

Martin Andreas Stadler

ISIS, DAS GÖTTLICHE KIND UND DIE WELTORDNUNG

PROLEGOMENA ZUR DEUTUNG DES UNPUBLIZIERTEN
PAPYRUS WIEN D. 12006 RECTO

Die Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien bewahrt weltweit den größten Papyrusschatz auf und ist mit ihren einigen zehntausend Papyri, die in ägyptischer Sprache beschrieben wurden, eine für die Ägyptologie noch unerschöpfte Quelle für Überraschungen. Dazu gehört sicherlich der Papyrus D. 12006.¹ In dem vorliegenden Beitrag sollen nach einer kurzen Inhaltsangabe einige Fragen diskutiert werden, die eine Deutung und den Kontext dieser Handschrift berühren, was sich aus neuen Interpretationen bereits publizierten Materials ergibt, die ich vorschlagen möchte, und die geeignet sind in diesem Rahmen aufgrund gegebener Nachprüfbarkeit behandelt zu werden.² Andere Aussagen zum Papyrus wie auch die ohne philologischen Kommentar gegebenen Textbeispiele müssen hier als bloße Mitteilung stehen bleiben, da die dafür notwendigen Begründungen die Grenzen eines Aufsatzes sprengen würden. Für diese Erklärungen muß ich auf die in Vorbereitung befindliche vollständige kommentierte Publikation verweisen, in der verschiedene Gedanken nochmals ausführlicher erörtert werden. Auch ist nicht auszuschließen, daß sich einzelne Deutungen im weiteren Verlauf der Arbeit am Text modifizieren und verändern werden. Das Ergebnis wird eine vorsichtige, provisorische Deutung sein.

Auf dem pWien D. 12006 sind demotische Texte religiöser Natur niedergeschrieben, die meines Wissens ohne Parallele in der publizierten ägyptischen religiösen Literatur sind. Hierbei konzentriere ich mich auf das Recto – das Verso ist ebenfalls beschrieben,

¹ Edition und Kommentar des pWien D. 12006 stellen die Dissertation innerhalb meines Anfang 2002 abgeschlossenen Promotionsvorhabens an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg unter der Betreuung von Prof. Dr. K.-Th. Zauzich dar. Das Promotionsvorhaben wurde durch ein Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes gefördert. Herr Dr. F. Hoffmann, Würzburg, hat mich erstmals auf die Existenz dieses Papyrus hingewiesen. An dieser Stelle sei bereits Herrn Hofrat Prof. Dr. H. Harrauer, Direktor der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, für die Gewährung der Publikationsrechte und institutionelle Unterstützung bei der Arbeit am Original, sowie der Papyrusrestauratorin der Sammlung Frau Magister Andrea Donau für ihre Hilfe bei der für sie mühevollen Zusammensetzung der Fragmente gedankt. Neben der Betreuung von Prof. Zauzich, der auch den vorliegenden Beitrag durchsah, muß außerdem die von Dr. Mark Smith, University College Oxford, dankend erwähnt werden, die ich während meines akademischen Jahres 1999/2000 in Oxford erfahren durfte. Die Arbeit »Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung – Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto« wird 2004 in der Reihe »Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek« erscheinen.

² Der auf der Ständigen Ägyptologenkonferenz in Heidelberg am 8. Juli 2000 gehaltene Vortrag ist damit der Aufhänger dieses Aufsatzes, aber nur noch in Teilen erhalten, stark umgearbeitet und erweitert.

ebenfalls mit einem religiösen Text, der aber nicht unmittelbar mit dem Text des Recto zusammenhängt, wegen starker Abreibungen seine eigenen Schwierigkeiten aufweist und hier ausgeklammert werden muß. Auf dem Recto werden einerseits zwar bekannte mythische Motive und Erzählungen aufgegriffen, andererseits aber auch völlig neues Material geboten. Leider sind von dem gesamten Text nach vorsichtigen Schätzungen etwa ein Viertel nicht erhalten, und die verbleibenden Dreiviertel haben unter einigen Löchern oder Abreibungen gelitten. Insgesamt sind die sieben ersten Kolumnen mehr oder weniger erhalten, Kolumne VIII ist völlig verloren, und vom Ende der Rolle sind einige Fragmente erhalten, die unter der Inventarnummer D. 6021 in Wien erfaßt wurden.³ Die heutige Länge des unter D. 12006 inventarisierten Papyrus ist 146,4 cm. Die Handschrift stammt aus dem Fayum, genauer aus dem Archiv oder der Bibliothek des Sobek-Tempels in Soknopaiu Nesos,⁴ und ist aufgrund paläographischer Erwägungen in das erste Jahrhundert n. Chr., eventuell die zweite Hälfte, also 50 bis 100 n. Chr., zu datieren. Unpublizierte hieratische Fragmente (pBerlin 23057) scheinen die Relikte einer Parallelhandschrift wohl aus der 30. Dynastie zu sein, deren weniger Text aus Bereichen stammt, die in der Wiener Handschrift nicht erhalten sind.⁵ Der Gesamtcharakter des hieratischen Zeugen und das identische Zahlensystem legen aber mit ziemlicher Sicherheit nahe, in pBerlin 23057 tatsächlich einen Hinweis auf eine Parallele zu sehen.

Dieses eben erwähnte und einzigartige Zahlensystem unterteilt den gesamten Text in sieben erhaltene Kapitel und ein neuntes Kapitel auf pWien D. 6021, die ihrerseits in zehn Abschnitte gegliedert sind. Jedem Abschnitt steht eine Ziffernreihe aus drei Ziffern voran: Die erste Stelle ist die Kapitelnummer, die zweite Stelle die von Abschnitt zu Abschnitt von 1 bis 10 (geschrieben ist *ιωτ* »null«) aufsteigende Abschnittsnummer und die dritte Stelle eine Reihe die von Abschnitt zu Abschnitt absteigt. Die Kapitelnummer bleibt für zehn Abschnitte gleich, und nur die zweite und dritte Position ändern sich. Auch wenn die Strukturierung eines Textes mit Zahlen seit der Lehre des Amenemope im Ägyptischen nicht unbekannt war,⁶ ist bislang kein – auch nicht außerägyptischer – Vergleichstext für

³ Die Entdeckung dieser Fragmente habe ich Dr. F. Hoffmann zu verdanken, der bei der Suche nach Bruchstücken eines anderen Papyrus auf pWien D. 6021 stieß.

⁴ Vgl. E.A.E. REYMOND, *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum I. A Medical Book from Crocodilopolis*. P. Vindob. D. 6257, MPER N. S. 10, Wien 1976, 21–29. G. BURKARD, *Bibliotheken im alten Ägypten*, in: *Bibliothek* 4, 1980, 101, 106. H. LOEBENSTEIN, *Vom »Papyrus Erzherzog Rainer« zur Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. 100 Jahre Sammeln, Bewahren, Edieren, in: *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.), Wien 1983, 16. Eine andere Auffassung bezüglich der Herkunft der Papyrusfunde aus einer Tempelbibliothek vertritt: P. VAN MINNEN, *Boorish or Bookish? Literature in Egyptian Villages in the Fayum in the Graeco-Roman Period*, in: *JJP* 28, 1998, 99–184.

⁵ Zur Datierung: G. BURKARD/H.-W. FISCHER-ELFERT, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XIX. Ägyptische Handschriften* 4, Stuttgart 1994, Nr. 178. Für den Hinweis auf die Papyrusfragmente habe ich Dr. Joachim Friedrich Quack, Berlin, und für die Bereitstellung einer Photographie und der Erteilung der Publikationsrechte Frau Dr. Ingeborg Müller von der Papyrussammlung der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin zu danken.

⁶ E.A.W. BUDGE, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum with Descriptions*,

diese Art der Bezifferung bekannt. Am ähnlichsten bleibt noch der griechische magische Papyrus PGM VII aus dem 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. mit seinem Homer-Orakel, dessen einzelne Aussagen durch dreimaliges Würfeln ermittelt wurden. Aber in PGM VII werden die Zahlenreihen je Homer-Satz ganz anders strukturiert, so daß für jede Kombination (bei $6^3 = 216$ möglichen Zahlenkombinationen) eine Ziffernreihe gegeben war, und die höchste Ziffer ist zwangsläufig sechs.⁷ Interne inhaltliche und auch lexikalische Parallelen geben eventuelle Hinweise darauf, daß durch das Zahlensystem innere Bezüge zwischen bestimmten Abschnitten hergestellt werden. In dieser Richtung ist mir allerdings eine Entschlüsselung noch nicht gelungen, zumal der Text nicht vollständig vorliegt. Eine sekundär abgeleitete Bedeutung des Zahlensystems könnte in den Quersummen liegen, die stets 4 oder 14 sind, die Quersumme 24 ist offenbar als 14 zu nehmen.⁸

Zum Inhalt: Der Anfang des Papyrus ist erhalten, wenn auch in Teilen stark zerstört, so daß der Titel und die Funktion des Textes nur teilweise gesichert sind. Es handelt sich demnach um eine Art Katalog von Fragen, die einem Kind vorgelegt werden sollen, aber auch Pre und Isis einbinden. Aufgrund der Fehlstellen bleibt offen, ob es sich um ein in einem Tempel ausgeführtes Ritual handelt, hier ein Handbuch zur privaten Divination anzusprechen ist, eine mythische Vorlage für Divination oder ein Mythos in einer bestimmten literarischen Gattung erzählt wird.

