

Alttestamentliche Motive in der gräko-ägyptischen Magie der Römerzeit

von Joachim Friedrich Quack

Das Corpus, von dem ich ausgehe¹, wird durch eine substantielle Menge von magischen Texten vorwiegend auf Papyrus gebildet, die aus dem römerzeitlichen Ägypten stammen, insbesondere aus der Zeit zwischen dem 2. und 4. Jh. n. Chr.². Von ihnen ist der größere Teil in griechischer Sprache überliefert, andere auch in ägyptischer, und zwar spezieller der Sprachstufe und Schrift des Demotischen. Dabei ist Demotisch in manchen der Handschriften, und zwar gerade in den konkret relevanten, mit gelegentlichen hieratischen Zeichen sowie griechischen Passagen und altkoptischen Glossen verbunden. Einzelne Handschriften enthalten auch nebeneinander griechische und ägyptische Sektionen³.

Übernahmen hebräischer religiöser Konzeptionen in diesem Corpus lassen sich insbesondere im Bereich der Namen fassen. Ya(h)o als angerufene Gottheit ist in diesem Corpus extrem häufig, ebenso auch Zusammensetzungen mit El⁴. Allerdings bedeutet das Aufgreifen solcher Namen allein noch nicht allzuviel für die kulturelle Situierung. Nicht selten sind kürzere Sequenzen solcher jüdisch wirkender Namen höherer Mächte in Rezitationen eingeschoben, die davon abgesehen gut im Rahmen paganer (ägyptischer

¹ Diese Studie entstand sowohl im Rahmen des SFB 933, wo ich am Projekt A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“ beteiligt bin, als auch des Exzellenzclusters „Asia and Europe“, in dem ich Leiter des Miniclusters MC 10 „Cultural Plurality“ bin. Beide Projekte werden von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert.

² Vgl. als Texteditionen für die griechischen Handschriften (und die griechischen Partien mehrsprachiger Papyri) PREISENDANZ 1928–31 (im Folgenden werden Zitate daraus als PGM abgekürzt); DANIEL/MALTOINI 1990–92 (im Folgenden werden Zitate daraus als SM abgekürzt); englische Übersetzung BETZ (*ed.*) 1986; Überblick mit sehr umfangreicher Literatur BRASHEAR 1995. Für die demotischen Texte fehlt noch eine vergleichbare Sammeledition (sie wird derzeit in einem Projekt in Heidelberg vorbereitet, das aus den Mitteln des mir 2011 von der DFG zugesprochenen Leibnizpreises finanziert wird), vgl. den Überblick mit Bibliographie in RITNER 1995 (zu ergänzen durch etliche noch unpublizierte Handschriften).

³ Vgl. für die Mischung der Sprachen und Schriften DIELEMAN 2005.

⁴ FAUTH 2014.

oder seltener griechischer) Tradition zu stehen scheinen. Mutmaßlich sind in solchen Fällen eher Namen, die im Rufe großer Wirkmächtigkeit standen, von paganen Magiern benutzt worden, als dass spezifisch jüdische oder christliche religiöse Überzeugungen im Hintergrund standen.

Die Diskussion um manche Namen, besonders solche der biblischen Erzväter wie Abraham, in der gräko-ägyptischen Magie ist außerwissenschaftlich noch damit belastet, dass hier Anhänger und Gegner der Mormonen ein Schlachtfeld gefunden haben, was damit zu tun hat, dass Joseph Smith, der Begründer der mormonischen Religion, ein „Buch des Abraham“ herausgebracht hat, von dem er behauptete, es stelle eine Übersetzung aus dem Ägyptischen dar (und tatsächlich einige ägyptische Papyri besessen hat)⁵. Für meine Analyse ist dies insofern irrelevant, als die Präsenz biblischer Namen in den fraglichen demotischen Texten sachlich nicht zu bestreiten ist, jedoch keineswegs Relevanz für die Frage nach der „Echtheit“ des mormonischen „Book of Abraham“ haben muss, schon weil die von Joseph Smith benutzten Papyri einige hundert Jahre älter als die hier diskutierten Handschriften sind⁶.

Abraham erscheint jedenfalls zweifelsfrei in demotischer Schrift pMag. LL rt. 8,8, und zwar in der Lautform *br^c-hm*⁷, d. h. der Schlussteil ist graphisch an das ägyptische Wort *hm* „Handwerker“, koptisch **ꜥAM**, angeglichen. Die Lautform, speziell die Wiedergabe des h-Lautes, ist von gewissem Interesse (siehe unten).

Komplexere Motive und Handlungen sind dagegen deutlich seltener als einzelne Namen oder Sequenzen von Namen⁸. Auf diese werde ich mich im Folgenden konzentrieren. Dabei zitiere ich die jeweiligen Praktiken vollständig, damit besser erkennbar wird, in welcher Form die alttestamentliche Anmutung in den Gesamtzusammenhang eingebettet ist.

⁵ Vgl. auf Seite der Mormonen besonders GEE 1995; MUHLESTEIN 2012. MUHLESTEINs Liste biblischer Gestalten in diesem Corpus (2012, 246) enthält neben problematischer Zurechnung einiger Handschriften (besonders pLipzig) zum Corpus paganer magischer Texte auch eine irrige Interpretation des Ammon in SM 72, 28 (von ihm als PGM CXXII 1–55 zitiert), bei dem es sich vielmehr um die griechische Lautform des ägyptischen Gottes Amun handelt. Damit entfällt auch das von MUHLESTEIN (2012, 251) angesetzte Datum des 1. Jh. v. Chr. als früheste nachgewiesene Verwendung alttestamentlicher Motive in einem aktiven ägyptischen religiösen Kontext (für die Frage der Chronologie siehe unten).

⁶ Vgl. für die Datierung COENEN 1998; 2011.

⁷ Es ist so und nicht *hme* zu lesen; die beiden kleinen Striche sind etwas schräg und gehören zum Determinativ, sind also nicht phonetisch zu bewerten.

⁸ SMITH 1996; MERKELBACH/TOTTI 1996; LIDONNICI 2007; BOHAK 2008, 194–214. Kürzere Bemerkungen auch in COOK 2004, 42–48.

Den Anfang mache ich mit einer Lampendivination, die im großen demotischen magischen Papyrus von London und Leiden (pBM 10070 + pLeiden I 383) überliefert ist. Bei dieser Technik geht es darum, im flackernden Licht einer Öllampe Visionen von Göttern zu erhalten, die einem Magier oder seinem Medium Auskunft über die Zukunft geben⁹.

Eine erprobte¹⁰ Gottesbefragung. Und¹¹ du richtest dein [...] ¹² auf und stampfst mit deinem Fuß siebenmal auf die Erde, und rezitierst diese Schriften siebenmal zum Großen Wagen¹³, wobei du nach Norden gewandt bist und du begibst dich hinab und gehst in einen dunklen Raum¹⁴, der rein ist und dessen Vorderseite nach Süden geöffnet ist, und du reinigst ihn mit Natronlauge, und du holst eine neue Lampe, die weiß ist und an die man kein Rötel oder Gummiwasser gegeben hat, und du setzt einen reinen Docht an sie, und du füllst sie mit echtem Öl, nachdem du diesen Namen und diese Charaktere mit Myrrhentinte vorher auf den Docht geschrieben hast, und du legst sie auf einen neuen Ziegel vor dir, wobei unter ihr Sand ausgebreitet ist, und du rezitierst diese Schriften wiederum siebenmal zur Lampe. Du sollst Weihrauch vor der Lampe aufsteigen lassen. Wenn du nach der Lampe siehst, dann siehst du den Gott in der Nähe der Lampe, und du legst dich auf einer Binsenmatte schlafen, ohne daß du mit irgend jemandem geredet hättest. Dann gibt er dir im Traum Auskunft.

Siehe¹⁵ die Schriften, die du auf den Docht der Lampe schreiben muß: Bachyhsichych¹⁶.

[Zeichnung einer Katze, eines schrägen Kreuzes, eines Udjat-Auges, eines Skarabäus und eines nach oben gerichteten Pfeils auf einer Basis]

Siehe seine Rezitation, Worte sprechen: „Ohe, ich bin¹⁷ Mury, Muribi, Babel, Baoth, Babai, der große Schicksalsgott, Muratho, die [...] Gestalt der Seele,

⁹ Vgl. als Überblicksdarstellung GEE 2002; NAGEL im Druck; siehe auch ZOGRAFOU 2010; KARTIVIERI 2010, besonders 416–420.

¹⁰ Hier und im Folgenden werden Rubra im ägyptischen Text durch Unterstreichung markiert. Die für die Diskussion zentralen Passagen werden durch Fettdruck markiert.

¹¹ Die Plazierung der ersten beiden Zeilen, die eigentlich einen supralinearen Nachtrag darstellen, ist nicht völlig sicher.

¹² Erhalten ist nur das Determinativ des Sterns.

¹³ Ägyptisch *hps̄*, ein Sternbild, das als Schenkel des Seth in Stiergestalt verstanden wurde. Vgl. VON LIEVEN 2000, 24–29 (mit der vorliegenden Stelle).

¹⁴ Der Satz „und gehst in einen dunklen Raum“ findet sich sowohl im Nachtragstext als auch im Haupttext, dürfte aber nur einmal zum Lesen intendiert gewesen sein.

¹⁵ Neben dem Text steht hier im Endbereich von drei Zeilen eine aus Text und Bild gemischte Markierung des Dochtes.

¹⁶ In griechischen Buchstaben geschrieben. Das ist ägyptisches „Seele des Finsternis-Urgottes, Sohn des Finsternis-Urgottes“.

¹⁷ „Ich bin“ ist ein supralinearer Zusatz.

die oben im Himmel der Himmel ruht, Tatôt, Tatôt¹⁸, Bulai¹⁹, Bulai, Löwe-am-Morgen, Löwe-am-Morgen, Laui, Laui, Bolbuel²⁰, Bolbuel, I, I, A, A, Tat²¹, Tat, Buêl, Buêl, Iôhêl, Iôhêl, der Diener des großen Gottes, der viel Licht gibt, der Gefährte des Feuers, derjenige, in dessen Mund das Feuer ist, das nicht erlöscht, der große Gott, der im Feuer sitzt, der inmitten des Feuers ist, das im See des Himmels²² ist, in dessen Hand die Größe und die Kraft des Gottes ist, **offenbare dich mir hier und heute in der Art, wie du dich Moses offenbart hast auf dem Berg, vor dem du die Finsternis und das Licht erzeugt hast!** Ich²³ bitte dich darum, daß du dich mir hier in dieser Nacht offenbarst und mit mir redest und mir wahrheitsgemäß Auskunft gibst über die Sache sowieso, [deret]wegen ich dich frage. Ich bitte dich darum, daß du dich mir hier in dieser Nacht offenbarst und mit mir redest und mir wahrheitsgemäß Auskunft erteilst ohne Lüge, denn ich werde dich in Abydos preisen, ich werde dich im Himmel vor der Sonne preisen, ich werde dich vor dem Mond preisen, ich werde vor dem preisen, der auf dem Thron ist, der nicht vergeht. Mein ist der große Lobpreis **Peteri, Peteri, Pater enphe enphe**²⁴, der Gott, der oben im Himmel ist, in dessen Hand der schöne Stab ist, der einen Gott erzeugt hat, ohne daß ein Gott ihn erzeugt hätte! Komm zu mir herein mitten in dies Feuer, das hier vor dir ist, mein Buel²⁵, Buel, und laß mich die Angelegenheit sehen, derentwegen ich in dieser Nacht flehe, wahrhaftig und ohne Lüge! Laß es (mich) sehen und hören, oh großer Gott Sisihôuth, Sisihôuth²⁶! Komm herein vor mich und gib mir Auskunft über das, wonach ich frage, wahrhaftig und ohne Lüge, **oh großer Gott, der auf dem Berg von Gabaon** ist, Chabaho, Takratat²⁷! Komm herein und belehre mich in dieser Nacht über die sowieso Angelegenheit, nach der ich frage, wahrheitsgemäß und ohne Lüge! [...]t des Peleas, des männlichen²⁸, Neblot, [.]ilas!“ Siebenmal (zu rezipieren). Und du legst dich schlafen ohne zu reden.

¹⁸ Ab hier steht hinter jedem Namen ein Wiederholungszeichen, das ich in der Übersetzung als reale Wiederholung des Namens umgesetzt habe.

¹⁹ Die griechische Supralinearversion gibt „Buêl“.

²⁰ Die griechische Interlinearversion hat „Boboêl“.

²¹ Der personifizierte Djed-Pfeiler.

²² Bezeichnung für den Zenit bzw. das astrologische Mesouranema. Statt „das im Himmel ist“ wäre auch (mit Bezug auf den Gott) „der im Himmel ist“ möglich.

²³ Hier sind zwei Zeilen auf dem unteren Rand nachgetragen und mit einem Verweishaken versehen.

²⁴ Dies könnte ein gemischt griechisch-demotisches „Mein Vater, mein Vater, Vater im Himmel, im Himmel“ sein.

²⁵ Die griechische Interlinearversion hat „Boel“.

²⁶ Das könnte „Sohn des männlichen Sohnes“ bedeuten. Ein supralinearer Zusatz gibt „Variante: Armiôuth“ (was möglicherweise „Horus der Gerechte“ bedeutet).

²⁷ „Takratat“ ist nur griechisch als Zusatz über der Zeile nachgetragen.

²⁸ Dieses Wort ist unetymologisch geschrieben.

Das Salböl, das du an deine Augen geben sollst, wenn du im Begriff bist, die Lampe zu befragen bei jeder Lampenbefragung: Du holst dir einige Blüten des „Rabenauges“²⁹. Du findest sie im Laden des Kranzverkäufers – Variante: des Lupinenverkäufers. Du holst sie frisch, du gibst sie in ein Glasgefäß, du verschmierst seine Öffnung gründlich mit Lehm 20 Tage lang an einem verborgenen dunklen Ort. Nach 20 Tagen holst du es hervor und öffnest es. Dann findest du in ihm Hoden und einen Penis. Du läßt es 40 Tage ruhen und holst es hervor und öffnest es. Dann findest du es, daß es blutig geworden ist. Du sollst es in ein Glasding tun und das Glasding in ein Tonding an einem allezeit verborgenen Ort. Wenn du wünschst, damit zu irgendeiner Zeit eine Gottesbefragung der Lampe zu machen, dann schminkst du deine Augen mit diesem oben genannten Blut, wenn du darangehst, Schriften zur Lampe zu rezitieren. Dann siehst du eine göttliche Gestalt außerhalb der Lampe dastehen, und er redet zu dir betreffend die Sache, welche du wünschst, oder du liegst da, und er kommt zu dir. Wenn er nicht kommt, sollst du aufstehen und seinen Treibzauber rezitieren. Und zwar sollst du auf frischen Binsen liegen, indem du rein bist von einer Frau³⁰, wobei dein Kopf nach Süden und dein Gesicht nach Norden³¹ gerichtet ist, und die Front der Lampe ebenfalls nach Norden gerichtet. (pMag. LL 5,1–34)³².

