

Altägyptische Zaubersprüche

Altägyptische Zaubersprüche

Eingeleitet, übersetzt und kommentiert
von Hans-W. Fischer-Elfert

Mit Beiträgen von
Tonio Sebastian Richter

Reclam

Dem Department of Near Eastern Languages
and Civilizations an der Yale University
für seine Gastfreundschaft

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19542
2005, 2018 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Durchgesehene und aktualisierte Ausgabe 2018

Umschlaggestaltung: Stefan Schmid Design

Umschlagabbildung: Totengott Anubis mumifiziert einen Leichnam.

Gemälde in der Grabkammer des Sennedjem at Deir-el-Medina,
19. Dynastie. © Granger Historical Picture Archive / Alamy Stock Foto

Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Printed in Germany 2018

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019542-0

www.reclam.de

Inhalt

Einleitung	9
Editorische Zeichen und Abkürzungen	33

A. Texte und Riten in vornehmlich hieratischer und hieroglyphischer Schrift

I. Schutz von Leib und Seele	35
Kopfschmerzen einschließlich Migräne (1–7)	35
Leibschmerzen und andere körperliche Beschwerden (8–9)	41
Ausländische Krankheiten und Dämonen (10–14)	42
Wiedergänger und Alpträume (15–19)	45
II. Schutz vor gefährlichen Tieren	53
Schlangen (20–26)	53
Skorpione (27–33)	60
Krokodile – Schakale – Wölfe – Hunde – Insekten (34–47)	65
III. Schutz in Krisenzeiten	72
Schwangerschaft, Geburt und Kindbett (48–52)	72
Fertilitätstests (53–56)	75
Kalendarisch bedingte Krisen und Gefahren für Kosmos und Individuum (57–58)	76
IV. Liebeszauber (59)	78
V. Schaden- und Vernichtungszauber (60–61)	79

VI. Schutz des Hauses (62–69)	82
VII. Zauberei in der Literatur und Zauberer in Aktion	85
Der König als Lebensretter: Der Priester und könig- liche Garderobier Rawer überlebt seinen Kultfrevel (70)	85
Wundergeschichten vom königlichen Hofe aus dem Pap. Westcar (71–73)	85
Attentat auf Ramses III. unter Einsatz von Zau- bertexten und Voodoo-Puppen (74–75)	90
Aus der Begegnung von Chonsemhab und dem Edlen Totengeist (76)	92
Die Weise Frau von Deir el-Medineh (77–79)	94
Merire formt einen Golem in der Unterwelt und sendet ihn zu Pharao (80)	95
VIII. Zauber und Medizin im Transfer	96
Memorandum bezüglich der Aushändigung eines Anti-Giftzaubers (81)	96
Bitte um erneute Anfertigung einer Thoeris- Statuette (82)	96
Bitte um eine Medizin (83)	96
Übergabe von Geburtsamuletten usw. (84)	96
Bestätigung über die Rücksendung zweier medizinischer Handbücher (85)	97
IX. Divination	98
Aus Traumbüchern (86–87)	98
Aus einer Menologie (Lehre von den Monaten und ihrer Prognostik) (88)	101

X. Orakeldekrete und -anfragen; öffentlich praktizierter Exorzismus	104
Schutzdekrete (89–90)	104
Zwei alternative Orakelvorlagen bezüglich einer Kuh (91)	113
Exorzismus eines Besessenen durch Chons-in- Theben und Amenophis I. (92)	113
B. Quellen aus römischer, byzantinischer und arabischer Zeit	
I. Texte und Riten in demotischer Schrift	115
Herbeiführen von Gotteserscheinungen (93–95) . .	115
Auffinden eines Diebes (96)	119
Mittel zur Trennung von Paaren, zur Eroberung von Frauen und zur Ausschaltung von Mit- bewerbern (97)	120
II. Texte und Riten in koptischer Schrift und Sprache	123
Formular eines Liebeszaubers (98)	123
Formular eines Zaubers gegen Bauchschmerzen (99)	124
Verfluchungen (100–101)	125
Sammlung von Mitteln zur Beeinflussung und Schädigung von Menschen (102)	126
Anmerkungen	131
Literaturhinweise	178
Zeittafel	191

Einleitung

*Er hat ihnen den Zauber zur Waffe geschaffen,
um den Schlag der Ereignisse abzuwehren,
über die nachts wie tagsüber Wache gehalten wird.*

(Aus dem Hymnus auf den Schöpfer in
der Lehre für Prinz Merikare, Z. 136f.; um
2000 v. Chr.)