Einem Hinweis auf Libationen folgt ein Abschnitt, der die einzelnen Tage des Monats auflistet und dazu jeweils eine Tageszeit angibt, entweder zu jeder Zeit, morgens oder zu keiner Zeit an bestimmten Tagen. Dafür bietet wieder PGM VII eine Parallele, die sich aber nicht ins Detail erstreckt, sondern sich auf den grundsätzlichen Charakter beschränkt.⁹

In den ersten drei Spalten folgt ein Dialog im Papyrusdickicht, den Isis mit einem Kind führt, das nicht näher spezifiziert ist. Isis stellt Fragen, das Kind beantwortet sie mit Weissagungen, was eine für die sonst in ägyptischen Quellen als herausragend weise und zauberkräftig charakterisierte Isis bemerkenswerte Konstellation ist. Die Struktur wird an dem Beispiel des Abschnittes 2-7-5 (III 11-16) deutlich:

Summaries of Contents etc. Second Series, London 1923, 41-51, Taf. 1-14. Vgl. H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Darmstadt 1988, 235. So sind auch im pInsinger die Lehren durchgezählt, wie ebenfalls die Orakelsprüche der Demotischen Chronik (F. LEXA, *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C.*, 2 Bände, Paris 1926. W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque nationale zu Paris. Nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, *Demotische Studien* 7, Leipzig 1914. Zur Lesung *hwt* »Kapitel« in der Demotischen Chronik nun: J.H. JOHNSON, *Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Tract?*, in: H.-J. THISSEN/K.-TH. ZAUZICH (Hgg.), *Grammata demotika*, Fs Erich Lüdeckens, Sommerhausen 1984, 107 Anm. 3.)

⁷ Zuletzt H. MARTIN JR., in: H.D. BETZ (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago 1986, 112-119. Auch das Zahlensystem der Sortes Astrampsychi arbeitet völlig anders, s. dazu G.M. BROWNE, *The Composition of the Sortes Astrampsychi*, in: *BICS* 17, 1970, 95-100. DERS., *The Sortes Astrampsychi and the Egyptian Oracle. Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung. Texte und Untersuchungen* 133, Berlin 1987, 67-71.

⁸ Einen Deutungsversuch werde ich in der Textedition geben.

⁹ Zuletzt W.C. GRESE, W. C., in: H.D. BETZ, a. a. O., 119.

n 2-7-5 p3 šn i.ir 3s.t t3 ntr.t 3.t tw=š d in
 tw=š wd3 in-n3.w tw=š hwy be.t=š d-n=š p3
 ʿl d mšky (p3y) wn n3.w hn p3 ym tw=f wd3 t3=š
 p3 hbš qnqn mnš nb w3s.t tw=f nʿš n3 nt tw(=t) šn
 hr-r=š st wd3 m qty.t ʿmnš qt pth hne-n=f imn
 t3w ʿnh sb-n=f dbwty ʿhʿ nfr (n) p3y=š wth tw=f
 wd3 i.ir=t t3y=f β3]m3.t p3y=t šr tw=f nbt=t tw=f
 db3 p3 i.ir db3=f tw=f t p3 mšš [n] n3.w tr=š (n)
 wštr p3y=f n t3 ʿn

Zu 2-7-5: Die Frage, die Isis, die große Göttin, stellte, indem sie sagte: »Bin ich unversehrt? Werde ich eine Mißgeburt haben?« Das Kind sprach zu ihr: »Türkis (ist das), welches im Fayum war. Er wird unversehrt sein. Sie werden die starke Kampfeskraft des Month, des Herren von Theben, geben: Er wird stark sein. Die, nach denen du fragst, sie sind unversehrt wie 'Month'. Ptah wird erschaffen, Amun sich ihm (als) Hauch des Lebens nähern, Thot ihm eine schöne Lebenszeit zuschreiben. Deine Frucht, sie wird unversehrt sein. Du wirst ihren [Ch]arakter formen, Dein Sohn, er wird dich schützen und er wird den strafen, der ihn gestraft hat. Er wird Rache nehmen [für] das wiederum, was Osiris, seinem Vater, getan wurde.«

Die Fragen der Isis befassen sich mit der Verfolgung und den Gewalttaten durch Seth gegen sie selber und gegen ihr Kind, und sie bringen die Sorgen der Göttin zum Ausdruck, daß Horus die Herrschaft antreten möge. Die Antworten des Kindes sind manchmal sehr allgemein, haben stark weisheitlichen Charakter oder gewinnen die Qualität einer Heilsbotschaft. Mitunter aber werden sie auch sehr konkret, wenn etwa wie im Textbeispiel die Geburt und das Heranwachsen des Horus zum Rächer seines Vaters beschrieben wird.

Der zweite Teil auf den Kolumnen vier bis sieben ist schwieriger zu fassen, denn er folgt nicht mehr dem Dialogschema zwischen Isis und dem Kind. Er enthält vielmehr Aussagen zu verschiedenen Themenkomplexen, die sowohl aus der irdischen als auch der mythischen Sphäre stammen. Hier ist das Schema in der Regel wie folgt: Ein Abschnitt beginnt mit der Formulierung »Der Orakelspruch (šr) bezüglich eines XY«, wobei dann in einem folgenden Circumstantial- oder Relativsatz der XY näher beschrieben wird. Näher beschrieben für den Ägypter, jedoch manchmal zu knapp für den heutigen Leser, wenn das mythische Material noch nicht oder nicht mehr bekannt ist. Denn der demotische Schreiber begnügte sich in der Regel mit kurzen Hinweisen, um den Hintergrund der Befragung zu skizzieren. Die mythische Situation wird dann meist auf einen mit »du« angesprochenen Mann (also Suffixpronomen =k) ausgedeutet. Auch hierzu ein Textbeispiel mit einem wohlbekannten mythischen Motiv (V 24-26):

[n] 4-[0-]0 i.ir hr s3 n 3s.t t3 p3 t3 dr=f (n) pay
 šn tw=f ir ʿhry p3y wnʿ-n3.w(=š) ʿt n-imʿ=f (n)
 hwlʿ n dr.ʿ=f ʿtw=f ʿstʿ=f r-r=f šp t3 irʿy.t n ʿd3d3
 stʿ t3=š-s n d3d3 n hr ʿs3 n 3s.t ʿw3h=f sbn n
 p3 t3 dr=f bn-t[aw s3-]th3 t3 wty p3-rʿ n-dr.ʿ=k
 n-dr.ʿ imn p3 ntr ʿ3 imn=k

[Zu] 4-[0-]0: Horus, der Sohn der Isis, wird das gesamte Land ergreifen (nach) diesem Orakelspruch. Er wird 'Herrschaft' ausüben, die, 'die' von ihm (in) Raub 'aus seiner' Hand genommen wurde. Sie wird zu ihm 'zurückkehren'. Die Uräus-Schlange wird vom 'Haupt des Seth' empfangen werden: Sie wird dem Haupt des Horus, 'des Sohnes der Isis', gegeben werden, so daß er dem ganzen Land Befehl 'erteile'. Die [Ge]fahr des unheilvollen Zornes Pres wird durch dich (und) durch Amun nicht sein. Der große Gott ist mit dir.

