

Zauber ohne Grenzen Zur Transkulturalität der spätantiken Magie

Joachim Friedrich Quack

Abstract

Late Antique magic (mainly 2nd to 4th century CE) is a very transcultural phenomenon incorporating elements of different origin and blending them in a new whole. This meant serious fluctuation between scripts and languages, especially the rendering of non-Greek names and words in Greek script. In the process, what originally had semantic sense often grew into opaque sound-sequences only valued for their supposed power. Special attention is given here to the intermingling of Jewish and Egyptian traditions; especially the Egyptian gods Ptah and Thot can be taken up in otherwise Jewish contexts. While such a procedure seems like a classical case of 'syncretism', I see it as more profitable to focus on the question if after some time the 'foreign' element was still recognized as such or became fully integrated. Another point studied concerns magical practices which can be traced through centuries. While over time so much changes that the final result has few similarities with the starting point, some basic structural elements remain stable and are redefined on the concrete level according to the respective religious values.

Derzeit erfahren Arbeiten zur spätantiken Magie eine merkliche Intensivierung, und Tagungen speziell zum Thema Magie sowohl fachintern als auch mit übergreifender Tendenz sind deutlich en vogue.¹ Offenbar erkennt man das Potential dieses Bereiches für

1 S. an neueren Arbeiten etwa Chr. A. Faraone, D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*, New York, Oxford 1991; F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996; V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe*, Volume 2, Ancient Greece and Rome, London 1999; D. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at The Norwegian Institute at Athens 4–8 May 1997*, Bergen 1999; M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London, New York 2001; Sc. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, Pennsylvania 2003; Sh. Shaked (ed.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Boston 2005; J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translations in Egyptian Ritual (100–300 CE)*, Religions in the Graeco-Roman World 153, Leiden, Boston 2005; M. Meyer, P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Religions in the Graeco-Roman World 129, Leiden, New York, Köln 1995; P. Mirecki, M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Religions in the Graeco-Roman World 141, Leiden, Boston, Köln 2002; R. L. Gordon, F. M. Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.–1 Oct. 2005*, Religions in the Graeco-Roman World 168, Leiden, Boston 2010; G. Bohak, Y. Harari, Sh. Shaked (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden, Boston 2011; P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Divine and the Demonic in Egyptian Magic*, Orientalia Lovaniensia Analecta 172, Leuven, Paris, Dudley 2011.

ein Verständnis antiker Kulturen. Allerdings sollte man offen aussprechen, daß die aktuelle Blüte auch die Folge einer vorherigen jahrzehntelangen Mißachtung ist – die Magie war in weiten Bereichen des 20. Jahrhunderts so sehr ein vernachlässigtes Spezialgebiet weniger Forscher, daß der Nachholbedarf entsprechend groß ist.

Der Begriff Magie ist allerdings religionswissenschaftlich alles andere als unumstritten, ja es gibt gute Argumente, die gegen seine Verwendung vorgebracht worden sind.² Ich verwende ihn hier ohne den Anspruch präziser Begrifflichkeit vorrangig als bequeme kurze Ausdrucksweise, um damit bestimmte Arten von Ritualen zusammenzufassen, die manche Eigenschaften gemeinsam haben. Vor allem betrifft dies die Tatsache, daß sie relativ klar definierte und spezifische Ziele haben, welche vorrangig den Interessen von einzelnen Individuen gelten, und üblicherweise nicht wiederholt zu festen Terminen durchgeführt werden, sondern einmalig entweder prophylaktisch oder in Reaktion auf eine eingetretene Krise. Damit sind sie nicht notwendigerweise verboten bzw. sozial verpönt – die Haltung hängt stark von der konkreten Gesellschaft ab –, aber es handelt sich um individuell durchgeführte Aktionen, oft vom Ritualisten allein, gelegentlich noch mit einem Medium, keineswegs immer gemeinsam mit dem Auftraggeber.

Wenn ich speziell die spätantike Magie, vor allem in ihren Zeugnissen aus Ägypten, in den Vordergrund stelle, so hat dies einen guten Grund. Hier ist einerseits die Quellenlage vergleichsweise sehr gut,³ andererseits die Interaktion der verschiedenen Mittelmeerkulturen so mit Händen zu greifen, daß diese Belege in einer Zeit, in der über Globalisierung und Multi-Kulti geredet wird, einen Ehrenplatz sicher haben sollten.

Es bietet sich an, wenigstens einige wenige Bemerkungen zur sozialen Situierung der Magie in dieser Zeit, also den ersten nachchristlichen Jahrhunderten besonders in Ägypten, zu bieten.⁴ Wir stellen uns instinktiv wohl den Zauberer als absolut marginale, sozial geächtete Person vor und betrachten Magie generell als Phänomen einer ungebildeten Unterschicht. Für die Spätantike gerade in Ägypten ist das Bild erheblich komplexer.

Sicher war Magie nicht etwas, was man in aller Öffentlichkeit trieb wie etwa die Philosophie der Schulen – dem stand schon die römische Gesetzgebung mit ihren Strafandrohungen für überführte Magier entgegen.⁵ Aber es scheint doch zumindest so etwas wie kleine Zirkel und Gefolgschaften gegeben zu haben, die Netzwerke bildeten – jedenfalls gibt es in den Texten gelegentlich Angaben, man habe das Rezept von einem Kollegen

2 Vgl. zuletzt B.-Chr. Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57, Berlin, New York 2011.

3 Für die wesentlichen Editionen und ihre Abkürzungen vgl. Anm. 11.

4 Vgl. hierzu J.F. Quack, *Wer waren die gräko-ägyptischen Magier und was trieben sie?*, in: H. Röder (Hrsg.), *Magie i. Dr.*

5 Vgl. etwa Phillips, C.R. III, *Nullum crimen sine lege: Sociological Sanctions on Magic*, in: Chr.A. Faraone, D. Obbink (Hrsg.), *Magika hiera*, 260–276; H. Kippenberg, *Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal*, in: P. Schäfer, H.G. Kippenberg (Hrsg.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden, New York, Köln 1997, 137–163; M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2003, 142–161; A. Lotz, *Der Magiekonflikt in der Spätantike*, Bonn 2005. Speziell zur Wahrsagung, die ja eine wesentliche Komponente in den erhaltenen Handbüchern ausmacht, vgl. M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993; T. Scheer, *Das antike Orakelwesen zwischen heidnischer Kaiserzeit und christlicher Spätantike*, in: K. Broderson (Hrsg.), *Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike*, Münster 2001, 73–95.

bekommen. Einzelne Notizen über Sprüche, die so wirksam seien, daß sonstige Magier ihre alten Rezepte zu ihren Gunsten aufgegeben hätten,⁶ mögen zwar marktschreierisch sein, beweisen aber zumindest die Konzeption, die Zauberer hätten interne Kommunikationswege aufgebaut, mit denen sie sich gegenseitig auf dem Laufenden hielten. Und auch marktschreierisch zu sein, hat nur einen Sinn, wenn es so etwas wie einen Markt gibt, d.h. eine relevant große Gruppe, die auf umfangreiche Textproduktionen zurückgreifen kann und darunter eine Auswahl trifft.

Ebenso erkennt man aus etlichen Handschriften und Rezepten eine durchaus gelehrte Bildung, wobei sorgfältig Kollationsergebnisse festgehalten werden. Diejenigen Handschriften, welche Hieratisch und Demotisch verwenden, kann nur jemand nutzen, der eine gute Spezialausbildung erfahren hat, wie sie damals eigentlich nur ägyptische Priester bekamen. Es gibt auch Bewußtsein für die verschiedenen Sprachen und Schriften der Welt, mit dem gelegentlich sogar absichtlich gespielt werden kann. Am markantesten ist dies in der Komposition des Achten Buch Moses, wie es sich selbst bezeichnet.⁷ Dort finden sich explizit Angaben, verschiedene Gestalten würden in der Sprache der Priester, in Hieroglyphisch, Hebräisch⁸ oder Persisch reden; es wird sogar als Analogiebildung zum Hieroglyphischen der Begriff „Vogelglyphisch“ geprägt, zudem kommen die eigenen Sprachen des Hundskopffuchses sowie des Falken vor (PGM XIII, 80–86; 149–160; 454–470; 593–600). Kaum weniger elaboriert ist eine andere Anrufung, in welcher der Ritualist angibt, die Gottheit gemäß den Ägyptern, Juden, Griechen, den Erzpriestern und den Parthern anzurufen (PGM XII, 263–266).⁹

Inhaltlich beschreibt der Text im Achten Buch Moses übrigens, wie die Welt aus dem siebenfachen Lachen des Gottes entsteht, wobei aus einem zwischenzeitlichen Moment der Bitternis heraus Hermes zur Welt kommt. Serge Sauneron konnte schon vor Jahren nachweisen, daß es erstaunliche Entsprechungen hierzu in kosmogonischen Inschriften des Tempels von Esna gibt, wo sieben Aussprüche die Welt und ihre Elemente entfalten, wo die Götter aus dem Lachen und die Menschen aus dem Weinen des Schöpfers entstehen, und wo der Name des Thot über ein Wortspiel mit dem ägyptischen Wort für Bitternis abgeleitet wird.¹⁰

Am Rande sei erwähnt, daß der spätantike magische Text eine bemerkenswerte moderne Neuaufnahme gefunden hat. In seinem Erfolgsroman „Der Name der Rose“ operiert Umberto Eco mit einem geheimgehaltenen Buch, das aus vier Traktaten

6 Vgl. die Zusammenstellung derartiger Stellen, welche die antike Sicht auf die Wirksamkeit der Rituale reflektieren, in J.F. Quack, *Postulated and Real Efficacy in Late Antique Divination Rituals*, *Journal of Ritual Studies* 24 (2010), 45–60, dort 51–53.

7 Genauere Studien mit weiteren Literaturangaben R. Merkelbach, *Abrasax III: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien*, Opladen 1992, 92–153.

8 Hebräisch wird auch PGM III, 119 explizit angegeben; die dann folgende Beschwörung (PGM III, 129–161) enthält tatsächlich substantiell Gestalten der jüdischen Tradition.

9 Vgl. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 165–170.

10 S. Sauneron, *La légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna*, *Bulletin de la société française d'Égyptologie* 32 (1961), 43–51. Für das Motiv, daß aus dem Lachen des Schöpfers die Götter, aus dem Weinen die Menschen entstehen, gibt es inzwischen bereits aus der Ramessidenzeit bekanntgewordene Belege, s. J.F. Quack, *Lobpreis der Gottheit und Hoffnung auf Beistand im spätramesidischen Ägypten: Eine Neubearbeitung der sogenannten „Gebete eines ungerecht Verfolgten“*, in: A. Krüger (Hrsg.), *Fs. Janowski i. Dr.*

zusammengebunden ist, dessen brisantester das Werk des Aristoteles über die Komödie ist. Daneben gibt es aber auch ein syrisches Manuskript, angeblich die Übersetzung eines ägyptischen Werks über Alchemie aus dem dritten Jahrhundert, in dem die Schöpfung dem Gelächter Gottes zugeschrieben wird – die Quelle des gelehrten modernen Autors sollte evident sein.

