltung des Textes bereits aus mehreren unvollständigen Bezeugungen des Formulars zusammengesetzt. Der Text hat noch keine definitive Nummer. Im Rahmen des derzeitigen Ordnungssystems, bei dem jeweils zehn Fragmente in einer Mappe liegen, befinden sich Stücke der Handschrift im Bereich 14921-14930 und 15031-15040; weitere magische Fragmente möglicherweise von derselben Handschrift habe ich im Bereich 14941-14950 und 14951-14960 ausgemacht.

33 Die Einsicht in diese Stücke wurde mir durch ein Ausbildungsstipendium der DFG ermöglicht, dank dessen ich ein Jahr lang in Kopenhagen an der Sammlung arbeiten konnte. Ich danke ferner Prof. P.J. Frandsen und allen Mitgliedern des ICPCP für das Vertrauen, das sie mir entgegengebracht haben.

34 Jedenfalls sind sie paläographisch etwas älter als die aus dem späteren ersten bis zweiten Jh. nach Chr. stammende Hauptmasse der hieratischen und demotischen literarischen Handschriften aus Tebtynis.

35 Edition von W.J. Tait, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek (P. Tebt. Tait)*, TE 3, London 1977, 84, T. 6.

36 Fr. 1, Z. x+6; Taits Transkription ist in [*nḥm=k sw*] *m-ʿw* (*I*)*ḫ.t nb.t ḉw* zu korrigieren.

37 Fr. 3, Z. x+3; Zur Formel *ḥꜣ Iwf pr-ʿꜣ* vgl. zuletzt die Aufstellung von H.-W. Fischer-Elfert, *Enchoria* 21, 1995, 11f.

38 Die Reise nach Florenz wurde mir durch ein Forschungsstipendium der DFG ermöglicht, das der Rekonstruktion des Buches vom Tempel galt. Professor M. Manfredi und seine Mitarbeiterinnen am Istituto Papirologico G. Vitelli gilt mein besonderer Dank für die Möglichkeit, den gesamten Bestand der Tebtynispapyri in Florenz durchzusehen.

gesetzt wird und auch unverständliche Namensformeln auftreten. Insgesamt muß man aber sagen, daß diese Form der Magie in Tebtynis wenig vertreten ist[39]. Das sollte ein Anhaltspunkt sein, die spätdemotische Magie nicht zu geradlinig auf alte ägyptische Praxis zurückzuführen, reflektiert aber sicher auch die bekannten Repressionen des römischen Staates gegenüber der Ausübung von Schadenszauber und divinatorischen Praktiken in Form von Visionen und Gottesentscheidungen[40]. Der Befund steht im übrigen in bemerkenswertem Gegensatz zur großen Zahl derjenigen Art von divinatorischen Texten, die Deutungen unprovoziert eingetretener Vorzeichen enthalten, nämlich vor allem astrologischer Traktate[41] sowie Traumbücher. Die betreffenden Handschriften sind ihrer Textorganisation nach in der spätägyptischen Kultur aber keinesfalls als magisch[42], sondern als wissenschaftlich anzusehen. Der Befund der mutmaßlich ebenfalls aus Tempelkontexten stammenden Papyri aus Dime (heute vor allem in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek) sieht ähnlich aus.

Einstweilen kann man festhalten, daß an den Tempeln der Einsatz der Magie im Rahmen von Heilung und Schutz vor gefährlichen Tieren offiziell gebräuchlich war. Speziell im Bereich der Schutzrituale hatte sich eine reiche Praxis ausgebildet, bei der im Tempelbetrieb Texte aus der Tradition des königlichen Schutzes besonders üblich waren[43], die sekundär sowohl auf Götter als auch auf Privatpersonen[44] übertragen werden konnten[45]. Auf eine reiche Existenz derartiger Literatur im Tempel deuten auch die erhaltenen Bibliothekslisten[46] hin, ebenso die Existenz von Kapellen

---

39 Daher ist auch Skepsis angebracht gegenüber dem Versuch von Ritner, ANRW 18,5, 3361f., die erhaltenen griechischen und demotischen magischen Handschriften als Produkte eines Tempelskriptoriums anzusehen. Die Realität der Tradierungsketten dürfte einiges komplexer sein.

40 Zu divinatorischen Praktiken in Ägypten s. generell A. v. Lieven, *Divination in Ägypten*, AoF 26 (i.Dr.).

41 Von ihrer Menge kann man sich leider anhand publizierter Quellen keine gute Vorstellung machen. Zu unveröffentlichten Handschriften aus Tebtynis s. K.-Th. Zauzich, in P. Frandsen (Ed.), *The Carlsberg Papyri I. Demotic Papyri from the Collection*, Kopenhagen 1991, 7.

42 Auf einem anderen Blatt steht, daß die Astrologie ihrerseits von der späten Magie in manchen Punkten aufgegriffen und für ihre Zwecke nutzbar gemacht wird; s. hierzu H.-G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* 53, München 1968.

43 Zu Editionen zweier an den Tempelwänden monumentalisierter Schutzrituale s. Abdel-Malek Ghattas, *Das Buch «Schutz des Leibes»* und D. Jankuhn, *Das Buch «Schutz des Hauses» (sꜣ pr)*, Bonn 1972.

44 Gegen Fischer-Elfert, *Enchoria* 21, 14 würde ich meist den Königs- und Tempelkontext als primär, die private Nutzung als sekundär ansehen. Die Formgeschichte muß hier Vorrang vor den Zufälligkeiten der aktuellen Bezeugung erhalten.

45 Ein gutes Beispiel ist etwa das Ritual zum Schutz des schlafenden Pharao, das im pKairo CG 58027 weitgehend erhalten ist. Eine Textparallele am Mammisi von Dendera hat den Text auf den Schutz des jungen Gottes Ihi umgeschrieben.