Das Element alttestamentlicher Herkunft ist hier evident die Exodus-Überlieferung. Es scheint allerdings, als ob wenigstens zwei Motive verknüpft worden seien. Einerseits haben wir Moses' Vision von Gott auf dem Berg Horeb, bei dem der brennende Dornbusch die wesentliche Rolle spielt (Ex 3,1–4). Andererseits gibt es die Tradition, Gott sei den Israeliten bei dem Auszug aus Ägypten bei Tag in einer Wolkensäule und bei Nacht in einer Feuersäule vorausgezogen – dabei wird die Wolkensäule gerade beim Durchzug durchs Schilfmeer auf der einen Seite mit Licht, auf der anderen (für die Ägypter) mit Finsternis verbunden (Ex 13,21–22; 14,19–20; 40,38)³³. Schließlich gibt es noch die Gottesoffenbarung auf dem Sinai, bei welcher Gott im Feuer herabfährt (Ex 19,18). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Motive hier etwas frei, vielleicht aus dem Gedächtnis heraus, kombiniert bzw. ineinander projiziert worden sind³⁴.

²⁹ Das ist die griechische Bohne.

³⁰ D. h. sexuelle Abstinenz geübt hast.

³¹ Also die Richtung zum großen Wagen hin.

³² Die Übersetzung ist aus QUACK 2008, 341–343 übernommen.

³³ Gegen BOHAK (2008, 197) sehe ich keine Notwendigkeit, hier auch noch die Trennung von Licht und Finsternis aus Gen 1,3–5 heranzuziehen.

³⁴ Vergleichbares Durcheinander biblischer Episoden gibt es auch in spätmittelalterlichen Texten, bei denen es kaum auf mangelnder Kenntnis beruhen kann (Hinweis MARCO FRENCHKOWSKI).

Zwei weitere Details sind noch zu beachten. Einerseits gibt es im Text eine Sequenz Peteri Peteri Pater enphe enphe (5,17), von der zumindest vermutet werden kann, dass sie in einer Mischung aus Griechisch und Ägyptisch als „Mein Vater, mein Vater, der Vater im Himmel, im Himmel“ zu verstehen ist³⁵. Träfe dies zu, wäre die Konzeption eines Vatergottes im Himmel wohl als Hinweis auf eine Interaktion spezifisch mit christlichen Inhalten zu bewerten. Andererseits wird von einem Gott auf dem Berg von Gabaon gesprochen (5,22), der mutmaßlich mit dem biblischen Gibeon zu identifizieren ist, das ja in der Septuaginta als Gabaon erscheint. Als Sitz des Gottes ist das im Alten Testament insbesondere in den Büchern der Chroniken (1 Chr 16,39; 21,29; 2 Chr 1,3) explizit belegt, wohl auch 1 Kön 3,4 vorausgesetzt³⁶ – was immerhin ganz bemerkenswert ist.

Insgesamt sind in diesem Offenbarungszauber in jedem Falle wenige Elemente enthalten, die dezidiert traditionell ägyptisch sind. Am meisten gilt dies noch für den magischen Namen Tat, was nichts anderes als der gut bekannte Djed-Pfeiler ist³⁷, vielleicht auch noch den „Löwen am Morgen“. Zu bemerken ist auch die Angabe, der Magier würde den Gott in Abydos preisen, da dies eine Verbindung zu Osiris nahelegt; Kombinationen von Osiris und dem jüdischen Gott werden unten noch besprochen werden.

Insgesamt sind die meisten religiösen Traditionen entweder nicht diagnostisch oder weisen auf jüdische oder sogar christliche Motive hin. Der Verweis auf Moses als Vorbild für die Erscheinung im Licht ist inhaltlich durchaus plausibel und die einzige genauer ausgearbeitete mythologische Situation in dem gesamten Abschnitt. Die Praxis scheint mit nur geringer Adaptation aus einem nichtägyptischen Kontext übernommen worden zu sein, auch wenn nach der Einbettung in die Handschrift insgesamt anzunehmen ist, dass sie konkret von einem Ägypter genutzt wurde.

Die Sprachform des vorliegenden demotischen Textes erweist sich in den diagnostischen Bereichen als deutlich jung, mit typischen Neubildungen des Spätdemotischen insbesondere im Bereich der Relativsätze der Vergangenheit³⁸. Sie dürfte deshalb nicht substantiell älter als die erhaltene Niederschrift sein.

³⁵ QUACK 2004, 468.

³⁶ Hinweis HERMANN-MICHAEL NIEMANN.

³⁷ QUACK 2004, 434.

³⁸ Vgl. QUACK 2006, 210–211.

Eine einschlägige Passage mit Erwähnung des Moses findet sich auch in einem Liebeszauber derselben Handschrift:

Ich bin der Große Scha-ai – Variante: „der Große Scherai“ – , der zaubert gegen die große Fürstin, die Herrin von Qwow³⁹, Lol Mulol. Das Wasser der Mut ist es, das in meinem Mund ist. Das Fett der Hathor, der liebreizenden, ist es, das in meinem Herzen ist. Mein Herz ist in Begierde, mein Herz liebt. Die Sehnsucht der Katze nach dem Kater⁴⁰, die Sehnsucht der Wölfin nach dem Wolf, die Sehnsucht, welche die Hündin nach dem Hund hat⁴¹, **die Sehnsucht, welche der Gott, Sohn der Sothis (?), zu Moses hatte, als er zum Hügel von Ninaretos ging, um Wasser zu spenden für seinen Gott, sein Oberhaupt, seinen Jaho Sabaho, seinen Glemurê Muse⁴² Plerube Sumi⁴³ Abrasax Senklai**, möge die NN, welche NN geboren hat, sie haben zu NN, den NN geboren hat! Möge sie eine Begierde, eine Liebe und eine große Raserei [nach ihm]⁴⁴ haben, indem sie nach ihm sucht an jedem Ort. **Die Inspirationsmacht/autoritative Entscheidung des Yaho Sabaho Horio[n] Pantorgator Antorgator Arbanthala Thalo Thalax**, denn ich werfe die Inspirationsmacht/autoritative Entscheidung gegen euch, oh⁴⁵ große Götter Ägyptens! Füllt eure Hände mit Feuerbrand! Bearbeitet

³⁹ Das ist wohl das heutige Qau im 10. oberägyptischen Gau. Die „Fürstin“ (*tʃ rpy.t*) hat ihren Hauptverehrungsort in Athribis im benachbarten 9. oberägyptischen Gau. Für das Thema des Liebeszaubers könnte es von einem gewissen Interesse sein, dass über Triphis in einer Inschrift des Tempels von Athribis gesagt wird: *tr=s mħi n s.t nb(.t) mħr ĩb=s ħn^c ĩʒi n=s ĩmy ħnm ħn^c=s m n².t tn n(n) ħʒw-ĩb n sĭ s.t nb ĩyi r mʒʒ=s* „Sie beseitigt die Sorge jeder Frau, deren Herz bekümmert ist mit einem ihr zugehörigen Mann, der in dieser Stadt mit ihr vereint ist. Es gibt keine Missstimmung für jeden Mann und jede Frau, die kommen, um sie zu sehen“. Siehe den Hieroglyphentext bei LEITZ/MENDEL/EL-MASRY 2010, 254 (West 99).

⁴⁰ Das seltsame *mw* mit Fleischdeterminativ dürfte eine phonetische Markierung des Auslauts sein.

⁴¹ Die Passage über Hund und Hündin ist in der Handschrift nachträglich eingefügt worden.

⁴² Die Passage „seinen Glemurê Muse“ ist ein supralinearer Zusatz und vielleicht als alternative Lesart zum Nachfolgenden zu verstehen.

⁴³ Ich fasse ein Zeichen nicht als Gottesdeterminativ, sondern als *w* auf, weil ein einzelnes *s* als magischer Name wenig plausibel wäre.

⁴⁴ *m-sʒ=f* dürfte den Raum füllen, in dem keine Tinte zu sehen ist, eventuell ist aber einfach ein kurzer Abschnitt des Papyrus bewusst für die Beschriftung nicht benutzt worden.

⁴⁵ Ich verstehe *nʒ nĉr.w* als Apposition zum Suffix *tn*. Es wird jedenfalls ein pluralischer Bezug für die Suffixe *=tn* gebraucht.

es, werft es in das Herz der NN, die NN geboren hat! Zerstampft⁴⁶ sie wie⁴⁷ (?) ein Dämon! Nehmt ihren Schlaf wie (?) ein Spukgespenst⁴⁸. Möge das Haus ihres Vaters und ihrer Mutter, die Orte, an denen sie ist, Feuerbrände gegen sie aushauchen (?)⁴⁹, wobei sie sagt: ‚Zu mir (?)!‘, wobei sie draußen steht und murmelt: ‚wird kommen (?)‘⁵⁰. Denn ich bin [...] des Geb, Hor-Ron-Phre ist mein Name. Reißt ihren Namen aus Ägypten aus für 40 Tage, 33 Monate, 175 Tage, die Vollendung des Anteils (?) von 6 Monaten. **Geri Thee Pisitu Ekoimi Atam.** Siebenmal. (pMag. LL vs. 12,1–13,6).

Diese Passage gibt eine ganze Menge Probleme auf⁵¹. Auf der elementarsten Ebene sind etliche evidente Schreibfehler festzustellen. Lol Mylol ist vermutlich eine Verschreibung für Lot Mylot, wie es sonst pMag. LL 2,13; 18,13 belegt und als ägyptisches *rw.tl ml rw.tl* „Löwenpaar wie Löwenpaar“ zu deuten sein dürfte⁵². Pantorgator ist evident aus Pantokrator „Allherrscher“ verderbt⁵³. Antorgator könnte ein „Nachhall“ davon sein, sofern es nicht Verderbnis für Autokrator ist. Arbanthala dürfte für das sonst in den magischen Papyri gut bekannte Ablanathanalba stehen. Plerube ist vielleicht ein Fehler

⁴⁶ *hbḳ* kann gegen die bisherigen Kommentatoren nicht mit koptisch **ⲉⲃⲔ** zusammengehören, da die k-Laute nicht stimmen. Vgl. *hbḳ* „zerstampfen“ ERMAN/GRAPOW (ed.) 1928, 488, 3–5 und koptisch **ⲉⲃⲔ** „anstacheln“.

⁴⁷ Die bisher übliche Deutung von *n-ge* als Einführung des Angeredeten ist syntaktisch kaum möglich.

⁴⁸ Wörtlich „Mann des Westens/der Hölle“.

⁴⁹ In der relativ kleinen Lücke kann wohl nicht viel mehr als *iri* ergänzt werden, jedenfalls lässt sich darin unmöglich ein sinnvolles Ende des mit *my ire* beginnenden Satzes unterbringen. *š e-hḥ* deute ich als bewusste Verdrehung von **ⲁⲱ ⲁⲒⲐⲙ** „seufzen“. Eine Deutung als Umstandssatz *lw hḥ n sḥ.t r.r=s* „während die feurige Flamme gegen sie ist“ (VITTMANN im Thesaurus Linguae Aegyptiae) würde, da *hḥ* nicht determiniert ist, eine Einführung mit *wn* erfordern; noch dezidiert ausgeschlossen ist die Lösung von GRIFFITH/THOMPSON 1904–09, I, 187, die mit *lw* einen Hauptsatz einleiten wollten.

⁵⁰ Ich versuche hier, die Orthographie der Handschrift ernst zu nehmen. Bislang hat man sowohl *nš=y* „für mich“ als auch *nše iyī* „wird kommen“ als unetymologische Schreibung für *nšy* „hab Mitleid“ verstanden. Sofern man elliptische Konstruktionen ansetzt, kommt man auch mit der überlieferten Schreibung durch.

⁵¹ Vgl. GAGER 1972, 145–146. Siehe auch SMITH (1996, 253), der die Passage „die Sehnsucht, welche der Gott, Sohn der Sothis (?), zu Moses hatte“ für eine Interpolation hält.

⁵² QUACK 2004, 452.

⁵³ Zu Pantokrator als griechische Wiedergabe insbesondere von Sebaoth vgl. HATCH/REDPATH 1897, 1053–1054.

für Pleroma⁵⁴. Ist Glemurê nur eine andere Verderbnis desselben Wortes? Sumi könnte nichts anderes als ein im Konflikt der unterschiedlichen Schreibrichtungen von Ägyptisch und Griechisch gescheitertes Mose sein.

Noch ernster werden die Probleme auf der inhaltlichen Ebene. Für die Identifizierung des Hügels Ninaretos gibt es bislang keinerlei Vorschlag. Die Namen Abarim oder Nebo (Dtn 32,49) kommen wohl kaum in Frage. Beim Ararat, den man lautlich noch irgendwie in Betracht ziehen könnte, sehe ich keine Verbindung mit Moses. Die Aktion des Wasserspendens ist eher ein ägyptischer Ritualakt als Bestandteil des israelitischen Kultus. Allerdings gibt es in späteren jüdischen Texten eine substantielle Tradition über Wasserspenden für sieben Tage beim Laubhüttenfest⁵⁵, so in der Mischna im Traktat Sukkah (mSuk IV,9–10)⁵⁶ und im Talmud Sukkah (bSuk 44)⁵⁷.

Man kann auch fragen, ob nach strikter Auslegung alttestamentlicher Regeln Moses überhaupt selbst Gott opfern dürfte, oder dafür nicht sein priesterlicher Bruder Aaron zuständig wäre⁵⁸. In jedem Fall zeigt die Formulierung „für seinen Gott“ eine Zuordnung von Jaho als speziellem Schutzgott des Moses, eventuell auch eine gewisse Distanzierung des Sprechers gegenüber dieser Religion.

Wer aber ist der Gott, Sohn der Sothis, der in Liebe zu Moses entbrennt? Die Lesung Sothis ist wegen der Schreibung mit der Spitze und dem Stern-Determinativ kaum zu bezweifeln. Sofern Isis-Sothis gemeint ist, dürfte es sich um Horus handeln. Es gibt aber eine abweichende Option, die ich zumindest ansprechen möchte. Man könnte in einem ganz kühnen Ansatz das Kind als *ms* und die Spitze als *tm* lesen. Zusammen ergäbe das den Namen des Strafengels Mastemah. Mastemah⁵⁹ ist immerhin gemäß dem Jub 48,9–19 in die Flucht der Israeliten aus Ägypten involviert⁶⁰, allerdings dort als jemand, der sie verhindern will – will er gar nur verhindern, dass das Objekt seiner Begierde verschwindet? Es gibt sonst noch eine – allerdings völlig anders geschriebene – mutmaßliche Erwähnung des Mastemah im demotischen ma-

⁵⁴ So schon von GRIFFITH/THOMPSON 1904–09, I, 185 vorgeschlagen. Vgl. alternativ QUACK 2004, 458 mit der Deutung als Cherub.

⁵⁵ Hinweise MARKUS WITTE, so auch GAGER 1972, 144–145.

⁵⁶ DANBY 1933, 179; CORRENS 2005, 242.

⁵⁷ NEUSNER 1994, 197–204.275–277.

⁵⁸ Zu diesem Punkt ist es bemerkenswert, dass die spätere Tradition durchaus uneinheitlich verfährt, was die Zuschreibung eines hohepriesterlichen Amtes zu Moses betrifft, siehe MEEKS 1967, 117–120.136–137.181–182.

⁵⁹ Zu Mastemah in magischen (koptischen) Texten siehe BERGER 1981, 379–380 Anm. a zu Z. 8. Vgl. an neueren Studien DIMANT 2011; BRAND 2013, 179–187.