Zunächst eine kurze Vorstellung der Quellen. Es gibt sie in recht verschiedener Gestalt, und was ich daran besonders reizvoll finde, ist die Tatsache, daß sie die heute vielfach gezogene Grenze zwischen Bild- und Textwissenschaften mühelos aufbrechen. Zunächst gibt es Papyri, sowohl Handbücher mit Rezeptsammlungen als auch konkrete Anwendungsfälle.¹¹ Die Erhaltungsmöglichkeiten für organische Substanzen bringen es mit sich, daß sie praktisch ausschließlich aus Ägypten stammen. Weiter verbreitet sind dagegen sowohl Schutzamulette¹² als auch Schadenszauber¹³ auf Metalltäfelchen, sei es Gold, Silber, Bronze oder Blei. Sie gibt es von Britannien bis zum Pontos, von Tunesien bis Jordanien, von Gallien und Germanien bis zur Krim. Eine weitere wichtige Gruppe sind magische Gemmen, die ebenfalls im ganzen römischen Reich belegt sind.¹⁴

Die Papyri sind aber keineswegs reine Textträger, vielmehr weisen sie oft magische Zeichnungen auf, noch öfter sogar Anweisungen über Handlungsweisen, die Relikte im archäologischen Befund hinterlassen können, und gelegentlich kann man sogar direkte Bezüge zu real erhaltenen Gemmen aufzeigen.¹⁵ Die Gemmen wiederum sind üblicherweise keine reinen Bildträger, sondern kombinieren Ikonographie und magische

-
- 11 K. Preisendanz, *Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, Berlin 1928–31; ²Stuttgart 1973–74 (im Folgenden werden Zitate daraus als PGM abgekürzt); R.W. Daniel, F. Maltomini, *Supplementum Magicum I–II*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 16, 1–2, Opladen 1990–92, im Folgenden werden Zitate daraus als SM abgekürzt; englische Übersetzung H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago, London 1986; Überblick mit sehr umfangreicher Literatur W. Brashear, *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey*; Annotated Bibliography (1928–1994), in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principat*, Band 18/5, Berlin, New York 1995, 3380–3684.
- 12 R. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silber, Copper, and Bronze Lamellae: Part I. Published Texts of Known Provenance*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 22/1, Opladen 1994.
- 13 J. Tremel, *Magica Agonistica: Fluchtafeln im antiken Sport*, Nikephoros Beiheft 10, Hildesheim 2004; K. Brodersen, A. Kropp (Hrsg.), *Fluchtafeln: Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenszauber*, Frankfurt 2004; A. Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*, ScriptOralia 135, Tübingen 2008. Vgl. die im Internet verfügbare Datenbank des Thesaurus Defixionum Magdeburgensis unter <http://www-e.uni-magdeburg.de/defigo/wordpress/> (aufgesucht 15.10.2012).
- 14 Übergreifend dazu zuletzt S. Michel, *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Studien aus dem Warburghaus 7, Berlin 2004.
- 15 Vgl. M. Smith, *Relations between Magical Papyri and Magical Gems*, in: *Actes du XV^e congrès international de Papyrologie, troisième partie. Problèmes généraux – papyrologie littéraire*, Papyrologica Bruxellensia 18, Brussels 1979, 129–136; Á. M. Nagy, *Gemmae magicae selectae*. Sept notes sur l'interprétation des gemmes magiques, in: A. Mastrocinque (ed.), *Atti dell'incontro di Studio Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna 2002, 153–179, bes. 164–170; ders., *Daktylios Pharmakites: Magical healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World*, in: I. Csepregi, Ch. Burett (eds.), *Ritual Healing, Magic, Ritual and Medical therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florenz 2012, 71–106.

Namen, meist wohl diejenigen der konkret dargestellten Figuren. In allen Bereichen finden sich auch Charakteres, magische Zeichen, die im Grenzbereich zwischen Schrift und Bild stehen.¹⁶ Teils kann man noch mit einiger Plausibilität vermuten, daß es sich um lediglich etwas ornamentaler gestaltete griechische Buchstaben handelt, teils sind der hemmungslosen Phantasie kaum noch Grenzen gesetzt. Die Charakteres sind sicher der bislang am schlechtesten erschlossene Bereich der gesamten spätantiken Magie.¹⁷

Chronologisch bewegen wir uns mit diesem Material meist in der römischen Kaiserzeit, etwa vom 1. bis 4., teils 5. nachchristlichen Jahrhundert – im Detail wäre noch einiges an Arbeit zu leisten, was die genaue chronologische Verortung vieler Quellen und dadurch auch ein klareres Bild der historischen Entwicklung betrifft. Kulturell bewegen wir uns in einem Milieu, das sich jeder verengenden Definition entzieht – eben dies soll ja Hauptthema meines Beitrags sein. Sprachlich ist Griechisch das hauptsächliche Vehikel, allerdings gibt es gelegentlich auch Lateinisch in griechischer Schrift, und vor allem aus Ägypten selbst auch Zeugnisse in demotischer Sprache und Schrift, aus der Levante auch verschiedene semitische Sprachen und Schriften, insbesondere Aramäisch und Hebräisch – gerade diese setzten sich relativ bruchlos bis ins Mittelalter fort.¹⁸

Schon die Menge an Schriften und Sprachen, die wir in den magischen Handbüchern aus Ägypten finden, zeigt recht eindrucksvoll, wie sehr hier mehrsprachige Kompetenz vorhanden war. In sonst rein griechischsprachigen Papyri gibt es gelegentlich demotische Rezepttitel, so *w^c gswr* „ein Ring“ (PGM XII 201; 270) oder *w^c prċ* „eine Trennung“ (PGM XII 365). In einem weitgehend demotischen Text können einzelne Anrufungen griechisch sein, und gelegentlich gibt es in demotischen Handschriften auch „Nester“ mit viel hieratischer Schrift, also einem traditionelleren Medium, das damals auf eine begrenzte Schicht speziell ausgebildeter Priester beschränkt war.¹⁹

Schrift bzw. Sprache ist aber keineswegs ein absoluter Determinator in dem Sinne, daß alles, was Griechisch geschrieben ist, auch unbedingt aus griechischer kultureller Tradition

16 Zu diesen wird Kirsten Dzwiza demnächst eine Studie vorlegen.

17 Vgl. A. Mastrocinque, *Les Caractères, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques*, in: St. Georgoudi, R. Koch Pietre, F. Schmidt (eds.), *La raison des signes: Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Religions in the Graeco-Roman World 174, Leiden 2012, 537–546; R. Gordon, *Signa Nova et inaudita: The theory and practice of invented signs (charaktères) in Graeco-Egyptian Magical Texts*, *MHNH* 11 (2011), 15–44.

18 Vgl. hier als Textbearbeitungen etwa J. Naveh, Sh. Shaked, *Amulets and Magical Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985; ²1987; dies., *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993; L.H. Schiffman, M.D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza: Selected Texts from the Taylor-Schlechter Box K1*, Sheffield 1992; P. Schäfer, Sh. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 42, 64, 72, Tübingen 1994–1999; übergreifende Studie G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008.

19 Vgl. etwa Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites*, 48–62; J.F. Quack, Inhomogenität von ägyptischer Sprache und Schrift in Texten aus dem späten Ägypten, in: K. Lembke, M. Minas-Nerpel, St. Pfeiffer (eds.), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule*, Leiden, Boston 2010, 313–341, bes. S. 321–324. Inzwischen kann ich für wenigstens eine spätdemotische magische Komposition mit intensiver Nutzung hieratischer Gruppen, nämlich die Anrufung an Imhotep im pLeiden I 384 vs. *I, eine eindeutig eng verwandte unpublizierte späthieratische (etwa saitische) Handschrift im Brooklyn Museum (pBrooklyn 47.218.47 vs.) aufzeigen, welche die Realität hieratischer Archetypen für solche Fälle plausibilisiert.

kommen muß. Zu sehr ist inzwischen abgesichert, wie ägyptische literarische und vor allem religiöse Werke ins Griechische übersetzt werden bzw. mindestens griechische Kompositionen anregen.²⁰ Zudem ist die innere Fluktuation zwischen Ägyptisch und Griechisch gerade im spätantiken Ägypten so frei und leicht möglich, daß unmöglich eine kulturelle Wasserscheide dazwischen liegen kann. Es gibt nämlich Fälle, in denen nachweislich demotische magische Formeln auf griechische Vorlagen zurückgehen, diese aber wiederum erkennbar aus dem Ägyptischen umgesetzt sind. Die markanteste Auswirkung hat diese mehrfache Verschiebung auf die Lautformen der angerufenen Gottheiten. Da das Griechische zur lautgerechten Wiedergabe des Ägyptischen nicht allzu geeignet ist, verlieren ägyptische Formeln im griechischen Medium an Transparenz und Erkennbarkeit, und bei einer Rückübersetzung waren sich die Magier offenbar teilweise nicht mehr bewußt, daß es sich um originär ägyptischsprachige Gebilde handelt, sondern schrieben sie als exakte phonetische Wiedergaben der entsprechenden griechischen Orthographie.²¹

Ein elementarer Fall ist etwa das ägyptische Wort für Gott, das man in konventioneller ägyptologischer Aussprache als *netjer* angibt. Die reale Aussprache in der Spätphase der ägyptischen Sprache war aber *nouthi* u.ä. – so erscheint es auch in griechischen Papyri. Zumindest in einem in Oberägypten gesprochenen Dialekt des Griechischen aber wurden Tau und Theta vor *i* palatalisiert als *ts* ausgesprochen. Der Ägypter, der nun das in seiner griechischen Vorlage als *nouthi* geschriebene Wort ins Demotische umsetzte, hat das dann als *n-w-t-s-y* mit lauter Einkonsonantenzeichen wiedergegeben, keineswegs mit der traditionellen ägyptischen Gruppe für „Gott“. Noch schlimmer wird es, wenn evidente Schreibfehler der Vorlage zu einer Entstellung der Namen führen.

Dies bringt uns auf ein großes und problematisches Gebiet der Erforschung der magischen Texte generell, nämlich der sogenannten *Voces Magicae*. Obgleich die meisten Handschriften als Basissprache das Griechische verwenden, enthalten sie gerade in den Beschwörungsformeln nicht geringe Bereiche, bei deren philologischer Deutung der klassische Philologe an die Grenzen seiner Disziplin stößt. In älteren Arbeiten hat man sie als unverständlichen Ballast gerne beiseite gelassen, z.B. findet sich dann in der deutschen Version von Preisendanz' Edition nur der Vermerk „ZW“ (als Abkürzung für „Zauberworte“), nur bei ganz eklatanten Fällen sind auch Auflösungen insbesondere aus dem Bereich der ägyptischen Götterwelt angegeben. Es gab auch Forscher, welche diese unverständlichen Bereiche ganz als sekundär ansahen und annahmen, man könne sie leicht

20 Vgl. J.F. Quack, „Ich bin Isis, Herrin der beiden Länder.“ Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretologie, in: S. Meyer (ed.), *Egypt – Temple of the Whole World, Studies in Honour of Jan Assmann*, Numen Book Series 97, Leiden 2003, 319–365, dort S. 329–332; ders., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3, ²Berlin 2009, 32f; 75f.; 96f.; 139f.; 142–145; 148; 159f.; 169; 178–181; H.J. Thissen, Lost in Translation? Von Übersetzungen und Übersetzern, in: H.-W. Fischer-Elfert, T.S. Richter (Hrsg.), *Literatur und Religion im Alten Ägypten: Ein Symposium zu Ehren von Elke Blumenthal*, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 81/5, Stuttgart, Leipzig 2011, 126–163.

21 J.F. Quack, Griechische und andere Dämonen in den demotischen magischen Texten, in: Th. Schneider (Hrsg.), *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt Basel 9.–11. Juli 2003*, Alter Orient und Altes Testament 310, Münster 2004, 427–507.

herunterschälen und dann einen ursprünglicheren Zustand des Textes wiedergewinnen.²² Allerdings setzte bald der Versuch ein, durch scharfsinnige Analyse hier doch voranzukommen.²³ Der evidente Ansatz bestand darin, in den griechischen Lautformen Umsetzungen nichtgriechischer Sprache zu suchen. Insbesondere im Bereich des Ägyptischen und Koptischen sowie bei den semitischen Sprachen vor allem im Hebräischen und Aramäischen wurde nach Lösungen gefahndet, in geringerem Ausmaß auch z.B. im Akkadischen und Persischen, z.B. ist die mesopotamische Unterweltgöttin Ereschkigal in diesem Material durchaus präsent.²⁴ Heutige Bearbeiter von magischen Texten referieren je nach eigenen Vorlieben entweder nur die verfügbaren Deutungen der Sekundärliteratur oder versuchen sich am Ausbau des Verständnisses.²⁵

Die Vermischung verschiedenster Kultur- und Sprachelemente ist durchaus keine völlige Neuerung der Spätantike, sondern derartige Phänomene haben eine durchaus weiter zurückreichende Geschichte, und man sollte vielleicht auch weniger spezifisch von Magie, sondern genereller von Ritual sprechen. Für Ägypten sei daran erinnert, daß sich ab dem Neuen Reich,²⁶ ab spätestens ca. 1300 v. Chr., Fälle zeigen lassen, in denen Zaubersprüche in ägyptischer Schrift wiedergegebene fremdsprachige Formeln sind.²⁷ Vor allem semitische Vorlagen lassen sich plausibel machen, aber zumindest der Eigenbehauptung der Texte nach gibt es auch Sektionen in kretischer Sprache – lediglich das heute sehr geringe Verständnis der Linear-A-Tafeln macht es schwer, dies wirklich zu überprüfen.²⁸ Im

22 So etwa A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, Berlin 1903; ³1923.

23 So u.a. A. Jacoby, Ein Berliner Chnubisamulett, *Archiv für Religionswissenschaft* 28 (1930), 269–285; K. Fr. W. Schmidt, Rezension zu Preisendanz, PGM 1, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 193 (1931), 441–458; ders., Rezension zu Preisendanz, PGM 2, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 196 (1934), 169–186; ders., Zu den Leydener Zauberpapyri, *Philologische Wochenschrift* 55 (1935), Sp. 1174–1184.