Im Denken der Alten Ägypter hat der Demiurg seinen Geschöpfen neben anderen elementaren Dingen wie Luft, Nahrung, Himmel und Erde sowie einem Königtum als Herrschaftsform auch eine Potenz verliehen, die altägyptisch *hekaw* und im späteren Koptisch *bik* lautet. Diesen Begriff übersetzen wir Modernen leichtfertig mit »Zauber« oder »Magie«, ohne dabei zu bedenken, wie sehr wir damit westlichem Denken klassisch-antiker und besonders jüdisch-christlicher Prägung verpflichtet sind.¹ Diese Voreingenommenheit (*bias*) trägt auch eine gehörige Portion Abscheu und Verachtung gegenüber allem vermeintlich »Magischen«, womöglich gar »Hexenhafte«, mit sich, die nicht erst mit der Christianisierung Ägyptens einsetzt, sondern bereits von den Römern als Okkupatoren des Landes am Nil seinen Priestern und Bewohnern entgegengebracht wurde. Die koptischen Christen haben diese Haltung nur konsequent übernommen und die gesamte pharaonische Religion als magisches Teufelszeug denunziert. Um es gleich vorneweg zu betonen: *hekaw* in pharaonischer – also sozusagen »heidnischer« – Zeit trug dieses Stigma nicht, vielmehr stand seine Verwendung theoretisch allen Ägyptern offen, entweder im aktiven Sinne als Handlung von Priestern und/

¹ Die Anführungszeichen bei »Magie« und »magisch« entfallen im Folgenden, da der Begriff noch problematisiert wird. – Zur neuplatonischen Rezeption von Konzept und Personifikation *hekaw* Oréal (2003).

oder Heilern oder im passiven Sinne als deren Nutznießer oder Patienten. Da niemand unter den Sterblichen wissen konnte, was die Zukunft wirklich bringen würde, hat der Schöpfer, heiße er nun Atum, Ptah oder wie immer, die entweder präexistente oder bei der Schöpfung mit ins Werk gesetzte Potenz den Menschen zu ihrem ausdrücklichen Schutz mit auf den Weg gegeben. Das ist, was der König Chety seinem Sohn Merikare sagen will.

Damit ist *hekaw* eine kreative Größe oder Macht, die von Anbeginn da war, die aber auch für das ununterbrochene Fortbestehen des Kosmos unverzichtbar bleibt. Salopp formuliert, ohne *hekaw* »läuft nach ägyptischem Denken gar nichts«. *hekaw* ist diejenige Potenz und Macht, die zugleich sämtliche der sog. offiziellen Tempelrituale, aus welchen Anlässen auch immer performiert, überhaupt erst ermöglicht. Zu deren Orthopraxie bedarf es natürlich entsprechender Kenntnisse und Fähigkeiten auf Seiten derjenigen, die *hekaw* praktizieren. Die Potenz ist trotz ihres In-die-Welt-gekommen-Seins qua Schöpfungsakt nicht jedem noch jeder angeboren, sie muss mühsam erworben werden, was durch Ausbildung und Initiation geschieht. Da wir von unabhängig agierenden Magiern, die wie Quacksalber im Mittelalter von Ort zu Ort zogen, nichts lesen, sollten wir eher davon ausgehen, dass die *hekaw* Praktizierenden durchweg professionelle Priester waren, die im Bedarfsfalle ihre magische Qualifikation auch Privatleuten zur Verfügung stellen konnten. Das jedenfalls dürfte die Regel gewesen sein, zu der Texte wie die Nr. 77–79 zur Weisen Frau von Deir el-Medineh eine mögliche Ausnahme bilden.

Inwieweit sich die Ausbildung der primär als Heiler (äg. *sinuw*; kopt. **CAGIN**) Agierenden von der eines Obersten Vorlesepriesters oder Oberritualisten bei der Zeremonie des täglichen Kultbildrituals in den Tempelsanktuarien unterschieden hat, wissen wir nicht im Detail.

Sicher werden wir hier differenzieren müssen. Möglicherweise waren nicht alle Chefritualisten in der Lage, Krankheiten mit Hilfe der entsprechenden Handbücher zu behandeln, oder gar dazu befugt, umgekehrt werden wir aber mit einem gehörigen religiösen, d. h. auch mythologischen Wissen bei den Heilern rechnen dürfen, wie ihre Diagnosen und Rezepte dies nicht selten deutlich zeigen.

Einer der Sprüche in der berühmten Leipziger Handschrift des Papyrus Ebers (Nr. 854; ca. 1550 v. Chr.) erwähnt ausdrücklich drei Chargen bei der medizinischen Therapie:

- den Heiler (*sinuw*),
- den Sachmet-Priester (*wab-Sachmet*) und
- den Amulettmann, Beschützer oder *curandero* (*saw*),

die zur gleichen Zeit »ihre Hand auf den Körper des Patienten legen« können. Von diesen ist der *sinuw* noch am ehesten mit einem rein medizinisch praktizierenden »Arzt« zu vergleichen, aber selbst er verfügt über magische Kenntnisse und Fähigkeiten. Der Sachmet-Priester ist seiner Patronin, der zumeist löwengestaltigen Göttin Sachmet, verpflichtet und agiert in ihrem Auftrag. Diese Göttin wird besonders an der Schwellenphase des Jahreswechsels als Sendbotin von Seuchen, besonders der Beulenpest und wohl auch der Cholera, gefürchtet und rituell bedacht; »Besänftigen« nennen das die Alten Ägypter. Diese kollektive Angst hat einen ganz natürlichen Hintergrund insofern, als während und bei Abflauen der Nilüberschwemmung zu Beginn eines neuen Kalenderjahres in der Hitze des Spätsommers Myriaden von Ratten die Siedlungen überrannt und eine hohe Infektionsgefahr für die Bevölkerung darstellten. Diese Priester sind aber aufgrund ihrer Affiliation mit dieser gefährlichen Göttin ihrerseits sehr gefürchtet, können sie doch durch ihren bloßen Atem Krankheiten evozieren. Über den »Amulettmann« ist vorläufig zu wenig bekannt, als dass wir sagen