⁶⁰ BERGER 1981, 544–546.

gischen Papyrus von London und Leiden (vgl. unten „Becherwahrung des Osiris“)⁶¹.

Die Zuneigung einer männlichen Gottheit zu Moses als Analogon für einen an sich heterosexuellen Liebeszauber ist in jedem Fall bemerkenswert, ja irgendwie verstörend. Noch extremer ist zu beachten, dass es in den sonstigen Analoga durchgängig das Weibchen ist, das sich nach dem Männchen sehnt. Für das Renommee des hier involvierten Gottes verheißt das nichts Gutes. Sonstige Quellen für diese Episode scheinen ganz zu fehlen⁶².

Nicht recht klar ist auch die angegebene Zeitfrist. Die betreffende Angabe ist ohnehin in sich unlogisch, da sie erst Tage, dann Monate, und nochmals Tage nennt. Dass man zudem die 33 Monate in dieser Form anstatt als 2 Jahre und 9 Monate angibt, macht die Sache nicht einfacher. Sind etwa die 40 Tage Fehler für 40 Jahre und diese mit der Zeit des Irrens der Israeliten in der Wüste zu korrelieren?

Zum Abschluss des Spruches haben wir noch eine Sequenz Geri Thee Pisu Ekoimi Atam, die zunächst bizarr klingt. Tatsächlich dürfte sie aber als leicht verderbte phonetische Niederschrift von griechischem κύριε θεε πιστεύω ἐγώ ειμι Ἀδάμ „Herr Gott, ich glaube! Ich bin Adam“ zu interpretieren sein⁶³. Das ist immerhin ein gutes Indiz dafür, dass tatsächlich mindestens für Teilkomponenten des Liebeszaubers ein griechischer Text jüdischer oder christlicher Herkunft verwendet worden ist, den der ägyptische Schreiber nicht mehr semantisch verstanden, sondern nur noch als machtvolle Lautfolge bewertet hat.

Sprachlich ist auch diese magische Praxis offensichtlich sehr jung, dürfte somit wenigstens in ihrer ägyptischen Form nicht sehr viel älter als die erhaltene Niederschrift sein. Stärker als der davor besprochene Text sind in diesem Falle auch die ägyptischen religiösen Elemente fassbar. Hathor und Mut als Göttinnen, die mit der Liebe zu tun haben, werden explizit genannt, daneben der Erdgott Geb sowie kollektiv die großen Götter Ägyptens. Allerdings scheinen sie der Autorität des Yaho Sabao(th) untergeordnet, dessen Entscheidung für den Magier die Berechtigungsgrundlage ist, von den ägyptischen Götter Handlungen gemäß seiner Wünsche zu fordern.

⁶¹ Vgl. QUACK 2004, 458.

⁶² Auch SMITH (1996, 254–255) meint, dieser Passus käme aus einer sonst unbekannteren Legende.

⁶³ QUACK 2004, 464. Für „Ich bin Adam“ vgl. PGM III 145–146; siehe LIDONNICI 2007, 92–93.

Um noch ein wenig bei der Gestalt des Moses zu bleiben, möchte ich hier auch zu einem Text in griechischer Sprache übergehen⁶⁴.

Stele des Jehu, des Malers⁶⁵ (?), in (seinem) Brief.

Dich rufe ich an, den Kopfloren, der Erde und Himmel geschaffen hat, der Nacht und Tag geschaffen hat, dich, der Licht und Finsternis geschaffen hat! Du bist Osiris-Onnophris, den niemand je gesehen hat!

Du bist Iabas, du bist Iapôs, du hast das Gerechte und das Ungerechte unterschieden. Du hast Weiblich und Männlich geschaffen, du hast Saat und Früchte gezeigt, du hast die Menschen einander lieben und hassen lassen. **Ich bin Moses (Μοϋσης), dein Prophet, dem du deine Mysterien übergeben hast, die von Istraël begangen werden.** Du hast Feucht und Trocken gezeigt und jede Nahrung⁶⁶. Erhöre mich! **Ich bin der Engel/Bote des Königs⁶⁷ Osiris-Onnophris.**

Dies ist dein wahrer Name, der den Propheten Istraëls überliefert wurde. Erhöre mich, Arbathiaô, Ribet, Athelerbesêth, A[ra]blatha, A(l)beu Ebenph(ch)i Chitas(g)on Ibaôth Jaô⁶⁸! Erhöre mich und wende diesen Dämon ab!

Ich rufe dich an, den gewaltigen und unsichtbaren Gott, der im leeren Luftraum ist, Arogogorobraô Sochu Modoriô Phalarchaô ooo, Heiliger Kopflöser, erlöse den NN von dem Dämon, von dem er besessen ist, Rubriaô, Mari Ôdam Baabnaôth ass Adônai Aphniaô Ithôlêth Abrasax aêoôy, starker Kopflöser, erlöse den NN von dem Dämon, von dem er besessen ist, Mabarraiaô Iôêl Kotha Athorêbalô Abraôth, erlöse den NN, Aôth Abaôth **Basym (beim Namen)⁶⁹ Isa(a)k Sabaôth Iaô.** Dieser ist der Herr der Götter, dieser ist der Herr der Oikumene, dieser ist es, den die Winde fürchten, dieser ist es, der mit dem Befehl seines Wortes alles gemacht hat.

⁶⁴ MERKELBACH/TOTTI 1991, 153–170; LiDONNICI 2007, 99–102; FAUTH 2014, 2–3. Siehe auch FRANKFURTER 1998, 173; 1997, 121–125 mit dem Vorschlag einer Ableitung vom magischen pHarris 8,9–9,5 (die spezifische Ähnlichkeit scheint mir für ein solches Postulat unzureichend); MASTROCINQUE 2005, 151.

⁶⁵ Der Titel wurde teilweise als „Hieroglyphenschreiber“ verstanden; vgl. für die hier übernommene Deutung DIELEMAN 2005, 267 Anm. 214.

⁶⁶ Dieser Satz ist mutmaßlich an falscher Stelle positioniert.

⁶⁷ Παπρω dürfte als ägyptisches „der des Königs“ zu verstehen sein, so bereits HOPFNER 1921, §157.

⁶⁸ Die hier in Klammern gegebenen Buchstaben stehen über den vorangehenden – möglicherweise als Korrekturen oder alternative Lesarten.

⁶⁹ Sofern man die Vokalisation mit a in der ersten Silbe ernstnimmt, handelt es sich (gegen SMITH 1996, 248–249) nicht um eine Status-Constructus-Verbindung „beim Namen des [...]“, sondern um eine Konstruktion mit bestimmtem Artikel, in der „der Name“ quasi den Gottesnamen ersetzt, wie es auch sonst in jüdischer Praxis nicht ungewöhnlich ist.

Herr, König, Herrscher, Helfer! Errette die Seele! Ieu, Feuer⁷⁰, Iu Feuer, Iaôt Iaêu Iou Abrasax Sabriam oo yy ey ooyy Adonai, rasch, rasch⁷¹!

<Ich bin>⁷² der Bote des Gottes Anlala Lai Gaia Apadichanna Choryn.

Ich bin der kopflose Dämon, der die Sicht an den Füßen hat, der Starke, <der> das unsterbliche Feuer <hat>. Ich bin die Wahrheit, der haßt, daß Unrecht in der Welt geschieht. Ich bin der Blitzende und Donnernde. Ich bin es, dessen Schweiß der Regen ist, der auf die Erde niederfällt, damit er sie befruchtet. Ich bin es, dessen Mund durch das All flammt. Ich bin es, der erzeugt und vernichtet. Ich bin die Schönheit (Charis) des Aion; mein Name ist ein Herz, das von einer Schlange umwunden wird. Komm heraus und folge!“

Die Weihe der vorliegenden Praktik: Schreib den Namen auf neuen Papyrus und spann es von deiner einen Schläfe zur anderen, rufe gegen Norden die 6 Namen und sprich: „Unterwirf mir alle Dämonen, damit mir jeder Dämon im Himmel, und in der Luft und auf Erden und unter der Erde und auf dem Festland und im Wasser gehorsam sei und jede Sendung und Geißel des Gottes.“ Und dann werden dir alle Dämonen gehorsam sein. Das gute Zeichen ist :>. (PGM V 96–172).

Diese magische Praktik ist komplex. Bereits auf der textimmanenten Ebene sieht man, dass es eine Passage gibt, in welcher der Magier sich mit Moses als Propheten identifiziert, daneben aber auch eine, in welcher er als Bote eines ägyptischen Gottes erscheint. Dabei wird eine Gottheit angerufen, die einerseits als Kopflöser sowie Osiris-Onnophris bezeichnet wird, andererseits als Iabas, was wohl eine mit griechischer Nominativendung versehene Form des hebräischen Gottesnamens darstellt⁷³. Indem der Sprecher sich als Moses, aber auch als Bote/Engel des Osiris-Onnophris darstellt, verschafft er sich eine Einordnung in beide Bezugsrahmen.

Andererseits gibt es im hinteren Teil eine Passage, in welcher der Kopflöse selbst spricht. Bisher hat man in der Forschung hier in gleicher Weise den Magier sprechen sehen und daraus geschlossen, der Kopflöse sei doch nicht der Weltenschöpfer, sondern nur ein großer Dämon, der unter dem Weltenschöpfer stehe⁷⁴. Ich würde diesen Befund etwas anders bewerten. In ägyptischen magischen Texten kommt es nicht selten vor, dass eine Gottheit im Rezitations-

⁷⁰ Im Text steht πυρ, was m. E. kein magischer Name, sondern einfach das griechische Substantiv πῦρ „Feuer“ ist.

⁷¹ Von PREISENDANZ (1928–31, I, 186) ist ἦδε εἶδε als Zauberworte gedeutet worden, es dürfte sich aber einfach um eine Schreibung für ἦδε ἦδε handeln, siehe BETZ (ed.) 1986, 103 Anm. 13.

⁷² Emendation mit MERKELBACH/TOTTI 1991, 160.167.

⁷³ MERKELBACH/TOTTI 1991, 163.

⁷⁴ MERKELBACH/TOTTI 1991, 153.

text zunächst angerufen wird, schließlich aber selbst das Wort ergreift⁷⁵. Auch wenn auf der praktischen Seite der Durchführung weiterhin der Magier rezipieren mag, könnte dies konzeptuell als reale heilzusichernde Antwort des Gottes verstanden worden sein. In jedem Falle ist die Selbstvorstellung des Kopflosen als Schöpfer- und Weltgott hier in einer Weise durchgeführt, die enge strukturelle Parallelen mit Texten wie der sogenannten memphitischen Isisaretalogie hat⁷⁶.

Die komplexen Redaktionsstufen der vorliegenden Praxis zeigen sich aber noch deutlicher, wenn man auf Teilparallelen dazu schaut. Eine Anrufung an den Kopflosen gibt es noch in drei weiteren Passagen der griechischsprachigen magischen Papyri⁷⁷. In allen dreien sind die betreffenden Passagen allerdings in der 2. Person in der Art „ich rufe dich an, den Kopflosen“ stilisiert, während die vorliegende Fassung daraus eine Selbst-Präsentation macht. Zudem sind alle drei anderen im Textbestand deutlich umfangreicher, insbesondere hinsichtlich Aussagen, welche deutliche Verweise auf Osiris darstellen.

Andererseits gibt es im selben Papyrus eine weitere Anrufung an den Weltschöpfer (PGM V 459–489), die zumindest sechs gleiche Aussagen enthält⁷⁸. Diese andere Anrufung stellt ebenfalls eine Vermengung jüdischer und ägyptischer Traditionen dar. Einige Stellen zeigen dies besonders deutlich. So gibt es einerseits die Formel βαρουχ Αδωναϊ Ελωαι Αβρααμ, die sich klar als hebräisches „gesegnet sei Adonai, der Gott Abrahams“ erkennen lässt. Andererseits gibt es in der Anrufung die Formel βιβιου σφη σφη, die als ägyptische Wendung *bʿ bʿ.w šfy šfy.w* „Bock der Böcke, Widder der Widder“ insbesondere aus esoterischen Texten des Sonnenkultes geläufig ist⁷⁹.

Dieser Befund dürfte noch etwas deutlicher machen, dass die „Stele des Jeu“ eine Zusammenarbeit verschiedener Traditionen darstellt. Einerseits gibt es die Anrufung an den Kopflosen, die primär ägyptischer Herkunft ist und mit Osiris als bestattetem Toten zu tun hat. Andererseits gibt es die Anrufung an den Schöpfer und Weltgott, welche in den aktuell fassbaren Versionen bereits den Eindruck erweckt, eine Kombination von Konzeptionen des ägyptischen Sonnengottes und des jüdischen Weltschöpfers darzustellen.

⁷⁵ QUACK 1996, 309–310.

⁷⁶ Vgl. dazu QUACK 2003; JÖRDENS 2013.

⁷⁷ Parallelisierung in LIDONNICI 2007, 99–102. Vgl. weiter DELATTE 1914; 1922, 255–259; PREISENDANZ 1926; FRANKFURTER 1997, 121–125; BORTOLANI 2008; ZAGO 2013.

⁷⁸ MERKELBACH/TOTTI 1991, 146–152 sowie 171–173 mit einem Rekonstruktionsversuch aus beiden Fassungen.

⁷⁹ ASSMANN 1969, 78–80; siehe zuletzt MALTOMINI 2012, 233 mit weiteren Literaturangaben.

Indem in der „Stele“ des Jeu dieser komplexen Mischung religiöser Traditionen Rechnung getragen wird, identifiziert sich der Sprecher einerseits im jüdischen Rahmen als Moses, also eine Gestalt, mit der Gott direkt kommuniziert hat, andererseits im ägyptischen Rahmen als Bote des Osiris, und zwar in dessen „königlicher“ Form des Onnophris⁸⁰. Auf der synchronen Ebene des Spruches führt dies allerdings zu der etwas befremdlichen Situation, dass Moses zum Boten eines ägyptischen Gottes wird, und gerade eines, der auch als König auf Erden geherrscht hat. Von Moses' biblischer Rolle als Unterhändler mit dem Pharao ist man da weit weg. Das Nebeneinander von Osiris und Sabaoth sowie Adonai werde ich unten noch weiter verfolgen.

Die Handschrift, welche diese Praktik überliefert hat, wird nach paläographischen Kriterien ins 4. Jh. n. Chr. datiert⁸¹. Es entzieht sich meinem Urteil, ob es sprachliche Indizien für eine gegenüber der Niederschrift ältere Zeit der Komposition an sich gibt.

Diese Einbettungen des Moses in die gräko-ägyptische Magie⁸² zeigen keine besonders ausführlich entwickelten alttestamentlichen Motive; kaum mehr als einen Satz, in dem die wichtigsten Handlungselemente angesprochen werden. Das ist keineswegs ungewöhnlich knapp, vielmehr gilt generell, dass in diesem Corpus selten zusammenhängende längere Passagen mit alttestamentlichem Hintergrund auftreten. Es gibt nur drei wirklich substantielle Fälle dieser Art.

Der erste ist das „Gebet des Jakob“ (PGM XXIIb 1–26)⁸³. Bei diesem Text ist allerdings zu beachten, dass er in sich keinerlei konkrete Äußerungen enthält, die ihn zweifelsfrei als magisch ausweisen. Lediglich die Tatsache, dass in direktem Anschluss auf demselben Papyrus zwei Traumanforderungen stehen, hat zur Gesamtbewertung der Handschrift als magisches Handbuch geführt.