24 Eine relativ vollständige Zusammenstellung der *Voces Magicae* sowie moderner Deutungen bei Brashear, *The Greek Magical Papyri*, 3576–3603.

25 Letzteres etwa Chr. Harrauer, Meliouchos. *Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten*, Wiener Studien Beiheft 11, Wien 1987; zu den dort gemachten Vorschlägen vgl. H.-J. Thissen, Etymogeleien, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 73 (1988), 303–305, dort 304f.

26 R.C. Steiner, *Early Northwest Semitic Serpent Spells in the Pyramid Texts*, Winona Lake 2011, will bereits im Alten Reich innerhalb der Pyramidentexte nordwestsemitische Beschwörungsformeln erkennen, ich zweifle aber an der Korrektheit seiner Analyse. Eine detaillierte Auseinandersetzung wird in einem gemeinsam mit Harold Hays verfaßten Aufsatz erscheinen. Vgl. vorerst die Diskussion von G. Sperveslage, Zu den Schlangensprüchen in den Pyramidentexten, *Sokar* 23 (2011), 31–37 und die skeptische Aufnahme bei F. Breyer, Zu den angeblich semitischen Schlangensprüchen der Pyramidentexte, *Orientalistische Literaturzeitung* 107 (2012), Sp. 141–146.

27 Vgl. die Zusammenstellung in J.F. Quack, Egyptian Writing for non-Egyptian Languages and vice-versa – a short overview, in: A. de Voogt, I. Finkel (eds.), *The Idea of Writing. Play and Complexity*, Leiden, Boston 2010, 317–325, mit Detailverweisen; hinzuzufügen ist wohl die bei J.-C. Goyon, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn: Papyrus Wilbour 47.218.138*, Studien zur spätägyptischen Religion 5, Wiesbaden 2012, 120–123 edierte Passage (pBrooklyn 47.218.138, x+XVI, 20f.), für welche in der Erstedition mit wenig Plausibilität eine ägyptische Deutung vorgeschlagen wurde.

28 Vgl. hier etwa Th. Schneider, Mag. p. Harris XII, 1–5. Eine kanaanäische Beschwörung für die Löwenjagd?, *Göttinger Miscellen* 112 (1989), 53–63; R.C. Steiner, Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus, *Journal of Near Eastern Studies* 51 (1992), 191–200; P.W. Haider, Minoische Sprachdenkmäler in einem ägyptischen Papyrus medizinischen Inhalts, in: Th. Schneider

Bereich der Keilschriftkulturen Kleinasiens kann man z.B. an luwische, palaische, hattische oder hurritische Formeln in hethitischen Ritualtexten denken,²⁹ auch die aramäische Beschwörung in Keilschrift aus Uruk gehört in dieselbe Kategorie.³⁰ Aus dem spätantiken Judentum gibt es im magischen Bereich klare Fälle dafür, daß ursprünglich griechische Zauberformeln in hebräische Schrift umgesetzt und mehr oder minder getreu überliefert werden.³¹ Der wohl berühmteste Fall findet sich im Sepher Ha-Razim, dem „Buch der Geheimnisse“, in dem ein Abschnitt als ursprünglich griechischer Hymnus an Helios identifiziert werden konnte.³²

Man sollte die verschiedenartigen technischen Probleme, die sich bei der Aufarbeitung dieses Materials ergeben, allerdings klar aussprechen und nicht zu gering einstufen.³³ Auf einer ganz elementaren Ebene kann gelegentlich bereits die paläographische Absicherung der Lesung Probleme bereiten. Weiterhin ist zu beachten, daß die betreffenden Formeln zwar zur Zeit ihrer ursprünglichen Konzipierung bzw. Umsetzung in griechische Schrift im semantischen Sinne etwas bedeuteten, sich in ihrer Verwendung aber ein klarer Bruch erkennen läßt. Was zunächst im Rahmen semantisch sinnvoll in dem Sinne war, daß der *native speaker* (oder jemand mit gutem Erwerb einer Zweitsprache) es verstand und erkannte, daß es mit inhaltlicher Logik an seinem aktuellen Platz eingesetzt wurde, wandelte sich zu einer machtvollen Formel, deren Sinn nicht mehr in ihrer Semantik, sondern ausschließlich in ihrer Phonetik lag – man gebrauchte sie, weil diese Lautfolge als Urheber einer erwünschten Wirkung definiert war.

So etwas brachte eine andere Haltung in der Überlieferung mit sich. Semantisch sinnvolle Formeln kann man intellektuell durchdringen und je nach Situation auch fruchtbar abwandeln, ohne daß dies die Rezeption beeinträchtigen würde. Phonetisch sinnvolle

(Hrsg.), *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt Basel 9.–11. Juli 2003*, Alter Orient und Altes Testament 310, Münster 2004, 411–422; E. Lange, Kretischer Zauber gegen asiatische Seuchen. Die kretischen Zaubersprüche in den altägyptischen medizinischen Texten, in: R. Hannig, P. Vomberg, O. Witthuhn, *Marburger Treffen zur altägyptischen Medizin. Vorträge und Ergebnisse des 1.–5. Treffens 2002–2007*, Göttinger Miscellen Beiheft 2, Göttingen 2007, 47–55.

29 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden 1994, 681.

30 C.H. Gordon, *The Aramaic Incantation in Cuneiform*, *Archiv für Orientforschung* 12 (1937–39), 105–117; M. Geller, *The Aramaic Incantation in Cuneiform Script* (AO 6489 = TCL 6,58), *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap (Gezelschap) „Ex Oriente Lux“* Leiden 35–36 (1997–2000), 127–146.

31 Vgl. etwa J.H. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem Buch der Geheimnisse*, Hildesheim 1975; Bohak, *Jewish Magic*, 241–244.

32 Zu diesem berühmten Text vgl. M. Margalioth, *Sepher ha-Razim. A Newly Discovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalem 1966; Ph. S. Alexander, *Sepher ha-Razim and the Problem of Black Magic in Early Judaism*, in: T.E. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 245, London, New York 2003, 170–190, dort S. 182–184. Vgl. die Neuedition B. Rebiger, P. Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse I und II*, Tübingen 2009, wo Band 2, S. 256–259 merkliche Zurückhaltung hinsichtlich der genauen sprachlichen Deutung geübt wird; zu Anklängen an Helios in jüdischen Texten generell s. R. Leicht, *Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob*, *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999), 140–176.

33 Ein erheblicher Teil der bei Brashear aufgeführten Deutungen dürfte revisionsbedürftig sein, gerade aus dem ägyptischen Bereich.

Abfolgen kann man nur noch auswendig lernen bzw. sorgfältig buchstabengetreu abkopieren. Das bringt natürlich die Gefahr von Textfehlern vermehrt mit sich, obgleich gelegentlich zur Textsicherung sogar die Anzahl der Buchstaben extra notiert wird (z.B. PGM I, 162; IV, 1988; V, 356. 439; VII, 709. 715. 824. 1022; VIII, 44f. 47; XIII, 152. 153. 191. 507. 521. 562. 645. 747–757); und einmal eingetretene Modifikationen der Lautform können von späteren Abschreibern praktisch nicht mehr rückgängig gemacht werden, allenfalls noch bemerkt werden, wenn sie einen Text nach einer zweiten Vorlage kollationierten. Da aber die uns zur Verfügung stehenden Handschriften üblicherweise Produkte einer längeren Abschreibetätigkeit sind, können wir keineswegs sicher sein, daß ihre Formeln noch exakt korrekt sind – und nachweisbare Varianten bei den häufigeren Formeln lassen eher Skepsis hinsichtlich der absoluten Verlässlichkeit der Lautformen aufkommen. Man muß zudem auch mit bewußten Veränderungen der Lautform rechnen, deren Ziel z.B. darin bestand, Ausdrücke an häufige Bildungsmuster anzugleichen, oder den Zahlenwert der griechischen Buchstaben auf eine magisch besonders eindrucksvolle Ziffer zu bringen, oder lange Palindrome zu erzeugen. Ein elementares Beispiel ist etwa die Form βατνχωωωχ, die auf ägyptisches *bʿ n kk.w* „Seele des Finsternis-Urgottes“ zurückgeht. Die Dreifachsetzung des Omega ist phonetisch nicht zu begründen, führt aber zu einem Gesamtwert 3663.³⁴ Weiterhin muß man damit rechnen, daß Dämonennamen an häufige Endungen auf oth u.ä. angepaßt werden – wobei, nebenbei bemerkt, diese Endung sowohl auf die hebräische feminine Pluralendung als auch auf ägyptische Nisbenableitungen von femininen Substantiven zurückgehen können.³⁵

Für die Deutung der *voces magicae* ergibt sich die unangenehme Folgerung, daß wir hier Lautfolgen vor uns haben, die aus einer a priori nicht festgelegten Sprache stammen, möglicherweise inexakt überliefert sind, und zudem meist kaum denjenigen inhaltlichen Kotext haben, der in der Philologie toter Sprachen sonst die Kontrollinstanz für die Verlässlichkeit der Deutung ist.

Hinzu kommen natürlich noch die rein handwerklichen Fragen. Da semitische ebenso wie ägyptische Sprachen prinzipiell für *voces magicae* Gebrauch fanden, müßte der ideale Bearbeiter natürlich beide Bereiche perfekt kennen (und zudem auch in obskuren griechischen Wortbildungsmöglichkeiten zuhause sein) – in der Praxis ist dies kaum durchzuhalten, und so zeigen vorgeschlagene Etymologien oft auch die Schwerpunkte in der Schulung ihrer Proponenten. Gerade beim Ägyptischen kommt hinzu, daß man keineswegs einfach die konsonantischen Lautformen, wie sie im Wörterbuch stehen, als Ausgangspunkt nehmen darf, sondern genaue Kenntnisse über die ägyptischen Lautgesetze in ihrer Entwicklung braucht, um eine einigermaßen zuverlässige Rekonstruktion spätägyptischer realer Aussprache zu erlangen. Dies macht viel von dem, was etwa Klassische Philologen vorschlagen, eher dilettantisch.³⁶

34 C. Bonner, The Numerical Value of a Magical Formula, *Journal of Egyptian Archeology* 16 (1930), 6–9, dort S. 8; Daniel, Maltomini, *Supplementum Magicum* I, 43.

35 Viele Belege für die ägyptische Ableitung in J. Osing, *The Carlsberg Papyri 2, Hieratische Papyri aus Tebtunis I*, Carsten Niebuhr Institute Publications 17, Kopenhagen 1998.