46 S. zu ihnen A. Grimm, *Altägyptische Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkataloge von Edfu und et-Tôd*, in S. Schoske (Hrsg.), *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985*, Band 3, SAK Beiheft 3, Hamburg 1989, 159-69, relevant für das vorliegende Thema sind vor allem die Titel auf S. 161f.

mit Heil- und Schutzsprüchen[47]. Wie solche Texte auch ins Demotische übernommen wurden, illustriert schön das ebenso interessante wie schwierige Ostrakon Hor 18[48]. Dieser Text, in einem etwas archaischen Demotisch verfaßt und auf einem Ostrakon der mittleren Ptolemäerzeit überliefert, ist im wesentlichen ein Schutz- und Versorgungsritual zugunsten Pharaos und des lebenden Apisstieres[49].

Während solche Praktiken niemals kontrovers waren, dürfte die Kontrolle der inhaltlich brisanteren, weil potentiell schädigenden oder gefährlichen Praktiken stets viel schärfer gewesen sein[50]. Dies dürfte auch die relative Seltenheit derartiger Zeugnisse aus dem alten Ägypten erklären. So findet sich ein einziges ramessidisches Ostrakon mit einem Liebeszauber[51], ebenso enthält ein anderes ramessidisches Ostrakon zwei singuläre Sprüche privater Schadensmagie[52]. Dieser Befund dürfte kaum in dem Sinne zu verstehen sein, daß im vorrömischen Ägypten derartige Praktiken kaum geübt wurden. Vielmehr waren sie stets vorhanden, allerdings nicht offiziell anerkannt, sondern heimlich ausgeübt und deshalb für uns heute selten faßbar. Anerkannt und offen ausgeübt waren nur die vor allem in den Tempeln vollzogenen Ächtungsrituale mit ihrer Schadensmagie gegen von Staats wegen definierte innere und äußere Feinde[53]. Auch diese konnten bereits in Ägypten für

---

47 Vgl etwa F. Daumas, *Le sanatorium de Dendera*, BIFAO 56, 1957, 35-57; C. Traunecker, *Une chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak*, JARCE 20, 1983, 65-92.

48 Edition durch J. Ray, *The Archive of Hor. TE 2*, London 1976, S. 66-73, T. 19f. Die Einstufung des Herausgebers als Anruf an die Götter, im Traum zu erscheinen, trifft nicht zu. Sie beruht wohl hauptsächlich auf der Lesung *rswt* «Traum» in vs. 18. Nach der Photographie ist aber eher *rs-ꜣw*, der Ortsname «Rosetau» zu lesen. Eine Detailbehandlung der vielen paläographischen und philologischen Schwierigkeiten des Textes muß an anderer Stelle erfolgen. Die Bemerkungen von Ritner, in ANRW 18,5, 3346 mit Anm. 39 sind zu streichen.

49 Die Funktion des Schutzes wird klar, wenn man beachtet, daß Ray überall *nḫm=k* als *ḫmsi* verlesen hat. Die Präposition *m-ʿw* wird in diesem Text unetymologisch als *mw* «Wasser» geschrieben. Zu einer weiteren wesentlichen Verbesserung vgl. M. Smith, in *Fs. Westendorf*, Göttingen 1984, 391 Anm. 33.

50 In diesem Zusammenhang relevant ist die Episode im Rahmen der Haremsverschwörung gegen Ramses III, bei der sich die Verschwörer ein (schwer zugängliches!) Buch verschaffen, das dem Benutzer Respekt und Schrecken bringt. Seinem Inhalt nach war es offenbar eine Handschrift für Macht- und Schadenszauber, die angesichts der Erwähnung von *pḥ-nčr* (pLee 1, 3) wohl auch Divinationstechniken beinhaltete und somit wenigstens hinsichtlich der Hauptthemen den großen demotischen magischen Handschriften näher stand als die konkret erhaltenen älteren Papyri. S. die ausführliche Analyse der Magie in der Haremsverschwörung bei R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 192-99.

51 P.C. Smither, *A Ramesside Love Charm*, JEA 27, 1941, 131f. Ursprüngliche Edition als O. DM 1057 durch G. Posener, *Catalogue des ostraca littéraires de Deir el Médineh, Tome I (N°s 1001 à 1108)*, Kairo 1938, 31 mit Nachtrag 36, T. 31. Als möglicher weiterer Liebeszauber käme der pRamesseum XI in Betracht, dessen starke Zerstörung jedoch eine gesicherte Interpretation unmöglich macht, vgl. G. Posener, *La légende de la tresse d'Hathor*, in *Fs. Parker*, Hannover/-London 1986, 111.

52 A. Shorter, *A Magical Ostracon*, JEA 22, 1936, 165-68.

53 Einen guten Überblick über die Ächtungsrituale bringt Koenig, *Magie*, 131-85. Zu nennen wäre als mutmaßlicher Beleg eines demotischen Ächtungsrituals gegen Seth noch der pBerlin 8278+23536, der als Dialog zwischen der Gruppe des Horus und der des Seth stilisiert ist; s. dazu W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den Königlichen Sammlungen zu Berlin*, Leipzig/Berlin

private Zwecke adaptiert werden[54]. Die dank besserer Papyruserhaltung weit umfangreichere Dokumentation der griechisch-römischen Zeit beruht also mutmaßlich auf einer älteren Tradition, bei der traditionelle ägyptische Riten eine der Quellen waren; gerade angesichts der kulturellen Universalität der damit abgedeckten Bedürfnisse sind jedoch auch griechische und andere Einflüsse in Betracht zu ziehen[55]. Man muß sich dabei vor Augen halten, daß so mancher späte gräko-ägyptische Text durchaus von einem ägyptischen Priester auf der Basis ägyptischer Mythologie und Rituale abgefaßt sein kann, dabei jedoch keineswegs offiziell erlaubte Magie darstellt, sondern eher die verbotenen Neigungen Einzelner widerspiegelt, die bei Entdeckung mit entsprechenden Strafen geahndet wurden[56]. Ein gutes Beispiel ist etwa das Ritual PGM IV 145-285, in dem der Magier Seth anruft und sich ihm zuordnet. Ein derartiger «Teufelskult» kann zumal im späten Ägypten nicht offiziell erlaubtes Ritual gewesen sein. Auch die häufige Tötung heiliger Tiere wird kaum anerkannte Ritualpraxis gewesen sein, wenn man bedenkt, daß z.B. PGM III 1-164 gerade dieses Vorgehen als Grund für göttliche Bestrafung herhalten soll, indem man es einem anderen zuschreibt. Hier wird – durchaus auf der Basis ägyptischer religiöser Vorstellungen – eine nur außerhalb der sozialen Normen praktizierbare Handlungsweise entwickelt.