Sehr bekannt ist das Schutzmittel des Pibechis für von Dämonen Besessene (PGM IV 3007–3086)⁸⁴. Dort fällt unter anderem die Formel „ich beschwöre dich bei dem Gott der Hebräer, Jesus“ (PGM IV 3020), zahlreiche

⁸⁰ Diese ist auch relativ zeitgleich PGM IV 128 explizit belegt.

⁸¹ PREISENDANZ 1928–1931, I, 180.

⁸² Außer Betracht gelassen habe ich hier jüdische Motive auf Gemmen, die ROBERT (1981, 7–24) untersucht hat (für den Hinweis danke ich RICHARD GORDON), da bei derartigen Objekten eine Herkunft aus Ägypten alles andere als sicher ist. Ebenso außer Betracht bleiben sehr späte Handschriften wie PGM XXXV (5. Jh. n. Chr.), siehe dazu MERKELBACH/TOTTI 1996, 73–79.

⁸³ MERKELBACH/TOTTI 1996, 105–110; BOHAK 2008, 207 Anm. 181.

⁸⁴ KNOX 1938; MERKELBACH/TOTTI 1996, 29–43; FAUTH 2014, 66–67. Vgl. ROBERT 1981, 8–9; LIDONNICI 2007, 95–99.

alttestamentliche Episoden sind präsent. Hier zitieren möchte ich nur: „ich beschwöre dich bei dem, der von Osrael in der Lichtsäule und in der Wolke des Tages gesehen wurde, und der sein Volk vor der Arbeit bei Pharao geschützt und auf Pharao die zehn Plagen gebracht hat, weil er nicht gehorcht hatte“ (PGM IV 3033–3036). Da erkennt man erneut die Kenntnis der Exodus-Tradition, wie sie schon im pMag. LL herangezogen wurde.

Bemerkenswert detaillierte Kenntnis einer alttestamentlichen Passage zeigt schließlich auch ein Liebeszauber in griechischer Sprache:

Mittel um herbeizuführen, Feuermittel mit ungebranntem Schwefel, dergestalt: Nimm von ungebranntem Schwefel sieben Pillen und mach einen Feuerstoß aus Ebenholz. Und sag folgendes Gebet über jede Pille und wirf sie ins Feuer. Das Gebet lautet so: „Auf taten sich die Himmel der Himmel und heran stiegen die Engel Gottes und zerstörten die Fünfstadt Sodom und Gomorrha, Adama, Sebuim und Segor. Ein Weib hörte auf die Stimme und wurde zur Salzsäule. Du bist der Schwefel, den Gott mitten über Sodom, Gomorrha, Adama, Sebuim und Segor regnen ließ, du bist der Schwefel, der Gott diene. So diene auch mir NN gegen die NN, und lasse sie nicht ruhen, nicht Schlaf erlangen, bis sie kommt und das Mysterium Aphrodites ausübt.“ Sprich beim Werfen ins Feuer: „Wenn ich dich ins Feuer werfe, beschwöre ich dich beim großem Pap Taphe Iaô Sabaôth Arbathiaô Zagourê Pagourê, und beim großen Michael, Zuriël, Gabriël, Sesengenbarfaranges, Istraël, Abraam! Führe sie, die NN, dem NN zu!“ (PGM XXXVI 295–311).

Die Zerstörung der Städte am Toten Meer sowie Lots Weib, die zur Salzsäule wurde, sind hier bemerkenswert detailreich bekannt, auch wenn einzelne Feinheiten nicht mit den Angaben in Gen 19,24–26 übereinstimmen, z. B. wird Zoar dem biblischen Text Gen 19,30 zufolge nicht zerstört. Ungeachtet der alttestamentlichen Motive ist der Magier allerdings wenig genug monotheistisch gesinnt, um den Geschlechtsakt als „Mysterium der Aphrodite“ zu bezeichnen. Bemerkenswert für die Bereitwilligkeit des Schreibers dieses Papyrus, verschiedenartige Traditionen nebeneinander zu stellen, ist auch, dass er im direkt vorangehenden Spruch formuliert „Lieben soll mich die NN auf ihre ganze Lebenszeit, wie Isis den Osiris liebte, und sie bleibe mir keusch, wie Penelope dem Odysseus“ (PGM XXXVI 288–289). Diese Handschrift wurde im Fayum angekauft und wird ins 4. Jh. n. Chr. datiert.

Aufschlussreich hinsichtlich der Art, wie jüdische Traditionen aufgegriffen werden können, scheint mir auch ein mit starker Variation zweifach überlieferter Text, der zwar keine elaborierten alttestamentlichen Episoden zeigt, aber hinsichtlich der Nebeneinanderstellung der Traditionen doch sehr instruktiv ist. Die eine Fassung ist die „Becherwahrung des Osiris“, wie sie im großen demotischen magischen Papyrus von London und Leiden überliefert ist:

Sei gepriesen, Osiris, König der Unterwelt, Herr der Bestattung, der, dessen Kopf in Thinis ist, während seine Füße in Theben sind, der (durch Orakel) Auskunft erteilt in Abydos, während seine Zuflucht (?) in Perschilem ist, der unter dem Christusdornbaum in Meroe ist, der auf dem Berg von Poranus ist, der auf meinem Haus ist bis in Ewigkeit, dem Haus der Vergelter bis in Unendlichkeit, der, dessen Gesicht gesponnen ist⁸⁵ als Gesicht eines Falken aus Byssos, der mit großer Kraft, dessen Schwanz der Schwanz einer Schlange ist, während sein Rücken der Rücken eines Krokodils⁸⁶ (?) ist, während seine Hand die eines Menschen ist, der gegürtet (?) ist mit diesem Gürtel aus Riemen, der, in dessen Hand diese Palmrippe des Kommandos ist!

Sei gepriesen, Jaho⁸⁷ Sabaho, Adone, Mastemah (?)⁸⁸, Jawiu!

Sei gepriesen, Michael, Sabael!

Sei gepriesen, Anubis vom Bezirk der Hundsköpfigen, dessen dieses Land ist, der auf dem einen Fuß herumhüpft⁸⁹!

Verbirg die Finsternis, bring das Licht zu mir herein! Komm zu mir herein! Erteile mir hier und heute die Antwort auf das, wonach ich frage!

⁸⁵ Ich deute *msn* nach ERMAN/GRAPOW ([*ed.*] 1928, 144, 12–15), wozu auch die anschließende Erwähnung von Textil passt. Die bisherige Deutung als *m sn* „as the resemblance“ durch GRIFFITH/THOMPSON (1904–09, 134–135) ist schon deshalb weniger plausibel, weil die Präposition vor Substantiv im Demotischen nicht mehr *m*, sondern *n* lautet. Gemeint sein dürfte ein Falkenidol, das in Textil gehüllt ist, vgl. dazu JÉQUIER 1921, 91–92.

⁸⁶ Vgl. zur Deutung von *šnt* als „Krokodil“ VITTMANN im Thesaurus Linguae Aegyptiae. Eine Photographie, für die ich Maarten Raven danke, bestätigt, dass eher *š* als *m* zu lesen ist.

⁸⁷ Im demotischen Text ist hier *yhw* geschrieben, mit einer supralinearen Glosse o über dem Schlussbereich.

⁸⁸ Zu dieser Deutung von *mystmw* vgl. QUACK 2004, 458.

⁸⁹ Vgl. zu dieser Passage VITTMANN (2000, 176–180) mit Verweisen auf ähnliche Motive in der antiken ethnographischen Literatur.

[Zu rezitieren]⁹⁰ neunmal, bis der Gott kommt und das Licht entsteht. Du machst es wiederum gemäß der Art des Restes, der oben⁹¹ ist, wobei das Gesicht des Knaben nach Osten gerichtet ist, während dein eigenes Gesicht nach Westen gerichtet ist. Du sollst über seinem Kopf rezitieren. (pMag. LL rt. 21,1–9).

Dieser Text ist deshalb besonders aufschlußreich, weil es als freie Parallele zu Teilbereichen eine „altkoptische“ Passage im umfangreichsten griechischsprachigen magischen Papyrus überhaupt (pBN Suppl. Gr. 574) gibt⁹². Dort überliefert ist:

Sei gepriesen, Osiris, König der Unterwelt, Herr der Bestattung, der im Süden von Thinis ist, der (durch Orakel) Auskunft erteilt in Abydos, der unter ...⁹³ dem Christusdornbaum in Meroe ist, dessen Zuflucht (?) in Paschalom ist!

Sei gepriesen, Althabaoth! Bring mir Sabaoth herein!

Sei gepriesen, Althonai, großer <J>ehu (?)⁹⁴, mit großer Kraft! Bring Michael zu mir herein, diesen mächtigen (?) der Engel, der bei Gott ist!

Sei gepriesen, Anubis vom Bezirk derer mit dem Kopf des Sohns der Isis, der auf seinem Berg ist!

Seid gepriesen, Göttinnen!

Thot, der Große, der Große, der Weise.

Seid gepriesen, Götter, Achnoui, Acham, Abra, Abra, Sabaoth! Denn Akschhaschha ist mein Name, Sabaschha ist mein wahrer Name, Schlot, Schlot, der mit großer Kraft ist mein Name.

Bei dem, der in der Unterwelt ist! Möge er sich vereinen <mit> dem, der in der Luft ist! Mögen sie sich erheben und hereinkommen und mir Antwort geben über die Angelegenheit, über die ich sie befrage! – gut. (PGM IV 11–25).

Wie man sieht, sind insbesondere die ersten Texteinheiten mit einigen Varianten und Umstellungen direkt parallel. Aber auch weiter im Text gibt es immer wieder identische Ausdrücke. Man kann hier also von zwei verschiedenen Ausprägungen einer ausgesprochen frei tradierten Visionstechnik sprechen. Dabei zeigen beide erhaltenen Fassungen ein Nebeneinander ägyptischer

⁹⁰ Hier befindet sich ein kurzer Freiraum, in dem vermutlich mit roter Tinte *čt-mṯw* oder ähnliches als Ritualanweisung geschrieben werden sollte. In dieser Handschrift gibt es öfters Fälle, in denen derartige Freiräume gesetzt und nicht ausgefüllt sind.

⁹¹ „Oben“ dürfte Korrektur über ursprünglichem „außen“ sein.

⁹² Vgl. GRIFFITH 1900, 85–90; DUQUESNE 1991; LOVE 2016.

⁹³ Unklares Wort, zu dem es in der demotischen Parallele keine Entsprechung gibt.

⁹⁴ Mit aller Vorsicht möchte ich das überlieferte *ḥꜣw* als Schreibung für eine Variationsform von *Jaho* verstehen.

und jüdischer Gestalten, allerdings mit Unterschieden in den Details. Gemeinsam ist beiden, dass Osiris sowie der hebräische Gott auftreten, daneben auch Anubis und Michael. Im Einzelnen sind Feinheiten der Ausmalung unterschiedlich, so wird Anubis im demotischen Text dem Bezirk der Hundsköpfigen zugeordnet, im altkoptischen dem derer mit dem Kopf des Sohns der Isis (also des Horus)⁹⁵. Spezifisch für den demotischen Text ist die Beschreibung einer polymorphen Göttergestalt, der im altkoptischen nichts entspricht. Darüber hinaus gibt es in den konkret genannten nichtägyptischen Namen Unterschiede. Speziell zu bemerken ist **ΑΛΘΑΒΩΤ** im altkoptischen Text (Z. 14), das an den Namen Ialdabaoth des gnostischen Demiurgen erinnert⁹⁶.

Die ägyptischen und die jüdischen Traditionen sind meist additiv nebeneinander gestellt und nicht ineinander integriert; nach jedem „sei gepriesen“ folgt eine Epiklese, die dezidiert genau einer dieser Traditionslinien zugeordnet werden kann. Einzige mögliche Ausnahme ist der Ortsname *pr-šylem* (21,3) im demotischen Text mit **ΠΑΒΑΛΩΜ** (Z. 13–14) als Entsprechung im altkoptischen Text, das Osiris zugeordnet ist, für das aber schon Deutungen als Jerusalem oder Siloam vorgeschlagen wurden⁹⁷. Allerdings sind konkrete Bezüge ungeachtet der Sirene des Gleichklangs keineswegs evident, und die Schreibung des ersten Teils wie ägyptisches „Haus des [...]“ zeigt auf jeden Fall eine grundsätzliche Integration in das umgebende Milieu, wie immer der hintere Teil zu deuten sein mag.

In mancher Hinsicht besonders bemerkenswert ist die rituelle Verleumdung im Rahmen der Herbeiführung einer nicht zu erobernden⁹⁸ Frau (PGM VII

⁹⁵ Allerdings kann gelegentlich auch Anubis als Sohn der Isis verstanden werden, worauf mich SVENJA NAGEL hinwies.

⁹⁶ Vgl. JACKSON 1989, 71–74.

⁹⁷ GRIFFITH 1900, 87; GRIFFITH/THOMPSON 1904–09, I, 134.

⁹⁸ Die Übersetzung von ἀσχήτου als „for an unmanageable [woman]“ in BETZ (1986 [ed.], 135, ähnlich bereits HOPFNER 1921, §657 [„Spröde“]), scheint mir derjenigen als „eines ungebundenen (Dämons)“ durch PREISENDANZ (1928–1931, II, 27) deutlich überlegen. Wie in der griechischen Grammatik generell üblich, gibt es hier für ein zusammengesetztes Adjektiv keine vom Maskulinum morphologisch abweichende feminine Form. Vgl. auch PREISENDANZ (1935, 2252–2253), der für seine Auffassung auf PGM IV 2071.2441 und XXXVI 361 sowie als Texte der Praxis PGM XVIIa und XVIIb verweist. Bei den letzteren beiden wird allerdings der betreffende Terminus nicht gebraucht, und für die anderen Stellen ist die Auffassung als „nicht eroberbare (Frau)“ ohne weiteres möglich, vgl. in diesem Sinne MERKELBACH/TOTTI 1991, 122.

593–619). Sie ist bislang ein Stiefkind der Forschung gewesen, gerade was die mythologischen Hintergründe betrifft⁹⁹.

Nimm eine siebenschnäuzige [Lamp]e, die nicht rot gefärbt ist, mach einen Docht [vo]m (Tau/Segel eines) gekenterten Kahns und schreib auf den [ersten] Docht mit Myrrhentinte ‚Iaô‘, auf den zweiten ‚Adonai‘, auf den dritten ‚[Sa]bath‘, auf den vierten ‚Pagoure‘, auf den fünften ‚Mar[mor]outh‘, auf den sechsten ‚Iaeô‘,¹⁰⁰ auf den siebten ‚Michael‘, und gieß Öl in die Lampe, stell sie auf in Fenster, das nach Süden blickt. Es soll auch ein Kranz von Beifuß auf der Lampe sein – auf dem Rand der Lampe¹⁰¹ –. Und sag die Formel her:

„Ich rufe euch an, Mächtige, große Götter, die in der jetzigen Stunde leuchten, am heutigen Tage, wegen der gottlosen NN. Denn sie hat gesagt: ‚Iaô hat keine Rippen, Adonai wurde wegen Zornes (?)¹⁰² mit Gewalt geworfen, Sabath stieß die drei Schreie aus‘¹⁰³. Die NN hat gesagt: ‚Pagoure ist von Natur aus mannweiblich‘. Die NN hat gesagt: ‚Marmorouth wurde abgehackt.‘¹⁰⁴ Die NN hat gesagt: ‚Iaeô wurde die Bundeslade nicht anvertraut.‘ Die NN hat gesagt: ‚Michael ist von Natur aus mannweiblich.‘ Nicht ich bin es, der es sagt, sondern die gottlose NN. Deshalb führ sie mir zu, entbrannt, unterworfen! Schlaf soll sie nicht erlangen, bis sie zu mir kommt!“

Sprich es siebenmal. Wenn das erste Licht niest, erkenne, daß sie von dem Dämon ergriffen worden ist. Wenn das zweite, das sie aus dem Haus gegangen ist. Wenn das dritte, daß sie unterwegs ist. Wenn das vierte, daß sie kommt. Wenn das fünfte, daß sie zum Tor kommt. Wenn das sechste, zum Riegel.¹⁰⁵ Wenn das siebte, daß sie ins Haus kommt.