Die im Text behandelten Gesichtspunkte können unter dem Generalthema Ma'at zusammengefaßt werden. Der Komplex, der sich mit Horus gegen Seth befaßt, ist das mythische Herzstück dazu.¹⁰ Die rechtswidrige Herrschaft des Seth, dem kein Vertrauen geschenkt werden soll, und seine Gewalthandlungen werden nicht stattfinden, und die Gefangenschaft, in die Isis durch ihren Bruder kommt, kann beendet werden. Zur Geburt sind die großen Götter schützend anwesend und statten das Kind zur Erfüllung seiner Aufgaben aus. Das Versteck im Papyrusdickicht, wo Horus aufgezogen wird, ist sicher. Isis wird zum Kampf gegen Seth aufgefordert, soll aber den Besiegten gegenüber Großmut zeigen. Horus tritt die Herrschaft an, übt Rache für seinen Vater und straft. Dieses Filialthema findet nicht nur im Isis-Kind-Dialog seinen Niederschlag, sondern auch im folgenden Teil und fungiert so als eine Art Klammer, etwa auch in 5-1-8, wo mit Anspielung auf die Horus-Harpune und Gewässer ein Kampf gegen die Feinde der Ma'at beschrieben wird. Der Nubs-Baum, der seine Blätter verloren hat und durch Amun wiederbelebt wird, ist ein mythisches Beispiel für die wiederholt auftauchende Aussage: »Kraft wird nach Elend sein.« In zum Teil eher irdischen Beispielen wird Ma'at in den Kolumnen IV bis VII variiert, und der Text gewinnt dabei einen noch stärker weisheitlichen Charakter, etwa bei der Warnung vor dem Verlassen des einem zugewiesenen Ortes, vor Geschwätzigkeit oder Kraftproben mit Stärkeren. Fabeln ergänzen die mythischen Erzählungen, etwa die aus dem Mythos vom Sonnenauge bekannte mit den Geierweibchen, von denen eines den Eid vor dem Sonnengott mißachtet, so die gesetzte Ordnung verletzt und bestraft wird.¹¹

In den ersten drei Kolumnen wird also der Osiris-Horus-Komplex behandelt. Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, ist der rechtmäßige Thronfolger seines Vaters und muß seine legitimen Ansprüche gegen seinen Onkel Seth durchsetzen. Die Herrschaft des Horus entspricht der göttlichen Weltordnung Ma'at und ist Grundlage für den Wohlstand Ägyptens. Das Dekret des Amun-Re des hieratischen pKairo 58034 bietet einen guten Vergleich dafür.¹² Da eine Neuinterpretation gegeben werden soll, folgt hier eine Gesamtübersetzung des Textes:

I

(1) *Worte* des Amun-Re, des Königs der Götter, des großen Gottes, des Großen am Anfang des Entstehens: Ich werde den edlen Ba des Osiris Wen-nefer, gerechtfertigt, vergöttlichen. Ich werde seinen Leichnam vortrefflich machen in der Nekropole. (2) Ich werde seinen Körper zusammenfügen. Ich werde seine Mumie vergöttlichen, wenn er inmitten der Unterwelt ist als Stier des Westens. Ich werde sein ehrwürdiges Geheimnis in seinem Grab trefflich machen, das dauert (3) neben der Ewigkeit

¹⁰ Zum Horus-Seth-Mythos und der darin als Ma'at verdeutlichten vertikalen Solidarität und staatlichen Ordnung: J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 248 f.

¹¹ Mythos II 7-III 15, W. SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, Strassburg 1917, 12-17.

¹² W. GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératiques Nos. 58001-58036. Catalogue général des antiquités du Musée du Caire*, Le Caire 1927, 209-215. Übersetzungen von G. DARESSY, *Un décret d'Amon en faveur d'Osiris*, in: ASAE 18, 1918, 218-224, G. ROEDER, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten. Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*, Zürich/Stuttgart 1960, 263-271.

und Dauer. Ich werde seine Bildnis vortrefflich machen in den Ländern, jeden Tag, sein ganzes Heiligtum ausgestattet mit allen Speisen und Nahrungsmitteln. Ich werde die Götter und Göttinnen sich versammeln (4) lassen zum Schutze seiner Glieder, indem (sie) ihn jeden Tag beschützen und sein Ba sich verjüngt wie der Mond am Beginn der 30 Tage, ein Jüngling durch die Wiederholung der Geburten, ein Fürst aller Götter. Er wird als Orion (5) am Himmel und auf Erden sein, um sein Herz zu versüßen jeden Tag. Ich werde seinen Ba und seine Glieder beleben mit dem Wasser der Verjüngung, sich zu seiner Zeit verjüngend. Für ihn gibt es kein Aufhören. Möge Ägypten (6) belebt werden durch seine Ausflüsse. Es wird keinen Mangel an Speisen für das Heiligtum geben. Möge jeder von dem, was aus ihm austritt, belebt werden. Es gibt keinen Gott, der lebt in Unkenntnis (7) seiner, der erfreut mit Speisen und Liebenswürdigkeit. Möge seine Schönheit jeden Tag erhöht sein.

II

(8) *Worte des Amun-Re, des Königs der Götter, des großen Gottes, des Großen am Anfang des Entstehens.* Ich werde das *Diadem¹³ Horus, Sohn der Isis, geben, dem Rächer seines Vaters, dem Erben dessen, der ihn (9) geschaffen hat. Er ist der König der Beiden Länder auf dem Thron seines Vaters Wen-nefer, gerechtfertigt. Das Mekes ist in seiner Hand als Testament, wenn er erschienen ist auf dem Sitz des Re als Herrscher der Untertanen, (10) da die Neubogenvölker vereinigt sind unter seinen beiden Fußsohlen. Ich werde das *Szepter des Geb seinem ältesten Sohn geben. Der Umkreis seiner Sonnenscheibe ist der Kranz seines Kopfes. (Ich) werde ihm diesen Schutz versammeln (11) des Seins für das, was die Verteidiger der Stürnschlange tun.¹⁴ Ich werde den Schrecken vor ihm und den Respekt vor ihm in alle Länder geben, wie den seines Vaters Harachte. Ich werde ihm alle Lebenden als Untertanen geben (12) in seinem Palast. Ich werde [...] alle Götter und Göttinnen zu seinem Herzen in ... [...] Ich werde seine Feinde fällen. Seth und seine Gefährten werden dann nicht mehr sein. Für ihn (Seth) ist vernichtet seine (13) Schutzwehr zu seiner Zeit. Vereinigt [ist ihm (Horus)¹⁵ ...] die Aufgabe. ... [...] ist etabliert für ihn [als] König von Ober- und Unterägypten.¹⁶ Es gibt keine Bewegung des [...], um das Herz der Gefolgsleute zu erfreuen. [Isis ...] ihren Sohn Horus (14) an den Gliedern [...], der gebunden hat [...] unter seinem Vater für immer und ewig in sein [...]. Re selbst läßt schützen für den Herren (?) [...] vortrefflich durch Hu und Sia¹⁷ [...] des Magistrates, (15) der in Heliopolis handelt, wiederholt in [...], vortrefflich in Karnak wie Sobek [...] ... König von Ober- und Unterägypten [...]

III

(16) *Worte des Amun-Re, des Königs [der Götter, des großen Gottes, des Großen] am Anfang des Entstehens.* Ich werde [Aby]dos sch[ützen], Elephantine, Koptos, [...], das Tor Oberägyptens, Hebit, (17) Ra-nefer und jeden Gau des Osiris [...] Seine großen Kinder [werden] die großen von Ober- und Unterägypten sein. [Ich wer]de sie schützen. Ich werde sie verbinden. Ich werde (18) sie ausstatten. Ich werde Überfluß an [Speisen und] Nahrungsmitteln geben. Ich werde [...]

¹³ G. ROEDER, a. a. O., 268, emendiert zu *nms* »Kopftuch«.

¹⁴ G. DARESSY, in: ASAE 18, 222: »Je réunirai pour lui les amulettes (?) d'existence pour en faire comme des défenseurs de la couronne.« G. ROEDER, a. a. O., 268: »Ich werde ihm diesen Schutz (Zauber) vereinigen (verleihen). [Ich werde groß sein lassen die Macht seiner] Stürnschlange.«

¹⁵ G. ROEDER, a. a. O., 269: »[dem Horus die Stürnschlange an seinem?] Scheitel.«

¹⁶ G. ROEDER, a. a. O., 269: »Festgestellt sind ihm [die Kronen auf seinem Haupte als] König von Ober- und Unter-Ägypten.«

¹⁷ G. ROEDER, a. a. O., 269: »Der Vortreffliche [Vertraute] des Hu und Siaw (Verstand und Kenntnis), [der Genossen] der Richterschaft,«

Liste der Götter [...] ihre Tempel. [Ich werde] versorgen (19) ihre Gottesopfer [...] ihre Feste des [Jahreszeiten]anfangs. Ich werde das Mehtep¹⁸ sein lassen [...] Ich werde vermehren sein[e] [...] (20) Ich werde die [...] verbinden. Ich [w]erde etablieren für immer und ewig wie Heliopolis, Memphis und die Gaue in [...] alle Götter von Ober- und Unterägypten.

IV

(21) *Worte des Amun-Re, des Königs* [der Götter, des großen Gottes,] des Großen am Anfang des Entstehens. Ich dekretierte¹⁹ meinen edlen, ersten, sehr großen Spruch in Bezug auf das der großen Isis, der Gottesmutter, der Tochter des Himmels, der ersten (22) Königsgemahlin des Königs [Osiris Wen-nefer], gerechtfertigt, meiner ersten Tochter! Ich spreche: Siehe, die Stimme des edlen, großen Spruches des Amun-Re, des Königs der Götter, dieses (23) guten Vaters, in [...] Zufriedenheit des Herzens, so daß jegliches Unbehagen fern ist, das in irgendein [...], irgendeiner Gewalt und in irgendeiner Herzensbedrängnis erscheint.

