

1 Eine alte Frage

1.1 ... und viele Antworten

Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit – schon der Titel meiner Arbeit enthält einen Begriff, der, so verständlich er auf den ersten Blick klingen mag, reichlich vorbelastet ist, so dass seine Verwendung innerhalb einer wissenschaftlichen Arbeit fast schon unangebracht erscheint.¹ Was unter *Magie* bzw. dem deutschen Pendant *Zauber(ei)*, hier als Synonyme verwendet, zu verstehen sei, ist eine alte Frage, deren Beantwortung wie jegliche Begriffsklärung vom Denkstil² des Antwortgebenden abhängig ist.

Jede wissenschaftliche Arbeit muss daher den Versuch unternehmen, ihre Terminologie dem Leser offenkundig zu machen, um größere Missverständnisse auszuschließen. Um dieser Forderung zu entsprechen, wird man nicht umhinkommen, gerade solche Begriffe mit einer Definition zu versehen, die sich einer solchen sperren. Ich gehe nicht davon aus, dass man den Begriff „Magie“ für alle Zeiten und Kulturen definieren können wird, jedoch soll im Vorfeld dieser Arbeit geklärt werden, was innerhalb der Arbeit als „magisch“ angesehen wird. Denn gerade „Magie“ ruft eine Vielzahl von Assoziationen wach, die nicht unbedingt auf das alte Ägypten übertragen werden können. Gelingt es jedoch, diese Vorstellungen bewusst zu machen und Ansätze, die auf Ägypten nicht zutreffen, auszuklammern, dürfte es kein Problem mehr darstellen, innerhalb der Arbeit – und mit ein wenig Glück auch darüber hinaus – eine hinreichende Definition zu erreichen.

Um sich diesem Ziel zu nähern, will ich in drei Stufen vorgehen: Zunächst stelle ich eine kurze Abhandlung vorneweg, die klären soll, welche Assoziationen heutzutage mit dem Begriff „Magie“ verbunden werden. Diese kleine Untersuchung stützt sich auf die populäre Kultur, wie sie durch Fantasy-Literatur und Filme präsentiert wird. Das kirchliche und esoterische Verständnis von Magie wäre zwar genauso interessant, doch glaube ich, dass darüber bereits genug Tinte verspritzt wurde. Es ist hinlänglich bekannt, dass die christliche Religion der „Magie“ abgeneigt ist und dass auf der anderen Seite bestimmte esoterische Kreise von sich behaupten, „Magie“ ausüben zu können. Da in unserer Gesellschaft die Kirchen jedoch seit Jahren stark an Einfluss verlieren und die esoterischen Gemeinschaften noch nie besonders begriffsprägend waren, sollen hier Harry Potter und Co., die aufgrund ihrer Massenverbreitung denkstilprägend sind, zu Wort kommen.

¹ Vgl. zu dieser Problemlage jetzt auch OTTO (2012), der die Verwendung des Begriffs durch die Ägyptologie scharf kritisiert.

² Diesen Begriff habe ich von L. FLECK übernommen, der sich 1935 theoretisch mit der „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“ (so der Titel der Schrift) auseinandergesetzt hat. Er definiert ihn als „gerichtetes Wahrnehmen, mit entsprechendem gedanklichen und sachlichen Verarbeiten des Wahrgenommenen“ (FLECK (1980), S. 130).

1 Eine alte Frage

Des Weiteren werde ich den Größen der Ethnologie und Religionswissenschaft das Wort erteilen, Forschern, die häufig versucht haben, das Phänomen „Magie“ diachron und diakulturell zu bestimmen, und die, wie im dritten Abschnitt ersichtlich wird, den Denkstil der Ägyptologie stark beeinflusst haben.

Zuletzt soll ein Abriss der Magiedebatte, die in den letzten hundert Jahren innerhalb der Ägyptologie stattgefunden hatte, aufzeigen, welche Ideen diesen Entwicklungsgang prägten, der, um es grob anzudeuten, von einer weitgehenden Einigkeit des ägyptologischen Denkkollektivs über die Bedeutung und die Anwendbarkeit des Begriffes hin zu einer weitgehenden Einigkeit darüber führt, dass der Begriff auf das alte Ägypten nicht anwendbar sei.

Nun ist es an sich sinnlos, gut eingeführte Begriffe durch solche zu ersetzen, die einer langen Erklärung bedürfen, um vom Leser mit einem Sinngehalt gefüllt zu werden. Schon die Tatsache, dass der Begriff „Magie“ längst in die Debatte eingeführt ist, erzwingt also seine Verwendung. Da ich, wie ich gleich darlegen werde, jedoch mit den semantischen Verknüpfungen, die diesem Begriff zwangsläufig innewohnen, in Bezug auf das alte Ägypten nicht einverstanden bin, will ich am Schluss des ersten Kapitels versuchen, einen Lösungsweg vorzuschlagen, der die Verwendung des Begriffes weiterhin erlaubt, die forschungsgeschichtlichen Implikationen wenigstens teilweise erhält und ihn soweit wie möglich zu einem neutralen *terminus technicus* macht.

1.2 Magiebilder der populären Kultur

In den letzten Jahrzehnten, besonders seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, werden über die Massenmedien verschiedene Serien, Romane oder auch Spiele³ verbreitet, in denen „magische“ Handlungen eine mehr oder minder große Bedeutung einnehmen. In diesen, auf den Massengeschmack ausgerichteten und damit auf den kommerziellen Erfolg hin optimierten Werken, dürfte am ehesten fassbar sein, was momentan landläufig unter „Magie“ oder „Zauber(ei)“ verstanden wird.

Die derzeit wohl bekannteste „Zaubererwelt“ dürfte die der Harry-Potter-Bücher⁴ sein. Allein die Anfangsverkaufszahlen des letzten Bandes zeigen, welche Verbreitung das Werk genießt. Laut einer dpa-Meldung vom 22. Juli 2007 ging der englische Verlag Bloomsbury davon aus, dass in den ersten 24 Stunden allein in Großbritannien drei Millionen Bücher verkauft würden, für Deutschland lagen beim Internet-Buchhändler Amazon 270000 Vorbestellungen vor⁵ (weltweit waren es sogar 2,2 Millionen!)⁶ und

³ Sowohl Computerspiele als auch „klassische“ Spiele, die in gemütlicher Runde gespielt werden können.

⁴ Der erste Band, ROWLING (1996), erschien Mitte der 90er Jahre, der siebte und letzte, ROWLING (2007), am 21. Juli 2007.

⁵ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Harry_Potter_und_die_Heiligtümer_des_Todes#Auflage_und_Ausgaben, zuletzt besucht am 31.03.2015.

⁶ Vgl. <http://www.mz-web.de/kultur/literatur-harry-potter---das-buch-der-rekorde,20642198,18672800.html>, zuletzt besucht am 31.03.2015.

der amerikanische Verlag des Buches ließ eine Erstauflage von zwölf Millionen Stück drucken. „Harry Potter and the Deathly Hallows“ gilt als das Buch mit der größten Erstauflage der Literaturgeschichte.

In den Romanen geht es bekanntlich um einen Waisenjungen, der eigentlich ein Magier ist. Die Magier leben in den Harry-Potter-Romanen in derselben Welt wie nichtmagische Menschen, halten ihre Andersartigkeit jedoch geheim. Nur höchste Kreise der sog. „Muggles“ sind eingeweiht, was den Romanen einen Hauch von Verschwörungstheorie verleiht. Magie ist in der Harry-Potter-Welt eine angeborene Eigenschaft, die genetisch vererbt wird. In seltenen Fällen tritt das Magie-Gen außerhalb der zum Teil durch Inzucht abgeschotteten Magierfamilien auf. Ob es sich um spontane Mutationen handelt oder um das erstmalige Auftreten eines bis dahin rezessiv vererbten Gens wird in den Romanen nicht deutlich gesagt. An dieser Stelle sei nur festgehalten, dass Magie in den Harry-Potter-Büchern eine Veranlagung ist, die den Magier von normalen Menschen trennt. Sie muss zwar ausgebildet werden, ist jedoch an sich nicht erlernbar. Magier leben außerhalb der normalen Welt, sie können Naturgesetze aufheben und bedürfen nicht der modernen Technik, was u. a. darin zum Ausdruck kommt, dass sie mit Federkielen statt mit Kugelschreibern u. Ä. schreiben. Dabei wird natürlich außer Acht gelassen, dass auch ein Federkiel ein technisches Gerät ist.

Harry Potter ist jedoch nur eine Kinderbuchserie von vielen, die sich desselben Themas annehmen, und die, wie z. B. die deutsche Hörspielserie „Bibi Blocksberg“ oder die amerikanische Comic- bzw. Fernsehserie „Sabrina“, teilweise sogar wesentlich älter als Harry Potter sind. Weitere Fernsehserien, die hier genannt werden müssen, sind „Buffy“, „Angel“⁷ sowie „Charmed“, eine Serie, in der es um drei junge Frauen geht, die entdecken, dass sie magiebegabt sind. Nicht zuletzt möchte ich auch auf die „klassische“ Fantasyliteratur verweisen, die hauptsächlich im Gefolge der Romane von TOLKIEN eine eher „mittelalterlich“ inspirierte Welt aufbauen, in der es Fabelwesen und Magie gibt, sowie den sog. Cyberpunk, der teilweise auch Magie zum Inhalt hat.⁸

Natürlich ist hier kein Platz für eine ausführliche Bearbeitung all dieser Werke. Ich möchte daher nur ganz knapp auf die Magievorstellungen einiger – zugegeben sehr willkürlich ausgewählter – Werke eingehen. Sicher mag es Gegenbeispiele geben, doch ergibt eine Zusammenstellung der oben aufgezählten Beispiele ein recht deutliches Bild von dem, was in diesen Büchern, Spielen und Fernsehserien als typisch für „Magie“ angesehen wird.

Die grundlegende Idee der oben genannten Fantasywelten ist, dass Magie möglich sei. Allerdings kann sie nur von wenigen ausgeübt werden, sie ist also stark zugangsbe-

⁷ Letztere Serie ist nur ein Spin-off von „Buffy“. Hauptperson dieser eher dem Horrorgenre zugehörigen Serie ist eine junge Frau, die Dämonen, die das irdische Leben (zer)stören wollen, besiegen muss. Unter anderem kommt dabei Magie zum Einsatz.

⁸ Beispiele für sog. RolePlayGames: Das Schwarze Auge (RÖMER (2006)), Dungeons & Dragons (TWEET ET AL. (2006)), Shadowrun (BOYLE (2005)). Zu DSA und Shadowrun gibt es auch etliche Romane. Andere Fantasywelten, in denen Magie erblich ist, sind z. B. die Romanzyklen „Die Belgariad-Saga“ (EDDINGS (1982-84)) oder „Die Mallorean-Saga“ (EDDINGS (1989-1991)) vom amerikanischen Fantasyautor D. EDDINGS. Mit Sicherheit ließen sich noch wesentlich mehr Beispiele finden, aber für meinen Zweck muss diese Auswahl erst einmal genügen.

1 Eine alte Frage

grenzt. In den aufgeführten Beispielen fällt auf, dass nahezu bei allen eine „Begabung“ vonnöten ist, die den Magier vom Nichtmagier unterscheidet. Diese Begabung ist in den seltensten Fällen eine Auserwählung „religiöser“ Art⁹, sondern meistens offensichtlich angeboren, also genetischer Natur.¹⁰ In einigen Fantasywelten bilden die „Magier“ eine eigene Rasse, wie z.B. in „Lord of the Rings“ von TOLKIEN.¹¹ Auch in den meisten Fantasy-Spielen muss der Spieler vor Spielbeginn entscheiden, ob seine Spielfigur zaubern kann oder nicht.

Eine weitere Gemeinsamkeit dieser populären Werke ist, dass die moralische Beurteilung von Magie nicht präjudikativ negativ ist, sondern Magie als solche i. d. R. neutral beurteilt wird. Sowohl „gute“ als auch „böse“ Charaktere verwenden dieses Mittel, wobei es im Ermessen des Charakters liegt, ob er es zum Guten oder zum Bösen einsetzt.