Er führt auch Personen jenseits des Meeres herbei. Dazu setz die Lampe in ein Wasser unter freiem Himmel, [und es sei] unter der Lampe ein papyrener Nachen. Und sag die Formel sechsmal her. (PGM VII 593–619).

⁹⁹ Vgl. die ganz knappen Bemerkungen von SMITH 1996, 251.

¹⁰⁰ Sowohl hier als auch beim zweiten Vorkommen dieses Namens ist darüber „Ôaô“ geschrieben, wohl als Alternative oder Korrektur.

¹⁰¹ Diese Angabe ist eine nachträgliche Ergänzung am Rand der Kolumne.

¹⁰² Das Photo deutet, wie mir von ANDREA JÖRDENS bestätigt wurde, eher auf eine Lesung $\chi\alpha\omega$ hin, die auch bei KENYON (1893, 103) geboten wird. Das bei PREISENDANZ (1928–1931, II, 27) gebotene $\chi\acute{o}\lambda\omega$ beruht auf einem Vorschlag von EITREM.

¹⁰³ Diese beiden Äußerungen sind am Rand der Handschrift in blasser Tinte nachgetragen, siehe KENYON 1893, Taf. 60.

¹⁰⁴ Der Satz wird üblicherweise als Hinweis auf Kastration verstanden. EITREM 1924, 57 verweist auf pLeiden V 2, 7 (PGM XII 46).

¹⁰⁵ Wohl eher so als „zur Terrasse“.

Die blasphemischen Aussagen, welche der Zielperson des Magiers zugeschrieben werden, sind in ihren Hintergründen alles andere als leichtverständlich. Die zweimal gleichartig, für Pagoure ebenso wie für Michael auftretende Formel, diese Gestalten seien von Natur aus mannweiblich, könnte sich auf die rabbinische und christliche Konzeption beziehen, dass Engel nicht sexuell festgelegt bzw. geschlechtslos sind¹⁰⁶. Daneben mag man aber auch an die gerade in gnostischen Texten sehr häufigen androgynen höheren Wesen denken¹⁰⁷.

Heikler ist die Frage, ob sich in den weiteren Angaben Referenzen auf konkrete biblische oder parabiblische Traditionen verbergen. Angesichts der dezidiert negativen Konnotation der zitierten Aussagen kann es sich dabei nur um tendenziöse Verdrehungen biblischer Traditionen oder subversive Unterströmungen handeln.

Für den rippenlosen Jaô scheint mir die nächstliegende Assoziation die Erschaffung der Eva aus Adams Rippe (Gen 2,21–22) zu sein, wo im hebräischen Text tatsächlich Jahwe als Gottesbezeichnung gebraucht wird (in der Septuaginta allerdings einfach $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$). Das wäre allerdings eine sehr auf den Kopf gestellte Interpretation, die behaupten würde, Jaô hätte aus Mangel an eigener Substanz Adams Rippe verwendet.

Im Hinblick auf Adonai, der mit Gewalt geworfen wurde, kann man an Jakobs Ringkampf am Jabbok (Gen 32,23–33) denken, bei dem er mit einer etwas ängstlichen höheren Macht, wohl Gott selbst, kämpft und auf die Hüfte geschlagen wird¹⁰⁸. Auch hier wäre die Deutung allerdings insofern auf den Kopf gestellt, als es im biblischen Text vielmehr Jakob ist, welcher den Schlag erhält (auch wenn er sonst seinem Gegner standhalten kann).

Bei Iaeô, dem die Bundeslade nicht anvertraut wurde, wäre innerhalb der hebräischen Bibel am ehesten an die Episode zu denken, dass die Bundeslade nach einer Niederlage der Israeliten von den Philistern an sich genommen wird (1 Sam 4–6). Auch hier müsste man dann jedoch einige Verzerrungen des Ausgangstextes in Rechnung stellen.

Marmorouth ist unter diesem Namen nicht in der Bibel belegt. Mit einiger Wahrscheinlichkeit handelt es sich um eine etwas ungewöhnlichere Lautform für die sonst in den magischen Papyri als Marmaraôth und ähnlich bekannte

¹⁰⁶ MICHL 1962, 85 und 122.

¹⁰⁷ Hierauf führt letztlich auch der von PREISENDANZ (1928–31, II, 27) im Apparat gebotene Verweis auf Herm. Poim. 1,122. 9 Scott (= CH I, 15), wo der Schöpfer und Vater als zweigeschlechtlich verstanden wird. Vgl. NOCK/FESTUGIÈRE 1946, 11–12.22 Anm. 43.

¹⁰⁸ Einen Zusammenhang vermutet bereits EITREM 1924, 57.

Gestalt, die meist als aramäisches „Herr der Herren“ verstanden wird¹⁰⁹. Sofern die Gestalt tatsächlich vorderasiatische Hintergründe hat, wäre die nächstliegende Assoziation im Hinblick auf die Verstümmelung bzw. Kastration wohl der Mythos von Attis bzw. Adonis¹¹⁰. Damit wäre man allerdings deutlich außerhalb alttestamentlicher Traditionen.

Noch heikler sind die drei Schreie, die Sabaoth ausgestoßen haben soll. Der Verweis auf Ignatius, Eph 19,1¹¹¹ scheint mir nicht wirklich weiterzuführen, da es dort nur um drei Mysterien (Jungfräulichkeit und Schwangerschaft der Maria sowie Tod des Herrn) geht, die Gott in Schweigen bewirkt hat, die man aber laut ausrufen sollte. Einen dreifachen Ausruf im Zusammenhang mit Sabaoth gibt es insbesondere an der bekannten Stelle Jes 6,3 mit dem Trishagion. Dort sind die Rufe allerdings von Engeln an Sabaoth gerichtet. Stattdessen drei von Sabaoth selbst ausgestoßene Rufe negativer Situierung (Schmerzens- oder Hilferufe?) anzusetzen, würde erneut den Ausgangstext auf den Kopf stellen.

Treffen die hier vorgetragenen Deutungsvorschläge zu, müsste man hier immerhin eine gute und detailreiche Kenntnis der hebräischen Bibel beim Magier voraussetzen, wenngleich in rein subversiver Lesung. Allerdings sind die Unsicherheiten noch so groß, dass ich auf weitergehende Schlüsse verzichten möchte und meine Erklärungsversuche mehr als Zielscheibe für künftige Kritik betrachte.

Zu beachten ist, dass die hier vorgenommene Technik, beleidigende Äußerungen gegenüber höheren Mächten als Aussage anderer Personen zu deklarieren, um diese dem Zorn der betreffenden Mächte auszusetzen¹¹², nicht nur in der Methode, sondern auch in der Formulierungsweise sehr klare ägyptische Hintergründe hat¹¹³.

Die siebenschnäuzige Lampe könnte eine Referenz an die jüdische Menora darstellen. Allerdings steht man mit der Anweisung, sie solle nicht rot gefärbt sein, in ägyptischer Tradition; sie hängt an der Assoziation der roten Farbe mit Seth¹¹⁴.

¹⁰⁹ BRASHEAR 1995, 3591–3592. Skeptisch hinsichtlich der vorgeschlagenen semitischen Etymologie ist BOHAK 2008, 209–210.

¹¹⁰ Hierauf führt auch der von PREISENDANZ (1928–1931, II, 27) gegebene Hinweis auf Hippolytos, ref. 5,7.

¹¹¹ Bei BETZ 1986, 135 Anm. 106.

¹¹² Dazu übergreifend EITREM 1924.

¹¹³ RITNER 1995, 3368–3371; für einen konkreten Beleg in einem demotischen Papyrus des 3. Jh.s n. Chr. siehe QUACK 1999, 44.

¹¹⁴ HOPFNER 1921, §804.

Der betreffende Spruch leitet die Texte auf dem Verso des Papyrus ein¹¹⁵. Ihm folgt direkt eine Praxis, die sich als Auszug aus dem „Diadem des Moses“ bezeichnet (PGM VII 619–627), auch wenn die konkreten religiösen Inhalte sich auf die Namen Iaô, Sabaôth und Adônai beschränken¹¹⁶. An sich sind in diesem Papyrus insbesondere ägyptische Traditionen deutlich fassbar, dagegen Elemente jüdischer Herkunft relativ selten¹¹⁷. Dort, wo sie vorliegen, sind sie allerdings meist klar und gezielt eingesetzt. Dabei machen die Namen semitischer Herkunft in diesem Papyrus den Eindruck, nicht zufällig hier und da eingefügt zu sein, sondern kohärent in bestimmten einzelnen Passagen gehäuft aufzutreten. Dies betrifft auch Namen wie Ablanathanalba, Akramachamarei und Sesengenbarpharanges, bei denen die Ableitung aus dem semitischen Sprachbereich zwar nicht vollständig gesichert ist¹¹⁸, eine griechische oder ägyptische Herkunft aber definitiv ausgeschlossen werden kann¹¹⁹.

Im Rahmen einer Anrufung an die Gebärmutter gibt es eine Beschwörung „bei dem, der feststand über dem Abgrund, bevor der Himmel, die Erde, das Meer, das Licht und die Finsternis entstand, der die Engel schuf, von denen Amichamchou der erste ist, und Chouchaô läuft¹²⁰ Oueiachou, während der Weg heranzführt¹²¹, und der auf dem Cherubim sitzt, der ihm seinen eigenen Thron trägt [...] solange ich dich beschwöre bei dem, der am Anfang den Himmel und die Erde und alles, was in ihr ist, geschaffen hat! Halleluja, Amen!“ (PGM VII 260–265 und 269–271). Dieser Abschnitt berührt sich enger mit einem in der Kairener Geniza erhaltenen magischen Spruch, der vermutlich auf eine griechische Fassung zurückgeht¹²². Eine höhere Menge von Namen jüdischer Herkunft findet sich auch in einem Phylakteriumsrezept

¹¹⁵ Zur Organisation der Handschrift vgl. GORDON im Druck.

¹¹⁶ Die von PREISENDANZ (1928–1931, II, 28) vermuteten ägyptischen Ableitungen einiger *voces magicae* in dieser Passage halte ich für problematisch oder sogar sicher nicht zutreffend.

¹¹⁷ Von einer gewissen Signifikanz ist dabei vielleicht, dass PGM VII 361–362 der eindeutig ägyptische Gott Harchentehta erscheint, wo eine Parallele (PGM II 118) vielmehr ηλωι, also die hebräische Gottesbezeichnung, wählt, siehe QUACK 2013a, 190.

¹¹⁸ Vgl. die Zweifel in BOHAK 2008, 209–210.

¹¹⁹ Ich kenne ein unpubliziertes Amulett aus Oxyrhynchus (heute in Oxford), das an sich in demotischer Schrift (mit etlichen hieratischen Gruppen) gehalten ist, aber die *voces magicae* αχραμαχαμαρα[ι] und αβλαναθαναλαβ[α] griechisch schreibt.

¹²⁰ Für das χηρωει der Handschrift schlage ich eine Korrektur zu χωρεϊ vor.

¹²¹ Das οδου προσειογγης der Handschrift könnte aus οδοῦ προσιούσης verderbt sein. Man beachte, dass diese beiden Wörter im Papyrus, anders als die vorangehenden, nicht mit supralinearen Strichen als *voces magicae* gekennzeichnet sind.

¹²² Vgl. BETZ 1997.

dieser Handschrift (PGM VII 311–316), so Iaô Sabaôth und Adonai sowie Abraham, vermutlich ist auch $\omega\omega\nu$ als $\acute{o} \acute{\omega}\nu$ „der Seiende“ (Ex 3,14) zu verstehen; dort abschließendes $\pi\nu\upsilon\tau\epsilon \bar{o}$ (PGM VII 316) ist dagegen wohl als ägyptisches $p^3 n\check{c}r \check{c}^3$ „der große Gott“ zu deuten¹²³.

In zwei Fällen scheint mir, dass jüdische Elemente bewusst in die Rezitationen eingearbeitet worden sind, um die paganen Gottheiten ihnen unterzuordnen. Dies betrifft einerseits einen Offenbarungszauber, in dem es um eine Vision des Asklepios geht, der in Memphis ist, also des ägyptischen vergöttlichten Imhotep (PGM VII 628–642). In ihr heißt es „der du auf den Cherubim sitzt, schick mir den wahrhaftigen Asklepios!“ (634–635). An einer anderen Stelle heißt es im Rahmen eines Rezepts für eine Traumvision, das an die Mondgöttin gerichtet ist: „Ich rufe dich an, die allgestaltige und vielnamige, zweihörnige Göttin Mênê, deren Gestalt auch nicht einer kennt außer dem, der den ganzen Kosmos geschaffen hat, Iaô, der dich formte in die 28 Formen der Welt“ (PGM VII 757–761) – wobei die 28 Formen sich mutmaßlich auf den Mondzyklus beziehen¹²⁴.

Kolumne XXVIII (973–980) ist kursiver und von anderer Hand als kurzer Abschnitt auf einem freien Bereich hinter den anderen Versotexten niedergeschrieben. Zwar kommt hier noch Osiris vor, und die Nutzung eines Sonnen-Käfers (Skarabäus) passt ebenfalls zu ägyptischen Techniken. Daneben dominieren aber Namen jüdischer Herkunft wie Michael, Iaô, Adônai und Sabaôth, auch Sesengenbarpharanges erscheint.

Zwei nachträglich von anderer Hand hinzugefügte Kolumnen am Anfang des Verso (XXIX–XXX) zeigen nochmals einen speziellen Befund. In der ersten Praxis (PGM VII 981–1009) dominieren griechische und ägyptische Elemente. Sofern jüdische Elemente überhaupt vorkommen, beschränken sie sich auf die Folge Sesengenbarpharanges Sabaôth, die allerdings weitgehend nur von PREISENDANZ ergänzt ist. Dagegen kommen in den letzten beiden Praktiken (PGM VII 1009–1026) vornehmlich jüdische oder christliche Traditionen gerade im Hinblick auf die Erzengel Gabriel, Michael und Rafael zum Tragen.

Man hat insgesamt den Eindruck, in dieser Handschrift den Übergang zum Christentum in Ägypten erahnen zu können. Manche Praktiken, wohl die deutliche Mehrheit im Papyrus, sind rein pagan, in anderen wird das traditionelle

¹²³ So teilweise von R. K. RITNER bei BETZ (1986, 126 Anm. 39) und vollständig schon von JACOBY bei PREISENDANZ (1928–31, II, 14) vermutet. PREISENDANZ' editorische Entscheidung, das \bar{o} als Abkürzung für $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ zu deuten, sehe ich eher problematisch.