Daressy und Roeder haben die vier Abschnitte, die schon der ägyptische Schreiber durch Rubren voneinander absetzte, als inhaltlich gleichwertige Teile für Osiris (I), Horus (II) und Isis (IV) gesehen, was von J. Bergman dann aufgegriffen wurde, indem er darin einen Reflex darauf sah, daß die überragende Zauberkraft der Isis im religiösen Alltag zu übermächtig geworden sei, weshalb es schließlich notwendig schien, sie als von Amun kommend diesem unterzuordnen.²⁰ Nur ist die Zauberkraft der Isis hier gar nicht erwähnt, der vierte Abschnitt außerdem viel kürzer (drei Zeilen) als die Osiris (sieben Zeilen) und Horus (acht Zeilen) betreffenden, und es wird darin nicht mehr gesagt als, daß es sich um einen Ausspruch des Amun-Re für Isis handelt. Gegen die Interpretation eines Dekretes für Osiris, Horus und Isis, das in den jeweiligen Abschnitten Wohltaten für die einzelnen Gottheiten verfügt, spricht außerdem Abschnitt III, der sich in fünf Zeilen mit dem Wohlbefinden Ägyptens befaßt, zwischen Horus und Isis geschoben wäre und bisher kaum beachtet wurde. Wenn schon ein Familiendekret erlassen wird, sollte Isis bei ihrem Brüdergatten und Sohn stehen.

Vielmehr ist dies ein Dekret des Amun-Re für Isis, in dem ihr versichert wird, daß das Grab des Osiris, seine Verjüngung (Abschnitt I) und der Herrschaftsantritt des Horus (Abschnitt II) garantiert sind. Daraus ergibt sich Ägyptens Schutz und Wohlbefinden, der mit Osiris und Horus verbunden ist, hier Abschnitt III. Abschnitt IV ist dann nur noch der Abschluß, der die Verkündigung an Isis festhält und den Kontext gibt, in dem der Spruch des Amun-Re steht. Aus dieser Überlegung heraus ist das *sdm=f* am Anfang von IV mit einem Präteritum übersetzt worden. Aber auch die Übersetzung mit einem Prospektiv/

¹⁸ Vermehrung? (So die Vermutung G. ROEDER, a. a. O., 270.)

¹⁹ G. DARESSY, in: ASAE 18, 223 und G. ROEDER, a. a. O., 270 übersetzen Präsens. Spätestens ab dem Neuägyptischen ist aber die *sdm=f*-Form entweder prospektiv oder präterital, auch im Mittelägyptischen ist ein unmarkiertes *sdm=f* (also ohne etwa vorangehendes *tw*) selten einfaches Präsens, s. J.P. ALLEN, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge 2000, 267.

²⁰ So auch E. OTTO, *Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten*, München 1966, 119. J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Uppsala 1968, 288.

Futur ergäbe keine grundsätzlichen Einwände gegen die hier vorgelegte Deutung. Isis muß sich also an Amun-Re als höchsten Gott – die thebanische Theologie ersetzt somit den Atum des Sargtextespruches 148 – gewandt haben, um sich des zukünftigen Wohlergehens ihres Brudergattens und ihres Sohnes zu versichern, mit deren Unversehrtheit Ägyptens Wohlstand identisch ist. Ähnlich ist auch das Dekret Res im Mammisi von Philae, mit dem die Herrschaft des Sohnes der Isis bestimmt wird, wie wohl auch die dortige Rede des Amun, die von Horus in der dritten Person spricht, teilweise an Isis gerichtet ist.²¹

Plutarch berichtet, daß Isis auf der Suche nach dem Leichnam des Osiris jeden befragte und bei Koptos sich sogar an Kinder wandte. Die Kinder konnten ihr weiterhelfen, weshalb, so Plutarch, die Ägypter den Kindern divinatorische Gaben zuschrieben.²² Divination mit Kindern als Medien ist in einigen späten ägyptischen Texten gut belegt,²³ aber Plutarchs Bericht kommt der Situation des pWien D. 12006 mit Isis im Gespräch mit einem Kind am nächsten. Das Fayum-Buch beschreibt ein Orakel in Ra-Sehui, bei dem u. a. auch Isis über Horus und seine Lebenszeit unter der Doppelkrone befragt wird (*šnt*).²⁴ Es wird wohl nicht ein Orakel sein, zu dem jeder Normalsterbliche kommt und Rat in Alltagsproblemen sucht, wie das aus zahlreichen demotischen Orakelfragen bekannt ist.²⁵ Vielmehr wird es sich um ein Orakel drehen, das als rituelle Handlung im Tempel vollzogen wurde, um sich des Fortbestandes der Ma'at zu versichern, indem in Erfahrung gebracht wird, ob Horus tatsächlich herrsche, also eine Handlung als kultischer Beitrag zum »Gelingen des kosmischen Prozesses«. ²⁶ Ist auch die Konstellation im pWien D. 12006 anders, erscheint es mir dennoch nicht ausgeschlossen, mit Blick auf das Fayum-Buch, den Abschnitt der Anweisungen auf der ersten Kolumne des Wiener Papyrus und die eventuelle Herkunft aus einer Tempelbibliothek einen ähnlichen kultischen Kontext für den pWien D. 12006 anzusetzen, d. h. in ihm eine Art dramatischen Text für eine bestimmte Situation des Tempelkultes zu sehen.

Handelt es sich aber bei dem  (in hieroglyphischer Transkription ⲟⲓⲁⲛⲓⲛⲓ)²⁷ »Kind« des Wiener Textes um ein normalsterbliches Kind, mit dem sich Isis unterhält?

²¹ Re: Philä II 16f. Amun: Philä II 14f.

²² Plutarch, *De Iside et Osiride*, 14.

²³ Zum magischen Papyrus London–Leiden s. unten. Ferner z. B. pDodgson (zuletzt: C.J. MARTIN, in: B. PORTEN et al., *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, Leiden/New York/Köln 1996, 339–345), bis zu einem gewissen Grade auch der zweite Setne-Roman mit Sa-Usir als Kind mit herausragender Weisheit und besonderem magischen Wissen. Vgl. auch Aelian, *De nat. animal.* XI 10, und Xenophon von Ephesus 5.4 zu Kinderdivination in Ägypten.

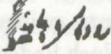
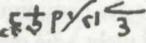
²⁴ H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft.* ÄgAb 51, Wiesbaden 1984, 240f., Zeile 1030–1038.

²⁵ Einen Überblick über die demotischen Orakelfragen gibt K.-TH. ZAUZICH, *Die demotischen Orakelfragen – eine Zwischenbilanz*, in: P. FRANSEN/K. RYHOLT (Hgg.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies. The Carlsberg Papyri 3*, Kopenhagen 2000, 1–25.

²⁶ S. dazu allgemein J. ASSMANN, a. a. O., 160–236, bes. 185–196. Vgl. auch die Bemerkungen von H. BEINLICH, a. a. O., 129f., 241 zur Stelle im Fayum-Buch.

²⁷ Zuletzt G. VITTMANN, *Rez. zu El-Aguizy, A Palaeographical Study of Demotic Papyri*, in: *Enchoria* 26, 2000, 191, Zur Transkription des demotischen *ʿAyin*.

Das wäre nach Plutarch zunächst denkbar. Zur Klärung dieser Frage muß der Bedeutungsgehalt des Wortes *l* nach anderen Quellen näher untersucht werden, was zeitweilig vom pWien D. 12006 weg- und bis ins Koptische hineinführt. In zahlreichen Anweisungen im magischen pLondon–Leiden²⁸ werden Kinder als Medien verlangt, wobei die dafür in diesem Text verwendeten ägyptischen Wörter entweder *lw* oder *hm-bl* sind. Griffith und Thompson haben sie beide kommentarlos mit »boy« übersetzt, doch muß es einen semantischen Unterschied für beide Wörter geben.²⁹ Es ist auch zu fragen, ob durch die lexikographische Unterscheidung im Demotischen nicht Feinheiten des magischen Prozesses ausgedrückt werden, die durch eine Einheitsübersetzung für *hm-bl* und *lw* verdeckt werden. Außer in P. Magical erscheint *l(w)* in Personennamen der ptolemäischen und römischen Zeit. Die prosopographischen Belege sind in Auswahl in der folgenden Tabelle zusammengestellt:³⁰

<i>p³-lⁱmm</i> »das Kind des Amun«		<i>Demot. Nb. I 163.</i> ³¹
<i>pa-t³-l³</i> »der des Mädchens«		Stele unbekanntes Standortes ³²
<i>p³-lw</i> »der Knabe«		<i>Demot. Nb. I 493</i> ³³
<i>t³-lw.t</i> »das Mädchen«	z. B. 	<i>Demot. Nb. I 1053.</i>

Hinzukommt noch ein Beleg *pa-p³-lw* »der des Kindes« im unpublizierten pPhiladelphia E 16729 I 5, der im *Demot. Nb. I* zitiert wird,³⁴ allerdings ohne Facsimile, für das auf die noch nicht erschienenen Nachträge verwiesen wurde.³⁵ Zu den Belegen müssen auch die Personennamen mit ausgefallenem *l* und in phonetischen Schreibungen gezählt werden, die teilweise im *Demot. Nb. I* unter denselben Einträgen wie die oben zitierten Belege mit

²⁸ Im folgenden stets P. Magical nach J.H. JOHNSON, Text Abbreviations Used by the Chicago Demotic Dictionary Including all references cited as of June 20, 1988, in: *Enchoria* 21, 1994, 136 zitiert.