könnten, er sei nur mit Amuletten, deren Herstellung und Applikation befasst.²

Was uns diese Ebers-Passage ganz klar sagt, ist die Untrennbarkeit der Kompetenzbereiche Medizin und Magie, beide zusammen lassen sich in Bezug auf das ägyptische Material und das dahinter stehende Klassifikationssystem am adäquatesten und unverfänglichsten durch »Heilkunde« benennen. Heilung von Krankheiten und/oder Befreiung von Dämonen – wir würden grob unterteilen in Leiden physischer und psychischer Natur – kann entweder im Zusammenwirken dieser drei Instanzen geschehen oder kraft Therapie und/oder magischem Ritual durch eine einzige allein. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass in den Fällen, in denen eine Krankheit wie auch eine Verletzung eine bekannte Ursache hat, diese Probleme zunächst mit der Applikation von Rezepturen und eventuellen Verbänden allein bekämpft werden. Sind die Aussichten aber schlecht bis hoffnungslos, räsoniert der Heiler meist per Verdikt: »Eine Krankheit, die aufzugeben«, d. h. unheilbar ist. Einiges spricht dafür, dass in solchen Fällen *hekaw* die letzte Zuflucht bildet, insbesondere dann, wenn man die Aitiologie des Leidens nicht kennt, schließlich kann ja ein Dämon der Verursacher sein. Aber selbst in diesen Fällen glaubt man sich nicht immer völlig ratlos und unterzieht im Verlaufe eines magischen Rituals gleich alle potentiellen Unholde in Dies- und Jenseits einer kollektiven Beschwörung. In Einzelfällen gibt es aber auch hier wohlumrissene Kompetenzzonen, die die Störenfriede sich untereinander aufteilen. Dies gilt ganz besonders dann, wenn der Name von Dämon oder Dämonin, zu meist in beiden grammatischen Formen, mit dem der

2 Das synchrone Agieren von Priester, zwei als Fischen verkleideten – fiktiven oder realen – Adjutanten und einem Leberschmerzspezialisten über einem Patienten in Assyrien und Babylonien zeigt die zeichnerische Rekonstruktion in: J. Black / A. Green, *Gods, Demons and Symbols in Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London 1992, 125.

Krankheit identisch ist. So sind z. B. die Dämonen *Nesy* und *Nesyt* oder *Sāmānu* (Nr. 15; s. a. Nr. 11 und 12) für das so lautende Leiden verantwortlich, sei dies nun psychologischer oder dermatologischer Art. D. h., hier waltet das Prinzip »medizinischer Terminus« = »dämonischer ≈ magischer Verursacher«, was zeigt, dass wir nicht berechtigt sind, von Medizin *plus* oder gar *versus* Magie zu sprechen, beide lassen sich, wie gesagt, am adäquatesten unter »Altägyptische Heilkunde« subsumieren.

Die vorliegende Anthologie bemüht sich nun, überwiegend sog. magische oder beschwörende Texte aus pharaonischer bis arabischer Zeit zu präsentieren. Medizinische Quellen im strengen Sinne einer einleitenden Diagnose – von einer vorangehenden Anamnese hören wir nichts – plus anschließender Therapie und Medikamentierung finden sich hier nicht. Wenn wir denn überhaupt eine Trennlinie zwischen medizinischen und magischen Texten ziehen wollen, dann gelingt dies am ehesten sachlich in der minutiös quantifizierten Applikation von Drogen bei Ersteren bzw. in ausbleibender Quantifizierung bei Letzteren. Auch magische Texte verordnen nicht selten pflanzliche, animalische o. a. Ingredienzen und Konkokte, also die gleichen wie die medizinischen, nur überlassen sie es dem Praktikanten, wie viel er davon im Einzelfall verabreichen möchte. Letztere Texte nennen ihren Gegner, also den Dämon oder seine ganze Schar, auch individuell in der 2. Person Singular beim Namen, was der Heiler bei der Deskription von Krankheiten in den medizinischen Texten nicht tut: Er spricht *über sie* zum potentiell behandelnden Kollegen (z. B. »wenn du findest die Krankheit / das Symptom XY, ...«)³, *nicht zu der Krankheit selbst*. Die Sprechhaltung hier ist eine rein deskriptive in Bezug auf das Problem, kommunikativ ist sie nur in Bezug auf den Praktikanten der Therapie, nicht aber zugleich eine kom-

³ Zum per Imperativ adressierten praktizierenden Kollegen z. B. in der gräko-ägyptischen Magie Ritner (1993), 99ff.

munikative in Bezug auf das Problem wie in den magischen Quellen. Diese Sprechhaltung dürfte aus der mangelnden Personifikation der Krankheit resultieren. Damit enden die Diskrepanzen wohl auch schon, die sich auf solche kommunikations- bzw. handlungstheoretischer Natur reduzieren lassen. Allerdings gehen Kommunikation und Handlung im Falle der auf die Beschwörungen folgenden rhetorischen und manuellen Instruktion in Gestalt infiniter, passivischer Verbalformen eine Symbiose ein, die sich indirekt an den potentiellen Praktikanten richtet (z. B. »Rezitation über einem Bild des Gottes N. N.«; »Dieser Spruch werde gesprochen über ...« o. ä.). Ihre wechselseitige Kompatibilität und die Kollokation in ein und derselben Handschrift ist damit nicht ausgeschlossen, ganz im Gegenteil. Medizinische Texte können im Einzelfall – die selektiven Kriterien liegen noch im Dunkeln – direkt mit z. B. nachfolgenden Beschwörungen kombiniert werden; vgl. dazu wieder das praktische Interagieren der oben genannten drei Spezialisten im Papyrus Ebers.