¹²⁴ Vgl. GUNDEL 1968, 29–31

Material beibehalten, aber die oberste Gewalt einer jüdisch-christlichen Gestalt zugeschrieben, und in einigen, gerade unter den spätesten, kommen kaum noch pagane Elemente vor.

Zur besseren Einordnung sollte das Milieu geklärt werden, in dem diese Texte entstanden sind. Die beiden demotischen Handschriften pBM 10070 + pLeiden I 383 und pLeiden I 384 vs. dürften vom selben Schreiber geschrieben sein. Sie bilden Teile eines größeren Fundes magischer und protoalchemistischer Handschriften in Theben¹²⁵, dessen Details leider bei weitem nicht so klar sind, wie man es wünschen würde, und bei dem die Forschung allzuoft durch eine gefährliche Tendenz charakterisiert wird, ihm auf schwacher Basis immer mehr Handschriften zuzuschreiben¹²⁶. Tatsächlich dürften eher sogar manche der üblicherweise zu diesem Fund gezählten Handschriften zu separieren sein¹²⁷. Beide demotischen Handschriften dürften um die Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. geschrieben worden sein¹²⁸. Auch PGM V könnte von diesem Fund stammen, jedenfalls ist er aus der Sammlung Anastasi erworben – allerdings soll er nach Angaben unüberprüfbarer Natur in Memphis gefunden worden sein.

Es ist in letzter Zeit oft die Position vertreten worden, dass diese Papyri Reste einer Tempelbibliothek darstellen¹²⁹. Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass dies keineswegs abgesichert ist. Zwar spricht die Verwendung von demotischer Schrift mit gelegentlichen hieratischen Zeichengruppen tatsächlich dafür, dass der Nutzer der Handschrift eine Ausbildung im priesterlichen Milieu genossen hat. Dies bedeutet aber keineswegs, dass er die Texte im Rahmen einer offiziellen Tätigkeit als Priester genutzt haben muss¹³⁰. Prinzipiell ebenso gut möglich ist, dass er Magie entweder als Nebenerwerbstätigkeit außerhalb seiner Dienstzeit im Tempel betrieb¹³¹, oder dass er als jüngerer Sohn einer Priesterfamilie letztlich keine offiziell dotierte Priesterstelle

¹²⁵ Vgl. unter anderem BRASHEAR 1995, 3402–3405.

¹²⁶ Einen ungunsten Höhepunkt erreicht dies rezent in ZAGO 2010 (übernommen von BULL 2014, 409).

¹²⁷ Vgl. GORDON im Druck.

¹²⁸ Zur Datierung siehe DIELEMAN 2005, 41–44.

¹²⁹ So z. B. RITNER 1995, 3361–3362; GEE 2002, 214; ZAGO 2010, 132; WILBURN 2012, 59–61; NAETHER 2015, 198–200.

¹³⁰ Vgl. meine skeptischen Bemerkungen in QUACK 1998, 83–85.

¹³¹ Hierfür verdanke ich M. FRENCHKOWSKI den Hinweis auf das parallele Phänomen, dass äthiopische Zauberrollen fast ausschließlich von niederrangigen Priestern hergestellt werden.

erhielt¹³². Jedenfalls ist es auffällig, dass in diesem Fundkomplex eindeutige Tempelritualhandschriften, wie sie aus der Tempelbibliothek von Tebtynis gut bekannt sind, komplett fehlen.

PGM VII stammt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus Hermonthis und ist vom Bestand des thebanischen Fundes zu trennen¹³³. Er ist 1888 für das British Museum erworben worden, und zwar zusammen mit PGM VIII und XIa. Auf dem Verso von PGM XIa finden sich Abrechnungen eines Gutes in Hermonthis¹³⁴ aus dem Jahr 336 n. Chr., und Abrechnungen desselben Gutes für das Jahr 338 n. Chr. finden sich auch in P.Lips inv. 39 + P.Bonn inv.147, wo auf dem Verso Psalmen niedergeschrieben sind¹³⁵. Dies deutet auf christliche Nutzer hin¹³⁶.

Die Rezeption dürfte an sich in einem griechischen sprachlichen Rahmen stattgefunden haben. Das zeigt die Namensform *mwses* im demotischen magischen Papyrus von London und Leiden (statt eines bei direkter Übernahme aus dem Hebräischen zu erwartenden *mwše*) ebenso wie die phonetische Umsetzung einiger Formeln, die sich als griechische Sprache in demotischer Wiedergabe analysieren lassen. Allerdings dürfte sie nicht rein als Lektüre stattgefunden haben, sondern direkte Begegnung mit Sprechern und Rezeption nach Gehör involviert gewesen sein. Hier ist z. B. die oben angesprochene Wiedergabe von Abraham unter Angabe des *h*-Lautes signifikant. Ebenso gibt es ja auch Formeln, welche eine griechische phonetische Wiedergabe hebräischer Sprache darstellen. Dies könnte eher ein Indiz für die Übernahme aus einem jüdischen Milieu sein.

In diesem Zusammenhang ist die chronologische Festlegung dieser Begegnung relevant. Gab es nach dem zweiten jüdischen Aufstand, also nach 117 n. Chr., überhaupt noch Juden in Ägypten? Oft wird in der Forschung angenommen, zwischen 117 n. Chr. und dem Ende des 3. Jh.s n. Chr. habe es praktisch keine Juden in Ägypten gegeben¹³⁷. Allerdings scheinen zumindest

¹³² Die Menge der vom Staat finanzierten Priesterstellen im Tempel war offiziell begrenzt.

¹³³ GORDON im Druck.

¹³⁴ Nach COLOMO/SCHOLL 2005, 163 ist der Leipziger Teil von Rubensohn in Hermonthis (Ashmunein) angekauft worden. Für den Fundort ist dies nicht zwingend aussagekräftig.

¹³⁵ BAGNALL 1993, 126 mit Anm. 79. Für die Verbindung des Bonner Fragments mit der Leipziger Rolle siehe COLOMO/SCHOLL 2005. Siehe auch die Neuedition des Leipziger Teils in EMMENEGGER 2007, 328–370.

¹³⁶ Vgl. auch GEE 1995, 45 mit Anm. 135, der daran zweifelt, der Eigentümer sei ein Christ gewesen, ohne aber konkrete Argumente anzugeben.

¹³⁷ TCHERIKOVER/FUKS 1957–60, I, 92–93; SMALLWOOD 1976, 405–409.

in Alexandria welche überlebt zu haben¹³⁸ bzw. nach einer heute verbreiteten Forschungsmeinung dorthin umgesiedelt zu sein¹³⁹. Fand die Motivübernahme vorher statt? Oder wurde der Transfer doch von Christen vorgenommen? Jesus ist immerhin in den PGM präsent, wenngleich sehr selten¹⁴⁰.

MORTON SMITH hat auf zwei Stellen hingewiesen, die seiner Meinung nach auf eine Übernahme aus dem jüdischen Milieu vor der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. hindeuten¹⁴¹. Das eine ist eine Anrufung „Ich rufe dich an, den mit der Goldlamelle, vor dem die unverlöschliche Lampe stetig brennt, der große Gott, der über die ganze Welt erschien, der in Jerusalem strahlend ist“ (PGM IV 1217–1221). Bei der Goldlamelle dürfte es sich mit SMITH um die des Hohenpriesters nach Ex 28,36–38 handeln¹⁴². Die unverlöschliche Lampe im heiligen Jerusalem, die vor dem Gott brennt, erscheint auch in der Praktik des Pibechis, die ich schon erwähnt habe. Beides passt in der Tat besser zu einem noch bestehenden Tempelkult. Die andere Passage ist PGM LXII 19–24. Sie spricht erneut von einem unverlöschlichen Feuer.

Allerdings stellt sich die Frage, ob dieses Kriterium wirklich den Zeitpunkt der Übernahme aus einem jüdischen Milieu festlegt oder lediglich den Zeitpunkt der Komposition an sich. Sofern man sich nicht sicher ist, dass diese Formulierungen in einem jüdischen Motiv nach der Zerstörung Jerusalems getilgt oder modifiziert worden wären, kann man auch das Szenario entwerfen, dass eine Praxis, deren Wurzeln im jüdischen Milieu vor 70 n. Chr. zurückgehen, doch erst später in paganem Milieu aufgegriffen worden ist¹⁴³. Um hier etwas mehr Klarheit zu schaffen, sollte auch die Chronologie der erhaltenen Handschriften betrachtet werden.

¹³⁸ Vgl. HORBURY 2014, 233–235 (Hinweis J. ZANGENBERG), der allerdings für Alexandria abgesehen von den auch von ihm als im historischen Wert problematisch gesehenen Akten des Paulus und des Antoninus aus den *Acta Alexandrinorum* nur eine Passage im 5. Buch der Sibyllinischen Orakel (47–50) als Beleg angibt.

¹³⁹ TCHERIKOVER/FUKS 1957–60, I, 93. Zum problematischen Quellenwert der dort als Hauptquelle dienenden *Acta Alexandrinorum* vgl. aber HARKER 2008 (Hinweis ANDREA JÖRDENS).

¹⁴⁰ MERKELBACH/TOTTI 1996, 62.

¹⁴¹ SMITH 1996, 249–250. Skeptisch dazu BRASHEAR 1995, 3419. Vgl. BOHAK 2008, 207.

¹⁴² SMITH 1996, 249.

¹⁴³ Entsprechend meint auch KNOX (1938, 200) die Passage selbst gehe zwar auf die Zeit vor der Zerstörung des Tempels zurück, könne aber auch als alte Formel später in eine Komposition eingebaut worden sein, die verschiedene Elemente zusammenbringe.

Die Intensität der Übernahme alttestamentlicher Namen und Motive scheint in den griechischsprachigen Texten deutlich höher als in den ägyptischen. Von den demotischen Papyri der Römerzeit sind einige, darunter die relativ substantiellen pLouvre E 3229 und pBM 10588, ganz frei von ihr¹⁴⁴. Nur eine Handschrift, nämlich pLeiden I 383 + pBM 10070, zeigt ein deutliches Aufgreifen alttestamentlicher Motive; der wohl von derselben Hand stammende pLeiden I 384 vs. zumindest die Verwendung des Namens Abraham. Vielleicht ist dies auch eine Frage der Chronologie; die demotischen Texte sind potentiell etwas älter als zumindest die großen griechischsprachigen Handschriften. Das wäre dann aber wieder ein Argument gegen eine generell frühe Ansetzung des Entlehnungszeitraums.

Hier dürfte es sinnvoll sein, gezielt einen Blick auf diejenigen magischen Papyri zu werfen, die besonders früh datieren¹⁴⁵.

- PGM XX, wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. Erhalten sind ein Spruch, der einer Syrerin aus Gadara zugeschrieben wird, und ein weiterer, als dessen Autorin die Thessalerin Philinna angegeben ist. Ersterer ist hinsichtlich der Ableitung der Motive aus ägyptischen oder mesopotamischen Elementen notorisch umstritten¹⁴⁶, aber jüdische Elemente sind in keinem der beiden auszumachen.
- SM 71, wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. Die spärlichen Reste zeigen griechische und ägyptische Götter, aber keinerlei jüdische Elemente.
- SM 72, etwa aus augusteischer Zeit. Der Text erhebt den Anspruch, auf einen ägyptischen Text zurückzugehen, der in Heliopolis gefunden und ins Griechische übersetzt wurde. In den religiösen Konzeptionen dominiert das ägyptische Gut, daneben gibt es auch griechische Elemente, insbesondere die Anrufung der in Zypern geborenen Göttin (i, 13), mit der evident Aphrodite gemeint ist. Jüdische Traditionen sind hier erneut nicht zu finden.
- P. Oxy. LXV 4468, etwa aus dem späten 1. Jh. n. Chr.¹⁴⁷. Sowohl griechische als auch ägyptische Elemente sind klar vorhanden (einschließlich

¹⁴⁴ Ebenso ganz frei von jüdischen Motiven sind die vorrömerzeitlichen demotischen magischen Papyri, einschließlich etlicher mir bekannter noch unpublizierter Handschriften.

¹⁴⁵ Von der Liste bei BRASHEAR (1995, 3491–3492) habe ich dabei einerseits die Orakelanfragen unberücksichtigt gelassen, andererseits SM 70, bei dem es sich mit THISSEN (1996, 156) nicht um einen magischen Text handelt – siehe zuletzt die Neuübersetzung durch JÖRDENS 2015, 480.

¹⁴⁶ Vgl. besonders KOENEN 1962; FARAONE 1995; RITNER 1998.

¹⁴⁷ MALTOMINI 1998.

einer Passage in ägyptischer Sprache, aber griechischer Schrift), jedoch erneut nichts, was man als jüdisch bezeichnen könnte.

- PGM LII, wohl ebenfalls aus dem späten 1. Jh. n. Chr.¹⁴⁸. Die schlecht erhaltenen Reste lassen kaum eine gesicherte Analyse zu, aber jüdische Elemente sind nicht positiv nachweisbar.
- SM 73, vermutlich noch 1. Jh. n. Chr. Der schlecht erhaltene Text zeigt keine Elemente, die sich für die Zuweisung zu einer spezifischen Tradition auswerten lassen.
- PGM XVIIb zeigt auf dem Rekto magischen Text, auf dem Verso Rechnungen des 2. Jh.s n. Chr. Angerufen wird Hermes, und unabhängig von der Frage, ob wir uns hier in griechischer Tradition bewegen oder auch der ägyptische Thot im Hintergrund steht, sind keinerlei jüdische Elemente erkennbar.
- PGM LVII + LXXII soll aus hadrianischer Zeit stammen¹⁴⁹. Die Datierung beruht auf einem Reparaturstreifen, der aus einer Urkunde ausgeschnitten und zur Verstärkung auf die Rückseite des Papyrus geklebt wurde. Allerdings ist es unsicher, wie bald nach Ausstellung der Urkunde (deren Datierung zudem nur auf paläographischer Einordnung erfolgt ist) die Makulierung erfolgte und wann innerhalb der Nutzung der magischen Handschrift die Reparatur erfolgte, so dass in beide Richtungen einige Unsicherheit in der Datierung bleibt. In dem Papyrus ist eventuell Adonai zu ergänzen (PGM LVII 1), zudem Jakob relativ klar belegt (PGM LXXII + LVII, Kolumne 2, 10–11). Dies sind allerdings isolierte Namen in einer Rezitation, in der mit Ammon = Amun, Osiris und wohl Isis die ägyptischen Gottheiten klar dominieren.
- Tendenziell jüdische Elemente finden sich auch in SM 75, der ins 2. Jh. n. Chr. datiert wird. Er enthält in einer fragmentarischen Passage zumindest den Namen Sesengenbarpharanges, und zudem Reste einer öfters belegten Sequenz, bei der wenigstens in besser erhaltenen Versionen auch βαρουχ Αβραμ „gesegnet sei Abra(ha)m“ und ähnlich erscheint¹⁵⁰.
- PGM VI (P. London XLVII) wird zumindest von KENYON ins 2. Jh. n. Chr. datiert¹⁵¹, während WESSELY ihn ins ausgehende 3. Jh. n. Chr. setzen

¹⁴⁸ Für die von früheren Editionen abweichende Datierung siehe MALTOMINI 1998, 103.