Dieses moderne Magiebild hat m.E. durchaus positive Auswirkungen auf die Wissenschaft, weil dadurch die meisten Menschen offener an die Sache herangehen. Magie ist eben nicht mehr ein „wilder Seitentrieb“¹², ein Unkraut, das man mit allen Mitteln ausreißen muss, sondern ein mit durchaus positiven Assoziationen verbundener Bereich unserer eigenen Kultur. Jedoch hat es sich in diesem Bild eben eine Nuance in den Vordergrund geschoben, die im kirchlichen Magiebild gar nicht vorhanden war, und die auch das bürgerliche Bild¹³ nicht kennt: Magie als **angeborene** Charaktereigenschaft, die es den betroffenen Individuen erlaubt, die ansonsten geltenden Naturgesetze zu brechen. Warum sich in der Popkultur ausgerechnet diese Lösung für die seit der Renaissance vorhandene Problematik, wie „Magie“ und „Naturwissenschaften“ „nebeneinander“ bestehen können, durchgesetzt hat, wäre sicherlich interessant, jedoch kann diese Untersuchung hier nicht geleistet werden.

⁹ So etwa bei „Buffy“.

¹⁰ So in „Das Schwarze Auge“ (vgl. auch <http://www.wiki-aventurica.de/index.php?title=Magie>, zuletzt besucht am 30.03.2015), „Harry Potter“, in „Bibi Blocksberg“, in „Sabrina“ und in „Charmed“.

¹¹ TOLKIEN (1993).

¹² ERMAN (1909), S. 167.

¹³ Damit will ich hier das Vorurteil, dass Magie falscher Aberglaube sei, bezeichnen, wie es etwa aus der Definition im Lexikon des Zeitverlags (ANONYMUS (2005), S. 230) hervorgeht:

Magie [lat. *magia* „Lehre der Zauberer“, „Zauberei“] *die*, zusammenfassende Bezeichnung für Praktiken, durch die der Mensch seinen eigenen Willen in einer Weise auf die Umwelt übertragen und das Tun, Wollen und Schicksal anderer Menschen bestimmen will, die nach naturwiss. Betrachtungsweise irrational erscheint. Das der M. zugrundeliegende magische Denken vertraut auf eine den mag. Handlungen, Worten und Dingen innewohnende, automatisch wirkende Kraft. Misserfolge werden aus Nichtbeachtung des richtigen mag. Rituals oder aus Gegenzauber erklärt. M. ist charakteristisch für Stammesreligionen; auch im altoriental. und hellenist. Kulturkreis stark verbreitet, wird die M. von der Bibel und in der Folge von der christl. Kirche als Aberglaube verurteilt. – Hinsichtlich der Zielsetzung ihrer Anwendung wird unterschieden zw. der **schwarzen M.**, die eine Schädigung, und der **weißen M.**, die einen Nutzen für Einzelne oder Gruppen erzielen will.

1.3 Magiemodelle der Ethnologie und Religionswissenschaft

Die ägyptologische Magiedebatte fand nicht ohne Einflüsse aus der Ethnologie und der Religionswissenschaft statt. Dabei spielten vor allem die älteren Theoretiker eine Rolle. Einen noch immer sehr guten Überblick über die Magietheorien in der Ethnologie aus dem 19. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bietet die Dissertation von MÜRMELE aus dem Jahr 1985.¹⁴ Als besonders einflussreich müssen demnach die Arbeiten von TYLOR, FRAZER, MALINOWSKI, MAUSS und EVANS-PRITCHARD gewertet werden, deren Ansätze ich in dieser Reihenfolge kurz in Erinnerung rufen möchte.

1.3.1 E. B. Tylor

TYLOR gilt als Begründer der britischen Ethnologie und gehört in den Kreis der Evolutionisten.¹⁵ Entsprechend ist seine Betrachtungsweise der Magie stark entwicklungsorientiert.¹⁶ Er geht davon aus, dass Magie bei „niederen Rassen“¹⁷, die noch nicht zwischen „Subjektivem“ und „Objektivem“ zu unterscheiden wüssten,¹⁸ ein perfektes, konsistentes, harmonisches und intelligibles System sei, das jedoch durch einen Lernprozess im Laufe der Geschichte an Konsistenz verlöre, da „richtige“ Kausalzusammenhänge zur Entwicklung der (Natur-)Wissenschaft führten, während alles, was nicht funktioniert, als „magisch“ weitertradiert werde.¹⁹ In der Magie spielen sowohl das Wort, das den Lauf der Welt beeinflussen will, als auch die rituelle Handlung eine Rolle.²⁰ Nach TYLOR stellt Magie mehr oder minder eine Vorstufe zu Religion auf der einen und Wissenschaft auf der anderen Seite dar.²¹ Ursprünglich spielten Geister und Dämonen bzw. Götter keine Rolle in der Magie. Ihr Hinzutreten zu einem späteren Zeitpunkt weitet das ursprüngliche Konzept zwar aus, aber ändert es nicht grundsätzlich. Magie kommt somit nach TYLOR ohne Götter aus.²² Magie ist in den Augen TYLORS durch die Haltung der Öffentlichkeit und ihrer Klienten effektiv und endet entweder durch ihren Übergang in die Religion²³ oder durch ihre Überführung

¹⁴ MÜRMELE (1985).

¹⁵ KOHL (2004), S. 44.

¹⁶ Sein Magiekonzept ist in TYLOR (1873) entfaltet.

¹⁷ Man muss bei der Verwendung des Begriffs berücksichtigen, dass TYLOR im 19. Jahrhundert (1832-1917) wirkte. Er war nach KOHL (2004), S. 52, alles andere als ein Rassist, sondern ging davon aus, dass der Mensch zu allen Zeiten und Epochen gleich „gut“, d.h. rational gedacht habe.

¹⁸ MÜRMELE (1985), S. 7.

¹⁹ MÜRMELE (1985), S. 6 ff., bes. S. 10, TAMBIAH (1990), S. 45, und KOHL (2004), S. 55.

²⁰ MÜRMELE (1985), S. 7 f.

²¹ MÜRMELE (1985), S. 16, KOHL (2004), S. 57.

²² Nach MÜRMELE (1985), S. 183, Anm. 76., ist das der Kernpunkt von TYLORS Magiekonzeption, von der ausgehend er mit einer unscharfen Übergangsphase auch die Trennung zwischen Religion und Magie ableiten will. Vgl. auch TAMBIAH (1990), S. 48 f.

²³ So die Interpretation MÜRMELES der Aussage TYLORS: „when it becomes good“ (TYLOR (1883), S. 206).

1 Eine alte Frage

seitens der sich aus ihr entwickelnden Wissenschaften.²⁴ Auf die frühe Ägyptologie wirkte sich v.a. das von TYLOR entwickelte Stufenmodell der Religionsentwicklung und die Animismustheorie aus.²⁵

1.3.2 J. G. Frazer

Bedeutenden Einfluss auf die Magiedebatte innerhalb der Ägyptologie darf man FRAZER zuschreiben,²⁶ wie er in dieser Frage auch insgesamt für die sich entwickelnde Ethnologie und Religionswissenschaft äußerst dominant war.²⁷ FRAZERS Hauptwerk „The Golden Bough“ liegt in insgesamt 19 Bänden vor, die umfangreiches Material bieten und die zwischen 1890 und 1936 erschienen sind. Zwischen der ersten und der zweiten Auflage kommt es zu einem konzeptionellen Umbruch, da FRAZER sich in den Jahren nach Erscheinen der ersten Auflage dem Forschungsgebiet „Magie“ zugewandt hatte.²⁸ Derzeit am leichtesten zugreifbar ist die gekürzte Version von 1922, die im Internet zur Verfügung steht.²⁹

Auch auf die Gefahr hin, redundant zu werden und Altbekanntes zu wiederholen, möchte ich an dieser Stelle kurz die Kernthesen FRAZERS aufführen, um sie dem Leser zu vergegenwärtigen. Ich habe dabei auf die oben erwähnte gekürzte Fassung von „The Golden Bough“ zurückgegriffen.

FRAZERS Anschauung nach kann Magie durchaus als Vorform der Wissenschaft gelten. Wie die moderne Naturwissenschaft beruht Magie auf einem Kausalnexus.³⁰ Dabei geht Magie jedoch von *falschen* Kausalitäten aus,³¹ die auf der Beobachtung von Ähnlichkeiten beruhen. FRAZER unterscheidet die *homöopathische* Magie, bei der die Ursache der Wirkung gleicht, also Gleiches Gleiches produziert³², von der *kontagiösen* Magie, die darauf beruht, dass Dinge, die einmal Kontakt hatten, miteinander verbunden bleiben³³. Dabei hebt FRAZER sehr stark auf den manuellen Ritus ab.³⁴ Um das Fortbestehen magischer Vorstellungen neben Religion und Wissenschaft zu erklären, greift FRAZER auf die Psychologie des Menschen zurück. Ihm zufolge erfüllt Magie für ihren Betreiber ein starkes Bedürfnis, denn sie will *die Ordnung der natürlichen Dinge* zu Gunsten des Magiers wenden.³⁵ Wie TYLOR vor ihm, so verfolgt auch FRAZER ein stark evolutionistisches Konzept: Religion entwickle sich aus der Magie, weil der

²⁴ MÜRMELE (1985), S. 16 f. Vgl. dazu auch TAMBIAH (1990), S. 46.

²⁵ Zur Rezeption TYLORS vgl. KOHL (2004), S. 56 f. In der Ägyptologie wurde das evolutionistische Religionsmodell z.B. von ERMAN angesetzt.

²⁶ Vgl. auch RITNER (1993), S. 9.

²⁷ Zur Rezeptionsgeschichte vgl. MÜRMELE (1985), S. 26, TAMBIAH (1990), S. 51 ff., WISSMANN (2004), S. 87 ff. und OTTO (2011), S. 45 ff.

²⁸ WISSMANN (2004), S. 83.

²⁹ FRAZER (1922).

³⁰ FRAZER (1922), S. 49.

³¹ FRAZER (1922), S. 51.

³² FRAZER (1922), S. 11.

³³ FRAZER (1922), S. 11.

³⁴ MÜRMELE (1985), S. 35.

³⁵ MÜRMELE (1985), S. 30, mit Verweisen auf FRAZER (1922), S. 49 f.

Mensch erkenne, dass es Prozesse gebe, die er offensichtlich nicht beeinflussen könne. Deshalb entwickle sich der Glaube an mächtigere Wesen.³⁶ Für FRAZER ist das religiöse Weltbild daher eigentlich unlogischer und v. a. willkürlicher als das magische. Er definiert Magie als *Zwang*, Religion als *Unterwerfung* unter höhere Mächte.³⁷ In ihrer reinen Form kommt Magie jedoch ohne Götter und Geister aus.³⁸ Magie ist für FRAZER stets Praxis, nicht Theorie oder Theologie.³⁹

Nach MÜRMELEL unterscheidet FRAZER zwischen positiver und negativer Magie, wobei positive Magie das aktive Inganghalten oder Hervorrufen von Prozessen ist, während negative Magie das Vermeiden bestimmter Dinge zum Ziel hat. Beides sind also keine moralischen Qualitäten.⁴⁰

Vom Magier zeichnet FRAZER dagegen ein ambivalentes Bild. Zum einen ist er jemand, der dank seiner nahezu naturwissenschaftlichen Methoden Fortschritte bringen kann, indem er in der Lage ist, die Schranken der Traditionen zu durchbrechen,⁴¹ zum anderen betrügt er seine unwissenden Mitmenschen aber auch absichtlich, da er erkennt, dass die Methoden, die er anwendet, auf falschen Gesetzmäßigkeiten beruhen.⁴²

1.3.3 B. K. Malinowski

MALINOWSKI war ein Schüler FRAZERS, der im Gegensatz zu diesem auch Feldforschung betrieb. Obwohl er seine Ergebnisse vorwiegend daraus ableitete, war es ihm ein Anliegen, Makrotheorien zu entwickeln.⁴³

Auch für MALINOWSKI existieren Magie, Religion und Wissenschaft nebeneinander, wobei Magie in allen Gesellschaften immer den gleichen Grundtypus aufweist.⁴⁴ Anders als bei TYLOR und FRAZER stellen die drei genannten Kategorien aber keine evolutionäre Abfolge dar.⁴⁵

Dabei ist Magie eine menschliche Kraft, die nicht Objekten oder Tieren innewohnt. Mithin ist Magie ein psychologisches Phänomen.⁴⁶ Da sie definierte Effekte durch definierte Sprüche und Riten verursacht,⁴⁷ übt sie zwingend Kontrolle aus.⁴⁸

³⁶ WISSMANN (2004), S. 83.