In jedem Fall scheint es hier aber angebracht, zum Verständnis einiger Züge der gräko-ägyptischen Magie den Blick noch etwas schärfer auf pharaonische offizielle Ritualtexte zu lenken[57]. Als repräsentatives Beispiel herausgegriffen sei das tägliche Tempelritual, das aus pharaonischer Zeit auf Tempelwänden ebenso wie Ritualpapyri

---

1902, 20f. u. T. 94-96; K.-Th. Zauzich, *Neue demotische Papyri in Berlin*, ZDMG Supplement I, *XVII Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Teil 1*, Wiesbaden 1969, 45f. Für die Erhaltungsbedingungen von Textquellen ist es nicht ohne Interesse festzustellen, daß zwar die archäologischen Zeugnisse vollzogener Ächtung, z.B. in Form von Figurinen mit Namensbeischriften und kurzen Formeln, bereits aus dem Alten Reich bekannt sind, die expliziten Texte über die rituelle Durchführung von Ächtungen jedoch erst spät erhalten sind (vor allem pBremner-Rhind, Urk VI und Esna Nr. 199).

54 Ein gutes Beispiel ist das Ritual zur Abwehr des Seth, das nach Zeugnis der Nachschrift auch gegen einen privaten Feind gerichtet werden konnte, dem es daraufhin sieben Tage schlecht gehen würde, s. Urk VI, 61,17f.

55 Vgl. zu diesem Komplex Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber*, 158-71.

56 Ein Parallelfall wäre etwa die Situation der christlichen Kirche im Mittelalter, in der die Anwendung von Magie strikt verboten war. Dennoch sind viele einzelne Kleriker der Magie verdächtigt und im Zweifelsfall auch entsprechend hart bestraft worden.

57 Die Adaption von Ritualen und heiligen Texten für die Zwecke privater Magie ist dabei interkulturell alles andere als ungewöhnlich. Für ähnliche Erscheinungen im Bereich der jüdischen Kultur s. etwa J. Naveh - Sh. Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993, 22-31.

umfänglich überliefert ist[58]. Hier lassen sich immerhin einige Elemente fassen, die gerade für die «neuesten» Aspekte der gräko-ägyptischen Magie, nämlich die direkte Gottesschau und den Verkehr mit den Göttern wichtig sind. Besonders relevant ist der Spruch 22 (pBerlin 3055, 8,5-9,6), in dem man gut den Vorläufer der «mystischen Gottesschau» sehen kann[59], der gerade für die großen Handbücher gräko-ägyptischer Magie kennzeichnend ist, während er in den alltagspraktischen Einzeltexten konkreter Anwendung kaum zum Tragen kommt. Dieser Kontakt mit der Götterwelt wird mit Fürbitten zu Gunsten Pharaos verbunden (pBerlin 3055 15,9-16,1; 18,10,19,3), ähnlich wie etwa PGM XIII, 613-639 der Magier für sich vom Gott Hilfe erbittet. Eine häufige Bitte im pMag. LL ist die Bitte um «Gunst und Beliebtheit» (9, 12.18; 11, 9.17; 12, 17.26; 13,21; vs. 32,13), gerade diese Gruppe *ḥs(wt)-mr(wt)* findet sich aber bereits pBerlin 3055 13,9 und 37,7. Dieser Befund, der auf breiterer Basis sicher noch erweitert werden könnte, deutet darauf hin, daß die charakteristischsten Züge der gräko-ägyptischen Handbücher sich teilweise weniger älterer magischer Tradition verdanken, sondern eine «private» Anwendung von Ritualen darstellt, die aus einer Tempelpraxis stammen, die man in der Ägyptologie traditionell nicht als magisch bezeichnet und die auch in der ägyptischen Kultur primär nicht im Interesse des Einzelnen, sondern des Staates auszuüben sind.

Hieran anzuschließen ist eine Einzelbeobachtung. Im pMag LL 8,5 und 6 finden sich (hieratisch geschriebene) Einträge, die bisher als rein magische Worte verstanden worden sind, nämlich *rʿt ḫtmt*[60] und *rʿt šfy.t*). Tatsächlich ist «*rʿt*» aber die übliche Schreibung des Infinitivs *rč̮i.t* im Späthieratischen. Demnach ist «Den Siegelring geben» und «Ehrfurcht bewirken» zu übersetzen, und das sind eindeutig Ritualhandlungen. Es scheint sogar möglich, für die auf «den Siegelring geben» folgenden Worte eine Interpretation als Speiseritual zu geben, die hier versuchsweise vorgeschlagen sei, nämlich «Sättige dich, sättige dich! Es kommt Hu[61], es kommt ..., Ich bewirke keinen Mangel»[62]. Dabei ist die Ausdrucksweise «Es kommt A, es kommt B» typisch für die Darreichung von Objekten im Ritual. Im auf «Ehrfurcht bewirken» folgenden Bereich beginnt die Anrufung bezeichnenderweise mit *by by.w*, «Seele der Seelen» (oder «Bock der Böcke»?), einer typischen Ausdrucksweise ägyptischer religiöser Hymnik, und zwar gerade derjenigen Texte, die nicht alltägliche Formeln lie-

---

58 Standardedition ist noch immer A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Ier, à Abydos*, Paris 1902. Aufgrund zahlreicher Lesefehler dieser Arbeit im Hieratischen ist die Faksimilepublikation *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, Erster Band. Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut*, Leipzig 1901 noch immer unverzichtbar. Zusätzliche Textzeugen der Spätzeit werden G. Rosati und J. Osing demnächst veröffentlichen.