¹⁴⁹ Ersteditionen HUNT 1929; EITREM 1934–1937; EITREM/AMUNDSEN 1936, 38–40. Vgl. zum Text PREISENDANZ 1929; MERKELBACH/TOTTI 1991, 83–96; BAJNOK/PATARICZA 2003.

¹⁵⁰ Für die Sequenz siehe DANIEL/MALTOMINI 1990–92, 9 (zu Z. 5–7).

¹⁵¹ KENYON 1893, 81.

will¹⁵². Er steht vorrangig in griechischer Tradition und ruft Apollon an, wobei auch Verse aus Homer zitiert werden. Allerdings erscheint auch in ihm der Name Sesengenbarpharanges sowie Arbatiaô. Dabei handelt es sich um Formeln, deren jüdische Herkunft nicht unumstritten ist, aber sie sind zweifellos weder ägyptisch noch griechisch.

- PGM LXXVII wird ins 2. Jh. n. Chr. datiert. In seiner Anrufung an einen Weltgott enthält er etliche Wendungen, die Anklänge an das Gottesbild etwa der Psalmen zeigen könnten, aber keine wirklich zwingend jüdischen Elemente wie etwa hebräische Namen.

MUHLESTEIN verweist global auf PGM XVI und LVII, die er ins 1. Jh. n. Chr. datiert¹⁵³, für den zunehmenden Gebrauch von Jaho und Adonai. PGM XVI enthält tatsächlich die Namen von Ἀδωναιος und vermutlich Σαβαωθ (Z. 9 und schlechter erhalten 61). Allerdings wird er inzwischen nicht mehr ins 1. Jh. n. Chr., sondern später datiert¹⁵⁴. PGM LVII wird ohnehin erst ins 2. Jh. n. Chr. datiert, beweist also in keinem Falle, was MUHLESTEIN von ihm wünscht.

Auch wenn die Materialbasis immer noch relativ dünn ist, deutet dieser Befund darauf hin, dass die Interaktion griechischer und ägyptischer Traditionen der frühere Schritt in der Entwicklung der gräko-ägyptischen Magie war und jüdische Elemente erst später hinzugetreten sind, und zwar erst im 2. Jh. n. Chr.¹⁵⁵, d. h. offenbar erst nach dem jüdischen Aufstand.

Hier kann man zumindest die Frage nach den dahinterliegenden Vorgängen aufwerfen. Eine denkbare Option wäre, dass im Zuge von Massakern an Juden in Ägypten während des Aufstandes Texte in fremde Hände gefallen sind, die vorher restriktiv behandelt und paganen Magiern nicht zugänglich waren.

Eine andere und vielleicht plausiblere Option wäre, dass gerade im Zusammenhang mit den verbliebenen ägyptischen Juden im Bereich von Alexandria andere Interaktionsmöglichkeiten mit paganen Magiern geschaffen wurden. Dabei ist zu beachten, dass es keineswegs intensiver Begegnung großer

¹⁵² WESSELY 1888, 149.

¹⁵³ MUHLESTEIN 2012, 252.

¹⁵⁴ JORDAN 1976, 130 Anm. 7.

¹⁵⁵ Die andersartige Annahme von MUHLESTEIN (2012, 256) Priester in Theben seien spätestens um 100 v. Chr. mit biblischen und außerbiblischen jüdischen Erzählungen vertraut geworden, beruht auf irrigen Einstufungen bestimmter Namen, siehe oben Anm. 5, zudem vertritt MUHLESTEIN ohne weitere Diskussion die Annahme, dass die betreffenden Praktiken nicht als solche übernommen wurden, sondern die Ägypter sie aus der Kenntnis des biblischen Textes heraus selbst verfasst hätten.

Bevölkerungsgruppen bedurft hätte, um die hier dargelegten Phänomene zu kreieren. Im Rahmen der in den gräko-ägyptischen magischen Handschriften fassbaren Netzwerke mit Austausch von Texten und Praktiken im Rahmen kleiner Personengruppen würden wenige Kontaktpersonen (eventuell ein einziger) ausreichen, um eine gewisse Menge von Beschwörungen mit substantieller Verwendung alttestamentlicher Motive sowie einen größeren Bestand an magisch wirksamen Namen höherer Mächte zu transferieren.

Ein Indiz sei noch angesprochen, das für die Frage der Weitergabe relevant ist. Die hebräische Sprache hat einige Laute, welche sich in griechischer Schrift schlecht darstellen lassen, insbesondere Pharyngale und Laryngale. Hier ist das Ägyptische besser zu einer Wiedergabe imstande, da zwar *h* und *ħ* in dieser Zeit lautlich zusammengefallen sind, aber eigene Schriftzeichen für ihre Darstellung vorhanden sind. Bei den einschlägigen hebräischen Wörtern findet man Schreibungen, die „Jahô“ (nicht Jaô)¹⁵⁶ und „Abraham“ (nicht Abra[a]m) angeben. So etwas spricht dafür, dass die Rezeption dieser Namen aus dem Munde von Juden erfolgte, die um die korrekte Aussprache wussten, nicht etwa rein auf der Grundlage griechisch geschriebener Texte. Allerdings zeigen sich die paganen Magier auf diesem Gebiet auch nicht völlig sicher, wie etwa die Lautform Sabaho statt Sabaoth (pMag. LL vs. 12, 7) demonstriert.

Weiterhin möchte ich die Frage aufwerfen, inwieweit in diesen Texten aus dem paganen Ägypten ähnliche Vorlieben für bestimmte alttestamentliche Passagen bestanden haben wie in der jüdischen Magie. Dabei verwende ich zum Vergleich insbesondere das Textgut aus der Geniza von Kairo, das durch eine übergreifende Studie zu den biblischen Passagen, die zitiert werden oder auf die angespielt wird, schon gut erschlossen ist¹⁵⁷. Gerade Moses und die Exodus-Tradition (mit einem Schwerpunkt auf der Gottesoffenbarung Ex 3) gehören zu den besonders häufig herangezogenen Episoden¹⁵⁸.

Wenn somit in den griechisch- und ägyptischsprachigen Texten vorzugsweise solche Episoden und Gestalten aufgegriffen werden, die auch in der Tradition der jüdischen Magie dominieren, deutet dies darauf hin, dass die gräko-ägyptischen Magier nicht etwa die hebräische Bibel bzw. eher die Septuaginta gelesen und selbständig geeignet scheinende Passagen ausgewählt haben,

¹⁵⁶ Insofern ist die Ähnlichkeit zwischen dem hebräischen Gottesnamen und dem ägyptischen Wort für Esel (koptisch ⲉⲓⲱ) in der ägyptischen Sprache weniger groß, als LIDONNICI (2007, 94) annimmt. Noch geringer ist die lautliche Ähnlichkeit zum ägyptischen Wort ⲉⲓ „groß“, in dem am Wortanfang niemals *y* gesprochen wurde.

¹⁵⁷ SALZER 2010.

¹⁵⁸ SALZER 2010, 72–77.224–232.

sondern dass sie bereits auf vollständige Praktiken zurückgreifen konnten, in denen alttestamentliche Gestalten und Motive für den Einsatz in der Magie aufbereitet worden waren¹⁵⁹.

Auf solche Übernahme ganzer Textblöcke mit nur punktueller redaktioneller Überarbeitung hindeuten dürften auch solche paratextuellen Angaben wie „Wahre das als Reiner; denn das Gebet ist hebräisch und bewahrt bei reinen Männern“ am Ende des Rezepts des Pibechis (PGM VI 3084–3085). So formuliert nur jemand, der selbst kein Hebräer ist, aber noch zutreffende Informationen über die Herkunft des Textes hat¹⁶⁰.

Schließlich sollte man noch einen grundsätzlichen Punkt ansprechen. Ägyptische Magie war zu allen Zeiten offen dafür, Motive anderer Kulturen aufzunehmen und zu integrieren, bzw. mit eigenen Konzeptionen zu verbinden. Insbesondere im Neuen Reich kann man dies sehr gut belegen¹⁶¹. Der Umgang mit den alttestamentlichen Motiven macht da keinen prinzipiellen Unterschied in der Herangehensweise.

Dies ist insofern bemerkenswert, weil die monotheistische Konzeption der ägyptischen Religion ja grundsätzlich entgegenzustehen scheint. Tatsächlich enthält das Alte Testament, insbesondere die Exodus-Tradition, die nachweislich konkret aufgegriffen wurde, sogar eine explizite Frontstellung gegen Ägypten. Das hat die Ägypter, welche diese Motive verwendet haben, offenbar nicht gestört. Mehr noch, die betreffenden Texte wirken keineswegs so, als befände sich die ägyptische Religion in einem Zustand aktiven Kampfes gegen eine für sie existenzbedrohende neue Richtung. Dies dürfte auch im Hinblick auf die aktuelle Diskussion, inwieweit es einen aktiven Konflikt zwischen Paganismus und Christentum gegeben hat, von übergreifendem Interesse sein¹⁶². Sofern es tatsächlich eine „mosaische Unterscheidung“ gegeben hat, wie gerade mein Vorgänger auf dem Heidelberger Lehrstuhl für Ägyptologie angesetzt hat¹⁶³, scheint sie allenfalls eine einseitige Sache gewesen zu sein.

Die Übernahme dieser fremden Traditionen zeigt, dass ägyptische Magier deren Wirksamkeit für ihre Zwecke angenommen haben. Gleichzeitig kann

¹⁵⁹ Vgl. BOHAK (2008, 210–212), der bei Häufung biblischer Elemente annimmt, dass jüdische Vorlagen benutzt wurden.

¹⁶⁰ Vgl. LiDONNICI 2007, 97–99; BOHAK 2008, 207.

¹⁶¹ Eine Zusammenstellung biete ich in QUACK 1994, 207–209. Für neuere Detailstudien siehe z. B. FISCHER-ELFERT 2011. Für die Übernahme fremdsprachiger Rezitationstexte vgl. QUACK 2010; ergänzend QUACK 2013b, 271 zu x+XVI, 19.

¹⁶² Vgl. zuletzt etwa JONES 2014.

¹⁶³ ASSMANN 1998; 2003. Vgl. dazu auch GUTSCHMIDT 2006; SCHIEDER (ed.) 2014.

es zumindest keine substantielle Aversion gegen sie gegeben haben. Hier ist auch zu beachten, dass Moses ja in aller Weisheit Ägyptens erzogen worden sein soll, was eine Rezeption dieser Gestalt in ägyptischem Milieu potentiell erleichtert hat.

Gelegentlich wird in der Forschung angenommen, es habe antijüdische Strömungen in Ägypten gegeben¹⁶⁴. Zumindest in griechischer Sprache sind auch tatsächlich Textquellen erhalten, welche sich in diese Richtung interpretieren lassen, insbesondere zwei Papyrusfragmente (eines leider noch immer unpubliziert), welche von KOENEN als antijüdische Redaktion des Töpferorakels eingestuft werden, und in denen zum Angriff auf die Juden aufgerufen wird¹⁶⁵. Auch für die unter anderem bei Manetho überlieferten anti-semitischen Passagen lassen sich ägyptische Hintergründe plausibilisieren. Quellen in ägyptischer Sprache, welche Israel oder die Juden erwähnen, sind sehr selten¹⁶⁶ und lassen sich nur teilweise in Richtung irgendeiner Haltung auswerten. Am ehesten geht das noch bei zwei Bucheum-Stelen, von denen die eine angibt, bei der Einsetzung eines heiligen Stieres seien die Mauern Thebens voll von Fremden gewesen, weshalb man aus Furcht um den Gott sich ferngehalten habe, während die zweite, spätere, angibt, man habe den Stier normal in Theben installiert, weil das Haus des Amun keine Fremdvölker von Jahu mehr beherbergt habe¹⁶⁷.

Ich denke, dass dies nicht die einzigen Stimmen in einem polyphonen Diskurs waren. Es gab im späten Ägypten offenbar zumindest einige Individuen, die kein Problem damit hatten, auch alttestamentliche Episoden in ihre magischen Praktiken zu übernehmen, sofern nur die Wirksamkeit für ihre Zwecke gewährleistet schien.

¹⁶⁴ Angesetzt z. B. von RÉMONDON 1960; YOYOTTE 1963; vgl. HEINEN 1992; FRANKFURTER 1992; 1993, 166.189–191. Dabei scheint mir die von FRANKFURTER (1992, 213–215) aufgrund von CPJ 450, Z. 33–35 vorgetragene Deutung, es habe ein von ägyptischen Priestern angeführtes Fest gegeben, bei dem die griechische Elite, Gräko-Ägypter sowie ägyptische Bauernbevölkerung gemeinsam den Kampf gegen die Juden commemorierten und dabei in der Art der Überwindung der Typhonier stilisieren würden, die Beleglage entschieden zu überfordern, aus der nur hervorgeht, dass die Einwohner von Oxyrhynchus ein jährliches Fest zum Andenken an den gemeinsamen Kampf (gemeinsam mit den Römern) gegen die Juden abhielten. Vgl. TCHERIKOVER/FUKS 1927–64, II, 259–260.

¹⁶⁵ KOENEN 2002.

¹⁶⁶ Vgl. auch VON RECKLINGHAUSEN 2005 mit teilweise problematischen Belegen.

¹⁶⁷ MOND/MYERS 1934, II, 5–6; III, Taf. 40:8; II, 6–9; III, Taf. 41:9; vgl. YOYOTTE 1963, 135.

Bibliographie

- ASSMANN, J.
 1969 Liturgische Lieder an den Sonnengott (Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I; Münchner Ägyptologische Studien 19; Berlin).
 1998 Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (München, Wien).
 2003 Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (Edition Akzente; München, Wien).
- BAGNALL, R. S.
 1993 Egypt in Late Antiquity (Princeton).
- BAJNOK, D./D. PATARICZA
 2003 Comments upon Two Fragments of a Cryptographic Papyrus, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 43, 345–354.
- BERGER, K.
 1981 Das Buch der Jubiläen, in: W. G. KÜMMEL *et al.* (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, II/3. Unterweisung in erzählender Form (Gütersloh), 275–575.
- BETZ, H. D.
 1997 Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260–71), in: SCHAEFER/KIPPENBERG (ed.) 1997, 45–63.
- BETZ, H. D. (ed.)
 1986 The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells (Chicago, London).
- BOHAK, G.
 2008 Ancient Jewish Magic. A History (Cambridge).
- BORTOLANI, L.
 2008 Bes e l'ἀκέφαλος θεός dei PGM, in: *Egitto e Vicino Oriente* 31, 105–126.
- BORTOLANI, L. *et al.* (ed.)
 in Druck Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices (Tübingen).
- BRAND, M. T.
 2013 Evil Within and Without. The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature (*Journal of Ancient Judaism. Supplements* 9; Göttingen).
- BRASHEAR, W.
 1995 The Greek Magical Papyri. An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928–1994), in: H. TEMPORINI/W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 18/5 (Berlin, New York), 3380–3684.
- BULL, C. H.
 2014 The Tradition of Hermes. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom (Bergen).