Mag eine Differenzierung von Magie und Medizin anhand der genannten sachlichen wie sprachlich-stilistischen Eigenheiten beider Aktionsfelder noch einigermaßen gelingen, so fällt eine Unterscheidung zwischen Magie einerseits und Religion – im Sinne von Theologie und Kulturpraxis andererseits – schon erheblich schwerer. Stilistisch-rhetorische Differenzen in der Argumentation der Texte lassen sich hierbei jedenfalls nicht ausmachen. Die überwiegend in Ethnologie/Anthropologie und Religionswissenschaft im gesamten 20. Jahrhundert geführte Debatte über das Verhältnis der vermeintlich nebeneinander existierenden oder gar gegeneinander agierenden Größen – und damit meist zugleich ihrer angeblich unterschiedlichen Repräsentanten – ist zumindest in der Ägyptologie an einem Punkt angelangt, der eine künstliche Trennung in »altägyptische Religion« *versus* oder *plus* »altägyptische Magie« zu einem wissenschaftshistorischen Anachronis-

mus macht, auch wenn es an Reanimationen in neuerer Zeit nicht fehlt (Assmann, 1997; Kákosy, 1988). Dreh- und Angelpunkt in der Diskussion sind immer wieder die gleichen Zentralbegriffe ägyptischer Theologie, von denen *hekaw* in der Liste ganz oben rangiert (s. zuletzt Schneider, 2000)⁴. Dabei handelt es sich nach Aussage insbesondere explizit theologischer Quellen wie der Sargtextsprüche Nr. 261 und Nr. 648 aus dem Mittleren Reich um eine bei der Schöpfung ins Werk gesetzte Potenz oder Macht, die ihrerseits kreativ *in praxi* instrumentalisiert werden kann. Ihre Beschränkung auf den Mikrokosmos einer individuellen Existenz, *vulgo* eines Patienten zum Zwecke seiner Heilung, wird dem vollen semantischen wie pragmatischen Inhalt von *hekaw* ebenso wenig gerecht wie seine vermeintlich ausschließlich in – privaten wie kollektiven – Krisensituationen zur Anwendung kommende Kraft. Ohne *hekaw* hätte wie gesagt kein Ritual zur Aufrechterhaltung von Kosmos, Herrschaft, Staat und Gesellschaft – aus welchen Anlässen oder Motiven heraus auch immer inszeniert – jemals wirksam sein können. *hekaw* ist somit eine Größe, die sowohl im kollektiven wie im individuell-privaten Kontext das Leben in Gang und alle potentiellen Gefahren auf Abstand hält bzw. durch ritualisiertes Handeln zumindest zeitweise vernichtet oder außer Gefecht setzt. Vielleicht kann man sich in diesem Disput dergestalt aus der Affäre ziehen, dass wir die ägyptische Magie im Wesentlichen als Interaktion zwischen Mensch und Dämon bzw. personifiziertem Übel betrachten, Religion einschließlich Theologie hingegen im Wesentlichen als eine Interaktion zwischen König/Mensch und Göttern. Natürlich spielen zahllose Götter in der Magie eine wesentliche Rolle, aber die überwiegende Zahl der direkten

⁴ Zum – bis heute nicht ganz geklärten – Verhältnis von *hekaw* zu *achw* s. ebenfalls Schneider (2000) mit Verw. auf die ältere Diskussion. *achw* meint nicht selten die durch das rezitierte Wort, den »Spruch«, performierte magische Aktion.

Adressaten und Opponenten von Magier und seinem Patienten sind Dämonen. Zwar stehen diese nicht selten im Sold von Gottheiten, wie etwa die messerbewehrten Krankheits- und Pestdämonen der Sachmet oder diverse Hypostasen der göttlichen Skorpionin Selqet. Aber mit Ausnahme des Osirismörders und Horusgegners Seth oder der den gesamten Kosmos wie den Sonnenlauf bedrohenden Riesenschlange (Drachen) Apophis befassen sich die Beschwörungen und Exorzismen mit spukenden Geistern, Götter treten dabei eher als Helfer des Magiers in Aktion.

Was u. a. alle drei Felder, Medizin – Magie – Religion, miteinander eint, ist eine der zentralen Techniken altägyptischer Magie, die auch aus dem Mittelalter bestens bekannte »Einkreisung« des Übels an einem qua Ritual sakralisierten Ort. Eine Reihe altägyptischer Rituale bedient sich dieses Umkreisens und damit der totalen Abschottung des Ortes der Handlung gegen die profane Außenwelt. Das tut auch der Heiler, wenn er seine »Rezepte« appliziert, denn die Grundbedeutung des von uns durch »Rezept« übertragenen ägyptischen Terminus (*pachret*) meint zunächst nichts anderes als »bannendes und nach außen abtrennendes Einkreisen«, in Bezug auf die Symptome der Krankheit sowie den krankheitsauslösenden Dämon (Ritner, 1993, 57 ff.).