36 Insbesondere gilt dies für die Vorschläge von Merkelbach in den „Abraxas“-Bänden (R. Merkelbach, M. Totti, *Abraxas. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 1: Gebete*, Archiv für Religionswissenschaft, Sonderreihe Pap. Col. XVII, 1, Opladen 1990; dies., *Abraxas. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 2: Gebete*, Archiv für Religionswissenschaft,

Schließlich sei noch kurz erwähnt, daß keineswegs alles, was in der Standardedition als „Zauberworte“ etikettiert worden ist, auch tatsächlich derart ungrüchisch ist – gelegentlich dürften sich mit genügend Feingespür und Bewußtsein für die Orthographie und Morphologie des Griechischen in der betreffenden Zeit durchaus Passagen einer klaren Übersetzung zuführen. Eine bestimmte Passage reizt mich dabei besonders, ohne daß ich schon zu definitiven Ergebnissen gekommen bin, doch sei in der Hoffnung auf Mithilfe hier das wesentlichste daraus vorgeführt. Es handelt sich um die Passage PGM VII, 556–558. Sie wird in der Edition fast rein als Zauberworte verstanden. Bei Preisendanz erscheint sie als „(ZW): [erscheinen sollen] die zwei Götter um dich, Thath. Genannt wird der eine Gott So, der andere Aph. (ZW) Ich deute stattdessen als Mischung von ägyptischen Namen und griechischem Fließtext, nämlich λέγε: νισθω – ἢ λέγε σερφουθ μουισρω λέγε: οἱ δύο θεοὶ οἱ περὶ σέ, θαθ καλεῖται ὁ εἰς θεός, ὁ δ' ἕτερος ἀφ καλῶ κάγω „sag: „Großer Held (od. Sieg?)“³⁷ oder sag: „Lotus-Löwe-Schaf“, – sag: „die zwei Götter, die um dich sind. Thath heißt der eine Gott, der andere aber Ap(is). Und so rufe auch ich.“ Inhaltlich ist noch zu bemerken, daß Thath der vergöttlichte Djedpfeiler von Memphis ist – der übrigens auch in den hermetischen Dialogen als Schüler oft auftaucht,³⁸ Ap dagegen der ebenfalls memphitische Apisstier – es paßt also inhaltlich gut zusammen.

Ein konkretes Beispiel soll die Fragen der Lesung und phonetischen Analyse illustrieren. Im 19. Jahrhundert befand sich in der Privatsammlung des Principe de Angola, Madrid, ein Goldblech, das aus Rom stammen soll. Es gibt dazu eine Publikation aus dem Jahre 1861 ohne Abbildung des Originals, das Stück selbst ist heute verschollen. Der eigentliche Text „Vertreibe jeden bösen Geist, der Übel und Zerstörung bewirkt, von NN“ dürfte hinreichend sicher sein, heikler ist dagegen die angerufene Gottheit, die nach der Publikation den Namen φθα νεβρ α-ν θαβιασα trägt. Das erste Element ist mit einiger Wahrscheinlichkeit als der ägyptische Gott Ptah erkennbar, das letzte kann plausibel mit einem aramäischen Ausdruck für „mit guter Heilung“ identifiziert werden, aber was ist das mittlere? Der letzte Bearbeiter deutet es auf Hinweis eines Ägyptologen als *nfr ʿn* „der gute und schöne“.³⁹ Das klingt auf dem Papier gar nicht unplausibel, doch erheben sich gewisse Bedenken. Einerseits handelt es sich hier nur um eine theoretisch postulierte Verbindung. In originär ägyptischen Texten ist ein Ptah *nfr ʿn* weder im ägyptologischen *Lexikon der Götter und Götterbezeichnungen* verzeichnet, noch mir sonstwo aus eigener Lektüre bekannt. Zudem ist die Phonetik weniger sauber, als es nach der ägyptologischen konventionellen Aussprache des Konsonantengerippes scheint. Das Adjektiv *nfr* lautet in

Sonderreihe Pap. Col. XVII, 2, Opladen 1991; Merkelbach, *Abrasax III*; ders., *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 4: Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte*, Archiv für Religionswissenschaft, Sonderreihe Pap. Col. XVII, 4, Opladen 1996; ders., *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 5: Traumtexte*, Archiv für Religionswissenschaft, Sonderreihe Pap. Col. XVII, 5, Opladen 2001.

37 Das νισθω der Handschrift wird von mir als *nht ʿs* gedeutet; vgl. koptisches (bohairisches) *ⲛⲏⲧ* „groß“, das auf altes *nht* zurückgeht.

38 Vgl. J.F. Quack, Zu einer angeblich apokalyptischen Passage in den Ostraka des Hor, in: A. Blasius, B. U. Schipper (Hrsg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Orientalia Lovaniensia Analecta 107, Leuven, Paris, Sterling 2002, 243–252, dort S. 244 Anm. 6.

39 Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 101–103; die Deutung stammt von H.-J. Thissen.

später Aussprache *nufe*, nur unter bestimmten Spezialbedingungen ist das auslautende *r* in der Aussprache erhalten. Das Adjektiv *ʿn* ist als solches in der späten Sprachstufe unüblich, ein seltener Beleg hat die Lautform *ʿn.y* (pKairo CG 30692, 1, 7). Korrekte Umgebungsbedingungen sowohl für die Erhaltung des *r* als auch für die Reduktion des Tonvokals in *nfr* wären gegeben, sofern darauf ein Substantiv in fester Verbindung als Limitation folgt. Gerade beim Gott Ptah liegt eine Deutung auf der Hand. Extrem häufiges Epitheton dieses Gottes ist *nfr-hr* „der Schöngesichtige“,⁴⁰ wofür durch Personennamen eine Aussprache als *νεφερως* u.ä. abgesichert ist.⁴¹ Es wäre nützlich, wenn jemand den aktuellen Aufbewahrungsort der fraglichen Lamelle eruiert und nachprüft, ob die im 19. Jahrhundert als *α-v* gelesenen Striche mit einer Deutung als z.B. *ω* vereinbar wären; bis dahin kann ich meine Deutung nur als provisorischen Vorschlag einreichen.

Gerade die Erwähnung des Ptah bringt mich zu einem Punkt, an dem man das Ausgreifen ägyptischer Gestalten und ihre Integration in größere Zusammenhänge beispielhaft illustrieren kann. Es gibt eine magische Beschwörungsformel, die in einigen Varianten überliefert ist.⁴² Geographisch streuen sie erheblich, bis hin zu Goldlamellen aus Saloniki und aus Friaul.⁴³ Sie lautet üblicherweise *πειπτα φωσζα* (PGM IV 961f.;⁴⁴ PGM XXXVI, 43) oder häufiger *παιθ φθα φωζα* (PGM XIII 1056; Lamelle Thessaloniki Inv. no. VII B 260; Lamelle Friaul).

Die prinzipielle Ableitung von einem ägyptischen *Pth pʒ wčʒ* „Ptah, das Heil (bzw. der Heile)“, ist lange bekannt. Allerdings handelte es sich bei der Etymologisierung der Spezialisten bislang um eine theoretisch postulierte Verbindung. Tatsächlich gibt es jedoch eine schon lange publizierte Textstelle, die ihr mehr konkretes Leben einhauchen kann. In einem demotischen Musterbrief auf einem Krug der Römerzeit taucht als Schwurformel „bei *pʒ Pth wčʒ*“ bzw. „bei *Pth wčʒ*“ auf (Krugtexte A 10f. und 11f.).⁴⁵ Es dürfte einleuchten, daß es sich um eben die Gestalt der späteren magischen Formel handelt, selbst wenn im Demotischen das zweite Element noch ohne den bestimmten Artikel erscheint. In einem der beiden Belege gibt es den bestimmten Artikel vor dem Gottesnamen Ptah, und diese merkwürdige und vulgär scheinende Bildung⁴⁶ bietet eine perfekte Erklärung für den Anlaut *Pe* der griechischen Formel. Die einfache Lautform *πε*, bzw. in später griechischer Orthographie auch *πα* geschrieben,⁴⁷ ist offenbar nichts anderes als die Wiedergabe eben

40 LGG IV, 215–217.

41 Demotisches Namenbuch I, 641.

42 Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 216–217; S. Giannobile, Il dio egizio Ptah nella documentazione magica: Amuleti e papiri, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 152 (2005), 161–167, bes. S. 162.

43 F. Maltomini, Une Lamella d'oro del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156 (2006), S. 103–108.

44 Dort mit einem nachfolgenden, eventuell als Variante gemeinten *παι φθενθα φωσζα* (PGM IV 961f.).

45 W. Spiegelberg, *Demotische Texte auf Krügen*, Leipzig 1912, 14–17 u. 30 Anm. 36 mit der Übersetzung „Bei Ptah (und) dem Glück“.

46 Sie dürfte auch in einem demotischen Personennamen zu erkennen sein, den ich als *Tʒ-n.t-pʒ-Pth* lesen möchte, vgl. die Diskussion bei H.S. Smith, C.A.R. Andrews, S. Davies, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis Inscriptions*, Egyptian Exploration Society Texts from Excavations 14 (London 2011), 182 Anm. 3 und meine Rezension dazu in *Orientalia* i.Dr.

47 Für *α* als Schreibung für *ε* in der Wiedergabe ägyptischer Wörter vgl. Osing, *Hieratische Papyri aus Tebunis I*, 59f.

des ägyptischen Artikels. Damit erhebt sich aber das methodische Problem des Umgangs mit den Versionen, die ein zusätzliches Theta haben. Man hat oft versucht, ihnen etymologisch beizukommen, indem man $\pi\alpha\iota\theta$ als ägyptisches $p^3w.ti$ „urzeitlicher“ versteht.⁴⁸ Aber auch hier ist diese Kombination einerseits so in ägyptischen Texten nicht belegt (und eine Stellung des $p^3w.ti$ vor dem Gottesnamen auch inhärent unwahrscheinlich), andererseits die Phonetik nicht eben exakt – man würde $**\pi\omicron\upsilon\omega\theta$ o.ä. erwarten.⁴⁹ Kann man zudem allein wegen eines zusätzlichen Buchstabens eine ganz andere Etymologie aufstellen, wenn die Formel auch ohne diesen Buchstaben vorkommt? Es wäre inhärent wenig plausibel, daß hier wirklich zwei unterschiedliche ägyptische Grundformen anzusetzen sind. Ich vermute, daß wenig mehr als ein Schreibfehler bzw. eine bewußte Verdrehung anzusetzen ist.

Waren die bisherigen Belege für diese Verbindung noch in einem zumindest graphisch/sprachlich vorwiegend griechischen Bereich zu finden, so zeigt der nächste Beleg eine Tendenz zur Migration. Es handelt sich um ein Metallamulett unbekannter Herkunft in weitgehend aramäischer Beschriftung. Aber auf die Anrufung „Im Namen des Gottes Israels“ folgt eine Zeile in griechischer Schrift mit der Formel $\zeta\alpha\iota\upsilon\ \phi\theta\alpha\omega\ \phi\omega\zeta\alpha\chi\omega\theta$, gefolgt von zwei weiteren Zeilen in Griechisch sowie einigen Charakteres.⁵⁰ Daß hier erneut diese spezifische Erscheinungsform des Ptah auftaucht, ist in der Forschung anerkannt. Gleichzeitig wirft es die religionsgeschichtlich nicht unbedeutende Frage auf, wie gerade Ptah von Memphis in so enge Verbindung mit der jüdischen Religion treten konnte. Tatsächlich lassen sich gerade hierfür noch andere bemerkenswerte Belege aufführen, von denen hier einige diskutiert seien.