- COENEN, M.
 1998 The Dating of the Papyri Joseph Smith I, X and XI and Min Who Massacres His Enemies, in: W. CLARYSSE/A. SCHOORS/H. WILLEMS (*ed.*), *Egyptian Religion, the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, II* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 85; Löwen), 1103–1115.
- 2011 The Ownership and Dating of Certain Joseph Smith Papyri, in: R. K. RITNER, *The Joseph Smith Egyptian Papyri. A Complete Edition. P. JS 1–4 and the Hypocephalus of Sheshonq* (Salt Lake City), 57–71.
- COLOMO, D./R. SCHOLL
 2005 Psalmen und Rechnungen: P. Bonn. Inv. 147 + P. Lips. I 97, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 153, 163–167.
- COOK, J. G.
 2004 The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism (*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 23; Tübingen).
- CORRENS, D.
 2005 Die Mischna, das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition, ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkung (Wiesbaden).
- DANBY, H.
 1933 *The Mishnah Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford, London).
- DANIEL, R. W./F. MALTOMINI
 1990–92 *Supplementum Magicum. Edited with Translations and Notes, I–II* (*Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia* 16, 1–2; Opladen).
- DELATTE, A.
 1914 Études sur la magie grecque V, ΑΚΕΦΑΛΟC ΘΕΟC, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 38, 189–249.
- 1922 Études sur la magie grecque VI. Notes complémentaires, in: *Le Musée Belge* 26, 253–259.
- DIELEMAN, J.
 2005 Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE) (*Religions in the Graeco-Roman World* 153; Leiden).
- DIMANT, D.
 2011 Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts. The Case of Belial and Mastema, in: A. D. ROITMAN/L. H. SCHIFFMAN/S. TZOREF (*ed.*), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)* (*Studies on the Texts of the Desert of Judah* 93; Leiden, Boston), 235–256.

DUQUESNE, T.

- 1991 A Coptic Initiatory Invocation (PGM IV 1–25). An Essay in Interpretation with Critical Text, Translation, and Commentary (Oxfordshire Communications in Egyptologie 2; Thame Oxon).

EITREM, S.

- 1924 Die rituelle διαβολή, in: *Symbolae Osloenses* 2, 43–61.
 1934–37 Fragment of a Greek Cryptogram in the Oslo Collection, in: *Mélanges Maspero II. Orient grec, romain et byzantin* (Mémoires 67; Kairo), 113–117.

EITREM, S./L. AMUNDSEN (ed.)

- 1936 *Papyri Osloenses*, III (Oslo).

EMMENEGGER, G.

- 2007 Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek (2013) (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 159; Berlin, New York).

ERMAN A./H. GRAPOW

- 1928 Wörterbuch der ägyptischen Sprache, II (Berlin).

FARAONE, C. A.

- 1995 The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens. Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation, in: M. MEYER/P. MIRECKI (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World 129; Leiden, New York, Köln), 297–333.

FAUTH, W.

- 2014 Jao-Jahwe und seine Engel. Jahwe-Appellationen und zugehörige Engelnamen in griechischen und koptischen Zaubertexten (Studien und Texte zu Antike und Christentum 74; Tübingen).

FISCHER-ELFERT, H.-W.

- 2011 *Sāmānu* on the Nile. The Transfer of a Near Eastern Demon and Magico-Medical Concept into New Kingdom Egypt, in: M. COLLIER/S. SNAPE (ed.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen* (Bolton), 189–198.

FRANKFURTER, D.

- 1992 “Lest Egypt’s City Be Deserted”. Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116–117 C. E.), in: *Journal of Jewish Studies* 43, 203–220.
 1993 Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity (Studies in Antiquity & Christianity; Minneapolis).
 1997 Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category ‘Magician’, in: SCHAEFER/KIPPENBERG (ed.) 1997, 115–135.
 1998 Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance (Princeton).

- GAGER, J. G.
 1972 Moses in Greco-Roman Paganism (Society of Biblical Literature. Monograph Series 16; Nashville, New York).
- GEE, J.
 1995 Abracadabra, Isaac and Jacob, in: Review of Books on the Book of Mormon 7/1, 19–84; auch: <http://publications.mi.byu.edu/publications/review/7/1/S00005-51b74f5f8b94a5> Gee.pdf.
 2002 The Structure of Lamp Divination, in: K. RYHOLT (ed.), Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23–27 August 1999 (CNI Publications 27; Copenhagen), 207–218.
- GORDON, R.
 im Druck Cultural Appropriations in P.Brit.Mus. CXXI = PGrMag VI, in: BORTOLANI *et al.* (ed.) im Druck.
- GUNDEL, H. G.
 1968 Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 53; München).
- GRIFFITH, F. L.
 1900 The Old Coptic Magical Texts of Paris, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 38, 85–93.
- GRIFFITH, F. L./H. THOMPSON
 1904–09 The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden (London).
- GUTSCHMIDT, H.
 2006 Eine Notiz zur „Mosaischen Unterscheidung“, in: G. Moers *et al.* (ed.), *jn.t dr.w.* Festschrift für Friedrich Junge, I (Göttingen), 313–331.
- HARKER, A.
 2008 Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum (Cambridge).
- HATCH, E./H. A. REDPATH
 1897 A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Oxford).
- HEINEN, H.
 1992 Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus, Historien V 2–13, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101, 124–149.
- HOPFNER, T.
 1921 Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen, I (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 21; Leipzig).
- HORBURY, W.
 2014 Jewish War under Trajan and Hadrian (New York).

- HUNT, A. S.
 1929 A Greek Cryptogram, in: *Proceedings of the British Academy* 15, 127–134.
- JACKSON, H. M.
 1989 The Origin in Ancient Incantatory *vores magicæ* of Some Names in the Sethian Gnostic System, in: *Vigilae Christianae* 43, 69–79.
- JÉQUIER, G.
 1921 Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire (Institute Français d'Archéologie du Caire, Mémoires 47; Kairo).
- JÖRDENS, A.
 2013 Aretalogies, in: E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images* (Leiden, Boston), 143–176.
 2015 Griechische Texte aus Ägypten, in: B. JANOWSKI/D. SCHWEMER (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, VIII. Weisheitstexte, Mythen und Epen* (Gütersloh), 479–518.
- JONES, C. P.
 2014 *Between Pagan and Christian* (Cambridge, London).
- JORDAN, D.
 1976 CIL VIII 19525 (B). 2 QPVLVA = Q(uem) p(eperit) vulva, in: *Philologus* 120, 127–132.
- KARTIVIERI, A.
 2010 Magic and Syncretic Religious Culture in the East, in: D. M. GWYNN, S. BANGERT (ed.), *Religious Diversity in Late Antiquity* (Leiden, Boston), 401–434.
- KENYON, F. G.
 1893 *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with Texts* (London).
- KNOX, W. L.
 1938 Jewish Liturgical Exorcism, in: *Harvard Theological Review* 31, 191–203.
- KOENEN, L.
 1962 Der brennende Horosknabe. Zu einem Zauberspruch des Philinna-Papyrus, in: *Chronique d'Égypte* 37, 167–174.
 2002 Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel, in: A. BLASIUS/B. U. SCHIPPER (ed.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (Orientalia Lovaniensia Analecta 107; Leuven, Paris, Sterling), 139–187.
- LEITZ, C./D. MENDEL/Y. EL-MASRY
 2010 Athribis II. Der Tempel Ptolemaios XII. Die Inschriften und Reliefs der Opfersäule, des Umgangs und der Sanktuarräume, I. Text. Die Opfersäule und der Umgang (Kairo).

LiDONNICI, L.

- 2007 "According to the Jews": Identified (and Identifying) 'Jewish' Elements in the *Greek Magical Papyri*, in: L. LiDONNICI/A. LIEBER (ed.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 119; Leiden, Boston), 87–108.

LIEVEN, A. VON

- 2000 Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna (Ägyptologische Abhandlungen 64; Wiesbaden).

LOVE, E.

- 2016 Code-switching with the Gods. The Bilingual (Old Coptic-Greek) Spells of PGM IV (P. Bibliothèque Nationale Supplément Grec. 574) and their Linguistic, Religious, and Socio-Cultural Context in Late Roman Egypt (Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Beiheft 4; Berlin/Boston).

MALTOMINI, F.

- 1998 Magic, in: N. W. HASLAM *et al.* (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri*, LXV (London), 103–122.
- 2012 Amuleto esorcistico, in: F. REITER (ed.), *Literarische Texte der Berliner Papyrussammlung zur Wiedereröffnung des Neuen Museums* (Berliner Klassiker Texte 10; Berlin, Boston), 232–235.

MASTROCINQUE, A.

- 2005 From Jewish Magic to Gnosticism (Studien und Texte zu Antike und Christentum 24; Tübingen).

MEEKS, W. A.

- 1967 The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (Supplements to Novum Testamentum 14; Leiden).

MERKELBACH, R./M. TOTTI

- 1991 Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, II. Gebete (Fortsetzung) (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaft. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 17,2; Opladen).
- 1996 Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, IV. Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte, herausgegeben und erklärt (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaft. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 17,4; Opladen).

MICHL, J.

- 1962 Engel I–IX, in: T. KLAUSER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, V (Stuttgart), 53–258.

MOND, R./O. H. MYERS

- 1934 The Bucheum. With Chapters by T. J. C. BALY *et al.* and the Hieroglyphic Inscriptions edited by H. W. FAIRMAN, I–III (Memoir of the Egypt Exploration Society 41; London).

MUHLESTEIN, K.

- 2012 Abraham, Isaac, and Osiris-Michael. The Use of Biblical Figures in Egyptian Religion. A Survey, in: G. A. BELOVA (*ed.*), *Achievements and Problems of Modern Egyptology* (Moskau), 244–257.

NAGEL, S.

- im Druck *Illuminating Encounters. Reflections on Cultural Plurality in Lamp Divination Rituals*, in: BORTOLANI *et al.* (*ed.*) im Druck.

NAETHER, J.

- 2015 Griechisch-ägyptische Magie nach den *Papyri Graecae et Demoticae Magicae*, in: A. JÖRDENS (*ed.*), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Philippika 80; Wiesbaden), 191–217.

NEUSSNER, J.

- 1994 *The Talmud of Babylonia. An Academic Commentary*, VI. Sukkah (South Florida Academic Commentary Series 6; Atlanta).

NOCK, A. D./A.-J. FESTUGIÈRE

- 1946 Hermès trismégiste, *Corpus Hermeticum*, I. Poimandrés. Traités I–XII (Paris).

PREISENDANZ, K.

- 1926 Akephalos, der kopflose Gott (Beihefte zum „Alten Orient“ 8; Leipzig).
- 1928–31 *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, herausgegeben und übersetzt (Leipzig, Berlin; 8. Auflage, Stuttgart 1973–74).
- 1929 Rezension von: HUNT 1929, in: *Philologische Wochenschrift* 49, 1544–1549.
- 1935 Nekydaimon, in: W. KROLL (*ed.*), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von GEORG WISSOWA unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen*, XVI,2 (Stuttgart), 2240–2266.

QUACK, J. F.

- 1994 *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (Orbis Biblicus et Orientalis 141; Freiburg Schweiz, Göttingen).
- 1996 *Das Pavianshaar und die Taten des Thot*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, 305–333.
- 1998 *Kontinuität und Wandel in der spätägyptischen Magie*, in: *Studi Epigrafici e Linguistici* 15, 77–94.
- 1999 *Weitere Korrekturvorschläge, vorwiegend zu demotischen literarischen Texten*, in: *Enchoria* 25, 39–47.

- 2003 „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), 319–365.
- 2004 Griechische und andere Dämonen in den spätdemotischen magischen Texten, in: T. SCHNEIDER (ed.), *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), 427–507.
- 2006 En route vers le copte. Notes sur l'évolution du démotique tardif, *Faites de langues* 27, in: A. LONNET/A. METTOUGHI (ed.), *Les langues chamito-sémitiques (afro-asiatiques), II (Faits de langues* 27; Paris), 191–216.
- 2008 Demotische magische und divinatorische Texte, in: B. JANOWSKI/G. WILHELM (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, IV. Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (Gütersloh), 331–385.
- 2010 Egyptian Writing for Non-Egyptian Languages and Vice-Versa – a Short Overview, in: A. DE VOOGT/I. FINKEL (ed.), *The Idea of Writing. Play and Complexity* (Leiden, Boston), 317–325.
- 2013a Zauber ohne Grenzen, in: A. H. Pries *et al.* (ed.), *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt. „Synkretismus“ zwischen Negation und Neudefinition, Akten der interdisziplinären Tagung des Sonderforschungsbereiches „Ritualdynamik“ in Heidelberg, 3.–5. Dezember 2010* (*Studies in Oriental Religions* 67; Wiesbaden 2013), 177–199.
- 2013b Rezension von: 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), in: *Die Welt des Orients* 43, 256–272.
- RECKLINGHAUSEN, D. VON
2005 Ägyptische Quellen zum Judentum, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 132, 147–160.
- RÉMONDON, R.
1960 Les antisémites de Memphis, in: *Chronique d'Égypte* 35, 244–261.
- RITNER, R. K.
1995 Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context, in: H. TEMPORINI/W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II 18/5* (Berlin, New York), 3333–3379.
- 1998 The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (*PGM XX*), in: W. CLARYSSE/A. SCHOORS/H. WILLEMS (ed.), *Egyptian Religion, the Last Thousand Years, II. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, II* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 85; Leuven), 1027–1041.

- ROBERT, L.
1981 Amulettes grecques, in: *Journal des Savants* 1981, 3–44.
- SALZER, D. M.
2010 Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza (Texts and Studies in Ancient Judaism 134; Tübingen).
- SCHAEFER, P./H. G. KIPPENBERG (ed.)
1997 *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (Studies in the History of Religions 75; Leiden, New York, Köln).
- SCHIEDER, R. (ed.)
2014 Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen (Darmstadt).
- SMALLWOOD, E. M.
1976 *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations* (Studies in the Judaism in the Late Antiquity 20; Leiden).
- SMITH, M.
1996 The Jewish Elements in the Magical Papyri, in: M. SMITH, *Studies in the Cult of Yahweh, II. New Testament, Early Christianity, and Magic*. Edited by S. J. D. COHEN (Religions in the Graeco-Roman World 130/2; Leiden, New York, Köln), 242–256.
- TCHERIKOVER, V. A./A. FUKS
1957–64 *Corpus Papyrorum Judaicarum, I–III*. (Cambridge).
- THISSEN, H. J.
1996 Κμηφ – ein verkannter Gott, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 153–160.
- VITTMANN, G.
2000 Von Kastraten, Hundskopfmenschen und Kannibalen, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 127, 167–180.
- WESSELY, C.
1888 Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, in: *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften Wien. Philosophisch-Historische Klasse* 36/2, 28–208.
- WILBURN, A. T.
2012 *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain* (Ann Arbor).
- YOYOTTE, J.
1963 L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 163 = *Bulletin de la Société Ernest Renan* 11, 133–143.
- ZAGO, M.
2010 *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano. La Collezione Anastasi* (Padua).

- 2013 Bēsas “de la vista débil”. Manipulación de las sustancias y détour mítico-ritual en los papiros mágicos griegos (PGM VII y VIII), in: E.S. DE LA TORRE/A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Mito y Magia en Grecia y Roma* (Supplementum MHNH 1; Barcelona), 203–211.
- ZOGRAFOU, A.
2010 Magic Lamps, Luminous Dreams. Lamps in PGM Recipes, in: M. CHRISTOPOULOS/E.D. KARAKANTZA/O. LEVANIIOUK (ed.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion* (Plymouth), 276–294.