Etwas wesentlich anderes kommt noch hinzu, und das betrifft die altägyptische Mentalität. Soweit wir sehen können, hat es zu keiner Zeit in der pharaonischen bzw. vorchristlichen Geschichte Ägyptens irgendwelche Ressentiments oder gar öffentlich betriebene Versuche zur Ausmerzung irgendwelcher magischen Praktiken und Techniken gegeben. Wie eingangs schon angedeutet, setzt eine solche Gegenwehr erst in der Epoche der römischen Okkupation Ägyptens ein, um dann unter den Kopten umso heftiger zu eskalieren. In den drei Jahrtausenden bis zur Zeitenwende allerdings ist die Inszenierung von *be-*

kaw, solange es nicht zum nachhaltigen Schaden von Staat, Gesellschaft oder Individuum (besonders der Könige) praktiziert wurde, nie grundsätzlich in Frage gestellt worden. Der einzige Fall, in dem – auch juristisch – *bekaw* bzw. diejenigen auf der Anklagebank saßen, die diese Potenz gezielt zur physischen Vernichtung eines Individuums einzusetzen gewagt hatten, war die Verschwörung am Hofe Ramses' III. um 1150 v. Chr. Die uns bekannten Quellen machen unmissverständlich klar, dass die Intriganten des Harims, die auf Betreiben einer königlichen Nebenfrau deren Sohn anstelle des vom König vorgesehenen Prätendenten auf den Thron heben wollten, sich zu diesem Zweck u. a. magischer Texte aus der Privatbibliothek (!) des Königs selbst bedient hatten. Aber nicht dieser Diebstahl war der Auslöser für den Prozess, dem mehrere der Angeklagten – z. T. durch verordneten Selbstmord⁵ – zum Opfer fielen, sondern die Instrumentalisierung dieser Texte oder Sprüche gegen deren Besitzer (Nr. 74; 75). Inwieweit dieser *coup d'état* tatsächlich zum Tode des Königs geführt hat, entzieht sich unserer Kenntnis, die Mumie Ramses' III. zeigt – soweit bislang untersucht – jedenfalls keine Spuren von Fremdeinwirkung.

bekaw kann somit als ein prinzipiell zur Aufrechterhaltung des altägyptischen Kosmos mit allen darin Involvierten – Göttern, Königen wie Privatleuten – dienendes und den Menschen ausdrücklich zu diesem Zwecke in die Hand gegebenes »Werkzeug« verstanden werden (vgl. das Merikare-Zitat), das vornehmlich eine prophylaktische oder apotropäische (übelabwehrende) Funktion hat, daneben aber auch eine dezidiert reaktiv-kurative, nämlich ein eingetretenes Übel zu beseitigen. Bisweilen heißt das ein

⁵ Ein ägyptischer König macht sich nicht die Finger durch Hinrichtung von Kriminellen und Feinden schmutzig, wengleich zahllose Tempeldarstellungen das Gegenteil suggerieren. Auch eine offizielle Notiz wie »Pharao tötete (den Schatzkanzler) Bay« heißt nicht, dass er selbst Hand angelegt hat.

Individuum heimsuchende Übel jedoch selbst *hekaw* (Nr. 18). Die ägyptische Schrift notiert in einem solchen Fall die besondere Qualität von *hekaw* durch Hinzufügen eines eigenen Zeichens, das die ansonsten unmarkierte Eigenschaft der Potenz nun als eine negativ-feindliche kennzeichnet. Bei diesem Zeichen handelt es sich um die abstrahierte Gestalt eines Erschlagenen, dem ein Blutstrom aus dem Schädel rinnt. Wie aber ist die Nebenbedeutung »böser Zauber« während des Aktes der Rezitation eines solchen Spruches überhaupt »hörbar« zu machen? Hatte diese spezielle Bedeutung von *hekaw* etwa eine von der Grundform abweichende Vokalisation? Das ist sehr unwahrscheinlich, eher könnte man sich ein besonders verächtliches Aussprechen des Wortes seitens des Magiers vorstellen, wohl unter begleitender Mimik und Gestik.

hekaw manifestiert sich in Wort und Tat. Ein magisches Ritual zum Exorzismus eines Dämons etwa besteht aus rituell inszenierter Sprache nach genau vorgeschriebenem Wortlaut und begleitenden manuellen Riten, deren Schritte in den Texten auf das Rezitativ folgend der Reihe nach aufgelistet werden.⁶ Dabei dürften auch Gesten seitens des Ritualisten eine gehörige Rolle spielen, worauf die ubiquitären Demonstrativa hindeuten. Wenn der Magier von »diesem Körperteil XY«, »diesem Requisit« etc. spricht, dann ist das nur als ein gleichzeitiges Deuten mittels einer Handbewegung zu verstehen. Darstellungen von Zaubern in Aktion auf Grabwänden zeigen z. B., wie er seinen rechten Zeigefinger auf das Auge eines Krokodils oder Nilpferds richtet, um deren Bösen Blick zu bannen. Das Sprechen allein macht aber noch keinen Ritus, Gestik und

6 In der Übersetzung durch eine andere Schriftart (*Frutiger*) markiert, die gleichzeitig eine Rotschreibung in den originalen Handschriften, gegenüber der schwarzen Farbe im Haupttext, bedeutet. Die Rubrizierung betrifft auch fast regelhaft die Titel der Sprüche. Götternamen dürfen aus Scheu vor der von Rot ausgehenden Gefahr nur schwarz geschrieben werden (Stichwort: Farbsymbolik).