²⁹ Belege über F. LL. GRIFFITH/H. THOMPSON, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden III. Indices, London 1921, 12, 66.

³⁰ Demotische Schreibungen sind von mir angefertigte Handpausen nach dem Demot. Nb.

³¹ Jetzt E. LÜDDECKENS, Demotische Urkunden aus Hawara. Umschrift Übersetzung und Kommentar. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland Supplementband 28, Stuttgart 1998, 40, Taf. 5.

³² S. dazu G. VITTMANN, Eine hieroglyphisch-demotische Totenstele aus Unterägypten (?), in: *Enchoria* 18, 1991, 132 Anm. j.

³³ Demot. Nb. I 493 liest *p³-rw(?)*, vgl. zu *p³-lw(?)* aber G. VITTMANN, a. a. O., 132 und mit beiden Alternativen DERS., in: *Enchoria* 24, 1997/1998, 97.

³⁴ Demot. Nb. I Korrekturen und Ergänzungen zur 3.–5. Lieferung, 5 (S. 365).

³⁵ Jetzt: G. VITTMANN, Demotisches Namenbuch I, Lieferung 18. Namen-Indices, Verzeichnis der bibliographischen Abkürzungen, Publikationen und Quellen sowie Korrekturen und Nachträge, Wiesbaden 2000, 165.

‘aufgeführt worden sind.³⁶ Ansonsten ist das Wort im Demotischen nicht häufig belegt, und eine Etymologie aus älteren ägyptischen Sprachstufen ist bis heute nicht nachweisbar. Spiegelberg vermutete eine Herkunft aus dem Semitischen,³⁷ dem Černý folgte und zu dessen Untermauerung er auch hebräische und syrische Wörter anbieten kann,³⁸ sicher ist jedoch der koptische Nachfolger $\alpha\lambda\omicron\Upsilon$ ³⁹. Unter den nicht-onomastischen Belegen sind mir die Belege des pSaqqara I, des P. Magical, ein Graffito aus Dakke (Nr. 30) und die des pWien D. 12006 bekannt.

Insbesondere bei den Personennamen ohne weiteren Götternamen wird deutlich, daß es sich bei ${}^i(w)$ nicht um ein normales, sondern ein göttliches Kind handeln muß, was von den gelegentlichen Götterdeterminativen untermauert wird. In geringerem Grade ist das bei den mit dem einfachen bestimmten Artikel gebildeten »das Kind«/»das Mädchen« zu übersetzenden Namen der Fall. Bei den mit den Possessivpräfixen *pa* und *ta* und den Varianten *kw*/*rw*(β) unter Ausfall des i Ayin gebildeten Namen (*pa-kw*(β), *pa-kw*, *plkw*, *ta-kw* »der/die des Kindes«) ist es aber geradezu zwingend, die Wurzel ${}^i(w)$ als Bezeichnung eines göttlichen Kindes zu sehen.⁴⁰ Jedoch bedeuteten die Namen *t β -{}^i(w).t* (und dessen Schreibvarianten) und besonders *pa-t β -{}^i(w)* »der des Mädchens«, daß es auch göttliche Mädchen gegeben habe.⁴¹ Allerdings sind mir keine Belege für die kultische Verehrung von Mädchengöttinnen im alten Ägypten bekannt. Es könnte vermutet werden, daß auch der einfache bestimmte Artikel *p β* und *t β* in diesen Fällen eine phonetische Variante des Possessivpräfixes *pa* bzw. *ta* darstellt. Eher die umgekehrte Richtung wird aber die korrekte Deutung sein, weil häufig ein *.t* des Femininum, d. h. ${}^i(w).t$ (o. ä.), geschrieben steht, also tatsächlich »das Mädchen« und nicht »die des Kindes« gemeint sein wird.⁴² Warum aber sollten Eltern ein Mädchen einfach »das Mädchen« nennen? Diese Problematik muß hier ausgeklammert werden.

Von den onomastischen Belegen ausgehend ist zu fragen, ob nicht in P. Magical zwischen den Wörtern *kw* und *hm-bl* ein semantischer Unterschied besteht, der auf die Rolle oder die spezifische Funktion im jeweiligen Kontext hinweist. Die These wäre also, daß *kw* dann verwendet wird, wenn das Kind mit einem göttlichen Wesen mythisch überhöht identifiziert wird, um im Übertragungsmechanismus des magischen Spruches auf ein mythisches Ereignis die Götter zur Unterstützung beim Erfolg des Zaubers bzw. der Divination zu bewegen oder sogar zu zwingen.⁴³ Dagegen würde *hm-bl* dann das

³⁶ Demot. Nb. I 200, 449, 473, 1053.

³⁷ W. SPIEGELBERG, Ägyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit, Leipzig 1901, 21*f.

³⁸ J. ČERNÝ, Coptic Etymological Dictionary, Cambridge u. a. 1976, 4.

³⁹ W.E. CRUM, A Coptic Dictionary, Oxford 1939, 5a.

⁴⁰ So auch G. VITTMANN, in: Enchoria 24, 1997/1998, 97, wengleich ohne Begründung.

⁴¹ Vgl. G. VITTMANN, a. a. O., der ohne weiteren Kommentar *t β -{}^i(w).t* mit »the (divine) girl« übersetzt.

⁴² So auch das Demot. Nb. I 1053, das die Belege mit *t β* und *ta* als Varianten in eine Reihe stellt, aber stets als bestimmten Artikel und als »das Mädchen« auffaßt.

⁴³ Der Mechanismus des Transfers in die göttlich-mythische Sphäre ist überraschenderweise in R.K. RITNER, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, SAOC 54, Chicago 1993, nicht behandelt. Dafür ist es von demselben Autor aber in seinem Aufsatz Horus on the Crocodiles:

Kind bezeichnen, wenn auf das Kind Bezug genommen wird, das als zu verwendendes Medium tatsächlich physisch vor dem Magier und zeitlich vor seiner magischen Identifikation mit einem Gott und Übernahme einer Rolle steht, d. h. übersetzungstechnisch wäre 'lw »göttliches Kind« und hm-bl einfach als »Kind« wiederzugeben. Dies soll anhand der Belege zu beiden Wörtern in P. Magical unter dem Gesichtspunkt überprüft werden, ob eine Differenzierung möglich ist.

P. Magical zeigt mit 19 Vorkommen von $\text{𓆎}/\text{𓆏}$, $\text{𓆎}/\text{𓆑}$, $\text{𓆎}\text{𓆑}$, $\text{𓆎}\text{𓆑}$, $\text{𓆎}\text{𓆑}$ hm-bl gegenüber 41 von $\text{𓆎}/\text{𓆑}$, $\text{𓆎}/\text{𓆑}$ 'lw eine deutliche Präferenz. Hinzukommen sechs ideographische Schreibungen, die von Griffith und Thompson $\text{𓆎}\text{𓆑}$ hm-bl, bzw. $\text{𓆎}\text{𓆑}$ 'lw gelesen wurden, allerdings ohne eine Begründung zu geben.

Von den nicht-ideographischen Belegen für hm-bl erscheinen nur drei im Kontext von Sprüchen, die der Magier zu äußern hat.⁴⁴ So ist P. Magical I 6–8 der Anfang eines Spruches in der Gefäßdivination der Isis: $n\text{3 } n\text{tr}\text{-}w\text{ nt } \langle n \rangle t\text{3 } p\text{-}t\text{ nt } t\text{s } r\text{-}im\text{ } [\dots] w\text{yn } p\text{3 } w\text{stn } h\text{n } p\text{3}y=z\text{y } h\text{ne } p\text{3}y=z\text{y } [\dots] p\text{3}y\text{ } hm\text{-}bl\text{ nt } t\text{w } h\text{r}\text{-}f\text{ } p\text{h}\text{t}\text{r } p\text{3}y\text{ } h\text{ne } m\text{y } w\text{d}\text{3 } [\dots]$ »(...) ihr Götter, die im Himmel sind, die erhaben sind, kommt [...] gebt (?) Licht und Weite in mein Gefäß, mein [...] dieses] Kind, dessen Gesicht über das Gefäß gebeugt ist; lasse erfolgreich sein [...]« und das Kind scheint noch nicht transformiert zu sein, was erst durch die angerufenen Götter geschehen wird. Tatsächlich ist der nächste Satz der Beginn des magischen Übertragungsmechanismus:

$d\text{ } p\text{3}y\text{ } s\text{n } h\text{ne } p\text{3 } s\text{n } h\text{ne } n\text{ } s\text{-}t\text{ } p\text{3}y\text{ } t\text{w}\text{-}s\text{ } q\text{t } [\dots] r\text{-}im\text{-}n\text{-}y\text{ } r\text{-}h\text{n } p\text{3}y\text{-}y\text{ } h\text{tr } d\text{ } h\text{b}\text{-}nb\text{ } [\dots] m\text{t}\text{w}\text{-}k\text{ } t\text{t } w\text{n } t\text{-}t\text{-}f\text{-}n\text{ } p\text{3}y\text{ } 'lw\text{ } r\text{-}bn\text{r } r\text{-}t\text{-}w\text{ } d\text{-}r\text{-}w\text{ } [\dots] d\text{ } t\text{nk } p\text{3}y\text{ } p\text{-}3\text{ } m\text{3}y\text{-}sr\text{ } sr\text{-}m\text{3}y\text{-}sr\text{pt } m\text{-}y\text{ } \{t\}$ (I 9–12)

»[...] denn diese Gefäßdivination ist die Gefäßdivination der Isis, als sie umherirrte [...] komme in mich, mein Zwinger(?), denn alles [...] und lasse die Augen dieses Kindes ('lw) geöffnet sein für alles [...] denn ich bin Pharao Löwenwidder, Widderlöwenlotus ist mein Name [...]

Und ab diesem Punkt wird innerhalb derselben Gefäßdivination das Kind nur noch 'lw genannt.⁴⁵ In P. Magical IX 18f. zählt der Magier innerhalb eines »Spruches Gewogenheit zu verursachen« verschieden Aspekte menschlicher Existenz auf, und hm-bl ist davon einer, er bezieht sich hier also in seinem Spruch nicht auf das Medium »Kind«:

$(\dots) nt\text{ } t\text{w}\text{-}y\text{ } s\text{d}y\text{ } t\text{m}\text{-}w\text{ } nt\text{ } t\text{w}\text{-}y\text{ } s\text{d}y\text{ } t\text{m}\text{-}y\text{ } h\text{n } h\text{t}\text{-}nb\text{ } h\text{mt}\text{-}nb\text{ } hm\text{-}bl\text{-}nb\text{ } h\text{l}\text{-}3\text{-}nb\text{ } h\text{r}\text{-}nb$

»(...) zu wem ich sprechen soll oder wer zu mir sprechen soll, unter jedem Mann, jeder Frau, jedem Kind, jedem alten Mann, jeder Person [...] (...)

Nach P. Magical XVIII 9 wird eine göttliche Macht aufgefordert $s\text{m } r\text{ } p\text{3}y\text{ } hm\text{-}bl\text{ } m\text{y } p\text{h}\text{-}r\text{-}f\text{ } p\text{3 } w\text{yn}$ »(...) nähere⁴⁶ dich diesem Kind, veranlasse, daß es das Licht zaubert (...)

», d. h. auch hier steht das Kind vor seiner Transformation. Sonst wird das Kind ausschließlich in

A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt, in: W.K. SIMPSON, (Hg.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, 105 erwähnt. S. auch Y. KOENIG, Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne, Paris 1994, 57–60.

⁴⁴ P. Magical I 8, XI 19.

⁴⁵ P. Magical I 18, 19, II 11, 14, 24.

⁴⁶ Vgl. J.H. JOHNSON, in: H.D. BETZ, a. a. O., 225 mit Anm. 396.

Ritualanweisungen *hm-bl* genannt,⁴⁷ in einem Kontext also, in dem auf das Kind Bezug genommen wird, das eine Rolle noch zu übernehmen hat, das aber noch nicht magisch in eine mythische Sphäre transferiert wurde, indem in der Anweisung die Eigenschaften des Kindes beschrieben werden, die es für die Erfüllung seiner Aufgabe qualifizieren.

Weniger deutlich als für *hm-bl* ist der Schluß für *'lw*. Zur These passen alle Belege von *'lw* in Formeln, denn gerade in magischen Sprüchen sollte besonders auf die mythische Besonderheit des Kindes aufmerksam gemacht werden, um den Erfolg des Zaubers zu fördern.⁴⁸ Auch Titel sind für die These aussagekräftig, weil dort der göttliche Bezug des folgenden Zauberspruchs hergestellt wird: *n3 mt.wt n p3 hbs r sn n p3 'lw* »Die Worte der Lampe zur Befragung des Kindes« (P. Magical XXV 1.) Ein ebenso bezeichnendes Licht wirft die Salbenrezeptur in XXIX 25–30 auf das Problem, denn innerhalb desselben Abschnittes stehen *'lw* und *hm-bl* nebeneinander, wenn der Text über die Salbe für das Auge des Kindes (*'lw*) spricht (XXIX 25), dann aber im Zusammenhang mit dem Reinheitsgebot, denn die Reinheit der Zutaten sei die Hauptsache für das Kind, damit dieses keinen physischen Schaden nehme, das Kind als *hm-bl* bezeichnet (XXIX 30):

nt hr tr=k tly=f r tr.t=f n p3 'lw tw=f ln-n^c.k r sn hne p3-r^c (...) t3y=f mt.t 3.t hr w^cb hr tr=f tr šw r hm-bl mtw=f tr šw-n=k h^c=k n mnt w^c.t

»[Die Salbung,] die du in das Auge des Kindes (*'lw*) gibst, wenn es zu irgendeiner Gefäß-Divination der Sonne geht. (...) Die Hauptsache ist die Reinheit; es ist vorteilhaft für das Kind (*hm-bl*) und es ist vorteilhaft für dich selbst als Person selber.«

Während also kurz zuvor noch ein Salbe für ein *'lw* in mythischer Kindesrolle behandelt wird, ist dann das zu gewährleistende physische Wohlbefinden des Kindes auch nach der Erfüllung der Rolle eines Mediums, wenn es wieder ein normales *hm-bl* ist, thematisiert. Der Unterschied der beiden Wörter wird ebenfalls im ersten Abschnitt des Papyrus, der Gefäßdivination der Isis, greifbar, die abgesehen von dem Salbenrezept, der einzige Abschnitt ist, in dem *hm-bl*⁴⁹ und *'lw*⁵⁰ zusammentreffen, denn hier wird *'lw* ausschließlich für die Sprüche und *hm-bl* fast ausschließlich, abgesehen von einer oben behandelten Ausnahme (I 8), für die Anweisungen verwendet. Auch wenn *'lw* in denselben Kontexten wie *hm-bl* vorkommen kann,⁵¹ so scheint doch für *'lw* durchgängig die Übersetzung »göttliches Kind« guten Sinn zu ergeben. In den weniger deutlichen Fällen, die sich nur onomastisch untermauert vor dem Hintergrund des klareren Gebrauchs von *hm-bl* abzeichnen, sind dadurch die Nuancen der Identifikation des Kindes mit einem übernatürlichen Wesen, seiner mythischen Rolle zur Verbesserung der Erfolgchancen des magischen Spruches und folglich möglicherweise Feinheiten des magischen Prozesses wahrnehmbar. In P. Magical findet übrigens ebenso *hrx* zur Bezeichnung des göttlichen Kindes nach der Transformation Verwendung: *y^cb-3 p3 hrx m=y{t} n p3y=y m n m3^c.t* »Yahoo, das Kind, ist mein Name als mein wahrer Name.« (XIX 18f.)

⁴⁷ P. Magical II 1, 23, 28, III 11, 35, X 15, 18, XIV 19, XVIII 24, XIII 21, XXVII 15, 34, XXVIII 14, XXIX 1, 30.

⁴⁸ P. Magical I 11, 18, 19, II 11, 14, VI 14, VII 10, 16, XVI 4, XVII 3, 7, 19, 29, XXIX 11, 15, 19.

⁴⁹ P. Magical I 8, II 1, 23, 28, III 11, 35.

⁵⁰ P. Magical I 11, 18, 19, II 11, 14, 24.

⁵¹ P. Magical XXVII 15 (*hm-bl*) versus P. Magical XXV 20 (*'lw*).

Griffith und Thompson transliterieren nicht alle ideographischen Belege gleich, sondern einerseits mit *hm-bl* oder *lw*.⁵² Leider haben sie diese Unterscheidungen nicht begründet, denn paläographische Beweggründe sind schwer erkennbar. Inhaltlich lassen sie sich der These folgend erklären, nur bedeutete das die nachträgliche Erklärung einer ägyptologischen Lesung und nicht des Originaltextes, der nicht eindeutig bleibt. Nach der hier vorgeschlagenen Differenzierung ist es also nicht möglich unsichere Schreibungen eindeutig zu lesen, vielmehr lassen sich die schon im Demotischen klaren Unterschiede in der Terminologie vielleicht verstehen und deuten.