³⁷ MÜRMELEL (2004), S. 215.

³⁸ MÜRMELEL (1985), S. 31.

³⁹ FRAZER (1922), S. 12.

⁴⁰ MÜRMELEL (1985), S. 33.

⁴¹ MÜRMELEL (1985), S. 43, und WISSMANN (2004), S. 85.

⁴² FRAZER (1922), S. 46.

⁴³ STOLZ (2004), S. 251. Vgl. zu MALINOWSKIS Einfluss auf die Magiedebatte auch OTTO (2011), S. 78 ff.

⁴⁴ „Follow one rite, study one spell, grasp the principle of magical belief, art and sociology in one case and ... you will be able to settle as a magical practitioner in any part of the world“ (MALINOWSKI (1954), S. 70).

⁴⁵ TAMBIAH (1990), S. 65: „Bronislaw Kaspar Malinowski, born in Cracow, Poland, died in New Haven Connecticut, 1942, is instructive for us as a kind of negation of the Tylor-Frazer points of view (of seeing science, magic, religion in a developmental perspective and of seeing magic and religion as phenomena that had to be tested against the yardstick of scientific rationality).“

⁴⁶ STOLZ (2004), S. 257 f.

⁴⁷ MALINOWSKI (1954), S. 88.

⁴⁸ MÜRMELEL sieht deshalb in MALINOWSKIS Konzeption nur einen erweiterten Ansatz des FRAZERschen

1 Eine alte Frage

Im Gegensatz zu FRAZER sieht MALINOWSKI die psychologische Basis der Magie jedoch nicht in der Ideenassoziation, sondern in dem Versuch, schwierige Aufgaben, deren Ausgang nicht sicher ist, zu bewältigen. Magie ist seiner Theorie nach also eine psychologisch begründete Substitutionshandlung, die das erwünschte Ergebnis vorwegnimmt.⁴⁹

Daraus resultiert, dass Magie zwar Traditionen entwickle, die der Stärkung von Individuum und Gesellschaft dienlich seien, sie aber dennoch offen für Innovationen sei.⁵⁰

Im Vergleich zu FRAZER betont MALINOWSKI die Bedeutung des Sprechaktes: Der Ritus „dient hauptsächlich dazu, den mit zauberkräftigen Worten beladenen Atem des Zauberers an den Gegenstand oder den Menschen heranzubringen, auf den die Magie wirken soll.“⁵¹

Seiner Beobachtung nach enthalten Zaubersprüche drei Komponenten, die sie in den Augen ihrer Anwender wirksam machen:

1. Phonetische Effekte: Sie dienen der Imitation von Naturgeräuschen und emotionalen Zuständen und symbolisieren das, was man hervorrufen will.
2. Das Aussprechen des Wortes ruft den gewünschten Effekt hervor.
3. Mythologische Anspielung mit Bezug auf Ahnen und Kulturhelden: Sie dient der Legitimation der Handlung.⁵²

Das Magiemodell MALINOWSKIS kennt öffentliche Magie, die sog. „garden magic“, worunter Zeremonien zu verstehen sind, an denen jeder teilnehmen kann bzw. sogar muss, die in der Regel periodisch sind und die im Vergleich zur „private magic“ größeren Raum einnehmen.⁵³

Auch für MALINOWSKI besteht zwischen Magie und Religion ein Unterschied, wobei er Religion folgendermaßen bestimmt:

Sie ist

- auf die Grundfragen menschlicher Existenz bezogen,
- der Bestimmung des Platzes des Menschen im Universum dienend,
- Quelle moralischer Werte,
- mit sozialer Organisation verwoben,
- für das menschliche Individuum notwendig, da welterklärend und wichtig, um über Krisen wie Krankheit und Tod hinwegzuhelfen.⁵⁴

Religion dient nach seiner Anschauung dem großen Ganzen, Magie dagegen stets dem Einzelfall. Religion ist somit in ihrer Ausführung weniger speziell als Magie, jeder kann

Konzeptes (MÜRMELE (1985), S. 57).

⁴⁹ MÜRMELE (1985), S. 59 f., TAMBIAH (1990), S. 73, und STOLZ (2004), S. 258.

⁵⁰ MÜRMELE (1985), S. 60 f.

⁵¹ MALINOWSKI (1929), S. 30.

⁵² TAMBIAH (1990), S. 74.

⁵³ MÜRMELE (1985), S. 64 f.

⁵⁴ TAMBIAH (1990), S. 69, und STOLZ (2004), S. 258 f.

Religion ausüben, während Magie in der Hand von Spezialisten liegt.⁵⁵ Wie schon für FRAZER ist auch für MALINOWSKI Religion ein Appell an höhere Mächte,⁵⁶ wohingegen Magie sich im Zwang manifestiert.⁵⁷

Auch das Verhältnis zur Wissen(-schaft) bestimmt MALINOWSKI, wobei er Wissen(-schaft) als praktisches Wissen definiert, das sich z.B. in Technologien manifestiert, auf Erfahrungen und verstandesmäßig gemachten Erkenntnissen basiert und frei von Mystizismen ist.⁵⁸ Wenn das praktische Wissen nicht ausreicht, werde zur Magie gegriffen. Der „Primitive“ erkenne natürliche und übernatürliche Kräfte an.⁵⁹ Laut MÜRMELEL verfolgt MALINOWSKI eine „Konzeption des segmentellen Charakters von Magie, Religion und Wissenschaft“⁶⁰. Daher gebe es auch für MALINOWSKI ein eigenständiges Phänomen „Magie“.⁶¹

1.3.4 M. Mauss

Im Jahr 1902 erschien der Aufsatz „Esquisse d’une théorie générale de la magie“⁶² von M. MAUSS. Für ihn wird Magie durch Tradition bestimmt.⁶³ Sie steht Religion und Technik nahe, mit letzterer vermischt sie sich sogar.⁶⁴

Für MAUSS ist Religion im Gegensatz zur Magie öffentlich, konstituiert sich durch „Wichtigkeit, Ernst und Heiligkeit. Magie und Hexerei sind dagegen unerlaubt und verboten.“⁶⁵

⁵⁵ MÜRMELEL (1985), S. 68.

⁵⁶ MALINOWSKI (1954), S. 36, Anm. 81.

⁵⁷ MÜRMELEL (1985), S. 69.

⁵⁸ MÜRMELEL (1985), S. 72.

⁵⁹ MÜRMELEL (1985), S. 72. Vgl. auch OTTO (2011), S. 81.

⁶⁰ MÜRMELEL (1985), S. 72. TAMBIAH (1990), S. 67 f., merkt dagegen an, dass für MALINOWSKI Wissenschaft zum profanen Bereich gehöre und Magie zum sakralen, und sieht darin einen starken Gegensatz zum Modell FRAZERS und TYLORS.

⁶¹ MÜRMELEL (1985), S. 72. Dagegen betont STOLZ (2004), S. 260, dass in den „(im Strengen Sinne) ethnographischen Schriften“ eine Unterscheidung zwischen Religion und Magie fehle.

⁶² Auf deutsch wiederabgedruckt in MAUSS (1974). Das französische Original ist im Internet abrufbar unter <http://dx.doi.org/doi:10.1522/c1a.mam.esq> (zuletzt besucht am 25.02.2015).

⁶³ MAUSS (1974), S. 52.

⁶⁴ MAUSS (1974), S. 53 f.: „Die Wirksamkeit der Riten wird nicht von der Wirksamkeit der Kunst unterschieden, vielmehr wird sie einheitlich gedacht. [...] Gleichwohl sind die Künste und die Magie überall voneinander unterschieden worden, weil man zwischen ihnen eine ungreifbare Verschiedenheit der Methode spürte. Bei den Techniken denkt man sich die Wirkung auf mechanische Weise erzeugt und man weiß, dass sie direkt aus der Koordination von Gebärden, Geräten und physischen Kräften resultiert. Man sieht, dass die Wirkung der Ursache unmittelbar folgt, und dass die Produkte den Mitteln homogen sind: der Wurf treibt den Wurfspieß an und gekocht wird mit Feuer. Außerdem wird die Tradition unausgesetzt durch die Erfahrung kontrolliert, die den Wert der technischen Überzeugungen ständig unter Beweis stellen muss. Sogar die Existenz der Künste ist abhängig von der kontinuierlichen Wahrnehmung dieser Homogenität von Ursachen und Wirkungen. Ist eine Technik zugleich magisch und technisch, so ist es der magische Teil, der sich dieser Definition entzieht.“

⁶⁵ MAUSS (1974), S. 55: „Diese beiden Extreme bilden sozusagen die beiden Pole der Magie und der Religion: der Pol des Opfers und der Pol der Behexung. Die Religionen schaffen immer eine Art Ideal, zu welchen die Hymnen, die Gelübde und die Opfer sich erheben und welches die Verbote schützen. Die Magie meidet diese Regionen. Sie tendiert zur Behexung, um die sich die magischen Riten grup-

1 Eine alte Frage

In der Theorie von MAUSS haben Magie und Religion unterschiedliche Akteure. Auch Ort und Zeit der Durchführung unterscheiden sich, wobei der Religion der Tag und die Öffentlichkeit, der Magie die Nacht und die Einsamkeit zugeschrieben werden.⁶⁶ Daher ist der magische Ritus „antireligiös“, nicht im Kult organisiert, irregulär, kaum als achtungsgebietend anzusehen, anormal, er wird nicht mit derselben Feierlichkeit wie ein religiöser Akt ausgeführt, außerdem stehen nicht Pflichtgefühl, sondern Notwendigkeit im Vordergrund.⁶⁷ Interessant ist, dass MAUSS die Ausübung von Magie an bestimmte Eigenschaften knüpft, die dem „Magier“ von der Gesellschaft, in der er lebt und wirkt, zugeschrieben werden oder aufgrund derer jemand in den Verdacht gerät, Magier zu sein.⁶⁸

Nach MÜRMELE⁶⁹ konnte sich das MAUSS'sche Magiekonzept gegenüber dem FRAZERS nicht behaupten, doch hatte es m.E. auf die Ägyptologie durch die Vermittlung GARDINERS sogar einen relativ starken Einfluss.⁷⁰

1.3.5 E. E. Evans-Pritchard

Neben den bereits genannten Autoren hatte vor allem die Untersuchung E. E. EVANS-PRITCHARDS über „Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande“⁷¹ von 1937 großen Einfluss auf die Magiedebatte in den Kulturwissenschaften.⁷²

Im Folgenden stelle ich seine Forschungsergebnisse kurz vor, die mir ganz unabhängig davon, ob sie auf den ägyptischen Befund übertragbar sind, interessant erscheinen, eben wegen EVANS-PRITCHARDS im Vergleich zu TYLOR, MALINOWSKI und MAUSS

pieren und die immer die ersten Umrisse des Bildes abgibt, das sich die Menschheit von der Magie gemacht hat. Zwischen diesen beiden Polen breitet sich eine verwirrende Masse von Tatsachen aus, deren spezifischer Charakter nicht unmittelbar zu Tage tritt. Es sind Praktiken, die weder verboten noch auf spezielle Weise vorgeschrieben sind. Es gibt religiöse Handlungen, die individuell und fakultativ sind, und es gibt magische Handlungen, die erlaubt sind, und zwar sind dies einerseits die gelegentlichen Kulthandlungen des Individuums und andererseits die mit den Techniken, z.B. der Medizin, verbundenen Handlungen.“

⁶⁶ MAUSS (1974), S. 56.