– im Falle des »bösen Zaubers« – auch Mimik und Emphase dürften ihren gebührenden Anteil am Gelingen des Aktes haben.

Die Rezitation situiert den Aktanten wie auch seinen Patienten in einer von der Alltagswelt und -zeit abgesonderten und in göttliche Sphäre und Zeit entrückten Welt. Beide Beteiligte, Magier wie Patient, schlüpfen dabei – wenn Letzterer auch nicht regelhaft, dann zumindest sehr häufig – selbst in die Rolle von Göttern. Eine geradezu klassische Konstellation identifiziert den Kranken mit dem kindlichen Horus, der vor den Nachstellungen durch seinen Onkel und Vaternörder Seth von seiner Mutter Isis versteckt werden muss. Damit ist Seth die Triebfeder für alles Übel, er ist für alles Kranke und Todbringende verantwortlich. Horus erscheint dann als das mythische Analogon und zugleich Antonym zu Seth; er ist in ein physisches oder psychisches Problem geraten, das von seiner zauberkräftigen Mutter Isis – dabei nicht selten von deren Schwester Nephthys unterstützt – kuriert werden kann. Und genau so, wie der – mythische – Patient Horus von seiner Mutter *in illo tempore* geheilt wurde, genau so kann nun auch qua magischem Ritual der – irdische – Patient von seinen Leiden befreit werden (z. B. Nr. 1; 8; 9; 32). In welchem Maße der Magier dabei als Isis agiert, ist nicht in allen Fällen klar. Bisweilen erklärt er sich zu Thot, dem göttlichen Schreiber, Mathematiker (Mondgott und Berechner der Mondphasen) wie Zauberer, dem auch die Komposition des einen oder anderen Spruches zugeschrieben wird (Nr. 8).

Umgekehrt kann aber Horus auch – als Geheilte oder gar von seiner Mutter Unterwiesener – seinerseits als Heiler oder Magier in Aktion treten, eine Rolle, mit der sich dann der menschliche Zauberer identifiziert (Nr. 41 und 50). Die Vermutung liegt nahe, dass diese Fähigkeit auf der zuvor durch Heilung von einem Leiden erwirkten Immunisierung des Gottes basiert.

Als Gott zu agieren kann aber sicher in vielen Fällen nicht verhindern, dass der Zauber ein fauler bleibt und keine Wirkung zeitigt. Was dann und wie den darauf Vertrauenden und Angewiesenen sein Versagen erklären? Für diesen Misserfolg weiß sich der Aktant zu helfen, indem er einer oder mehreren Gottheiten indirekt die Schuld in die Schuhe schiebt. Die dazu verwendete Phrase am Ende des Rezitativs, die den Charakter einer eidesstattlichen Erklärung hat, lautet u. a. so:

Nicht ich bin/war es, der das gesagt hat (= den Spruch).

Nicht ich bin/war es, der das wiederholt hat:

Das war Isis, die das gesagt hat.

Das war Isis, die das wiederholt hat.

Aber auch der ausgemachte Bösewicht selbst soll das gesagt haben, wie Seth oder dessen krokodilgestaltiger Sohn Maga. Besonders gerne treten diese Phrasen im Gefolge von vorangehenden Götterbedrohungen auf, in denen der Magier für den Fall des nicht verschwindenden Dämons oder Übels mit kosmischen Katastrophen droht, von denen der Dämon besonders schwer betroffen gedacht wird (Nr. 18; 26; 30; 52). Dieser für den Fall des Scheiterns angewandte Trick fungiert als eine Art Blitzableiter. Robert Ritner hat diese Technik einmal treffend *blame shifting* genannt (zur gleichen Praxis in Sumer vgl. Cavigneaux, 2002, 362f.). Da der Magier selbst als Gott agiert, liegt die Verantwortung beim inkarnierten Gott, nicht beim menschlichen Zauberer. Diese Phrase impliziert zum einen eine Verschonung des scheiternden Magiers vor Regressforderungen seitens seines Patienten, vielleicht gar ausbleibende Strafverfolgung. Auf der anderen Seite verleiht sie seiner *performance* eine göttlich legitimierte Autorität.

Beschwörungen und Behandlungen von Skorpionstichen etwa mögen aber längst nicht so erfolglos gewesen sein, wie wir das den antiken Magiern zu unterstellen ge-

neigt sind (Nr. 27–31). Toxikologische Nachforschungen gerade der letzten Jahre im Raume von Assiut in Mittelägypten haben eine äußerst geringe Sterberate von Betroffenen erbracht (8 %). Zwar können die Stiche eine große Bandbreite von Symptomen im Gefolge haben, bleibende Schäden tragen die Patienten nur in den seltensten Fällen davon (partielle Lähmungen). Einige der typischen Symptome erwähnen auch die ägyptischen Beschwörungen, wie heftige Schweißausbrüche, Fieber und Gliederzucken, die bisweilen kaum von denen eines epileptischen Anfalls zu unterscheiden sind (Farghly/Ali, 1999; zur Therapie eines den Mondphasen angelasteten *grand mal* s. hier Nr. 17). Besonders akut war das Problem wohl in den heißen Sommermonaten zwischen Juni und September, wo diese Tiere in Scharen auftreten können. Manche Wüstenregionen der Erde verzeichnen eine Populationsdichte von 5000 bis 10 000 Skorpionen pro Hektar! Ihre Nachtaktivität notiert auch ein hier nicht aufgenommener Spruch auf Pap. Genf MAH 15274 (rt. IV 4–VII 10).