59 Zu diesem Thema s. generell J.-M. Kruchten, *Les annales des prêtres de Karnak (XXIe-XXIIes dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, OLA 32, Louvain 1989.

60 Nicht *ḫtm*, wie z.B. bei Griffith - Thompson, *Demotic Magical Papyrus*, 64 transkribiert. Die Gruppe ist eindeutig die Ligatur aus *m* und *t*.

61 Personifizierung der Speise.

62 Der Schluß ist *bw ỉr̮i=y ḫꜣʿ ỉwtỉ*, wobei die letzten beiden Wörter in phonetischer Wiedergabe der koptischen Formen ⲕⲁ (Boh. ⲭⲁ) und ⲁⲓⲧ ausgedrückt sind.

fern, sondern theologisch besonders anspruchsvoll sind[63]. An diesem Einzelfall läßt sich also Textmaterial demonstrieren, das für die Nutzung ursprünglicher Tempelrituale für die magische Divination spricht.

Verbindung mit ägyptischer Tempelpraxis mag beispielhaft noch an einem anderen Punkt demonstriert sein, der weniger die magischen Papyri betrifft, sondern die zeitgleichen und mit ihnen oft Berührungspunkte aufweisenden Gemmen. Eine der wichtigen ikonographischen Formen ist der sogenannte Pantheos, dessen Entstehung aus dem ägyptischen Bes mit sieben oder neun Köpfen gut bekannt ist[64]. Die ägyptische Konzeption ist aber zunächst einmal aus dem Zusammenhang des Schutzes Pharaos bekannt, für den im illustrierten Brooklyner magischen Papyrus (pBrooklyn 47.218.156) jeweils für den neun- und den siebenköpfigen Bes ein Text überliefert ist, dessen Herkunft aus einer Tempelbibliothek im Rahmen der Natur mutmaßlich gleichzeitig gefundener Papyrusrollen relativ wahrscheinlich ist[65].

An die Frage der Nutzung alter Rituale läßt sich ein weiterer Punkt anknüpfen, der für die gräko-ägyptische Zauberliteratur von Belang ist, nämlich die Verwendung religiöser Hymnen. Diese ist gerade in den umfangreichen Ritualen der Handbücher relativ verbreitet, wobei zahlreiche Hymnen mehrfach überliefert sind[66]. Hat man lange Zeit wie selbstverständlich angenommen, hier seien ursprünglich religiöse Hymnen für magische Zwecke umgenutzt worden, so ist neuerdings versucht worden, die Autoren der magischen Rituale selbst als Verfasser der Hymnen zu identifizieren[67]. Das ägyptische Material dürfte für die Beurteilung von Relevanz sein.

Bestes Beispiel für die Verwendung religiöser Hymnen in magischen Texten ist der magische Papyrus Harris[68], der in seinem vorderen Teil zahlreiche Götterhymnen verwendet und dabei sehr instruktive Erscheinungen zeigt. Die ersten Abschnitte sind fast reine Götterhymnen, vor allem aus dem Kult des Gottes Schu[69], in die ein kleiner Abschnitt eingebaut ist[70], der konkret um Hilfe für magischen Schutz bittet, den

---

63 Viel Material ist gesammelt bei Assmann, *Liturgische Lieder*, 78-80.

64 Zum Pantheos s. vor allem C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Roman*, Ann Arbour/London 1950, 156ff. (mir nicht zugänglich); A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, 126-41; S. Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, Brooklyn 1970, 11-16; H. Philipp, *Mira et Magica. Gemmen im ägyptischen Museum der stattlichen Museen preußischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, Mainz 1986, 109-11; E. Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen 1992, 18-23; R. Merkelbach, *Abrasax III*, Opladen 1992, 60-65; Chr. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch* ḥꜣt nḥḥ pḥwj ḏt *und verwandte Texte*, ÄA 51, Wiesbaden 1994, 244-56; M. Malaise, *Bès et les croyances solaires*, in *Fs. Lichtheim*, Jerusalem 1990, 717-22.

65 S. zur Natur des Fundes Sauneron, *Papyrus magique illustré*, vii-ix. Zum ersten der beiden Texte gibt es in Kopenhagen einen unpublizierten Paralleltext.

66 Eine Zusammenstellung der rekonstruierten griechischen Urfassungen findet sich bei Preisendanz, PGM II, 237-66.

67 Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber*, 192-98.

68 Edition von H.O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.

69 Bei Lange als Stücke A-E bezeichnet.

70 Bei Lange Stück C, 3-4; pMag. Harris 2,2-3.

Textfluß und stilistischen Aufbau des Hymnus aber so deutlich zerreißt, daß er leicht als sekundärer Einschub zu erkennen ist. Es folgt ein nicht hymnisches, direkt magisches Stück, das sich durch beträchtliche Neuägyptizismen deutlich als jüngere Komposition erkennen läßt[71]. Anschließend folgt eine Gruppe von Texten, für die aufgrund günstiger Überlieferungslage Parallelen in anderen Quellen bekannt sind, was die Beurteilung wesentlich erleichtert. In der Hauptsache handelt es sich um Hymnen an den Gott Amun, die neben der (kurzen) Fassung im Papyrus noch in einer erheblich längeren Fassung auf einer Tempelwand im Tempel des Amun in Hibis (Oase Charga) überliefert sind[72]. Konkret finden sich folgende Entsprechungen:

pMag Harris, Stück G:	Hibis:
8-13 (4, 1-3)	32, 1-2
14-19 (4, 3-5)	32, 29-30
20-23 (4,5-6)	33, 4-5

Anschließend findet sich als Stück G, 24-28 (4,6-8) ein schon oben erwähnter Auszug aus dem sogenannten Text A der Horusstelen[73], der diese Sektion abschließt. Es folgt erneut ein Hymnus an Amun, der eine Parallele im Tempel des Amun von Hibis hat. Hier liegen folgende Entsprechungen vor:

pMag Harris, Stück H:	Hibis:
1-4 (4, 8-9)	33, 1-2
5-48 (4, 9-6, 4)	33, 6-14

Im Papyrus endet der Hymnus hier, während er sich auf der Tempelwand noch lange fortsetzt, wobei für den Schlußteil eine Parallele am Anfang eines fragmentarischen Ritualpapyrus vorliegt, der ursprünglich vermutlich den gesamten Hymnus enthalten hat[74]. Was läßt sich aus diesem Befund schließen?