⁶⁷ MAUSS (1974), S. 58: „Damit haben wir eine vorläufig hinreichende Definition des magischen Ritus gewonnen. Wir benennen so *jeden Ritus, der nicht Teil eines organisierten Kultes*, sondern privat, heimlich, geheimnisvoll ist und zum verbotenen Ritus als seinem Extrem tendiert.“

⁶⁸ „Magier ist nicht, wer es sein will, es gibt Eigenschaften, deren Besitz den Magier vom gewöhnlichen Menschen unterscheidet; zum Teil sind es erworbene Eigenschaften, zum Teil angeborene, es gibt solche, die einem verliehen wurden und solche, die man einfach besitzt“ (MAUSS (1974), S. 61). Ganz als Kind seiner Zeit erweist er sich in folgender Aussage: „Bekanntlich sind Frauen auch in besonderem Maße für Hysterie anfällig, so dass ihre nervösen Krisen sie übernatürlichen Kräften auszuliefern scheinen, die ihnen besondere Autorität verleihen“ (MAUSS (1974), S. 62).

⁶⁹ MÜRMELE (2004), S. 216.

⁷⁰ Vgl. unten, S. 26.

⁷¹ Deutsche Fassung: EVANS-PRITCHARD (1988).

⁷² EVANS-PRITCHARD vertritt die emische Richtung der Ethnologie und leitet seine Begriffe aus der untersuchten Kultur ab, ja, nimmt sogar deren Begrifflichkeit auf. Bereits RITNER (1993), S. 11, hat darauf hingewiesen, dass es eigentlich Ironie des Schicksals ist, dass ausgerechnet sein Werk zu einer standardisierten Magietheorie geführt hat. Zum Einfluss auf die Ägyptologie vgl. RITNER (1993), S. 11-13, zur allgemeinen Rezeption der Untersuchung EVANS-PRITCHARDS s. OTTO (2011), S. 113-117.

emischer Vorgehensweise. EVANS-PRITCHARD verbrachte in den Jahren 1926-1930 insgesamt 20 Monate in der damals britischen Kolonie Sudan bei den Zande, mit deren Kultur er sich im Auftrag der britischen Regierung beschäftigte.⁷³ Die Kultur der Zande war schon damals nicht mehr „intakt“, da durch die britische Oberhoheit die angestammten Autoritäten entmachtet worden waren. Dennoch gelang es EVANS-PRITCHARD, die Glaubenswelt der Zande, die inzwischen längst der Vergangenheit angehört, so authentisch wie damals möglich aufzuzeichnen.⁷⁴

Nach EVANS-PRITCHARD unterschieden die Zande deutlich zwischen Hexerei (Mangu) und Zauberei/Magie. Hexerei galt als angeboren,⁷⁵ Hexenkraft, „Mangu“, als Substanz in den Körpern der Hexer, die mittels Leichenöffnung nach dem Tod eines mutmaßlichen Hexers festgestellt wurde, z. B., um einen Menschen vom Verdacht der Hexerei zu befreien.⁷⁶ Man stellte sich vor, dass die Hexenkraft erblich sei, wobei die Vererbung unilinear von Vater auf die Söhne oder von der Mutter auf die Töchter erfolgte.⁷⁷ Desweiteren glaubte man, die Hexereisubstanz und damit die hexerische Kraft wüchse im Laufe des Lebens, wobei die Hexenkraft nicht unbedingt genutzt werden müsse.⁷⁸ Ein Zande-Hexer vollführte keinen Ritus, sprach keinen Spruch und besaß keine Medizinen (im Gegensatz zum Medizinmann, der für seine Rituale Gegenstände und Medizinen verwendete). Die Zande hatten jedoch kein theoretisches Interesse an der Hexerei,⁷⁹ sondern nur ein praktisches. Hexerei diene als Erklärung für unglückliche Erfahrungen im Alltagsleben,⁸⁰ Hexerei erkläre so auch „natürliche“ Unglücksfälle (z. B. Stoßverletzung, Brandkatastrophen, Missgeschicke in der Holzverarbeitung), die offenkundige Ursachen haben. Jedoch wurde dabei „Mangu“ in die „objektiven“ Kausalzusammenhänge eingebunden und zwar zur Erklärung unglücklicher Koinzidenzen. Mithin ersetzt Hexerei unser „Pech“ oder unseren „Zufall“.⁸¹

Hexerei diene so stets dazu zu erklären, *warum* etwas geschah, und wurde als hintergründige Erklärung nur dann herangezogen, wenn sie gesellschaftlich akzeptabel war, nicht z. B. in Fällen, die offenkundig eigenverantwortlich geschehen.⁸² Neben Hexerei

⁷³ WESSELING (2007) und SCHNEPEL (2004), S. 304.

⁷⁴ Vgl. GILLIES, in: EVANS-PRITCHARD (1988), S. 7 ff.

⁷⁵ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 39.

⁷⁶ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 57.

⁷⁷ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 40.

⁷⁸ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 42.

⁷⁹ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 43.

⁸⁰ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 60 f.: „Es ergreift ihn (= den Zande, *Anm. d. Verf.*) nicht Ehrfurcht vor dem Spiel übernatürlicher Kräfte, wenn Unglücksfälle eintreten. Er fürchtet sich nicht angesichts eines geheimnisvollen Feinds. Im Gegenteil, er ist äußerst verärgert.“

⁸¹ EVANS-PRITCHARD erklärt das am Beispiel eines einstürzenden Speichers, der Leute unter sich begräbt: Die Ursache für den Einsturz ist Termitenfraß, die Ursache für den Aufenthalt der Leute die Mittagshitze. Während wir Europäer keine Erklärung dafür haben, „warum die beiden Kausalketten sich zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort überschneiden, da es keine Interdependenz zwischen ihnen gibt“ (EVANS-PRITCHARD (1988), S. 65), erklären die Zande diese Koinzidenz mit Mangu.

⁸² Wie etwa Mord, Ehebruch oder politischer Verrat: „Der Zande akzeptiert mystische Erklärungen der Ursachen von Unglück, Krankheit und Tod, lässt aber eine solche Erklärung nicht zu, wenn sie den gesellschaftlichen Erfordernisse, wie sie in Gesetz und Moral zum Ausdruck kommen, widerspricht“ (EVANS-PRITCHARD (1988), S. 71).

1 Eine alte Frage

gab es auch andere Ursachen für Unglücksfälle, z.B. Ungeschicklichkeit, Tabubruch u. Ä.⁸³ Besonders herauszustellen ist, dass sich EVANS-PRITCHARD auch um die Frage bemüht hat, inwiefern die Zande zwischen natürlichen und mystischen Ursachen unterscheiden.

„Sie haben keinen Begriff des ‚Natürlichen‘, wie wir es verstehen, und deshalb auch keinen des ‚Übernatürlichen‘, wie wir es verstehen. Hexerei ist für die Zande ein gewöhnliches und kein außergewöhnliches, wenn auch unter manchen Umständen ein seltenes Vorkommnis. Sie ist ein normales, kein anormales Ereignis. Aber auch, wenn sie dem Natürlichen und dem Übernatürlichen nicht die Bedeutung beilegen, die gebildete Europäer diesen Begriffen geben, unterscheiden sie gleichwohl zwischen ihnen. Denn unsere Frage kann und sollte anders formuliert werden. Wir sollten vielmehr fragen, ob primitive Völker irgendeinen Unterschied wahrnehmen zwischen den Ereignissen, die wir, die Beobachter ihrer Kultur, als natürliche und den Ereignissen, die wir als mystische klassifizieren. Zweifellos nehmen die Zande einen Unterschied wahr zwischen dem, was wir für das Wirken der Natur halten, und dem Wirken von Magie, Geistern und Hexerei, obgleich dadurch, dass sie keine formulierte Lehre von Naturgesetzen haben, sie den Unterschied nicht wie wir ausdrücken bzw. ausdrücken können.“⁸⁴

Diese Feststellungen zeigen deutlich, dass man in fremde Kulturen die Kategorisierung „natürliche Kausalität“ versus „magische Kausalität“ nicht einfach hineintragen darf, wie es in der Folge von TYLOR, FRAZER, MALINOWSKI und MAUSS gerne geschah und auch in der ägyptologischen Magiedebatte immer noch häufig getan wird.⁸⁵

1.3.6 Anwendbarkeit auf die Ägyptologie

Festzuhalten ist, dass die meisten der angeführten Modelle aus der Ethnologie nur schwer auf den ägyptischen Befund übertragbar sind. TYLOR, FRAZER, MAUSS und MALINOWSKI ist gemein, dass sie jeweils ein universal gültiges Magiemodell entwickeln wollen, das auf alle Zeiten und Kulturen gleichermaßen anwendbar ist. Diesen Anspruch erhebt EVANS-PRITCHARD nicht, er wurde ihm aber durch die „strukturalistisch-funktionalistische Schule“ verliehen.⁸⁶ Den vier erstgenannten Autoren geht es in erster Linie um die Abgrenzung von Magie und Religion und um die Ergründung

⁸³ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 72 ff.

⁸⁴ EVANS-PRITCHARD (1988), S. 74 f. Im Folgenden erklärt EVANS-PRITCHARD, dass auch für die Zande die Wirkweise der Hexerei nicht erklärbar sei. Man weiß, dass sie tötet, aber nicht wie, weil nur Hexer das wüssten. Man geht aber davon aus, dass die Seele des Hexers die seines Opfers frisst. Jedoch wendet EVANS-PRITCHARD selbst ein, dass die Zande auch keine stimmige Darstellung der Natur hätten: „Es gibt weder eine ausgearbeitete und in sich stimmige Darstellung der Hexerei, die ihr Wirken im einzelnen erklärte, noch eine der Natur, die deren Übereinstimmungen mit Aufeinanderfolge und Wechselbeziehungen erläuterte.“ (EVANS-PRITCHARD (1988), S. 76).

⁸⁵ Dies betrifft z.B. die Unterscheidung in den medizinischen Texten zwischen sog. magischen und natürlichen Drogen, um nur ein Beispiel zu nennen.

⁸⁶ Vgl. hierzu RITNER (1993), S. 11, dort auch weitere Literatur.

der Ursachen für den menschlichen Glauben an Magie, die von diesen vieren als „übernatürlich“ und außerhalb des „natürlichen“ Kausalitätsprinzips stehend angesetzt wird. Diese Begründung wird meist in der psychischen Veranlagung des Menschen im Allgemeinen gesucht und nur in Ausnahmen an gesellschaftsabhängigen Parametern festgemacht. Einzig EVANS-PRITCHARD hinterfragt die Annahme, dass in allen menschlichen Kulturen die „Naturgesetze“ als gegeben bekannt und akzeptiert werden.

Trotz ihrer unterschiedlichen Ansatzpunkte weisen die Definitionen von TYLOR, FRAZER, MAUSS und MALINOWSKI also starke Gemeinsamkeiten auf: Sie gehen mehr oder minder von der Person aus, die die Magie ausübt und nehmen deren innere Haltung als Kriterium. Bei MAUSS kommt noch hinzu, dass er das Urteil der Gesellschaft über die Handlungsweisen berücksichtigt. Sowohl die innere Haltung des Magiers, als auch die Beurteilung durch die Gesellschaft dürfen jedoch in einem altertumswissenschaftlichen Kontext nicht als Unterscheidungskriterium angesetzt werden, sofern es nicht eindeutige Quellen dafür gibt. Einem Spruch ist es nicht anzusehen, welche innere Einstellung der Aktant bei seiner Aufführung den Göttern gegenüber hatte. Auch die moralische Beurteilung einer Handlung muss immer der betreffenden Gesellschaft selbst überlassen werden. Fehlen hier die Quellen, greift das von MAUSS vorgetragene Kriterium nicht mehr.