Wesentlich seltener dürften die magischen Heilungserfolge bei Schlangenbissen gewesen sein, auch wenn nicht jede einzelne Art tödliche Bisse austeilte. Zur Vorgehensweise und damit auch Thematik der bislang bekannten Antischlangensprüche kann aber notiert werden, dass die ältesten ihrer Art aus den königlichen Pyramidentexten des späten Alten Reiches überwiegend prophylaktischer Natur sind, alle folgenden dann aber reaktiver bzw. kurativer Natur (Leitz, 1996; Relativierung bei Meurer, 2002, bes. 305 ff.; s. hier Nr. 20–26).

Rein numerisch dürften Beschwörungen von Totengeistern das Gros der bislang bekannten Zauberrituale ausmachen. In diesem Punkt bietet das Alte Ägypten im Grunde nichts Besonderes, die individuelle wie kollektive Angst, ja geradezu der Horror vor nächtens ihre Gräber verlassenden und umherschweifenden Seelen Verstorbener findet sich weltweit und zu allen Zeiten. Die Techniken ihrer

Bekämpfung mögen sich kulturspezifisch unterscheiden, die psychologische Basis bleibt sicher die gleiche. In Ägypten bedeutet das hier durch »Wiedergänger(in)« übersetzte Wort *mut(et)* zunächst nichts weiter als »Toter« bzw. »Tote«, das dazugehörige Verbum »sterben; töten«. Die sogenannten »Gestorbenen« sind aber mit einem *Ba*, einer Art nach dem physischen Tode ins Leben kommenden »Seele«, ausgestattet, die es ihnen ermöglicht, ihr Grab zu verlassen und die Nachfahren auf- oder gar heimzusuchen. Diese Gefahr besteht besonders dann, wenn sich die bestatteten Ahnen nicht ausreichend kultisch versorgt fühlen (s. Nr. 19) oder wenn sie eines unnatürlichen Todes – etwa durch Hinrichtung – gestorben sind. *mut* bzw. *mutet* genannte Verstorbene sind letztlich gar keine endgültig toten Wesen, sie sind eher Un-Tote, Wanderer zwischen den Welten von Dies- und Jenseits, die man sich per umgehängter Amulettkette buchstäblich vom Halse zu halten sucht. In den königlichen Vernichtungsritualen, wie sie die sog. Unterweltsbücher des Neuen Reiches und der Spätzeit schildern, nimmt das Wort geradezu die Bedeutung »Verdamnte(r)« an.

Gerne erscheinen diese »Wiedergänger« nebst anderen »Feinden« in einer mehr oder minder langen Liste von Adressaten des Magiers (Nr. 15–19). Je länger die Liste der Namen, desto sicherer dürfen sich Magier wie Patient wähnen, den potentiellen Übeltäter namentlich identifiziert zu haben; ein gelegentliches »und so weiter« begreift alle eventuell ausgelassenen oder vergessenen Namen mit ein. Diese namentliche Identifizierung ist entscheidend, denn über die Kenntnis des Namens steigt die Chance, den Gegner ausschalten zu können, ohne Kenntnis seiner Identität ist das unmöglich. Da man des Weiteren nie weiß, ob es sich um ein männliches oder um ein weibliches Unwesen handelt, rezitiert man die Namen in ihrer jeweiligen grammatischen Form und notiert in der Übersetzung »Wiedergänger, Wiedergängerin, Feind, Feindin,

Widersacher, Widersacherin« u. ä. Allein, damit ist die exakte Identifizierung der Unholde ja eigentlich noch gar nicht erreicht, denn hinter den Klassifikationen (!) »Wiedergänger« etc. kann sich jeder beliebige unsterbliche Tote verbergen. Da es aber nun unmöglich ist, sämtliche dem jeweiligen Magier bekannten Namen von Verstorbenen zu nennen, bescheidet er sich mit generischen Bezeichnungen, die individuelle Identitäten abdecken. Sollte sich ein Individuum z. B. durch einen Ahnen der eigenen Familie belästigt fühlen, hat es immer noch die Möglichkeit, sich direkt an den Geist zu wenden, was u. a. durch sog. »Briefe an Tote« über mindestens zwei Jahrtausende hinweg praktiziert wurde und was im 1. Jt. v. Chr. durch Briefe an Götter und vergöttlichte Beamte der eigenen Vergangenheit dann fortgeführt wurde. Eine literarische Ausprägung dieser Sitte ist hier die Geschichte vom Priester Chonsehab und dem Edlen Totengeist (Nr. 76), deren beider Kommunikation allerdings nicht auf Verwandtschaft basiert, soweit der erhaltene Textbestand das erkennen lässt. Allgemein wird man wohl sagen dürfen, dass den Anti-Wiedergängersprüchen ein wesentlich größeres Gewicht bei der Konstituierung des altägyptischen Totenglaubens zugekommen sein wird, als ihnen in sämtlichen Darstellungen zu Tod und Jenseits im Alten Ägypten bislang zugestanden wird. Es scheint, als habe weniger die reine Fürsorge und Trauer um die Dahingegangenen diesen schon in der Antike bestaunten funeären Aufwand evoziert als vielmehr die blanke Angst vor deren unerwünschter Rückkehr angesichts der Gewissheit, dass in keinem Einzelfall ewige Versorgung garantiert werden konnte.