Sehr instruktiv erscheint mir eine Passage im großen demotischen magischen Papyrus von London und Leiden (XVI, 2–3). Sie wirkt zunächst rein nach einer bizarren Lautfolge, doch läßt sich das meiste letztlich verstehen, wenn man sie als demotische Umsetzung einer griechischen Vorlage erkennt. Das vorliegende $\beta\omega\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \eta\ \omicron\upsilon\eta\ \omicron\ \omega\ \nu\ \iota\alpha\ \omicron\upsilon\alpha\ \phi\theta\alpha\chi\ \epsilon\lambda\omega\iota\ \iota\alpha\theta\ \epsilon\omega\ \nu\ \pi\upsilon\omicron\iota\phi\alpha\eta$ deute ich folglich als „Hilf, Gott, Je(h)owa, der Seiende, Jahwe, Ptah, Elohe („Gott“), Jath, Aion, Feuererscheinender“ – letzteres ein ganz geeignetes Stichwort für den eigentlichen Zweck der magischen Rezitation, nämlich ein Lampenorakel.⁵¹ Der ägyptische Ptah – übrigens völlig unetymologisch geschrieben – ist hier evident in ein sonst rein aus dem alttestamentlichen Bereich stammendes Umfeld eingebettet. Am Rande sei bemerkt, wie man gerade bei dieser Formel dadurch, daß die Handschrift Varianten angibt, den Prozeß der Textmodifikation gut nachvollziehen kann. Wir haben als Variante zu $\omicron\ \omega\ \nu$ auch $\omicron\ \omega\ \iota$, zu $\epsilon\lambda\omega\iota$ auch $\epsilon\lambda\omega\ \nu$. Beides sind Fälle, die als Majuskelfehler sehr leicht verständlich sind – aber gerade bei der sekundären Form $\epsilon\lambda\omega\ \nu$ hat der Nutzer der Handschrift den Vermerk „sehr gut“ hinzugesetzt. Das liegt daran, daß ein reales Funktionieren dieser magischen Formeln natürlich daran hängt, daß sie

48 K. Schmidt, Zu den Leydener Zauberpapyri, *Philologische Wochenschrift* 55, Nr. 41/42 (1935), 1174–1184, dort Sp. 1184 zu Z. 1056; Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 217.

49 Vgl. die Schreibung von $p^3w.ti$ „Urzeitlicher“ als $p^3-w^3\epsilon$ u.ä. J.F. Quack, Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36 (2007), 249–295, dort S. 281 mit Anm. 71 mit Verweisen; ders., Der Schlußparagraf des Buches vom Atmen, das Isis machte, *Die Welt des Orients* 39 (2009), 131 mit Verweisen.

50 J. Naveh, Sh. Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, 101–105.

51 Quack, Griechische und andere Dämonen, 466f.

mehrfach wiederholt in einem dunklen und weihrauchgesättigten Raum beim Medium veränderte Bewußtseinszustände hervorrufen konnten,⁵² ihre Wirksamkeit also keineswegs an der korrekten Bewahrung des Wortlautes hing.

Relevant ist auch die Folge βουηλ φθα φθα φταηλ φθα αβαϊ βαϊνχωωωχ (PGM IV, 972f.). Der erste Name Bouel ist (vor allem in der alternativen Form βωηλ) für Lampenorakel typisch⁵³ und wohl auf eine Zusammensetzung mit hebräisch Êl „Gott“ zurückgeht, das erste Element könnte hebräisches קָדָם „der Kommende“ sein. Anschließend folgt mehrfach Ptah, teils für sich, teils in Verbindung mit hebräischem Êl „Gott“. Abai dürfte hebräisch „mein Vater“ sein, und Bainchoooch ist ägyptisches „Seele des Finsternis-Urgottes“.

PGM XII, 155–158 wird angegeben, man solle zunächst dreimal „Iao“ sprechen, dann den großen Namen des Gottes. Dieser enthält, ohne daß alle Elemente unmittelbar transparent sind, mehrfach φθα, daneben auch θωθ (also Thot), sowie die aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen stammenden Formeln αβλαναθαναλβα und ακραμμαχαμαρει.

PGM XII, 78–81 ist eine Sequenz von Götterbezeichnungen bezeugt, welche besonders gut die Vermischung von Elementen der ägyptischen und der jüdischen Tradition demonstriert. Sie lautet σαμμωθ σαβαωθ ταβαωθ σορφη σεουρφουθ μουι σι σρω σαλαμα γωυθ εθειμηρους ουσειρι εσειη ε φθα νουθ σαθαη ισις αχθι εφανουν βιβιου βιβιου σφη σφη ασηηηηι.

Eindeutig ägyptisch ist ουσειρι εσειη, was *Wsr̄ hsr̄i* darstellt, also „Osiris, der Selige (bzw. Ertrunkene)“; als Partnerin von Osiris ist auch Isis präsent. Bei σεουρφουθ μουι σι σρω handelt es sich um eine Variante zu häufigerem σερρφουθ μουισρω u.ä., was ägyptisches *srp.t mʿy sr.t* „Lotusblatt-Löwe-Schaf“ darstellt.⁵⁴ Die Sequenz βιβιου βιβιου σφη σφη entspricht dem in ägyptischen Texten gerade eher arkaner Natur bezeugten *bʿ bʿ.w šfy šfy.w* „Widder der Widder, Bock der Böcke“.⁵⁵ Schließlich gibt es noch φθα νουθ, was am ehesten als *Pth n̄r* „Ptah, der Gott“ zu verstehen ist.⁵⁶

Demgegenüber ist σαβαωθ eindeutig das ins Griechische transkribierte hebräische *šāba'ōt*, was eigentlich in der Verbindung *Yahwā šāba'ōt* als „Yahwe der Heerscharen“ zu verstehen ist, sich aber zu einem eigenen Epitheton verselbständigt; und ταβαωθ ist kaum etwas als eine alternative Wiedergabe davon, welche das š mit τ ausdrückt.

52 Vgl. Quack, *Postulated and Real Efficacy*, 53–56.

53 J. Gee, *The Structure of Lamp Divination*, in: K. Ryholt (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies Copenhagen, 23–27 August 1999*, Carsten Niebuhr Institute Publications 27, Kopenhagen 2002, 207–218, bes. S. 209. Vgl. M Totti, Καρποκράτης ἀστρομαντις und die Λυχνομαντεία, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 73 (1988), 297–301, dort S. 299 Anm. 4.

54 Vgl. dazu M.-L. Ryhiner, À propos de trigrammes panthéistes, *Revue d'Égyptologie* 29 (1977), 125–137; Y. Koenig, Les patèques inscrits du Louvre, *Revue d'Égyptologie* 43 (1992), 123–132.

55 J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I*, Münchner Ägyptologische Studien 19, Berlin 1969, 78–80.

56 Bisherige Bearbeiter, z.B. Merkelbach, Totti, *Abrasax I*, 74, wollten hier die Himmelsgöttin Nut erkennen, was auf dem Papier möglich scheint, wegen des regulären lautlichen Schwundes der Femininendung *t* im späteren Ägyptisch aber tatsächlich wenig plausibel ist.

Einschlägig ist auch PGM XXIII, 6, wo $\iota\alpha\alpha$, $\phi\theta\alpha$ und $\phi\theta\eta$ nebeneinander (mit $\kappa\alpha\acute{\iota}$ „und“ koordiniert) auftreten. Auch $\pi\alpha\phi\theta\alpha$ PGM V, 22⁵⁷ könnte insofern relevant sein, als $\iota\omega$ im selben Spruch kurz darauf erscheint.

Eine bemerkenswerte Bronzelamelle aus Acre bei Syrakus enthält eine Folge von drei Anweisungen für Amulette, die von Moses in verschiedenen kritischen Situationen gebraucht worden sein sollen, in den Anrufungen auch Passagen des Alten Testaments in einer der Übersetzung durch Aquila nahestehenden griechischen Fassung.⁵⁸ In einer Anrufung erscheint nun die Folge $\epsilon\lambda\alpha\alpha\ \phi\theta\alpha\ \omega\omega$ (Z. 19). Dies ist vermutlich als aramäisches Elaha „Gott“ und anschließend der ägyptische Ptah zu deuten, anschließend vielleicht (die Lesung der Buchstaben ist unsicher) ein etwas verzerrtes griechisches $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$ „der Seiende“.

PGM IV 3013 und 3015 erscheint $\phi\theta\alpha$ in einer Anrufung, die sonst vorrangig jüdische Hintergründe aufweist, und in der sogar Jesus als „Gott der Hebräer“ angerufen wird.⁵⁹ In derselben Anrufung wird auch $\theta\omega\theta$, also der ägyptische Thot, genannt (PGM IV 3020), auf den ich im Folgenden noch eingehen werde, da auch er, wie Ptah, bemerkenswert häufig mit jüdischen Traditionen verbunden wird. In ihren Inhalten wirkt die gesamte Beschwörung an sich plausibel in jüdischer Tradition, insbesondere Themen des biblischen Exodus werden aufgegriffen.

Man kann teilweise sogar das Vordringen der semitischen Elemente in die ägyptischen Kontexte anhand von Varianten bestimmter Rezitationsformeln verfolgen. So wird PGM II, 118 ein Ptah $\phi\theta\alpha\ \eta\lambda\omega\iota$ angerufen, wo das hintere Element deutlich hebräisches *ālohē* „Gott“⁶⁰ ist. Die direkte Parallele dazu in PGM VII, 361f. zeigt als zweites Element stattdessen $\alpha\rho\chi\epsilon\nu\tau\epsilon\chi\theta\alpha$, was als ägyptisches *Hr-hntl-h.tl*, also der Gott von Athribis im Nildelta, zu erkennen ist.⁶¹ Gerade dieser spezielle ägyptische Gott ist insofern bemerkenswert, als PGM XXIIb, 29 eben er neben der kühnen Kombination „Osiris Michael“ in einer Traumanforderung auf einem Papyrus erscheint, der daneben das „Gebets Jakobs“ überliefert, das klar auf jüdische Traditionen zurückgreift.⁶²

Ebenso bemerkenswert ist die Vermischung mit Elementen jüdischer Herkunft in der Kombination $\iota\omega\ \sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta\ \alpha\delta\omega\nu\alpha\iota\ \epsilon\lambda\omega\alpha\iota\ \alpha\beta\rho\alpha\sigma\alpha\xi\ \alpha\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta\alpha\nu\alpha\lambda\beta\alpha\ \alpha\kappa\rho\alpha\mu\mu\alpha\chi\alpha\text{-}\mu\alpha\rho\alpha\iota\ \pi\epsilon\phi\theta\alpha\ \phi\omega\zeta\alpha\ \phi\nu\epsilon\beta\epsilon\nu\nu\omicron\nu\nu\iota$ (PGM XXXVI, 43f.). Das sind mit Ausnahme der hintersten Elemente lauter eindeutig semitische Gestalten. Es dürfte evident sein, daß Phnebnouni als ägyptisches *p³ nb n nn.w* „der Herr des Urozeans“ zu analysieren ist.⁶³ Inhaltlich ist diese Verbindung evident sinnvoll, denn in ägyptischen Texten wird gerade Ptah sehr gerne mit dem Urozean verbunden.⁶⁴ Bei Ptah-Nun handelt es sich nach dem

57 Lautlich am ehesten als „der des Ptah“ zu deuten, s. Thissen, *Etymogeleien*, 305.

58 Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 126–154, Nr. 32

59 Merkelbach, *Abrasax IV*, 29–43.

60 Eigentlich der *status constructus* in einer Verbindung wie z.B. „der Gott Israels“.

61 Zur Namensform s. P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*, Bibliothèque d'Étude 74, Kairo 1978, 367–372; J.F. Quack, *Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995), 97–122, dort S. 118f.