So gibt es aus Ägypten beispielsweise nur sehr wenig Zeugnisse darüber, wie Magie, die von Privatleuten ausgeführt wurde, gesellschaftlich bewertet wurde. Ja, es ist sogar umstritten, ob Magie überhaupt von Laien ausgeübt worden ist!⁸⁷

1.4 Magiemodelle in der Ägyptologie

„Magie im alten Ägypten“ ist ein Thema, das die Ägyptologie von ihren Anfängen an beschäftigt. Die Magiedebatte entwickelte sich dabei parallel zu der in der Ethnologie und erhielt starke Anstöße aus dieser Richtung. Im Folgenden sei der fachinterne Diskurs über das Thema nachgezeichnet, wobei eine Auswahl an Werken aus der umfassenden Literatur vorgestellt werden soll.⁸⁸

Im Grunde kann man innerhalb der Ägyptologie schon früh zwei Standpunkte beobachten, die man auch in der Magiedebatte außerhalb des Faches wiederfindet. Diese werden hier als „etischer Standpunkt“ bzw. als „emische Perspektiven“ bezeichnet.⁸⁹

⁸⁷ PINCH (1994), S. 50.

⁸⁸ Diese Auswahl ist sicher sehr subjektiv getroffen. Sie erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit und soll letztendlich nur einen kurzen Überblick verschaffen. Dabei wurde bewusst auch auf ältere Werke zurückgegriffen, die breiten Einfluss auf die frühe Ägyptologie ausübten und deren Nachwirkungen teilweise heute noch deutlich spürbar sind.

⁸⁹ Die Begriffe „etisch“ und „emisch“ leiten sich von „phonetic“ resp. „phonemic“ ab und wurden 1954 durch den Linguisten K.L. PIKE für die Anwendung in der Anthropologie und Linguistik geprägt. „Emisch“ bezeichnet den Versuch, dem Verständnis von kulturellen Phänomenen den Insider-Standpunkt der Kulturträger zugrunde zu legen. Man geht dabei davon aus, dass kulturelle Phänomene nicht universell sind, sondern innerhalb der Einzelkulturen entstanden und deshalb individuell sind. Daher können sie auch nur in ihrem eigenen Wertesystem untersucht, verstanden und beurteilt wer-

1.4.1 Der etische Standpunkt

ERMAN⁹⁰ gilt als streitbarer Mann, der in der Wahl seiner Worte nicht gerade zimperlich war.⁹¹ Ganz ein Kind seiner Zeit, hatte er ein stark evolutionistisches Bild der ägyptischen Religion, das er in seinem Werk „Ägyptische Religion“ von 1904 trefflich charakterisierte.⁹² Von den in seinen Augen schlichten materiellen Verhältnissen der neolithischen Bevölkerung Ägyptens wird auf deren ebenso schlichte Geisteshaltung geschlossen, die als „naiv“ bzw. „staunend“⁹³ bezeichnet wird. Der Zusammenhang zwischen einfacher materieller Kultur und einfacher, gar kindlicher Geisteshaltung wird von ERMAN dabei als grundsätzliche Prämisse vorausgesetzt.⁹⁴ Für ERMAN verläuft die Evolution menschlicher Religion nach dem Vorbild der individuellen menschlichen Entwicklung.⁹⁵ Die ägyptische Religion siedelt er dabei besonders in ihrer frühzeitlichen Ausprägung in der „Kindheit“ des Menschen an. Da jedoch die Ägypter des Alten, Mittleren und Neuen Reiches für ihn diese Geisteshaltung „ererb“ und „bewahrt“⁹⁶ haben, geht er offensichtlich davon aus, dass die Ägypter trotz ihrer über 3000-jährigen Geschichte auf dieser „Entwicklungsstufe“ stehengeblieben sind. Innerhalb der Darstellung der Religion behandelt er auch die „Magie“.

Diese ist für ihn wie für TYLOR und FRAZER ein Zwang, den der Mensch auf die „Gewalten, die das Schicksal schalten“ auszuüben versucht.⁹⁷

Im Gegensatz zu TYLOR und FRAZER geht ERMAN aber nicht davon aus, dass Magie die natürliche Vorstufe der Religion ist, sondern eher eine sekundäre Entwicklung daraus. In seinem intentionalistischem Ansatz steht er sowohl MAUSS als auch FRA-

den. Die emische Perspektive auf kulturelle Phänomene setzt also einen Kulturrelativismus voraus, der als Gegenströmung zum Kulturzentrismus und Evolutionismus des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde. Im Mittelpunkt steht der Versuch, alle Kulturen der Welt als gleichrangig zu betrachten. Der Gegenbegriff „etisch“ benennt dagegen die kulturzentristisch geprägte Vorgehensweise, die einen Begriff universell zu definieren versucht und ihn dann auf verschiedene Kulturen anwendet. Zu PIKES Leben und Werk vgl. <http://www.sil.org/klp/>, zuletzt besucht am 31.03.2015.

⁹⁰ Dass ich an dieser Stelle verhältnismäßig tief auf die längst *ad acta* zu legendende Meinung ERMANS eingehe, geschieht, weil er m. E. auch in dieser Frage einen so großen Einfluss auf die spätere Forschung hatte, dass es unmöglich ist, ihn nicht in einem Abriss der Forschungsgeschichte zu erwähnen.

⁹¹ SCHENKEL (1996), S. 29.

⁹² Für diese Arbeit habe ich die 2. umgearbeitete Auflage von 1909 herangezogen: ERMAN (1909), hier besonders die Kapitel I und VII.

⁹³ Beides: ERMAN (1909), S. 6 f.

⁹⁴ ERMAN (1909), S. 6: „dass bei so schlichten äußeren Formen auch der geistige Gehalt nur ein schlichter gewesen sein wird, steht von vornherein zu vermuten, und was immer wir von den Anschauungen jener Urzeit erschließen können, trägt in der Tat dies Gepräge.“

⁹⁵ Für die damalige Zeit eine stilgerechte Denkart, die man auch bei FREUD (1999) wiederfindet.

⁹⁶ ERMAN (1909), S. 6 f.

⁹⁷ ERMAN führt in seiner Arbeit denn auch genauestens aus, wie er sich die Entstehung dieses „wildes Seitentriebs der Religion“ (ERMAN (1909), S. 166 ff.) vorstellt: Durch den Fehlschluss, dass ein Gebet besser als das andere wirkt, käme die Idee zu tragen, dass man Formeln finden könne, die erlaubten, einen gewissen Zwang auf die Götter zu übertragen. Deshalb, so argumentiert ERMAN, hätten in Ägypten die Vorlesepriester, die sich ja am besten mit den Göttern und den heiligen Schriften auskannnten, auch die Funktion des „Magiers“ innegehabt. Trotz dieser Feststellung gilt ERMAN die Magie als „Barbarentum“, gar als „Unkraut“, das die Religion zu ersticken sucht und an „keine feste Ordnung der Welt glaubt.“

ZER nahe. Der Unterschied zwischen Religion und Magie beruht für ihn in der inneren Einstellung des Akteurs, wobei Religion wie bei FRAZER die unterwürfige Haltung einnimmt, Magie dagegen Zwang ausübt. Beeinflusst vom Denkstil seiner Zeit, der Religion und Magie streng trennte, konnte ERMAN nicht sehen, dass in Ägypten jedes Ritual, ob im Tempelkult, im Totenkult oder in der Magie, manipulierend ist.⁹⁸

Die Vorurteile, die ERMAN – damals ganz und gar denkstilgerecht – der Magie und dem, was er für Ägypten als magisch ansieht, entgegenbrachte, hatten ihrerseits spürbare Auswirkungen auf seine Deutung der Quellen. So unterstellte er den ägyptischen Magiern, sie hätten Mythen frei erfunden, um sie an ihren Zweck anzupassen.⁹⁹ Diese Auffassung hielt sich in der ägyptologischen Forschung sehr lange¹⁰⁰ und wurde u. a. von QUACK widerlegt.¹⁰¹

Am letzten Beispiel kann man sehen, dass ERMAN die ägyptologische Magiedebatte teilweise negativ beeinflusst hat, da seine Vorurteile lange Zeit weitergereicht wurden. Dennoch muss man ihm zugute halten, dass er, trotz seiner Ressentiments gegen die ägyptische Magie, mehrere Texte dieser Gattung ediert hat, darunter auch die berühmten Zaubersprüche für Mutter und Kind.¹⁰²

Gewisse Auswirkungen auf das populäre Verständnis dessen, was ägyptische Magie sei, dürfte noch heute das bereits das 1901 erschienene Werk „Egyptian Magic“ von BUDGE besitzen, das v. a. im englischsprachigen Raum eine verhältnismäßig hohe Verbreitung hat, aber auch in der deutschen Übersetzung immer wieder neu aufgelegt wird.¹⁰³ Ähnlich wie für ERMAN ist die ägyptische Magie auch für BUDGE ein „kindischer Aberglaube“.¹⁰⁴ Der Zwang der von der Magie ausgeht, steht als Charakteristikum im Vordergrund. Hinzu kommt bei ihm jedoch der Verdacht, unlautere Priester hätten das abergläubische Volk betrogen, um Gewinn zu machen.¹⁰⁵

Fachintern erreichten dagegen die Ausführungen GARDINERS in der „Hastings Encyclopedia of Religions and Ethics“ von 1915 mit Recht ein wesentlich breiteres Publikum. Nach GARDINER kannten die Ägypter zwei Wege, mit ihrer Umwelt und ihrem

⁹⁸ GUTEKUNST (1986), Sp. 1321.

⁹⁹ ERMAN (1909), S. 172.

¹⁰⁰ ALTENMÜLLER (1980), Sp. 1155; KÁKOSY (1981), S. 253; KÁKOSY (1989), S. 146; ESCHWEILER (1994), S. 240.

¹⁰¹ QUACK (1996), S. 333.

¹⁰² ERMAN (1901).

¹⁰³ Die letzte deutschsprachige Ausgabe erschien erst 2003 im Bohmeier-Verlag. Obwohl BUDGES Anschauung in Fachkreisen wenig bis gar nicht mehr rezipiert wird, dürfte ihre Wirkung in weniger internen Zirkeln um so größer sein.

¹⁰⁴ BUDGE (1901), p. xiii.

¹⁰⁵ BUDGE (1901), p. xii. Wie aus BUDGES weiteren Ausführungen deutlich hervorgeht, scheint er davon überzeugt gewesen zu sein, dass die ägyptische Religion bestimmte Glaubenswahrheiten des Christentums (z. B. ein einziger höchster Gott, leibliche Auferstehung) vorweggenommen bzw. geteilt hat, ein Denkstil, der sich nach ASSMANN (1998) bis zur Renaissance zurückverfolgen lässt. Entsprechend ist auch das Bild, das er von der ägyptischen Magie zeichnet, stark christlich geprägt. So geht er davon aus, dass schon die Ägypter das Konzept, dass ein Magier seine Kräfte aus einem Bündnis mit dem Teufel ziehe, gehabt hätten. Auch die Unterteilung in „schwarze“ und „weiße“ Magie schiebt er den Ägyptern unter (BUDGE (1901), p. xii.). Diese Ansicht ist aus den ägyptischen Quellen, die bereits 1901 bekannt waren, jedoch in keiner Weise abzuleiten. BUDGE zeigt in seinen Ausführungen zur ägyptischen Magie außerordentlich viel Phantasie.

1 Eine alte Frage

Alltag umzugehen, einen normalen (ordinary) und einen magischen. Wenn die normalen Methoden, zu denen GARDINER „Anfragen, Gebete, Befehle, Versprechungen oder Drohungen“ zählt, versagen, hätte man zu magischen Mitteln gegriffen.

GARDINER lehnt die traditionelle westliche Unterscheidung zwischen Magie und Religion ab. Er stellt fest, dass es aus ägyptischer Perspektive einzig *hike* gebe, was am ehesten mit „magischer Kraft“ zu übersetzen sei. Im Umgang mit den Göttern sei *hike*, vielleicht von wenigen Ausnahmen abgesehen, immer im Spiel.