Obgleich der magische Papyrus als Handschrift älter ist[75], sollte man ihn nicht für die ursprünglichste Version halten. Die Tatsache, daß sowohl von den Hymnen als

71 Bei Lange Stück F; pMag Harris 3,5-10.

72 Publiziert von N. de G. Davies, *The Temple of Hibis in El Khārga Oasis, Part III. The Decoration*, New York 1953. Hier nach den Nummern der Tafeln zitiert, die Hymnen befinden sich jeweils im mittleren Register.

73 Eine Zusammenstellung einiger Textzeugen findet sich bei H. Altenmüller, OMRO 46, 1965, 23-29. Die Trierer Dissertation von W. Gutekunst *Untersuchungen zu den beiden meistbezeugten «Magischen Texten» auf Horusstelen und Heilstatuen* war mir nicht zugänglich.

74 pBerlin 3056, 1, 1-3, 8, publiziert in *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung, Zweiter Band. Hymnen an verschiedene Götter. Zusatzkapitel zum Totenbuch*, Leipzig 1905, T. 27-29

75 Der magische Papyrus Harris läßt sich paläographisch etwa in die späte 20. Dynastie datieren. Der Tempel von Hibis wurde in der 27 Dynastie (unter Darius I) dekoriert, der Ritualpapyrus Berlin 3056 wird im allgemeinen in die 22. Dynastie datiert, könnte nach einer neueren Theorie von K. Jansen-Winkeln, *Der Beginn der libyschen Herrschaft in Ägypten*, BN 71, 1994, 89 jedoch bereits aus der Zeit Ramses' IX stammen. Der Text A der Horusstelen ist in zahlreichen Abschriften vorwiegend der Spätzeit überliefert.

auch der magischen Anrufung sonst ausführlichere Textzeugen bekannt sind, spricht deutlich dafür, daß der Redaktor des Papyrus ihm vorliegende Texte abgekürzt übernommen hat. Dabei handelt es sich einmal um einen wichtigen liturgischen Hymnus der Amunstheologie, zum anderen um einen Standardspruch des Tempelmagiers, wie oben gezeigt wurde. Der Redaktor hatte also Zugang zu Tempeltexten und war aller Wahrscheinlichkeit nach selbst im Tempelmillieu zu Hause. Insofern sollte man zwischen der Geisteshaltung des Magiers und der des Betenden tatsächlich keinen zu weiten Unterschied postulieren. Allerdings läßt sich dennoch klar erkennen, daß die hymnischen Partien ursprünglich einen anderen Verwendungszweck hatten und erst sekundär für den Einsatz zu magischen Zwecken überarbeitet wurden. Der Redaktor ist insgesamt geschickt vorgegangen und hat auch durch kleine Modifikationen einen meist glatten Lesetext erzielt[76]. Dies mag als Modell dafür dienen, wie auch in späterer Zeit die hymnischen Elemente der Zauberpapyri durchaus aus einem ursprünglich liturgisch-rituellen Kontext stammen können, ohne daß ihre Aufnahme in eine magische Praxis ihren Sinn völlig verkehrt hätte. Hier ist auch an die Anwendungsmöglichkeit der Magie sowohl zum Wohle der Gemeinschaft als auch für eigennützige Zwecke zu denken, die vom Ritual an sich unabhängig ist.

Ein bedeutsamer Punkt der späten gräko-ägyptischen Magie ist das Problem neuer Mythologie sowie vor allem der zahlreichen fremdartigen, oft bizarren magischen Namen. Das Spektrum der angerufenen Götter verändert sich deutlich. Neben einer Reihe von Gestalten, die aus älteren ägyptischen Quellen geläufig sind, steht in der gräko-ägyptischen Magie eine große Menge «neuer» Gottheiten. Diese sind in ihren Namen teilweise aus anderen Kulturen übernommen, z.B. ist Jao, der jüdische Jahwe, wohl die am häufigsten überhaupt angerufene Gestalt. Nichtägyptische Elemente der Mythologie treten zweifelsfrei auf, und zwar nicht nur in den griechischsprachigen Dokumenten, sondern auch in den demotischen, die z.B. im Rahmen einer Lampendivination Moses erwähnen, vor dem Gott Finsternis und Licht bewirkt hat (pMag. LL 5,13f.). Sicher bestehen in Ägypten genügende Präzedenzfälle dafür, daß man Mythologien von Nachbarvölkern gerade in der Magie übernahm bzw. adaptierte, und auch Sprüche in fremden Sprachen aufzeichnete[77]. Solche Fälle sollten aber nicht zu dem Schluß führen, die Übernahme griechischer oder semitischer Gottheiten ändere nichts am ägyptischen Charakter der Magie in der Spätzeit. Fremde Mythologie, fremde Götternamen und fremdsprachige Sprüche sind vielmehr zu allen Zeiten Zeichen von Kulturkontakten, die indigene Traditionen verändernd beeinflussen. Das Maß ihrer wirklichen Übernahme zeigt sich dann auch darin, wieweit sie auf Dauer

---

76 Z.B. ist im pMag. Harris 6, 7 mit dem Stichwort *nḫꜣ -ḥr* ein Element aufgegriffen worden, das nicht zu Text A, sondern zu Text B der Horusstelen gehört, für den im Papyrus angestrebten Schutz auf dem Wasser (vor Krokodilen) jedoch sinnvoller ist als die im Text A eigentlich stehenden Löwen und Schlangen. Außerdem ist in der Anrede «oh Herr der Götter» eingefügt worden (6, 6), was zu der Anrufung des Amun am Anfang des betreffenden Spruches paßt. Dagegen fehlt das «so wie du in der Götterbarke gesteuert hast», das in der ursprünglichen Verwendungssituation von Text A, der Horus (den typischen Steuermann der Götterbarke) anruft, sinnvoll, ist bei der Umschreibung auf Amun dagegen fehl am Platze wäre.