Ein weiterer demotischer Text, pSaqqara I.1, verwendet neben *hm-bl* und dem Plural *hrd.t.w* die Variante von *l(w) kwl* im Plural, also *kwl.w*.⁵³ Aussagen sind wegen des leider ziemlich fragmentarischen Zustandes nur mit Vorsicht zu wagen, aber es scheint sich bei *hm-bl* doch um eine Wort in allgemeinsten Bedeutung für Kind zu handeln (XIII 22), bei *kwl.w* um besondere Kinder (XIII 23), die mindestens dadurch herausgehoben worden sind, daß sie bereits Erwähnung gefunden hatten, und die dann jedoch mit *hrd.t.w* bezeichnet werden (XIII 26).⁵⁴

Der Beleg des Dakke-Graffitos⁵⁵ hat seinen Weg unter *l* »Stein« in das Demotische Glossar gefunden.⁵⁶ Der Kontext dort lautet: (...) *wšh=n tī tr=z w tr tš wpy.t qw n l n pšy šy ʿš* (...). Griffith übersetzte »(...) we caused the work of the shrine(?) of pebble(?) of this great divinity to be done (...)«, begründete »pebble« mit koptisch *ⲁⲗ*⁵⁷ und schlug als Alternative eine Etymologie von *ʿr* »Treppe«⁵⁸ vor. Abgesehen von einer tatsächlich etwas anderen Form des *ʿ* verändert die Schreibung des *DemGl* 68 das Zeichen vor dem Gottesdeterminativ zu einem Stein, indem es noch kantiger als im Facsimile der Publikation ist:  gegenüber dem  bei Griffith. Angesichts der Tatsache, daß bei Einritzung eines Graffitos in Stein runde Zeichen eckiger geraten, spricht nichts dagegen, es als Sonnendeterminativ zu sehen, so daß das Wort hieroglyphisch mit dem Determinativen  statt  zu transkribieren ist. Es ist schwer zu verstehen, wie ein Schrein aus Kies gemacht werden kann, und mit dem Gottesdeterminativ im Blick erscheint mir die Annahme eines göttlichen Kindes mit der Übersetzung »Schrein

⁵² *hm-bl*: P. Magical III 7, XIV 24. *lw*: P. Magical XVI 25, XVII 15, XVIII 6, XXI 9.

⁵³ H.S. SMITH/W.J. TAIT, Saqqāra Demotic Papyri I (P. Dem. Saq. I), London 1983, 9, 39, 50, 56.

⁵⁴ Allerdings ist umstritten, daß *kwl* eine Variante von *l(w)* ist. Eine Etymologie von *w* ist ebenso vorgeschlagen worden: K. VAN LUNDUYDT, The Soter Family: Geneology and Onomastics, in: S.P. VLEEMING (Hg.), Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period. Papyrologica Lugduno-Batava 27, Leiden/New York/Köln 1995, 78.

⁵⁵ F. LL. GRIFFITH, Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus, Oxford 1937, I 28–30, II Taf. 5.

⁵⁶ W. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 68, im Folgenden als *DemGl* abgekürzt. Vgl. aber *ʿr* »Stein« in Ägypter und Amazonen II 1, ed. F. HOFFMANN, Ägypter und Amazonen. Neubearbeitung zweier demotischer Papyri – P. Vindob. D 6165 und P. Vindob. D 6165 A, MPER N.S. 14, Wien 1995, 36 mit Anm. 23. Der dortige Verweis auf das *DemGl* ist aufgrund der folgenden Ausführungen zu korrigieren.

⁵⁷ W.E. CRUM, a. a. O., 3bf. Vgl. auch Wb I 208, 11.

⁵⁸ Wb I 208, 3.

des göttlichen Kindes dieses großen Schai« oder sogar »Schrein des göttlichen Kindes, nämlich des großen Schai«⁵⁹ sinnvoller.

Der uneingeschränkten Übersetzung »göttliches Kind« für *ʿl(w)* stehen der Einwand, bei den Namen implizierte *pa-tʿ-ʿβ* »der des Mädchens« und *tʿ-ʿkw.t* »das Mädchen« eine ansonsten nicht belegte Mädchengottheit, und nicht zwingend eindeutige Verwendungen in P. Magical entgegen. Im Koptischen wird **αΛΟΥ** für »das Kind« nur auf den ersten Blick allgemein gebraucht. Eine genauere Überprüfung der koptischen Verwendung von **αΛΟΥ** nach dem bei Crum und Kasser Aufgeführten zeigt, daß das Sahidische selten **αΛΟΥ** aufweist, dann meist nur als Name, während **αΛΟΥ** vor allem im Bohairischen, seltener Fayumischen und einmal im Achmimischen nachgewiesen ist.⁶⁰ Das Sahidische hat an den Stellen, an denen die anderen Dialekte **αΛΟΥ** schreiben in der Regel **ϠΗΡΕ (ϠΗΜ)** oder andere, übertragene Ausdrücke für Kind (z. B. **ϠΟΒΚ, ΚΟΥΙ**), während die Dialekte, wie das bohairische, **αΛΟΥ** für das Christuskind, aber auch normale Kinder verwenden.⁶¹ Die wenigen nicht-onomastischen sahidischen Verwendungen ergeben folgendes Bild: In der Pistis Sophia wird der »Zwillingserlöser, welcher ist das Kind des Kindes« mit **ϠΩΤΗΡ ΝΖΑΤΡΕΕΥ ΕΤΕ ΝΤΟϠ ΠΕ ΠΑΛΟΥ ΜΠΑΛΟΥ** ausgedrückt.⁶² Der koptische Zaubertext des pBerlin 8313, der sowohl Zaubersprüche christlicher als auch paganer Prägung verbindet – Jesus im einen Spruch steht neben Horus und Isis im anderen Spruch –, überliefert eine Hirschkuh in Not, die Jesus mit **ΧΑΙΡΕ ΠΑΛΟΥ ΝΤΙΕ-ΤΑΛΟΥ ΧΑΙΡΕ ΠΙϠΗΡΕ ΜΙΣΕ ΜΠΙΕϠΙΩΤ ΜΝ-ΤΕϠΜΑΑΥ ΕΚΕΕΙ ϠΑΡΟΙ** »gegrüßt seiest du, Kind der Jungfrau, begrüßt seiest du, Erstgeborener seines Vaters und seiner Mutter« anspricht.⁶³ Bei dem pBerlin 8313 handelt es sich sogar um einen aus dem Fayum stammenden Text, dessen Sprache Sahidisch mit lediglich dialektaler Färbung ist.⁶⁴ Nach dem Apokryphon des Johannes erscheint mit Erdbeben und in unirdischem Licht aus einer Öffnung des Himmels ein **αΛΟΥ**, das Johannes als Greis (**ΖΛΛΟ**) wahrnahm.⁶⁵

⁵⁹ Vgl. J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, OLA 2, Leuven 1975, 85, zu Harpokrates als Agathos Daimon in griechischen magischen Texten und zum Götterkind Ihy, das Schai angeglichen wurde.

⁶⁰ So die Situation nach W.E. CRUM, a. a. O., 5a und R. KASSER, *Compléments au Dictionnaire Copte de Crum*, BdÉC 7, Le Caire 1964, 1.

⁶¹ Z. B. Apg 3, 13 (Jesus), Apg 5, 6 und 7, 19 (normale Kinder).

⁶² C. SCHMIDT, *Pistis Sophia*. Coptica II, Hauniae 1925, 3 Z. 3. DERS., *Die Pistis Sophia*. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk. Bearbeitet von W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften* 1, Berlin 1959, 2 Z. 16f.

⁶³ *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Koptische Urkunden I*, 1. A. ERMAN, *Ein koptischer Zauberer*, in: ZÄS 33, 1895, 43–46. DERS., *Heidnisches bei den Kopten*, in: ZÄS 33, 1895, 48–50. A. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte II. Übersetzungen und Anmerkungen*, Bruxelles 1931, 64. Vgl. DERS., *Ausgewählte koptische Zaubertexte III. Einleitung in koptische Zaubertexte*, Bruxelles 1930, 53f. Letzte Übersetzung M. MEYER/R. SMITH/N. KELSEY (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Spells of Ritual Power*, San Francisco 1994, 96.

⁶⁴ A. ERMAN, in: ZÄS 33, 1895, 43.

⁶⁵ W. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1955, 82f. (21, 4).