Da so jedoch für den Begriff „Religion“ wenig Spielraum bliebe und man aus Sicht der Wissenschaft die Begrifflichkeiten trennen müsse, teilt GARDINER die Begrifflichkeit „Magie“ und „Religion“ auf das religiöse Leben der Ägypter auf: Als Religion betrachtet er den Tempel- und Totenkult, als Magie „Handlungen, die Menschen zu ihren eigenen Gunsten oder zu Gunsten anderer lebender Menschen ausführten, und die bestimmte wundersame Kräfte zu ihrer Ausführung benötigten“.¹⁰⁶ Er weist ausdrücklich darauf hin, dass der Tempel- und der Totenkult natürlich die gleichen Praktiken verwendeten, und dass es sich um eine künstliche Definition des Begriffes handelt.

In den folgenden Abschnitten seines Artikels geht GARDINER auf den magischen Ritus, den Magier und die Natur der Magie ein. Hier betont er, dass ohne das Konzept von *hike* die magischen Praktiken, obwohl sie in sich geschlossen vollkommen logisch wären, den alten Ägyptern wie uns kindlich bzw. sogar vollkommen bedeutungslos erschienen wären.¹⁰⁷

GARDINERS Definition von Magie ist in weiten Teilen zuzustimmen. Zu bemerken ist v. a. auch, dass er es unternimmt, eine Systematik der Zaubersprüche aufzustellen. Seine künstliche Beschränkung der Magie auf den Bereich des Privaten ist der Definition von MAUSS verpflichtet, aber er weicht von ihm doch ab, weil in Ägypten die Legitimität der Magie nicht in Frage steht.

Dennoch kann ihm v. a. im letzten Punkt, der die Natur der Magie behandelt, nicht zugestimmt werden. Hier übersieht GARDINER, dass der Zeitpunkt, an dem die Trennung von irrationaler Magie und rationaler Wissenschaft nicht, wie er annimmt, in grauer Vorzeit zu suchen ist, sondern erst im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts.¹⁰⁸

Nach GARDINER lieferte der tschechische Ägyptologe LEXA einen interessanten Ansatz zu einer Definition, der m. W. jedoch einen weniger großen Einfluss auf die Forschungsgeschichte hatte.

Im ersten Teil seines dreibändigen Werkes „La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte“ befasst sich LEXA mit den theoretischen und kultur-

¹⁰⁶ GARDINER (1915), S. 263.

¹⁰⁷ Zwar habe es vielleicht einmal eine Zeit gegeben, in der Magie und Wissenschaft noch nicht getrennt waren. Jedoch habe sich irgendwann gezeigt, dass es einen Unterschied zwischen den alltäglichen Mitteln gebe und denen der Magie, die sich als unzuverlässiger erwiesen hätten. Um die Glaubwürdigkeit der Magie zu bewahren, sei aus ihr ein Geheimnis gemacht oder Sprüche mit Auffindungsgeschichten versehen worden, um sie zu autorisieren. Diese Ansichten sind offensichtlich von TYLOR und FRAZER beeinflusst.

¹⁰⁸ DAXELMÜLLER (2001), S. 218 ff. und S. 315 ff.

historischen Aspekten seines Themas. Dort findet man in der Einleitung auch seine Definition von Magie:¹⁰⁹ LEXA lehnt die Unterscheidung zwischen Religion und Magie aufgrund der inneren Einstellung der Handelnden, wie sie BUDGE, ERMAN und andere vorgenommen haben, ab. Den Definitionsversuch GARDINERS kritisiert er, weil GARDINER Toten- und Götterkult grundsätzlich als Religion bezeichnen will und nur den privaten Gebrauch religiöser Praktiken als Magie einstuft. Für LEXA gibt es keinen Unterschied zwischen Religion und Magie,¹¹⁰ außerdem ordnet er die Magie der Wissenschaft zu.¹¹¹

Nach LEXAS Ansicht unterscheiden die Ägypter zwei Kausalgesetze: das „natürliche“, welches wir ebenfalls kennen, und das „magische“, das von uns nicht anerkannt wird. LEXA definiert Magie als „Handlung, die darauf abzielt, eine Wirkung hervorzubringen, deren Verbindung zu dieser Handlung subjektiv nicht mit dem Gesetz der Kausalität erklärbar ist“¹¹². Daher gibt es für ihn in allen Lebensbereichen magische und nichtmagische Handlungen, also auch in der Religion. Ziel aller magischen Handlungen sei es, menschliche Bedürfnisse und Wünsche zu befriedigen, die mit „natürlichen“ Mitteln unerfüllt blieben.¹¹³ Nach LEXA¹¹⁴ muss die „natürliche“ Kraft, die Wirkungen nach der „natürlichen Kausalität“ hervorbringt, den Menschen und die „magische“ Kraft den Göttern zugeschrieben werden. Diese Unterscheidung sei bereits in vorgeschichtlicher Zeit getroffen worden. Hier wird der Einfluss MALINOWSKIS spürbar.¹¹⁵

Die Stärke von LEXAS Ansatz beruht darin, dass er nicht ohne weiteres Ansichten des 20. Jahrhunderts auf das Alte Ägypten überträgt. Nicht umsonst kommt in seiner Definition der Begriff der Subjektivität vor, d. h., LEXA geht vom Eindruck aus, den etwas auf den Beobachter macht.¹¹⁶ Jedoch muss man LEXA darin kritisieren, dass er den Ägyptern eine doppelte, fast schon schizophrene Weltsicht unterstellt, indem er annimmt, dass sie zweierlei Naturgesetze unterschieden hätten, das natürliche und das magische. Auch in der jüngeren ägyptologischen Forschung finden sich derartige Ansätze, die den Ägyptern mehrere Wirklichkeitssichten unterschieben wollen, so z. B. GUNDLACH, der von einer zweiten und teilweise sogar von einer dritten Wirklichkeit der Ägypter spricht.¹¹⁷ Er bezieht diese Ebenen zwar nicht auf verschiedene Kausalitäten wie LEXA, sondern auf das Geschichtsbild, dennoch ist der Ansatz, der im Übrigen auf die 30er Jahre zurückgeht,¹¹⁸ in der Struktur den beiden Kausalgesetzen LEXAS verwandt. Der Ansicht, dass die Ägypter mehrere parallele Wirklichkeiten bzw. Kau-

¹⁰⁹ LEXA (1925), S. 17.

¹¹⁰ LEXA (1925), S. 123 f.

¹¹¹ LEXA (1925), S. 131 ff.

¹¹² LEXA (1925), S. 17: „Après ces observations, nous pouvons maintenant définir la magie: c'est l'activité tendant à produire l'effet dont la connexion avec cette action n'est pas subjectivement explicable par la loi de causalité.“

¹¹³ LEXA (1925), S. 23.

¹¹⁴ LEXA (1925), S. 24.

¹¹⁵ Vgl. oben S. 19.

¹¹⁶ Er illustriert dies auch mit einem ausführlichen Beispiel: Die Feuerwaffen der Spanier seien den Azteken als magische Kräfte erschienen, weil sie sich deren Wirkweise nicht erklären hätten können, während für die Spanier ihre Waffen keineswegs Magie gewesen seien.

¹¹⁷ GUNDLACH (2004), S. 8-12, und GUNDLACH (2001), S. 372.

¹¹⁸ GUNDLACH (2004), S. 8.

1 Eine alte Frage

salgesetzte hatten, muss mit BRAUN deutlich widersprochen werden.¹¹⁹ Näherliegend erscheint doch, dass die Ägypter einfach von anderen Wirkungszusammenhängen ausgingen als wir und daher auch einen anderen Denkstil hatten.

Eine sehr weite Verbreitung hat das „Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte“ von BONNET¹²⁰ erfahren. Es ist, obwohl in Teilen veraltet, immer noch eines der wichtigsten Nachschlagewerke zur ägyptischen Religion geblieben. Eine Neubearbeitung, in die neue Erkenntnisse zum Thema einfließen, ist m. E. ein Desideratum.

Für BONNET¹²¹ ist die Magie „ein entscheidendes Merkzeichen der geistigen Struktur des Ägypters“.¹²² Er trennt zwischen Magie und Religion, die er als Gegenpole ansieht, „zwischen denen das Empfinden der Ägypter hin- und hergleitet“. Diese Ansicht hat er offensichtlich von MAUSS übernommen.¹²³ Für ihn ist Religion Unterwerfung unter die göttlichen Mächte, Magie dagegen die Herrschaft über sie.¹²⁴ Nicht äußere Kriterien dienen also zur Trennung von Magie und Religion, sondern innere: Er sucht sie im Gefühl des Anwenders. Zwar lehnt er ab, dass Magie als „entartete Religion“, als „wilder Seitentrieb der Religion“¹²⁵ zu verstehen sei, und räumt ein, dass beide, Magie und Religion, stets miteinander verwoben gewesen seien. In beiden „Geistesrichtungen“ sieht er Veranlagungen in der „Psyche der Ägypter“, wobei die Magie seiner Meinung nach stärker angelegt war.¹²⁶ Dennoch betrachtet er die Religion offensichtlich als höherwertig. Nach seiner Ansicht nimmt die religiöse Empfindung im Laufe der ägyptischen Geschichte mehr und mehr ab, während magische Handlungen mehr und mehr in den Vordergrund treten.¹²⁷ Als Grund macht er die Entfremdung der ägyptischen Religion vom Volk durch eine vermehrte Theologisierung derselben aus. Letztendlich führte dies dazu, dass im Volk der Glaube verschwand und „die Magie das Feld behielt“.¹²⁸

An BONNETS Ansatz ist hauptsächlich zu kritisieren, dass er das Empfinden des Handelnden in den Mittelpunkt seiner Definition stellt. Ein Gefühl kann aber, sofern es nicht vom empfindenden Individuum geäußert wird, nicht oder zumindest nur sehr schwer ermittelt werden.¹²⁹

BONNETS Ansichten, in Magie und Religion zwei Pole des religiösen Handelns zu erkennen, werden zum Teil von MORENZ¹³⁰ weiterentwickelt, der ebenfalls die Legitimität der Magie in Ägypten betont, ihren Einsatz aber im krassen Gegensatz zur sich heraus-

¹¹⁹ BRAUN (2013), S. 217 ff.

¹²⁰ BONNET (1952).

¹²¹ BONNET (1952), S. 435-439.

¹²² BONNET (1952), S. 435.

¹²³ Vgl. oben S. 20.

¹²⁴ BONNET (1952), S. 436. Darin wird wiederum der Einfluss TYLORS und FRAZERS erkennbar.

¹²⁵ ERMAN (1909), S. 167.

¹²⁶ BONNET (1952), S. 349.

¹²⁷ BONNET (1952), S. 438.

¹²⁸ BONNET (1952), S. 439.

¹²⁹ Woher will BONNET wissen, dass der ägyptische Priester „als Mensch, der seinen Dienst in Ehrfurcht und Anbetung tut“ handelt und nicht etwa, weil es sein Job ist? Zur weiteren Kritik s. GUTEKUNST (1987), S. 80 ff.

¹³⁰ MORENZ (1984), S. 177 ff.

bildenden Ethik sehen will.¹³¹ Um eine Grenze zwischen der Kultreligion und der Magie zu ziehen, übernimmt MORENZ die Einteilung GARDINERS, fügt ihr jedoch hinzu, dass „das Ritual im Zauber ... das Außer-Ordentliche wirken“ solle, worunter er versteht, dass man „das nicht Erreichbare erreichen, das Unabwendbare wenden“ wolle.¹³² Obwohl er einräumt, dass zwischen dem, was uns unmöglich erscheint und dem, was den Ägyptern unerreichbar erschienen wäre, ein Unterschied besteht, stellt er sich damit deutlich auf einen etischen Standpunkt, weil er an dieser Stelle das europäische Magieverständnis einbringt.