77 Eine ausführliche Belegliste habe ich in *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994, 207-209 gegeben.

tradiert werden, und hier ist sicher signifikant, daß die speziell vorderasiatisch beeinflußten magischen Texte spezifisch für das Neue Reich sind, in dem die Kontakte zu Vorderasien besonders eng waren. In späterer Zeit weitertradiert worden ist davon weniges[78].

Viele, ja die Mehrheit der «Dämonen» in den magischen Texten sind in *voces barbaricae* gehalten, deren Etymologie beträchtliche Schwierigkeiten bereitet. Hier liegt noch eines der großen unbewältigten Forschungsgebiete. Ein Gutteil der betreffenden «Dämonen» lassen sich durchaus auf ägyptische Worte zurückführen, andere sind mutmaßlich semitisch ableitbar, andere vielleicht reines Abrakadabra[79]. Man muß dabei berücksichtigen, daß die Möglichkeit zur Aufnahme fremder oder zumindest unverständlicher Namen im Rahmen der ägyptischen Magie durchaus möglich war. Ein gutes Beispiel sind etwa die ab dem späten Neuen Reich aufkommenden «Zusatzkapitel» zum Totenbuch[80]. In ihnen findet sich eine beträchtliche Menge von Anrufungen an Gottheiten mit bizarren Namen. Während einige noch als ägyptische Komposita in der Orthographie transparent sind, läßt sich für viele keine evidente Etymologie angeben[81]. Merkwürdige Namenbildungen, die aber noch auf ägyptische lexikalische Größen zurückgehen können, zeigt auch der schon erwähnte Brooklyner illustrierte magische Papyrus[82]. Von daher ist ihre Gegenwart in den gräko-ägyptischen Texten nichts prinzipiell neues. Man sollte es aber nicht mit dieser Feststellung

---

78 Sachlich zu vergleichen ist hier die Übernahme lexikalischen Gutes. Neben der umfangreichen Materialmenge bei J.E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994 nimmt sich die Aufstellung der auch im Demotischen noch belegten semitischen Lehnworte bei G. Vittmann, *Semitisches Sprachgut im Demotischen*, WZKM 86, 1996, 435-47 bemerkenswert bescheiden aus.

79 Eine gute Übersicht aller bis dato vorgeschlagener Etymologien bietet W.M. Brashear, in ANRW 18,5, 3576-3603. Unbeschadet positiver Ergebnisse insbesondere durch Ritner und Thissen ist die Mehrzahl der vorgeschlagenen ägyptischen Etymologien unerfreulich dilettantisch. Teilweise handelt es sich keineswegs um Göttemamen, sondern um mehr oder weniger verstümmelte Reste ägyptischer Sätze. Fortschritte werden sich nur erzielen lassen, wenn man klare und kontrollierbare Kriterien hinsichtlich phonetischer Lautform und semantischer Bedeutung aufstellt, statt aufs Geratewohl aus dem Wörterbuch anklingendes aufzunehmen. Gelegentlich können auch syntaktische Kriterien hilfreich sein. Z.B. ist PGM IV 929 für αμουν ηει von den beiden von Ritner, in Betz (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, 56 Anm. 124 vorgeschlagenen Lösungen nur «Komm zu mir» syntaktisch korrekt, da im Präsens I kein Infinitiv ει. stehen kann; diese Lösung wird unter Berufung auf Thissen auch von R.W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, Vol. I (Suppl. Mag. I), ARWAW, Papyrologica Coloniensia XVI,1, Opladen 1990, 19 vorgezogen. Die sich daraus ergebende notwendige Korrektur der antik überlieferten Worttrennung illustriert übrigens ein Hauptproblem der Forschung, nämlich die Textkorruption solcher Formeln, die den Abschreibern meist nicht mehr verständlich waren.

80 Edition W. Pleyte, *Chapitres supplémentaires au Livre des morts, 162-174*, 3 vol., Leiden 1881. Die Bezeichnung folgt bereits innerägyptischer Terminologie, da die betreffenden Texte in den Totenbuchhandschriften als Sprüche bezeichnet werden, die zusätzlich zum Totenbuch aus einer anderen Schriftrolle genommen sind. Zur Textgeschichte s. J. Yoyotte, *Contribution à l'histoire du chapitre 162 du livre des morts*, RdE 29, 1977, 194-202.

81 Vgl. M. Z. Allam, *Papyrus Berlin 3031. Totentexte der 21. Dynastie mit und ohne Parallelen*, Dissertation Bonn 1992, wo viele der einschlägigen Sprüche neu übersetzt sind.

82 pBrooklyn 47.218.156, 5, 7, s. Sauneron, *Papyrus magique illustré*, 29, Anm. ww.

bewenden lassen. Immerhin zeigt die zunehmende Häufigkeit von unklaren Namen, verbunden mit gehäuften Schreibfehlern, daß die ursprünglich als konkrete Aussagen bedeutungstragenden Namen zunehmend zu einer linguistisch unverstandenen Größe werden, die nur noch aufgrund der auf ihrer Lautform beruhenden magischen Macht weitertradiert werden.

Instruktiv ist hier gerade der große demotische magische Papyrus von London und Leiden, an dem sich nebeneinander verschiedene Stadien der Entwicklung studieren lassen. Die entweder chronologisch frühesten[83] oder aber in der am reinsten ägyptischen Tradition stehenden Texte sind praktisch frei von phonetisch geschriebenen *voces magicae*. Angerufene Gottheiten sind ebenso gut ägyptisch wie das zugrunde gelegte mythologische Vorbild für das magisch erwünschte Ergebnis. Hierzu gehört etwa im Rahmen der Divinationstechnik die Lampendivination pMag. LL 6, 1-7, 4. An diesen in sich vollständigen Spruch, der mit den typischen Abschlußformeln der Divination endet, wird in der Handschrift dann noch ein sekundäres weiteres Element angehängt, das fast ausschließlich aus Anrufungen in Form von unverständlichen *voces magicae* besteht. Unter den Liebeszaubern, der nach der Divination häufigsten Textgattung dieser Handschrift, findet sich in pMag. LL 15, 1-23 auch ein mythologisch rein ägyptischer Text, der von bizarren *voces magicae* frei ist.