62 Vgl. zu ihm Merkelbach, *Abrasax IV*, 105–110.

63 So schon von R.K. Ritner, in: Betz, *Greek Magical Papyri*, 270 Anm. 2 erkannt.

64 M. Sandman Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946, 115–120.

Denkmal memphitischer Theologie Kol. 50a um eine von acht spezifisch wichtigen Formen des Ptah,⁶⁵ in der Spätzeit erscheint diese Götterverbindung u.a. im Horusnamen des Augustus.⁶⁶

Wir halten die Häufigkeit fest, mit der gerade Ptah mit jüdischen Elementen verbunden werden konnte. Brisant wird die Sache natürlich im Hinblick auf die in der Forschung öfters diskutierte Frage, ob der Schöpfungsgott Ptahil der Mandäer (der Name tritt auch in zwei mittelalterlichen jüdischen Handschriften aus der Kairener Geniza auf) letztlich ein ägyptischer Ptah mit semitischer Endung El „Gott“ ist, wie es auch PGM IV, 972 als $\phi\theta\alpha\eta\lambda$ belegt ist.⁶⁷ Andererseits dürfte hier eine sehr lange Tradition vorliegen, da Ptah bereits auf bronzezeitlichen Amuletten aus Palästina/Israel mit bemerkenswerter Häufigkeit bezeugt ist.⁶⁸

Wegen der eben angetroffenen Verbindung möchte ich noch auf den Nun eingehen. Auch hier gibt es nämlich einen auffälligen Befund. In den magischen Papyri gibt es einen $\pi\nu\upsilon\nu\upsilon\beta\omicron\eta\lambda$ (PGM XIXa, 47), der genau zwischen Abrasax und Iao steht; mit Abrasax kombiniert ist dieser Name auch auf einer magischen Gemme (Berlin, Ägyptisches Museum, Inv. 15177 = Philipp 191).⁶⁹ Im Testamentum Salomonis, einer komplexen Komposition vornehmlich zur magischen Heilung, deren Endredaktion wohl erst christlich ist, gibt es unter den Dekanen eine Gestalt namens $\pi\nu\upsilon\nu\epsilon\beta\eta\lambda$,⁷⁰ und dies könnte potentiell als ägyptisch-semitische Kombination p^3 -*Nn.w abi-él* „Der Abgrund, Vater des Gottes“ zu deuten sein.⁷¹ Verdächtig ähnlich klingt auch noch $\phi\nu\upsilon\upsilon\ \phi\omicron\beta\omicron\eta\nu$ (wohl mit Akkusativendung) auf einer Fluchtafel.⁷²

65 K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 10, Leipzig 1928, 46f.; H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1939, 23, Berlin 1940, 16f. Zur Verbindung s. LGG III, 173.

66 J. von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Münchner Ägyptologische Studien 46, Mainz 1999, 248f.; F. Herklotz, *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten*, Oikumene 4, Frankfurt 2007, 413–419.

67 Vgl. die Referenzen bei Quack, Griechische und andere Dämonen, mit Anm. 111f.

68 O. Keel, Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmäßigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Großkunst auf Miniaturbildträger, in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Band II, Orbis biblicus et orientalis 88, Freiburg, Göttingen 1989, 281–323. Vgl. auch die von Cl. Derriks, L. Delvaux (eds.), *Antiquités égyptiennes au Musée royal de Mariemont*, Marimont 2009, 166f. veröffentlichte Ptah-Statuette, die angeblich aus Syrien kommen soll. Sofern das Stück überhaupt antik ist, handelt es sich aus stilistischen Gründen sicher nicht um eine ägyptische Arbeit.

69 H. Philipp, *Mira et Magica. Gemmen im ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz Berlin Charlottenburg*, Mainz 1986, 118.

70 Ch. Ch. McCown, *The Testament of Solomon edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, Leipzig 1922, 56*, 6; P. Busch, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 153, Berlin, New York 2006, 227.

71 H.-J. Thissen, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri, in: *Religion und Philosophie im alten Ägypten: Fs Derchain*, Orientalia Lovaniensia Analecta 39, Leuven 1991, 293–302, dort S. 298.

72 A. Audollent, *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt*, Paris 1904; ND, Frankfurt 1967, Nr. 242, Z. 29 S. 325–330.

In die Diskussion einwerfen möchte ich auch PGM XII, 263, wo $\phi\nu\omega \epsilon\lambda\alpha\iota \iota\alpha\beta\omega\kappa$ als Anrufung des Gottes „gemäß den Ägyptern“ angegeben wird. Es sollte zumindest erwogen werden, ob der Text in $\phi\nu\omega\langle\nu\rangle \epsilon\lambda\langle\omega\rangle\alpha\iota \iota\alpha\kappa\omega\beta$ „Der Urozean, der Gott Jakobs“ zu korrigieren ist.⁷³

Erhebliche Probleme der Interpretation ruft nun ein kleines Metallamulett hervor, das in York in England gefunden wurde,⁷⁴ sowie ein ganz ähnliches von der Via Basiliano in Rom.⁷⁵ Es trägt einerseits eine „Geheimschrift“, die möglicherweise abgekürztes Griechisch ist,⁷⁶ andererseits in griechischer Schrift Phnebenouth. Die lautliche Ähnlichkeit mit dem eben diskutierten Epitheton ist ebenso evident wie der letztliche Unterschied. Bislang ist hierfür eine Deutung als ägyptisch $p^3 nb n n\dot{c}r.w$ „der Herr der Götter“ üblich.⁷⁷ Dagegen spricht aber, daß im Ägyptischen eine Lautform *nouhi* u.ä. primär für den Singular verwendet wird, während im Plural eine spezielle Bildung *nthēr* bezeugt ist,⁷⁸ die hier eindeutig nicht vorliegt.

Wie geht man mit so einem Befund um? Es gäbe verschiedene Optionen. Die erste wäre, die Lautform strikt ernst zu nehmen und die Etymologie zu „Ptah, Herr des Gottes“ im Singular umzuformulieren. Inhaltlich wäre dies allerdings wenig befriedigend – es sei denn, es handle sich hier um eine ganz bewußte Umarbeitung im Interesse der Einbettung in ein monotheistisches System (was voraussetzt, daß hier ein Jude am Werk war, der sich mit ägyptischer Sprache auskannte).

Die zweite Option wäre, hier einfach einen fakultativ für den Plural eingetretenen Singular zu postulieren. Das ist insofern nicht ganz abwegig, als im Koptischen die spezifischen Pluralformen meist nur fakultativ sind und durchaus auch der morphologische Singular gebraucht werden kann. Dennoch wirkt das zu sehr nach einer bequemen Notlösung. Schließlich muß man auch ins Auge fassen, daß es sich um eine sekundäre Umdeutung der ursprünglichen Form Phnebenouni handelt, die vielleicht dadurch begünstigt wurde, daß etliche Dämonennamen dieser Zeit auf outh oder oth auslauten.

Wirklich spannende Phänomene ergeben sich generell oft dort, wo magische Formeln und Götteranrufungen generell recht spezifisch nach einer Kulturschicht wirken, jedoch wenigstens ein Element einbetten, das zunächst recht systemfremd wirkt. So findet man es auch auf einem anderen Metallamulett aus Britannien, diesmal aus Caernarvon in Wales.⁷⁹ Es beginnt nicht nur mit der Anrufung von $\alpha\delta\omega\nu\alpha\iota \epsilon\lambda\omega\alpha\iota\epsilon \sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$, sondern sein in griechischen Lettern geschriebener Text läßt sich auch sehr überzeugend als jüdische

73 Die in Preisendanz' Apparat ohne genauere Erläuterung gegebene Deutung als koptisches „mundum servans“ („der Welt dienend“; wohl unter Ansetzung von *bik* „dienen“, aber ohne Beachtung der Wortstellung) ist offensichtlich unzutreffend.

74 Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 1–2.

75 Giannobile, *Il dio egizio Ptah*, 161–167

76 So Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 2 und Giannobile, *Il dio egizio Ptah*, 161 mit einem teilweisen Auflösungsvorschlag.

77 So seit W.E. Crum, in: R. Collingwood, R.P. Wright, *Roman Inscriptions of Britain*, Oxford 1965, Vol. 1, 237; auch von Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 2 und Giannobile, *Il dio egizio Ptah*, 162 akzeptiert.

78 Vgl. J.F. Quack, *Gebrochene Plurale im Ägyptischen?*, in: R.M. Voigt (Hrsg.), *„From Beyond the Mediterranean“: Akten des 7. internationalen Semitohamitistenkongresses (VII ISHAK)*, Berlin 13. bis 15. September 2004, *Semitica et Semitohamitica Berolinensia* 5, Aachen 2007, 533–572.

79 Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 3–12.

Beschwörungsformel in hebräischer Sprache analysieren. Ganz am Ende der Anrufung ist aber auch $\theta\omicron\upsilon\theta$ zu finden, und dies kann schwerlich etwas anderes als der ägyptische Thot sein, der hier seinen Weg in ein an sich monotheistisches System gefunden hat. Auch dies hat kulturgeschichtlich bemerkenswerte Verästelungen, wenn man etwa bedenkt, wie der jüdische hellenistische Schriftsteller Artapanus Moses in der Rolle des Hermes (Thot) stilisiert.⁸⁰ Potentiell einschlägig ist auch der PGM LXXIX und LXXX gleichlautend überlieferte Text. Er lautet „Ich bin Abrasax, Eilam, Michael. Mein wahrer Name ist Thout. Bringt zur Ruhe den Groll und Zorn des NN gegen mich, den NN, nach dem Befehl des großen neuen/jungen Gottes, unseres Vaters.“⁸¹ Auch hier wird also Thot (in einer sehr ägyptischen Lautform) in ein religiöses System eingebaut, das jüdisch oder eher schon christlich sein dürfte.⁸²

Nachdem ich einige Fälle präsentiert habe, in denen ägyptische Elemente in den jüdischen Bereich aufgenommen worden sind (wenn auch dann teilweise wieder rückentlehnt in ägyptischen Handschriften), scheint es angemessen, auch den umgekehrten Fall zu dokumentieren. Eines der großen Themen der magischen Handbücher ist die Zukunftsbestimmung, und wichtige Techniken dafür sind die Becherwahrsagung und die Lampenwahrsagung.⁸³ Lampenwahrsagungen haben viel mit Lichterscheinungen zu tun, und es kann nicht überraschen, wenn man dafür in der Beschwörung auf einschlägige mythische Vorbilder rekurriert.

Den folgenden Passus würde man allerdings nicht a priori in einem Text in ägyptischer Sprache erwartet haben: „Heil, ‚ich bin‘ Mouri, Mouribi, Babel, Baoth, Mamai, der große Schicksalsgott, ... der erste Diener des großen Gottes, der Licht gibt, der Gefährte der Flamme, in dessen Mund das Feuer ist, das nicht erlöscht, der große Gott, der im Feuer sitzt, der in der Mitte des Feuers ist, der im See des Himmels ist, in dessen Hand der Ruhm und die Kraft des Gottes sind. Eröffne dich mir hier und heute in der Art, wie du dich Moses offenbart hast, die du auf dem Berg gemacht hast, vor dem du Finsternis und Licht

80 Vgl. G. Mussies, *The Interpretatio judaica of Thot-Hermes*, in: *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Numen Supplement 43, Leiden 1982, 89–120; A.-M. Denise, *Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (III^e s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan*, *Le Muséon* 100 (1987), 49–65; M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Texte und Studien zum antiken Judentum 34, Tübingen 1992, 177f. u. 258; R. Kugler, *Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus accommodates the Tradition*, in: A. Hilhorst, G.H. van Kooten (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden, Boston 2005, 67–80; H. Jacobsen, *Artapanus Judaeus*, *Journal of Jewish Studies* 57 (2006), 210–221; H.M. Zellentin, *The End of Jewish Egypt. Artapanus and the Second Exodus*, in: G. Gardner, K.L. Osterloh, *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Texte und Studien zum antiken Judentum 123, Tübingen 2008, 27–73; Ph. Borgeaud, Th. Römer, Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden, Boston 2010.

81 Ich deute das Textende hier neu, indem ich $\phi\upsilon\epsilon\omega\theta$ als koptisches (bohairisches) $\phi(\epsilon)\eta\epsilon\omega\theta$ „unser Vater“ verstehe (der Text verwendet koptische Sprache auch in $\pi\alpha\rho\alpha\nu\ \nu\mu\eta\tau$ „mein wahrer Name“), was das vorangehende $\nu\epsilon\omicron\upsilon$ als griechisches Wort im Genitiv erweist.

82 Vgl. auch PGM VIII, 20f. wo drei „ausländische Namen“ des Hermes angegeben werden, der durch seine Verbindung mit dem Hundskopffaffen sowie die Interaktion mit Isis relativ deutlich Elemente des ägyptischen Thot aufgreift.

83 Zur Lampendivination s. besonders J. Gee, *The Structure of Lamp Divination*, 207–218; vgl. generell J.F. Quack, *Postulated and Real Efficacy*, 45–60.

erschaffen hast!“ (pMag. LL 5, 9–14). Ganz offensichtlich ist dem Schöpfer dieses Spruches die jüdische Sinaitradition geläufig gewesen und wirkte nach einem guten Analogon, ohne daß es ihn bekümmert hätte, wie sehr gerade die Exodustradition eine deutlich anti-ägyptische Haltung zeigt.