Aber wie *hekaw* selbst, so haben auch die Totengeister einen potentiell ambivalenten Charakter. Es gibt ja auch freundlich gesonnene, deren Hilfe und Intervention man sich versichern kann, indem man nur ihren Namen als Schutzamulett in Form eines entsprechend beschrifteten

Papyrusstreifens am Halse trägt (Nr. 16). Allerdings sind diese Schutzgeister oft nicht beliebige Verstorbene, sondern bedeutende historische Persönlichkeiten wie auch literarische Figuren. Das sind dann z. B. der Sohn des Pharaos Cheops mit Namen Djedefhor aus der 4. Dynastie, der Baumeister des Djoser aus der 3. Dynastie namens Imhotep, daneben Schreiber, denen die ramessidische Tradition die Komposition literarischer Werke zugeschrieben hat wie Chety und Neferty. Eventuell erscheint sogar der in den Wundergeschichten vom Hofe des Königs Cheops agierende Zauberer Djadjaemanch in dieser Liste (Nr. 72), deren Namen sich z. T. noch einer sicheren Deutung widersetzen. Was aber mit ihrer Instrumentalisierung erreicht werden soll, ist klar: als benevolente Geister, weil über positiven bzw. schöpferischen *hekaw* verfügend, sollen sie den Träger ihres Namens vor dem physischen wie psychischen Eindringen jeglicher Wiedergänger bewahren.

Anstelle von recht allgemeinen Bezeichnungen für Dämonen kann die Beschwörung auch wesentlich konkreter werden, insbesondere dann, wenn Krankheit und dahinter stehender Dämon ein und denselben Namen tragen (s. Nr. 15). In diesem Falle wird aber nicht nur die aus Vorderasien bekannte – und möglicherweise gar nach Ägypten eingeschleppte – Krankheit (*mycetoma*, eine Hautgeschwulst?) bei ihrem fremden Namen (*sāmānu*) beschworen, sondern auch unter ihrem ägyptischen Pendant (*achu*). Bedeutet der akkadische Name so viel wie »rot«, »der Rote« und meint insbesondere die rötliche Ausprägung der Geschwulst, zielt die ägyptische Version auf die mehr schwärzliche, weil »verkohlt« wirkende Variante. Der Text ist eines von inzwischen recht zahlreichen Beispielen der Rezeption fremder Magie und deren Texten, sei es in ägyptischer Übersetzung (so wohl bei Nr. 11–12), oder in Gestalt der in kursiven Hieroglyphen bzw. Hieratisch wiedergegebenen – kretischen – Originalsprache (Nr. 14).

Sog. Schwellenphasen im Leben von Menschen sind wohl zu allen Zeiten und allerorten durch Riten begleitet worden, die man im Falle von echten Krisen wie Schwangerschaft und Geburt einschließlich Wochenbett als besonders dringend empfand. Angesichts der geringen Hygiene, akuter oder gar chronischer Mangelernährung und daraus resultierender hoher Kinder- und Müttersterblichkeit ist die Praktizierung übelabwehrender Maßnahmen nicht verwunderlich (Nr. 48–56). Aber auch kalendarisch bedingte liminale Phasen wie die »Fünf auf dem Jahr (von 360 Tagen) befindlichen Tage« (Epagomenen) bergen große Gefahren in sich, die nicht selten ihre reale Ursache in natürlichen Phänomenen haben. So markiert der Übergang von einem Jahr zum nächsten die schon oben ange deutete Gefahr von Seuchen infolge der bisweilen zu hohen Überschwemmung des Nilbettes. Ratten- und Mäuseplagen, verendende Tiere und deren Kadaver vergiften buchstäblich die Umwelt und infizieren die Menschen, die nicht selten auf Tuchfühlung mit ihrem Vieh leben. Nur zu verständlich ist deshalb, wenn man sich bemüht fühlt, die im Gefolge dieser Geburtstage der Götter des Osiriskreises agierenden Scharen von Dämonen und ihre Miasmen durch Beschwörungen zu bannen (Nr. 57; 58). Insbesondere geht es um den 3. Epagomenentag als Geburtstag des Seth und die während dieser gesamten fünf Tage von der Sachmet ausgesandten Messer- und Krankheitsdämonen.

Aber nicht nur Verstorbene oder Boten der Götter werden als reale Bedrohungen von Leib und Leben empfunden und bekämpft, auch die eigenen Zeitgenossen, weilen sie nun in Ägypten oder im benachbarten Ausland. Individuell verhasste oder missliebige Personen mag man noch durch relativ harmlose, weil rein verbal praktizierte Bannungen oder Verfluchungen auszuschalten suchen (Nr. 61). Aber solche den ägyptischen König wie den gesamten Staat bedrohenden äußeren Feinde wie die ge-