Das nächste Stadium der Entwicklung zeigen Sprüche, bei denen man durch Mehrfachüberlieferung unterschiedliche Handhabungen ursprünglich weitgehend ägyptischer Götternamen feststellen kann. Ein gutes Beispiel liefert der Liebeszauber pMag. LL, Kol. 12. Die Basis des Textes ist ägyptisch, das zugrunde gelegte Mythologoumenon die Konstellation der fernen Göttin (Hathor-Tefnut) und ihre Liebe zu ihrem Bruder Schu. Hier findet sich nun eine Anrufung, die 12, 15-18 und 12, 18-21 in zwei leicht variierenden Formen auftritt. Vermutlich ist die Anrufung ursprünglich (mindestens weitgehend) ägyptisch, im Text sind jedoch bereits einige Elemente rein phonetisch als *voces magicae* geschrieben, deren Auflösung nicht immer leicht fällt. In der zweiten der beiden Anrufungen kann man dabei feststellen, daß einige in der anderen Version noch als konkrete ägyptische Wörter geschriebene Einheiten rein «alphabetisch» phonetisch geschrieben werden, und zwar in einer Art, die sich an der griechischen Wiedergabe dieser Elemente orientiert; zudem werden eine Reihe eher semitisch als ägyptisch wirkender *voces magicae* zusätzlich verwendet. So wird z.B. *ỉnk rʿ* «Ich bin Re» (12, 15) zu *ỉnk y-ꜣ-r-n* (12,18), *ỉnk ḳmꜣ rʿ* «Ich bin der Schöpfer des Re» (12, 15) zu *ỉnk g-ʿ-m-r-e-n* (12,19).

Schließlich kommt man zu Bereichen, wo von den *voces magicae* die meisten nicht mehr sehr ägyptisch wirken und selbst einigermaßen plausibel ägyptisch etymologisierbare Begriffe keineswegs gemäß der Etymologie geschrieben werden, sondern in einer an der Aussprache des Griechischen orientierten phonetischen Graphie.

---

83 Ausgangspunkt für die Frage der inneren Chronologie der im großen demotischen magischen Papyrus vereinten Texte müßte eine Auswertung der gelegentlich fühlbaren sprachgeschichtlichen Unterschiede sein. Vorarbeiten hierfür wären weitgehend noch zu leisten. Erinnert sei nur daran, daß sämtliche Belege für den Gebrauch des Infinitivs in der Cleft-Sentence im pMag. LL aus einem einzigen Spruch stammen, wie ich in *Die Konstruktion des Infinitivs in der Cleft-Sentence*, RdE 42, 1991, 196 u. 198 gezeigt habe, und zwar gerade demjenigen, der inhaltlich besonders rein ägyptisch erscheint.

So findet sich etwa pMag. LL. 16, 21 die Schreibung *e-g-ꜥ-m pꜣ tꜣ* mit der griechischen Glosse εκομφθω für *i:ḳmꜣ pꜣ tꜣ* «Der die Erde erschaffen hat». In dieser Graphie sind nur noch die hinteren Bereiche etymologisch korrekt geschrieben, während das (in der Spätzeit außer Gebrauch gekommene) Wort *ḳmꜣ* «erschaffen» nur noch in einer phonetischen Wiedergabe der griechischen Form erscheint[84]. Noch ärger entstellt scheint dasselbe Element pMag. LL 17, 9, wo die Verschreibung des griechischen zu αχρεμπτω zur demotischen Transkription *ꜣ-g-h-r-e-m pꜣ tꜣ* geführt hat. Ein ähnlicher Fall ist der sogenannte «Maskelli-Maskello-Logos», von dessen Elementen nur wenige ägyptisch sein dürften, und zwar vor allem φνουκεν-ταβαω(θ)[85]. Auch dieses Element wird jedoch bei einer demotischen Transkription pMag. LL vs 15, 2 als *p-h-n-w-g-e-n-t-ꜥ-b-ꜣ-ꜥꜣ* wiedergegeben. Ferner sollte hier ein Hinweis auf pMag. LL 18, 5 erfolgen, wo griechisches βαινουθιω als Glosse zu demotischem *b-ꜥ-y-n-w-t-s-y-ꜥꜣ* steht. Der ägyptische Ursprung *bꜣ nčr ꜥꜣ* «Seele des großen Gottes» ist evident. Dennoch ist die demotische Form lediglich eine phonetische Wiedergabe der griechischen, einschließlich der Aussprache von θ als *ts* vor i-Vokal. Weitere Beispiele dafür, daß sicher ägyptische Wörter lediglich in einer Weise transkribiert werden, welche die recht ungenaue griechische Aussprache wiedergibt, dürften leicht zu erbringen sein.

Der Endpunkt der Entwicklung ist erreicht, wenn die im demotischen Papyrus gebotenen Formeln recht deutlich die Transkription schon ursprünglich griechischer Anrufungen sind. Dies ist etwa pMag. LL. 7, 25f. der Fall, wo der «Yessemigadon-Logos» demotisch transkribiert wird, von dessen Elementen kein einziges plausibel ägyptisch erklärt werden kann.

Hier kann man kaum umhin, festzustellen, daß die magischen Formeln ihre ursprüngliche Verbindung mit einer ägyptischsprachigen Autorschaft, die ägyptische Religionsvorstellungen zugrunde legt, zunehmend verlieren. Statt dessen wird das ägyptische Erbe mit eingebracht in ein «kosmopolitisches» Milieu griechischer Sprache und recht international gemischter Mythologie.