Seit seiner Dissertation¹³³ beschäftigt sich BORGHOUTS mit der ägyptischen Magie. Er hat zum Lexikon der Ägyptologie den Artikel „Magie“ beigetragen.¹³⁴ Darin legt er zwar dar, dass ḥk3 eine neutrale Kraft sei, die Göttern wie Menschen zur Verfügung stehe. Dennoch trennt er Religion und Magie und richtet sich dabei nach den Kriterien FRAZERS.¹³⁵ Am deutlichsten tritt seine wertende Haltung aber in seiner Magiesystematik hervor, in der er die Magie in einen produktiven, einen destruktiven, einen divinatorischen und einen defensiven Bereich aufteilt und auch die Hexerei als eigenen Sektor aufführt. Destruktive Magie und Hexerei setzt er dabei mit böser Zauberei gleich, obwohl er im Bereich der destruktiven Magie an Quellen fast ausschließlich offizielle Vernichtungsrituale aufführen kann. Für die Existenz von Hexerei, die er als in einem Menschen inwohnende Kraft sieht, die ohne Ritual zur Wirkung kommen kann, kann er eigentlich keine Belege anführen, geht aber trotzdem davon aus, dass dieses Konzept im Alten Ägypten bestanden habe, wobei er die Ergebnisse EVANS-PRITCHARDS auf die pharaonische Kultur überträgt.¹³⁶

Die Magiedefinition von BORGHOUTS hat offensichtlich schon während der Entstehung des Lexikons der Ägyptologie für Widerspruch gesorgt, so dass man noch zwei weitere Artikel findet, die sich um eine Definition von Magie bemühen: ALTENMÜLLER, „magische Literatur“¹³⁷ und GUTEKUNST, „Zauber“¹³⁸.

ALTENMÜLLER vertritt in seinem Lexikonartikel¹³⁹ einen für diese Arbeit relativ interessanten Ansatz. Denn zumindest der Überschrift nach stehen die „magischen Texte“ im Mittelpunkt seiner Definition. Trotzdem läuft sein Artikel im Grunde auf einen weiteren Versuch hinaus, Magie als solche zu definieren. Für ALTENMÜLLER sind die magischen Texte im „engen Bereich zwischen der religiösen und der medizinischen Literatur“ angesiedelt. Er ordnet Magie dem privaten Gebrauch lebender Menschen zu und klammert alle Texte der Totenliteratur, des Tempelkultes sowie staatliche Vernichtungs- und Schutzrituale aus. Dennoch ordnet er die Schlangenzauber der Pyramidentexte,

¹³¹ Wenigstens in Bezug auf das Totengericht!

¹³² MORENZ (1984), S. 182.

¹³³ BORGHOUTS (1971).

¹³⁴ BORGHOUTS (1980).

¹³⁵ Der Einfluss FRAZERS auf BORGHOUTS wird noch in BORGHOUTS (2002), S. 23, deutlich.

¹³⁶ BORGHOUTS (1980), Sp. 1144. Vgl. hierzu die Kritik bei RITNER (1993), S. 12.

¹³⁷ ALTENMÜLLER (1980).

¹³⁸ GUTEKUNST (1986).

¹³⁹ ALTENMÜLLER (1980).

1 Eine alte Frage

die ja ohne Frage in einem funeren Kontext stehen, den Zaubersprüchen zu.¹⁴⁰ Diese Unterteilung von Magie und Religion ist – über GARDINER – MAUSS verpflichtet, der die Magie im privaten Bereich angesiedelt hat. ALTENMÜLLER unterteilt die Magie in Schadenzauber, Schutzzauber und Machtzauber. Diese Begrifflichkeit ist m.E. jedoch für die Ordnung des ägyptischen Textmaterials nur wenig geeignet, weil sie eine moralische Wertung enthält, die aus dem Textmaterial nicht direkt hervorgeht.

Zu den Vertretern des kulturzentristischen Ansatzes möchte ich auch KÁKOSY rechnen, der in seiner Magiedefinition ganz deutlich TYLOR und FRAZER folgt. Für ihn ist Magie zwar frühe Wissenschaft und ein Teilgebiet der Religion, basiert jedoch auf „falschen Kausalzusammenhängen“.¹⁴¹

Auch WESTENDORF, der in seinen Werken zur ägyptischen Medizin die magischen Texte bewusst ausgeklammert hat,¹⁴² ist der Ansicht, dass das „Überhandnehmen“ der Zauberei in den späten medizinischen Schriften¹⁴³ aus der „Einsicht in das menschliche Unvermögen“ erwachsen sei, die die Bereitschaft, auf dem „eingeschlagenen Weg früher Naturwissenschaft fortzuschreiten“ gelähmt habe.¹⁴⁴

Im gewissen Sinne einen Abschluss der hier vorgestellten Außenperspektive auf die ägyptische Magie stellt ASSMANNs Artikel „Magic and Theology in Ancient Egypt“ von 1997¹⁴⁵ dar. Für ihn ist Magie im engeren Sinne Religion, die im häuslichen Bereich angewendet wird. Assmann nimmt diese Einschränkung aus rein praktischen Gesichtspunkten vor. Es ist ihm, wie er auch in seinem Artikel schreibt, vollkommen klar, dass es diese Unterscheidung in Ägypten nicht gegeben habe. Seine Einschränkung bezieht sich ausschließlich auf den ägyptologischen Umgang mit den Quellen ohne diese einer Wertung zu unterwerfen.

1.4.2 Emische Perspektiven

In der Ägyptologie beruht die emische Sichtweise des Phänomens Magie v. a. auf der Untersuchung des Bedeutungsfeldes des ägyptischen Begriffs ḥk3 (Heka). Obwohl bereits GARDINER (1915) seiner Definition von Magie eine solche zu Grunde gelegt hatte, wurden die Konsequenzen aus der emischen Perspektive nur sehr sporadisch von wenigen Forschern gezogen. Der Grund liegt darin, dass Heka Religion, Magie und Wissenschaft umfasst. Dadurch wird er aber als Begriff für eine moderne Geisteswissenschaft, die ein Verständnis der alten Kultur bei den Menschen unseres eigenen Kulturkreises hervorrufen soll, kaum mehr handhabbar. Die meisten Forscher, die die emische Sichtweise vertreten, beschreiben daher umfassend die Phänomene, die sich ihres Erachtens mit Heka verbinden. Nicht selten schlägt hier jedoch der Kulturzentrismus unbewusst

¹⁴⁰ ALTENMÜLLER (1980), Sp. 1153.

¹⁴¹ KÁKOSY (1989), S. 38-39.

¹⁴² WESTENDORF (1992), S. 19 ff., und WESTENDORF (1999), S. 3.

¹⁴³ WESTENDORF (1992), S. 19.

¹⁴⁴ WESTENDORF (1992), S. 21.

¹⁴⁵ ASSMANN (1997).

wieder zu, weil sich die Auswahl dieser Phänomene dann doch sehr stark mit der europäischen Auffassung dessen, was zur Magie dazugehört, deckt. Als Beispiel hierfür sei ein Zitat aus KARENBERG/LEITZ (2002) genannt:

„Auch heute, achtzig Jahre nach Thorndike, ist eine exakte Definition des Begriffes Magie praktisch unmöglich; in zu verschiedener Bedeutung, in zu unterschiedlichen Zusammenhängen wird er heute gebraucht. Übereinstimmung besteht nur, dass Magie weder als Gegenbegriff zu Wissenschaft noch als Bezeichnung eines eindeutig von der Religion abzugrenzenden Bereichs Verwendung finden kann.

Die in diesem Buch zu Wort kommenden Autoren sind sich solcher Probleme wohl bewusst. Statt definitorischer Abgrenzungsversuche bieten sie dem Leser deshalb ein Panorama von Beschwörungen, Ritualen, Zauberpraktiken und magischen Handlungen...“¹⁴⁶

Durch den Versuch, sich dem Zwang einer Definition zu entziehen, wird quasi durch die Hintertür die „common-sense“-Definition von Magie als „Beschwörung, Ritual, Zauberpraktik, magische Handlung“ wieder hereingelassen. Der Leser muss sich selbst ein Bild davon machen, die Quellen werden aber von den Autoren nach Gesichtspunkten sortiert, die sie dem Leser nicht offenlegen. Diese Problematik findet sich auch bei denjenigen Ägyptologen wieder, deren Magiedefinitionen ich im Folgenden als „emisch“ einstufe.

Einer ihrer herausragendsten Vertreter ist mit Sicherheit SAUNERON. Er geht in seinem Beitrag „Magie“ in „Knaurs Lexikon der ägyptischen Kultur“¹⁴⁷ deskriptiv vor. Er beschreibt die Grundmuster magischer Wirkweise als auf „der Idee der Wechselbeziehung zwischen Gegenständen, die sich gleichen, oder auf übereinstimmenden Lauten“¹⁴⁸ beruhend, insbesondere auf der „Macht des Wortes“ und dem „schöpferischen Wert des Bildes“. Ausgehend von der berühmten Aussage aus der Lehre für Merikare (Gott „hat den Menschen die Magie gegeben als Waffe...“¹⁴⁹ beschreibt er dann den *Sitz im Leben* der ägyptischen Magie als Abwehrzauber gegen Krankheiten und gefährliche Tiere und im Dienst des Staates. SAUNERON macht deutlich, dass die „schwarze Magie“¹⁵⁰ als „tätliche und übelwollende Art der Magie“¹⁵¹ nur sehr selten belegt ist und zeigt auch, dass es sich um den Missbrauch von Abwehrsprüchen handelt.

Auch in seinem Beitrag „Le monde du magicien Égyptien“¹⁵² erklärt SAUNERON, dass Heka die Antriebskraft des ägyptischen Universums sei und daher nichts mit der Vorstellung von Magie als „verbotene Kunst“ zu tun habe. Er geht zudem auf die Rolle des Magiers und die magischen Techniken ein und macht dabei deutlich, dass es im Alten Ägypten keinen Unterschied zwischen Religion und Magie gab.

¹⁴⁶ KARENBERG/LEITZ (2002), S. VIII.

¹⁴⁷ SAUNERON (1959).

¹⁴⁸ SAUNERON (1959), S. 152, eine Ansicht, die er mit MALINOWSKI teilt.

¹⁴⁹ Lehre für Merikare, Z. 136.)

¹⁵⁰ Auch SAUNERON (1959) S. 153, setzt diesen Ausdruck in Anführungszeichen.

¹⁵¹ SAUNERON (1959), S. 154.

¹⁵² SAUNERON (1966), S. 27-65.

1 Eine alte Frage

Anders als GARDINER, der zwar klarstellte, dass die Unterscheidung von Magie, Religion und Wissenschaft für Ägypten eigentlich irrelevant ist, aber später – zunächst nur aus pragmatischen Gründen der Forschung, dann aber auch durchaus wertend¹⁵³ – eine künstliche Differenzierung einführt, sieht SAUNERON ganz von einer expliziten Unterscheidung ab. Im bereits erwähnten „Knaurs Lexikon“ hat er auch das Stichwort „Religion“ verfasst. Aus diesem Beitrag geht hervor, dass er darunter die individuelle Frömmigkeit versteht, eine Dimension, die sich jedoch nur schwer fassen lässt. Aber auch aus diesem Artikel wird deutlich, dass er keine Grenze zwischen „offizielltem Tempelkult“ und „Volks glauben, Magie“ zieht.

Einen ähnlichen Ansatz wie SAUNERON verfolgt HORNING in „Geist der Pharaonenzeit“. Ausgehend von der ägyptischen Totenliteratur, also Pyramidentexten, Sargtexten, Totenbuch und den Unterweltsbüchern sowie natürlich den medico-magischen Spruchsammlungen, führt auch er eine lexikalische Untersuchung des Begriffes Heka durch. Darüber hinaus geht er auf bildliche Darstellungen ein. Er stimmt SAUNERON zu, dass Heka überall „als ‚aktive Energie des Universums‘ (SAUNERON) latent vorhanden und jederzeit abrufbar“¹⁵⁴ sei.