An zwei Stellen ist aber Kind im Sinne von junger Diener zu übersetzen.⁶⁶ Dem steht wiederum ein zahlreiches Vorkommen von $\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma$ in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi gegenüber, in denen $\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma$ meist, d.h. in 91,1% der Fälle, das überkosmische, vollkommene Kind meint.⁶⁷ Drei der bei Siegert vom vollkommenen, überkosmischen Kind als »Kind, Junge, jung« getrennten Belege erweisen sich wiederum als Bezeichnungen des neugeborenen Erlösers der Adamsapokalypse und sind insofern auch zum Bereich »übernatürliches, göttliches Kind« zu rechnen.⁶⁸

Im Demotischen ist also die Übersetzung von $\iota(w)$ in der Tendenz eindeutig: $\iota(w)$ bezeichnet ein Kind mit der Implikation des Besonderen. Insofern ist es neben die anderen beiden demotischen Wörter für »(göttliches) Kind«, $h\dot{r}d.t$ ⁶⁹ und syf ⁷⁰, zu stellen, vielleicht ebenso wie syf als gewählter Ausdruck, was sich aus seiner fremden Etymologie begründen ließe und seine Seltenheit erklärte. Wegen dieser Seltenheit erschien wohl $\iota(w)$ ferner geeignet, es auf besondere, göttliche Kinder anzuwenden. Im Bereich der Eigennamen besagt $\iota(w)$ und seine Varianten entweder tatsächlich die Anspielung auf ein göttliches Kind als theophore Namen oder die besondere (in der Regel natürliche und typische) Wertschätzung der Eltern für ihren Nachwuchs. In P. Magical aber ist gerade die Gegenüberstellung von ιw und $hm-hl$ für »Kind« signifikant und davon auszugehen, daß das Kind nach der Transformation in eine mythische Figur mit ιw wirklich als göttliches Wesen angesprochen wurde, während es als normales, im magischen Prozeß noch zu transformierendes Kind mit $hm-hl$ bezeichnet wird. Im Koptischen hat sich das weitgehend erhalten, denn $\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma$ steht in der Literatursprache nur selten für normale Kinder, obwohl es im Christentum nur noch ein göttliches Kind geben konnte. Im Sahidischen, das mit dem Wort $\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma$ sparsam umgeht, läßt sich bei drei von fünf Belegen nach Crum und 41 von 45 Vorkommen in den gnostischen Nag-Hammadi-Codices noch eine deutliche Neigung des Wortes zur Begrenzung auf das spezielle, übermenschliche Kind feststellen.

Für den Papyrus Wien D. 12006 ist anzumerken, daß eine Schreibung nur mit dem Sonnendeterminativ $\text{𐩧𐩢𐩨} - \text{𐩠𐩢𐩨}$ wie hier bisher anderweitig keine Parallele findet,⁷¹ aber die Göttlichkeit dieses Kindes als Sonnenkind hinreichend verdeutlicht. Inhaltlich läßt sich das dadurch erklären, daß das göttliche Kind nach eigenen Aussagen und

⁶⁶ Koptische Handschrift Paris BN 130¹ 133 rt. 42. (D.W. YOUNG, Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute, MPER N. S. 22, Wien 1993, 95, G. ZOEGLER, Catalogus codicum Coptorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur, Roma 1810, 317.)

⁶⁷ F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 26, Tübingen 1982, 1.

⁶⁸ NH V 78, 10; 79, 12; 80, 15. NH V 81, 29 ist ergänzt und darf deshalb nicht mitgezählt werden. Textedition: D.M. PARROTT, (Hg.), Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4. Nag Hammadi Studies XI, Leiden 1979, 180f., 182f., 183f.

⁶⁹ DemGl 392f.

⁷⁰ DemGl 408. Wb IV 114.

⁷¹ Vgl. aber den oben diskutierten Beleg des Dakke-Graffito, der nur noch um ein Gottesdeterminativ erweitert ist.

Bemerkungen der Isis selber Horus, d. h. Horus das Kind (Harpokrates), ist und somit mit seiner Mutter über seine eigene Zukunft spricht. In der ptolemäisch-römischen Zeit finden sich einige Belege zur Verschmelzung des Harpokrates mit der neugeborenen Sonne, bzw. zu Harpokrates als Bild des kindlichen Sonnengottes.⁷²

Dieser umfängliche Exkurs war nötig zur Begründung der Übersetzung von 9 als »göttliches Kind«, weil das Auswirkungen auf die Deutung des pWien D. 12006 hat, der somit in seinem ersten Teil einen Dialog zwischen zwei Göttern enthält, welcher durch seine Einleitung als Text zu rituellem Gebrauch gedacht war. Aufgrund der Überlegungen zu Kulthandlungen in der Form eines Orakels durch den Vergleich mit dem im Fayum-Buch über den Tempel von Ra-Sehui Berichteten ist zu vermuten, es handle sich bei dem im pWien D. 12006 überlieferten Text um eine Art rituelles Schauspiel, in dem die mythische Situation der mit ihrem Kind vor Seth in das Papyrusdickicht geflohenen Isis nachgespielt, die Durchsetzung der ma'atgemäßen Herrschaft des Horus vorweggenommen und so kultisch unterstützt wird, wobei der zweite Teil diese Thematik und ihre Bedeutung anhand weiterer mythischer aber auch irdischer Beispiele erläuternd durchspielt. Der Text konzentriert sich in einer dramatische Elemente aufweisenden Form zunächst auf das Schicksal einer göttlichen Person, nämlich Horus, um davon ausgehend die Erlösung von Chaos und Not zu versprechen, und zeigt somit eine inhaltliche Verwandtschaft zu einem Mysterienkult.⁷³ Aber er trifft keine Aussagen über Initiation oder über Geheimhaltung – das könnte allerdings als selbstverständlich vom Verfasser vorausgesetzt worden sein – und beschäftigt sich nicht oder kaum, mindestens aber nicht direkt, mit dem Tod und dessen Überwindung. Diese Aspekte werden jedoch u. a. als definierende Charakteristika für einen Mysterienkult gesehen.⁷⁴ Im pWien D. 12006 ist ferner das für die hellenistischen Isismysterien beobachtete Fehlen des Motivs der expliziten Sonnenregeneration⁷⁵ bemerkbar, doch implizit ist es durchaus präsent, indem das Thema Verjüngung im Zusammenhang etwa mit dem Nubs-Baum oder in der den Tod des Vaters Osiris gewissermaßen ausgleichenden Herrschaftsübernahme des Horus, dessen Angleichung an das Sonnenkind oben erwähnt wurde, behandelt wird. Das Problem der Existenz ägyptischer Mysterien mit »Mysterien« im eher griechisch-

⁷² S. dazu zuletzt M. SMITH, P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion Against the Sun God, in: P. FRANDSEN/K. RYHOLT, a. a. O., 95–112. (Wie Anm. 25.) Eine ausführliche Erläuterung dieser Verbindung und ihrer Bedeutung für den Gesamttext mit weiteren Quellen dazu wird im Kommentar der Edition des pWien D. 12006 geboten werden.

⁷³ Vgl. J. G. GRIFFITHS, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, 276f. (s. v. Mysterien). S. auch L. KÁKOSY, Tempel und Mysterien, in: R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ, (Hgg.), Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagen in Gosen 1990 und Mainz 1992), HÄB 37, Hildesheim 1994, 165–173, zu Ähnlichkeiten zwischen ägyptischem Tempelritual und Mysterien.

⁷⁴ So E. HORNING, Altägyptische Wurzeln der Isismysterien, in: C. BERGER/G. CLERC/N. GRIMAL, (Hgg.), Hommages à Jean Leclant III, BdÉ 106/3, Le Caire 1994, 287–293. DERS., Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, München 1999, 23f. Vgl. auch W. BURKERT, Ancient Mystery Cults, Cambridge, Massachusetts 1987, 7–11. Unterschiede auch bei L. KÁKOSY, a. a. O., 165–173.

⁷⁵ E. HORNING, a. a. O., 293.

römischen Sinn des Wortes ist nicht Thema des Beitrages,⁷⁶ aber Mysterienelemente sind im Ägyptischen sogar für diejenigen, die eine eher kritische Haltung einnehmen, in der ägyptischen Totenliteratur nachweisbar⁷⁷. Die Deutung des im pWien D. 12006 erhaltenen, aus einer Tempelbibliothek stammenden Textes könnte ebenso dahingehen, seine Funktion und Eigenheiten in einer mysteriösen Verwendung im Tempelkult zu sehen. Auch wenn einige Aussagen (noch?) mysteriös sind, darf er aber nicht als Beleg für ägyptische Mysterien hellenistischer Qualität fehl interpretiert werden.

⁷⁶ Die Literatur vor E. HORNING, *Das esoterische Ägypten*, bei L. KÁKOSY, a. a. O., 166 Anm. 8.
⁷⁷ E. HORNING, in: *Hommages à Jean Leclant III*, 287–293. DERS., *Das esoterische Ägypten*, 21–25. Dagegen J. ASSMANN, *Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben*, in: J.P. DUERR, (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Fs M. Eliade, Frankfurt a.M. 1983, 336–359, bes. 350–352, und DERS., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, 186 f., der Mysterium und Einweihung auch außerhalb des Bereiches des Todes anzunehmen geneigt ist. DERS., *Ma'at*, 140–149, zur priesterlichen Initiation, d.h. eines ägyptischen nicht-funerären Mysterienelementes.