Zu diesem Milieu lassen sich eventuell noch etwas genauere Schlüsse ziehen. Neben den ägyptischen Wurzeln sind in Mythologie und Dämonennamen vorwiegend griechische und jüdische Quellen sicher nachweisbar[86]. Dies deutet gerade für die komplexen Riten der großen magischen Handbücher auf einen Ursprungsort, an dem diese verschiedenen kulturellen Strömungen zusammenkommen konnten. Nun mag

---

84 Zur etymologischen Deutung der Stelle s. H.-J. Thissen, *Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri*, in U. Verhoven - E. Graefe, *Religion und Philosophie im Alten Ägypten, Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, OLA 39, Leuven 1991, 301.

85 S. zur Analyse Thissen, *Ägyptologische Beiträge*, in *Fs. Ph. Derchain*, 297f. Abweichend von Thissens Analyse möchte ich statt «erster der Väter» die Deutung als *ḫnti-i ꜣbtjw* «erster der Östlichen» vorgeschlagen, da dieses Element in enger Nachbarschaft zum Nun im pMag. LL 10, 27 = 27, 6 konkret belegt ist. Phonetisch gesehen ist das Grundwort *iꜣbtt* «Osten» im Koptischen als ⲉⲓⲉⲃⲧ belegt. Daraus laßt sich die Vokalisation *i ꜣébt t* erschließen. Im Plural der Nisbe dürfte sich durch Akzentverlangerung daraus *i ꜣbātiw* werden, was phonetisch regulär *aböt* ergibt.

86 Dagegen sind etwa mesopotamische Einflüsse über die oft genannte Göttin Ereschkigal hinaus kaum faßbar.

dies prinzipiell in ganz Ägypten möglich gewesen sein, die besten Bedingungen dafür gab es aber sicher in Alexandria. Hier bestand eine große griechische Metropole, einer der Hauptsitze des intellektuellen Lebens in Hellenismus und Römerzeit, und gleichzeitig eine zahlenmäßig sehr starke jüdische Bevölkerung. Das ägyptische Element war nicht nur an sich durch die indigene Bevölkerung vertreten, sondern hatte im nahegelegenen Osiristempel von Kanopus auch ein wichtiges geistiges Zentrum. In diesem Bereich etwa den Ursprung der gräko-ägyptischen Magie der Römerzeit[87] zu suchen, scheint keineswegs abwegig. Dafür läßt sich auch noch ein linguistisches Argument ins Feld führen. Die sicher identifizierten *voces magicae* ägyptischer Herkunft zeichnen sich durch meist starke Aspiration der stimmlosen Laute sowie Vorliebe für den unbetonten Auslautvokal *i* aus. Dies läßt sich unter den späteren koptischen Dialekten am besten mit dem Bohairischen verbinden, das im Delta, und zwar vermutlich ursprünglich vor allem im Westdelta gesprochen wurde. Die lautlichen Besonderheiten der Zauberworte sind dabei um so bemerkenswerter, als die Hauptfunde der tatsächlichen Texte in Oberägypten liegen, im Falle einer extrem wichtigen Bibliothek zahlreicher magischer Handschriften speziell Theben[88].

Hier mag eine Zusammenfassung, verbunden mit einem Ausblick gewagt werden: Die überlieferte Haupttendenz ägyptische Magie bestand in Schutz- und Heilsprüchen, deren Einsatz zum Wohle der Bevölkerung unproblematisch und offiziell institutionalisiert war. Rituale des Schadens- und Zwangszaubers unterlagen dagegen schärferen Kontrollen und waren offiziell erlaubt nur beim Einsatz gegen festgelegte innere und äußere Feinde des Staates. Die gräko-ägyptische Magie in ihrer typischen Ausprägung in der Römerzeit[89] kann nicht als direkte Fortsetzung der alten Tradition heilender und schützender Riten angesehen werden. Sie entstand vornehmlich, indem einerseits die ursprünglich öffentlichen Schadenszauberrituale für private Anwendungen aufgegriffen wurden, andererseits Praxis der Tempelrituale, die primär aus dem Götterkult kam, ebenfalls für individuelle Anwendung genutzt wurde. Derartige Erscheinungen wird es, ohne daß sie derzeit konkret faßbar sind, mutmaßlich bereits in pharaonischer Zeit gegeben haben. Aus dieser Wurzel heraus bestehen enge Kontakte mit älteren ägyptischen Vorstellungen, neben die vermutlich im geistigen Zentrum Alexandria auch griechische und jüdische Vorstellungen traten, wobei mit der sinkenden Kenntnis ägyptischer Schrift (und älterer ägyptischer Sprachstufen) das Griechische zunehmend zum normalen Schriftmedium wurde.

Schließlich sollte noch betont werden, daß «Magie» ganz wesentlich eine Frage der sozialen Akzeptanz ist. Gerade in Ägypten wurde die als für die Gesellschaft sinnvoll angesehene Magie, nämlich einerseits Heil- und Schutzrituale, andererseits

---

87 Nach Brashear, ANRW 18,5, 3413f. kommen die komplexen Rituale mit vielen *voces magicae* erst im 1. Jhd. n. Chr. auf. Für eine relativ späte Datierung spricht auch die Sprachstufe der demotischen magischen Papyri, die (neben seltenen Archaismen) meist eine Sprachform bieten, die deutlich jünger als die ptolemäischer Texte ist; auch jünger als die (oft auf ältere Vorlagen zurückgehenden) literarischen Handschriften der Römerzeit.

88 Zu diesem Fundkomplex s. Brashear, ANRW 18, 5, 3402-3405 mit weiteren Literaturverweisen.

89 Dabei liegt die innerägyptische Grenze nicht einfach zwischen den vordemotischen und den demotischen Zaubertexten. Die oben erwähnten ptolemäischen Zaubertexte aus Tebtynis in Berkeley stehen noch ganz auf der Seite der älteren Schutz- und Heilmagie.

Abwehr innerer und äußerer Feinde, stets voll anerkannt und gefördert. Insofern besteht hier keineswegs ein Gegensatz zwischen Magie und Religion, sondern zwischen anerkannter Religion unter Einschluß von Magie und sozial abweichendem und abgelehnten Verhalten.