Allerdings muß nicht alles, was uns auf den ersten Blick als jüdisch oder christlich beeinflusst erscheint, auch tatsächlich zwingend von dort kommen. Ein konkretes Beispiel soll dies illustrieren. Im demotischen magischen Papyrus findet sich an einer Stelle eine Anrufung des Anubis als „guter Hirte“ (pMag. LL 2, 7). Geprägt durch zwei Jahrtausende abendländischer Kultur würden wir sofort vermuten, daß hier christliches Gedankengut rezipiert worden ist. Chronologisch wäre dies bei einer Handschrift, die etwa gegen Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. entstanden ist,⁸⁴ keineswegs auszuschließen – in den griechischsprachigen magischen Handbüchern kommt Jesus tatsächlich, wenn auch selten vor.⁸⁵ Allerdings stimmt die Terminologie in ihrer Originalformulierung nicht so exakt überein, wie man es sich wünschen würde. Der demotische Text hat *pʃ iml-rʹ ih.w nfr*, wörtlich übersetzt „der gute Rindervorsteher“, christliche koptische Texte dagegen verwenden $\pi\psi\omega\varsigma \epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\gamma\gamma$ (Joh. 10, 11), was ägyptisch als *pʃ šʃs ntʃ nʃ-nfr=f* zu etymologisieren ist – dabei ist $\psi\omega\varsigma$ spezifisch der Schafhirte. Tatsächlich gibt es genügend auch vorchristliche Belege, um zu etablieren, daß es gerade von Anubis eine Tradition als Rinderhirte gab,⁸⁶ und im Buch vom Tempel geben Anubis und vermutlich Horus die Rollenvorbilder für die beiden Rindervorsteher des Tempels ab.⁸⁷

Nachdem ich bislang hauptsächlich von Texten gesprochen habe, sollen die Magischen Gemmen wenigstens kurz zu ihrem Recht kommen.⁸⁸ Zunächst möchte ich mit einem Motiv beginnen, daß gerade Klassischen Archäologen sehr vertraut vorkommen wird, nämlich dem Bild der Aphrodite Anadyomene.⁸⁹ Einerseits ist das kaum ein Bildtyp, in dem man etwas anderes als ein gut griechisch-römisches Konzept sehen würde, andererseits auch nicht unbedingt etwas, was man ohne weiteres mit Magie verbinden würde. Auffällig wird es allerdings, wenn man einige Formeln sieht, mit denen die Abbildung der Aphrodite verbunden wird. Einerseits sind dies eindeutig Wendungen, welche über den Bereich der rein griechischen Sprache hinausgehen, somit schon a priori im Verdacht stehen müssen, aus dem internationalen Pool der Zauberformeln zu stammen. Andererseits zeigen einige Gemmen spezifisch einen Namen, der sich sogar sehr leicht deuten läßt, nämlich $\alpha\theta\omega\omega\iota$,

84 Zur Frage der Datierung s. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 41–44.

85 Th. de Bruyn, J.H.F. Dijkstra, Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets, *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011), 163–216, dort S. 184–191 zu vereinzelt christlichen Elementen in magischen Handbüchern.

86 A. Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, Egyptologische Uitgaven 8, Leiden 1995, 306 u. 339f.

87 J.F. Quack, Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), 1–20, dort S. 16.

88 Zu ihnen vgl. übergreifend S. Michel, *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin 2004.

89 A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles et gemmes magiques de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1964, 183–189; Michel, *Die magischen Gemmen*, 211–213 und 250f.

also die ägyptische Göttin Hathor.⁹⁰ Hier wird also auf die aus dem griechischen Bereich gekommene Ikonographie in Ägypten eine indigene Interpretation gelegt, die sich allerdings rein auf der Textebene bewegt und von der Ikonographie her allein nicht zu erschließen gewesen wäre – was durchaus zum Grübeln über manche rein ikonographisch analysierbare Objekte der Römerzeit aus Ägypten anregt. Die Sache an sich, daß Hathor oder Isis als ägyptische Liebesgöttinnen konzipiert und deshalb mit Venus verbunden werden, läßt sich jedenfalls auch sonst nachweisen, so auf einem Doppelgoldring (Allard Pierson Museum Inv.-Nr. 7022), der die ägyptische Göttin mit dem Sistrum neben die griechische stellt.⁹¹

Andererseits möchte ich die Darstellung des Sonnenkinds ansprechen, das auf den Gemmen gerne auf dem Lotus oder in der Barke dargestellt wird.⁹² Hier handelt es sich um ein Bildmotiv, das einerseits auf den Gemmen relativ häufig vorkommt, andererseits auch jenseits der Magie einen Niederschlag in der antiken Literatur gefunden hat.⁹³ In Ägypten ist es ab dem Neuen Reich ein gängiges Motiv. Interessant ist, welche Namensformen wir auf den Gemmen dazu finden. Sehr häufig sind $\phi\sigma\eta\nu$ oder $\phi\sigma\eta\theta$, was an sich auf ägyptisches p^3-R^c „der Sonnengott“ zurückgeht.⁹⁴ Letztere Form dürfte den Einfluß der wohl als spezifisch magisch empfundenen Endungen auf th darstellen. Ersterer kann man etwas spezieller mit dem verbinden, was bei Martianus Capella über die Hochzeit von Mercur und Philologia, II, 193, berichtet wird. Hier wird nämlich für den Namen des Sonnengottes ganz evident mit der Ähnlichkeit zwischen dem ägyptischen Phre und dem griechischen $\phi\sigma\eta\nu$ „Verstand“ operiert.⁹⁵ Dies wiederum hat weitere Folgen, die etwa die Rolle des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in den hermetischen Dialogen betreffen – aber dies anzugehen, würde den vorliegenden Rahmen definitiv sprengen.⁹⁶

90 É. Drioton, Notes diverses 12. Aphrodite anadyomène invoquée comme Hathor, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 45 (1947), 82f. ; zusätzlich die Gemme Hannover, Kestner-Museum Inv. K 1689, publiziert von M. Schlüter, G. Platz-Horster, P. Zazoff, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen, Band IV Hannover, Kestner-Museum, Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe, Wiesbaden 1975*, 309f., Taf. 224 Nr. 1705 mit der Inschrift $\alpha\nu\alpha\kappa \alpha\theta\omicron\sigma$ „Ich bin Hathor“, schließlich auch die Gemme Wien, Inv. IX B 1239 (E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, 151 Nr. 2178), wo die der Bearbeiterin unklare Inschrift $\alpha\theta\omicron\omega\tau$ eindeutig die ägyptische Hathor bezeichnet.

91 Abgebildet in W. Seipel (Hrsg.), *Gold der Pharaonen*, Mailand, Wien 2001, 135 Nr. 172; vgl. übergreifend M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Brüssel 2005, 123 u. 181–186.

92 Michel, *Die magischen Gemmen*, 68–76 und 269–275.

93 Vgl. hier bereits meine knappen Ausführungen in der Rezension zu S. Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, *Gnomon* 76 (2004), 257–262, dort 260.

94 S. Perea Yébenes, El demon mágico *Phrēn* y el escarabajo solar egipcio, *MHNH* 9 (2009), 79–120; A. von Lieven, „The soul of the sun permeates the whole world.“ Sun Cult and Religious Astronomy in Ancient Egypt, *Pandanus* 4/2 (2010), 29–60, dort 56. Vgl. besonders eindrücklich für die zugrundeliegende Multikulturalität PGM V, 12f. und 46 (ähnlich $\sigma\alpha\mu\alpha\varsigma \phi\sigma\eta\tau$ PGM V, 14), wo $\sigma\alpha\mu\alpha\phi\sigma\eta\theta$ die ägyptische Lautform des Sonnengottes mit der semitischen Sonnengottheit Šamaš kombiniert.

95 Vgl. dazu L. Bricault, M. Pezin, Une nouvelle « triade » pathyrite, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 93 (1993), 67–77, dort S. 71f.

96 Hier notiert sei nur die Stelle PGM XXIII, 11, wo $\phi\sigma\eta\nu$ als derjenige genannt wird, welcher dem Magier wegen seiner Mäßigung besonders lieb sei.

All diese Belege haben einen grundsätzlichen Punkt gemeinsam. Es handelt sich um Fälle, in denen religiös relevante Gestalten und Konzepte in einen neuen Zusammenhang eingebettet werden, dem sie von Haus aus fremd sind, bzw. mehrere Traditionen zusammenkommen und sich in einer ganz neuen Konzeption wiederfinden. Dies ist also das Phänomen, das man ganz klassisch als „Synkretismus“ beschrieben hat – allzuoft mit dem Stigma des Minderwertigen, Entarteten und Dekadenten.

Fruchtbarer scheint mir ein anderer Zugang, nämlich die Frage, inwieweit es nicht religiösen Systemen grundsätzlich möglich und sogar Teil ihres natürlichen Wesens ist, eine mehr oder weniger große Offenheit für neue Gestalten und Ideen mitzubringen. Beispielsweise für Ägypten und seine Nachbarregionen ist es schon seit den frühesten gut faßbaren Texten belegbar, wie Gottheiten aus verschiedensten Motiven heraus außerhalb der Region ihrer angestammten Verehrung aufgegriffen werden.⁹⁷ Auch für Griechenland gibt es Beispiele.⁹⁸ Zu untersuchen wäre hauptsächlich, welche konkreten Faktoren dafür verantwortlich sind, daß diese Bereitschaft in manchen Epochen größer als in anderen ist. Ebenso ist es ein lohnender Untersuchungsgegenstand, inwieweit solche Übernahmen nach einer gewissen Zeit ganz als Teil der vertrauten eigenen Kultur wahrgenommen werden, und wann sie gerade gegenteilig ihrer fremden Charakter nie völlig verlieren und deshalb auch potentiell wieder abgelehnt werden können.⁹⁹

Im vorliegenden Fall ist gerade die Beteiligung der jüdischen Kultur von besonderem Interesse, würde man doch angesichts ihres Monotheismus vermuten, daß diese Kultur erheblich größere Schwierigkeiten als andere hat, fremde Gottheiten zu integrieren. Allerdings kann man im Zweifelsfall immer die Frage stellen, inwieweit hier synchron jüdische Magie vorliegt, oder die Appropriation jüdischer Traditionen durch andere Gruppen.¹⁰⁰

Neben diese Art des Umgangs kann man allerdings auch eine ganz andere stellen. Bei ihr bleiben Elemente der Praxis und der Tiefenstruktur des Vorgehens über die Grenzen von Zeiten und Räumen hinweg erhalten, nicht jedoch die konkreten religiösen Gestalten und Motive. Diese werden vielmehr schrittweise veränderten Gegebenheiten der jeweiligen Gesellschaft angepaßt. Dies soll zumindest am Beispiel einer Technik der spätantiken magischen Handbücher demonstriert werden, die ein erstaunlich langes Leben gehabt hat und etwa über byzantinische Zwischenstufen auch ins mittelalterliche und frühneuzeitliche West- und Mitteleuropa gelangt ist. Konkret handelt es sich um etwas, das ich als „Die Quälung des Diebes“ bezeichnen möchte.

97 Vgl. J.F. Quack, Importing and Exporting Gods?, in: A. Flüchter, J. Schöttli (eds.), *Flow of Concepts and Institutions*, i. Dr. Der vorliegende Artikel, der auf die dort weitestgehend ausgeklammerte griechisch-römische Zeit Ägyptens fokussiert, stellt in gewisser Weise ein Komplement dazu dar.

98 R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London 1992.

99 Ein extremes Beispiel ist hier der Buddhismus in Japan, der nach jahrhundertelanger unproblematischer Existenz im 19. Jahrhundert im Zuge nationalistischer Tendenzen als fremd deklariert und bekämpft wurde.

100 L. LiDonnici, „According to the Jews“: Identified (and Identifying) ‘Jewish’ Elements in the Greek Magical Papyri, in: L. LiDonnici, A. Lieber (eds.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, Leiden, Boston 2007, 87–108; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 194–214.

Als erste Wegstation greife ich einen Papyrus etwa des dritten Jahrhunderts n.Chr., nämlich BM 10588, heraus,¹⁰¹ der in seiner Aufzeichnungsförm mehrsprachig ist – allerdings in einer ganz bemerkenswerten Weise. Auf dem Rekto, also der zuerst beschrifteten Vorderseite des Papyrus, findet sich vor allem Demotisch – mit einzelnen hieratischen Gruppen und relativ geringer Verwendung des Griechischen vorzugsweise für die Wiedergabe ägyptischer Sprache im Sinne dessen, was man als Altkoptisch bezeichnet. Auf dem Verso ist in geringem Maße Demotisch und Altkoptisch verwendet, daneben auch einige Kolumnen griechisch. Man kann vermuten, daß die Handschrift zunächst von einem Magier verwendet wurde, der mehr im ägyptischen Milieu zu Hause war, wohl erst im Verlauf der Nutzung in ein stärker griechisch geprägtes Umfeld kommt bzw. sich z.B. beim Übergang auf einen Sohn oder sonstigen Nachfolger eine Art Phänomen der zweiten Generation eingestellt hat, das mit der rapide abnehmenden Bedeutung der indigenen Schriften im Ägypten des 3. Jahrhunderts zu tun hat.

Jedenfalls findet sich der konkret interessierende Spruch auf der ägyptisch beschrifteten Vorderseite.¹⁰² Man besorgt sich den Schädel eines Ertrunkenen, vergräbt ihn im Feld und sät darüber Flachs, den man dann erntet; der Kopf wird anschließend ausgegraben, in Milch gewaschen und deponiert. Will man einen Dieb fangen, so nimmt man Flachs, den man verknotet und zusammenzieht, wobei man den Namen jedes Verdächtigen einzeln ausspricht; der Schuldige würde dann gestehen, wenn sich der Knoten zuzieht. Der Rezitationstext rekurriert vor allem auf den Osirismythos. Der Sprecher stellt sich in die Rolle der Isis, welcher ihr Vater Geb magische Worte zum Schutz vor Seth in den Sümpfen von Buto gab. Er reklamiert für sich auch die Angelegenheiten des *Ch*. Dazu gezeichnet ist, und dies wird noch bedeutsam werden, ein Udjat-Auge ägyptischen Stils, also das Bildsymbol für „heil, unversehrt“. Zum Verständnis sollte man zunächst sagen, daß der Ertrunkene bzw. sein Kopf natürlich evident auf die Situation des Osiris zurückgreift, der nach dem ägyptischen Mythos tot im Wasser treibt.¹⁰³ Vor allem wichtig ist das göttliche Wesen, das im Text mit dem Namen *Ch* bezeichnet wird. Dies ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Name eines ägyptischen Dekans, also einer stellaren Gottheit, der spezifisch mit dem Tod und Osiris verbunden ist; sein vokalisierter Name ist *Chow*. In der praktischen Durchführung sollte es sich verstehen, daß der Flachs durch die Art seiner Aussaat mit den magischen Potenzen aufgeladen ist, die aus Osiris stammen, und daß sein Zusammenziehen sozusagen dem Dieb die Eingeweide zusammenzieht, so daß ihm nur noch die Option bleibt, sein Verbrechen zu gestehen.

101 Edition H. I. Bell, A. D. Nock, H. Thompson, *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum, Proceedings of the British Academy* 17 (1933). Deutsche Übersetzung der besser erhaltenen Passagen in J.F. Quack, Demotische magische und divinatorische Texte, in: B. Janowski, G. Wilhelm (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge Band 4. Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, Gütersloh 2008, 331–385, dort S. 356–359.

102 A. von Lieven, Osiris, der Dekan *ḥj.w* und der Tod. Zur Deutung des Spruches zum Finden eines Diebs in pBM 10588, *Enchoria* 27 (2001), 82–87; S. Richter, Der Dieb, der Koch, seine Frau und ihr Liebhaber. *Collectanea magica* für H.-W. Fischer-Elfert, *Enchoria* 29 (2004/2005), 67–78, dort S. 67–71.

103 Zu den Feinheiten s. P. Vernus, Le mythe d'un mythe: la prétendue noyade d'Osiris. De la dérive d'un corps à la dérive du sens, *Studi di egittologia e di antichità puniche* 9 (1991), 19–34.

Der nächste und wohl wichtigste Schritt der Überlieferung ist in einem griechischsprachigen magischen Handbuch (pBM 156) aus dem 4. Jahrhundert erreicht (PGM V, 70–95).¹⁰⁴ Diesmal wird mit ausgepreßtem Knoblauch und Ochsenzunge das Bild eines Udjat-Auges an die Wand gemalt und dann mit einem Hammer aus Galgenholz darauf eingeschlagen. Dabei wird das magische Wort $\chi\omicron\omega$ gebraucht. Die Rezitation beinhaltet den Analogiezauber, wie das gezeichnete Auge geschlagen werde, so solle das Auge des Diebes geschlagen werden.

Diese Version ist evident knapper, aber gleichzeitig straffer und sogar besser auf den Punkt gebracht. Insbesondere die Zeichnung des Auges, das im demotischen Spruch eine relativ funktionslose Zutat war, ist hier ins Zentrum der Aktion gerückt. Wichtig ist die Lautfolge $\chi\omicron\omega$, denn in ihr ist unschwer die griechische Umsetzung eben des Dekans zu erkennen, der im demotischen Spruch genutzt wurde. Allerdings ist bei ihm die griechische Fassung offensichtlich geneuert und riskiert, seinen ursprünglichen Sinn zu verlieren. Durch die Ausschaltung des Osiris und des auf seinem Haupt gesäten Flachses verliert *Chow* nämlich seinen eigentlichen Halt; wer nur den griechischen Spruch kennt, wird *Choô* allenfalls für eine Bezeichnung des geschlagenen Auges halten. Bezeichnend für die am Rande des Unverständnisses balancierende Version ist auch, daß in ihr zwar der ägyptische Name des Udjat-Auges noch auftaucht, aber in einer verderbten Form als *ous* statt als *ouation*, was eigentlich zu erwarten wäre. Bewahrt bleibt die Grundsituation des Analogiezäubers, bei dem brutale Manipulationen eines magisch wirksamen Objektes beim Dieb reale Schmerzen auslösen sollen.

Sachlich ähnlich ist ein fragmentarisch überliefertes Rezept in einem Papyrus aus Oxyrhynchos (pOxy 3835; SM 86), der ins 3. oder frühe 4. Jahrhundert gehört.¹⁰⁵ Aus dem schlecht erhaltenen Anfang geht zumindest hervor, daß man mit dem Hammer auf ein Auge einschlägt. Als Alternativoption gibt es auch, Zwiebeln auf das Auge zu legen und es damit leiden zu lassen – die verwendete Substanz erinnert natürlich daran, wie im zuvor besprochenen Rezept das Auge direkt mit Knoblauchsaff gezeichnet wurde. Schließlich wird noch die Option empfohlen, mit einem Nagel ein Udjat-Auge einzuritzen – hier in korrekter Orthographie. Leider endet gerade hier der erhaltene Bereich, so daß nicht mehr erkennbar ist, ob noch der magische Name tradiert wird.

Ein Spezialpunkt dieser Handschrift sollte noch diskutiert werden. Innerhalb der Sequenz von verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten findet sich auch ein $\kappa\eta\tau\epsilon$ als Sektionseinleiter, mit dem die Herausgeber Probleme haben. Sie überlegen, ob es als Zahlzeichen 20 und anschließendes $\eta\tau\epsilon$ „oder“ aufzulösen ist.¹⁰⁶ Ich möchte einen Gegenvorschlag machen. In einem ägyptischen Papyrus würde standardmäßig ein neues Rezept mit dem Wort *kî.tî* „ein anderes“ eingeleitet werden, und $\kappa\eta\tau\epsilon$ wäre eine a priori phonetisch plausible griechische Wiedergabe dieses im Koptischen nicht mehr erhaltenen Wortes. Träfe diese zugegebenermaßen kühne Deutung zu, hätte man einen überraschenden zusätzlichen Beleg für die Verwurzelung in einem ägyptischen Milieu.

104 Vgl. hierzu auch A. Jacoby, Ein hellenistisches Orakel, *Archiv für Religionswissenschaft* 16 (1913), 122–126; ders., Zu dem Diebeszauber Archiv XVI 122ff., *Archiv für Religionswissenschaft* 18 (1915), 585–587.

105 Daniel, Maltomini, *Supplementum Magicum II*, 179–186.

106 Daniel, Maltomini, *Supplementum Magicum II*, 184.

In der Neuzeit gibt es im 18. und 19. Jahrhundert eine fast unendliche Menge an Variationen dieses Schadenszaubers gegen Diebe, von denen ich nur einzelne herausgreifen kann.¹⁰⁷ Eine Version, die in einem häuslichen Segensbuch von 1837 überliefert wird, empfiehlt, mit Eiweiß und Silberasche ein Auge sowie magische Charakteres zu zeichnen. Dann wird mit einem Hammer ein Nagel von Tag zu Tag tiefer in das Auge hineingeschlagen.¹⁰⁸ Ähnliche Fassungen lassen sich bis in 15. und 16. Jahrhundert zurückverfolgen. Nach einem Bericht aus Stralsund aus der Zeit kurz vor Beginn der Reformation gibt es dabei auch eine Verbindung mit der Rezitation des Psalms 109 (des sogenannten Judaspsalms).

Noch andere, wohl tendenziell jüngere Fassungen wie z.B. das Romanusbüchlein verzichten auf das Motiv des Auges ganz; hier werden drei Nägel in einen Birnbaum geschlagen. Verbunden wird dies mit Flüchen, die auch Judas und Pilatus nennen. Grund für die Vermehrung auf drei statt einem Nagel dürfte dabei sein, daß man auf diese Weise eine gedankliche Verbindung mit den Nägeln der Kreuzigung Christi erhält, was natürlich dem Fluch gegen Judas mehr Gewicht verleiht.

Insgesamt handelt es sich wohl um ein hervorragendes Beispiel dafür, wie dynamisch Rituale sich wandelnden Situationen und geistigem Umfeld angepaßt werden können. Am Ende sind eigentlich keine Elemente mit dem Anfang mehr gleich, außer der allgemeinen Konzeption, durch Analogiezauber dem Dieb Schmerzen zuzufügen. Und doch kann man in der schrittweisen Entwicklung sehen, daß es sich nicht um ganz unverbundene je neue Schöpfungen handelt. Die Tötung des Osiris durch Seth, die nur im paganen Ägypten verstehbar war, wird fast überall aufgegeben, strukturell bemerkenswert ist aber, wie nach einer Zwischenphase ohne klare mythologische Hintergrundkonzeption dann der Verrat des Judas und der Kreuzigungstod Jesu an ihre Stelle traten. Ich will dies selbstverständlich nicht anführen, um Jesus als einen direkten Nachfolger des Osiris-Konzepts auszugeben, sondern sehe mehr in der Struktur des Zaubers eine gleichartige Option. Man kann seine Wirkung ausbauen, indem man den Analogiezauber nicht auf einer simplen Alltagsebene beläßt, sondern das Verbrechen des Diebes rhetorisch und operational an das schwerste denkbare religiöse Verbrechen aus dem jeweiligen kulturellen Hintergrund angleicht, sei es eben die Ermordung des Osiris oder der Verrat an Christus.

Was wir hier haben, ist zweifellos kein Synkretismus im Sinne der üblichen Verwendung dieses Begriffs. Es handelt sich aber um ein Phänomen mit manchen verwandten Bereichen, das zur Erhellung beitragen kann. Im „klassischen“ Konzept des Synkretismus geht es um die Integration von fremden Gottheiten und mythologischen Motiven in andere kulturelle Zusammenhänge. Hier handelt es sich vielmehr um die Umarbeitung von Grundstrukturen auf die jeweils gesellschaftlich aktuelle religiöse Auffassung.

107 Eine umfangreiche Dokumentation bei A. Spamer, *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch*, Berlin 1958, 223–276.

108 Spamer, *Romanusbüchlein*, 245–247.