Obwohl HORNING sein Magieverständnis ausgehend von der ägyptischen Begrifflichkeit erarbeitet und dazu zahlreiche Quellen heranzieht, sieht er darin nur einen Teilbereich der ägyptischen Religion, wenn auch einen „legitimen“ und „integrierten“.¹⁵⁵

Wie schon erwähnt, hat GUTEKUNST im „Lexikon der Ägyptologie“ unter dem Stichwort „Zauber“¹⁵⁶ den letzten Artikel zur ägyptischen Magie verfasst. Darin und in einem Beitrag zu einem Kongress, der 1985 in Mailand stattgefunden hat,¹⁵⁷ geht er auf die Frage ein, mit welchem Recht man überhaupt von Magie in Bezug auf das Alte Ägypten sprechen kann. Er nennt fünf Argumente, die in der ägyptologischen Forschung als Kriterien für eine Abgrenzung von Magie und Religion dienen und unterzieht sie alle einer mehr oder minder scharfen Kritik. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass man „der ‚Magie‘ im alten Ägypten das Prädikat ‚magisch‘ überhaupt nicht verleihen kann.“¹⁵⁸

¹⁵³ GARDINER (1915), vgl. meine Ausführungen auf S. 26.

¹⁵⁴ HORNING (1989), S. 57.

¹⁵⁵ HORNING (1989), S. 66: „Für den Ägypter ist die Welt von Zauberkräften erfüllt und durchwaltet, von sichtbaren und unsichtbaren, greifbaren und ungreifbaren. Es sind in jedem Fall Kräfte, denen sich der Mensch nicht entziehen kann, denen er sich immer wieder stellen muss. Das Gesamtgebiet des Umgangs mit diesen Kräften, ihrer Abwehr und ihrer dosierten Anwendung, kann man als Magie bezeichnen. Magie ist universaler als Technik oder Physik, weil sie es auch mit übersinnlichen Kräften zu tun hat, die sich jeder sonstigen Wahrnehmung entziehen. Nur der Magier, der die Zeichen lesen, deuten und anwenden kann, hat Einfluss auf diese Kräfte.“ Nimmt man HORNING hier wörtlich, so ist zum einen hier die Kultauübung in den Tempeln ein Teilgebiet der Magie, zum anderen treffen gerade die letzten Kriterien heute, bald drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen von HORNUNGS Buch, auch für den Laien ersichtlich auf die moderne Technik gar nicht mehr zu, entziehen sich doch viele technische Vorgänge ebenfalls jeglicher menschlicher Sinneswahrnehmung und sind nur durch komplizierte Hilfsmittel mess- und sichtbar zu machen. Die augenscheinliche Ähnlichkeit zwischen moderner Technik und Magie wurde vom britischen Science-Fiction-Autor A. C. CLARKE auf den Punkt gebracht: „any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic“ (CLARKE (1972), S. 147).

¹⁵⁶ GUTEKUNST (1986).

¹⁵⁷ GUTEKUNST (1987).

¹⁵⁸ GUTEKUNST (1987), S. 94.

Jedoch schließt sich GUTEKUNST in seiner Dissertation „Textgeschichtliche Studien zum Verjüngungsspruch (Text B) auf Horusstelen und Heilstatuen“ letztendlich doch dem etischen Standpunkt von GARDINER und Anderen an, den er dort als „enge Auffassung von magischen Texten“ bezeichnet. Er definiert die magischen Texte für seine Arbeit als „keine der ‚Magie‘ zugehörigen ‚magischen‘ Texte,“ sondern als „Name eines Textcorpus, das vornehmlich aus gewissen Texten privater Religionsausübung bei Mangelbeseitigung besteht. Formaler Kern der Magischen Texte sind die ‚Magischen Sprüche‘“. ¹⁵⁹

Schließlich hat RITNER in seiner Dissertation wesentlich dazu beigetragen, dass in der Ägyptologie die Trennung von Magie und Religion in weiten Kreisen aufgegeben wurde. ¹⁶⁰ Er hat in seiner Arbeit das Bedeutungsfeld von Heka einer weiteren gründlichen Analyse unterzogen. Er kommt – wie viele andere vor ihm – zu dem Ergebnis, dass Heka eine universale Kraft sei, die in der Welterklärung der ägyptischen Kultur ein wichtiges Element bildete. Außerdem untersuchte er die Mechanismen der ägyptischen Magie, die sich in den Sprüchen und im manuellen Ritus äußern.

Etliche andere Autoren haben sich seither dem emischen Standpunkt angeschlossen. Darunter sind z.B. PINCH ¹⁶¹, KOENIG ¹⁶², FISCHER-ELFERT ¹⁶³ und BAINES ¹⁶⁴.

Den m.E. ausgereiftesten Ansatz stellt SCHNEIDERS längerer Aufsatz „Die Waffe der Analogie – Altägyptische Magie als System“ aus dem Jahre 2000 dar. ¹⁶⁵ Darin stellt er die Integration von Heka in das ägyptische Weltbild heraus. Er bezeichnet „Altägyptische Magie“ als „umfassendes System zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung“, ¹⁶⁶ das nach rationalen Mechanismen funktioniere. Insbesondere der Analogie komme dabei eine besonders hohe Bedeutung zu. SCHNEIDER widerspricht in seinem Ansatz heftig der Einengung der Magie auf den häuslichen Bereich und versucht sich an einer ganzheitlichen Beschreibung ohne Einschränkung auf einzelne Texte oder Praktiken und schließt sich explizit dem emischen Standpunkt an. ¹⁶⁷ Auf SCHNEIDER geht die Unterteilung der Magie in *präventive* und *reaktive* Magie zurück, die ich weiter unten leicht abgewandelt übernehme. Diesen Begriffen legt er die Perspektive des „Users“ der Magie zugrunde, der sie „im Vorgriff oder als Reaktion auf Bedrohungen der Ordnung“ anwende. ¹⁶⁸ Ähnlich wie HORNING, hebt auch SCHNEIDER auf den technischen Aspekt der ägyptischen Magie ab. ¹⁶⁹ Er betont den Aspekt der Reintegration des gefährdeten Bereichs in die geordnete Welt mittels der Analogie, der als Wirkmechanismus hinter der ägyptischen Magie stehe.

¹⁵⁹ GUTEKUNST (1995), S. 10.

¹⁶⁰ RITNER (1993).

¹⁶¹ PINCH (1994).

¹⁶² KOENIG (1994).

¹⁶³ FISCHER-ELFERT (2005b) und FISCHER-ELFERT (2007ff.).

¹⁶⁴ BAINES (2006); der Autor fasst Magie offensichtlich als Bezeichnung für bestimmte religiöse Handlungen auf, worunter auch die Verwendung von Amuletten fällt.

¹⁶⁵ SCHNEIDER (2000).

¹⁶⁶ SCHNEIDER (2000), S. 37.

¹⁶⁷ SCHNEIDER (2000), S. 38.

¹⁶⁸ SCHNEIDER (2000), S. 39.

¹⁶⁹ Für den magischen Akt gilt nach STAUDINGER (1972), S. 421, dass er zu jeder Zeit unter den gleichen Bedingungen zum selben Ziel führt. Dass sich Magie und Technik nahestehen, wird auch in den

1 Eine alte Frage

Natürlich befasst sich auch SCHNEIDER mit dem Begriff Heka und führt u. a. aus, dass Heka für den Lauf der ägyptischen Welt unabdingbar sei, die Schöpferkraft *sine qua non*.¹⁷⁰ Die Verwendung von Zaubersprüchen sei von den Göttern legitimiert, wofür SCHNEIDER neben dem berühmten Zitat aus der „Lehre für Merikare“ auch eine Textstelle aus dem „Buch von der Himmelskuh“ anführt:

„Gib ihre Zaubersprüche (3h.w), die nach ihrem Willen wirken sollen, über die ganze Welt – als ihre Zauber, die in ihrem Leib sind!“¹⁷¹

Desweiteren geht SCHNEIDER auf das „System“ der ägyptischen Magie ein, wobei er untersucht, weshalb, von wem und wie Magie angewandt wurde. In den Mittelpunkt stellt er den „Sprechakt“.¹⁷² Regelmäßig ausgeführte Rituale betrachtet er als standardisierte magische Handlungen¹⁷³ und löst dadurch den vermeintlichen Gegensatz zwischen „privater“ Magie und „öffentlicher“ Religion treffend auf.

SCHNEIDER bemüht sich sehr um eine emische Perspektive, die einzunehmen ihm an vielen Stellen gelingt. Er greift alte Meinungen aus nahezu denselben Gründen wie ich oben an, und malt ein erfrischend anderes, dem ägyptischen Denkstil und Weltbild m. E. sehr angemessenes Bild von der ägyptischen Magie. Damit steht er am Schluss einer langen Debatte.

1.5 Verwendung von Analogien nach Schneider (2000)

Im Mittelpunkt von SCHNEIDERS Aufsatz steht die vielfältige Verwendung von Analogien innerhalb von Zaubersprüchen. Altbekannt¹⁷⁴ ist die Tatsache, dass ägyptische Zaubersprüche durch die Erzählung sogenannter mythischer Präzedenzfälle einen Rahmen schaffen, der das aktuelle Geschehen in einen zeitlosen Rahmen einbindet. Solche *historiolae* genannten Geschichten finden sich auch in Zaubersprüchen anderer Kulturen, etwa in deutschen und englischen Sprüchen.¹⁷⁵ SCHNEIDER zufolge ist die Ana-

Werken TYLORS, FRAZERS, MAUSS' und MALINOWSKIS klargestellt, die sich neben dem Verhältnis von Magie und Religion auch um die Abgrenzung von Magie und Wissenschaft bemühen, wobei sie oft ebenso künstliche Grenzen ziehen müssen wie bei der Abgrenzung zur „Religion“. M. E. liegt darin einer der Gründe, weshalb man „Magie“ nicht vom „Tempel-“ und „Totenkult“ trennen kann: Es handelt sich um eine Technik, die in diesen Bereichen genauso zur Anwendung gelangen kann wie im Alltag. STAUDINGER ist daher zuzustimmen, dass es sich beim magischen um eine Frühform des naturwissenschaftlichen Weltbildes handelt. Dies bestätigt auch ein Blick in die europäische Geistesgeschichte. In der Renaissance galten Physik, Mathematik und (Al-)Chemie als Teil der Magie (vgl. TAMBIAH (1990), S. 26 ff.) Erst im Laufe der Neuzeit wurde die Trennung zwischen Naturwissenschaften und Technik auf der einen Seite und Magie auf der anderen vollzogen. Inzwischen ist diese Trennung derart scharf, dass die landläufige Meinung Magie und ihre Wirkung außerhalb des natürlich Möglichen ansiedelt.

¹⁷⁰ SCHNEIDER (2000), S. 46.

¹⁷¹ Buch von der Himmelskuh, 224-225, Übersetzung nach SCHNEIDER (2000), S. 43. Vgl. auch die Edition des Textes: HORNING (1982), bes. S. 21 u. 44 f.

¹⁷² SCHNEIDER (2000), S. 48.

¹⁷³ SCHNEIDER (2000), S. 54.

¹⁷⁴ Mindestens seit ERMAN (1909), S. 169.

¹⁷⁵ Besonders berühmt dürften die von den Gebrütern GRIMM bekannt gemachten „Merseburger Zaubersprüche“ sein, doch sind aus dem altdeutschen und altenglischen Bereich zahlreiche Beispiele bekannt, die teilweise bis weit ins 19. Jahrhundert Verwendung fanden. Vgl. dazu ROPER (2005), SCHMIDT (2006).

logisierung, die durch die *historiola* zwischen weltlichem Geschehen und Götterwelt geschieht, aber nur eine von vielen Möglichkeiten, die „Waffe Analogie“ zum Einsatz zu bringen. Er unterscheidet insgesamt fünf verschiedene Analogien, die ich im Folgenden kurz ins Gedächtnis rufen möchte:

1. Analogien des Zielobjektes

Die Analogie des Zielobjektes wird, wie angedeutet, häufig durch eine *historiola* hergestellt. Diese erzählt eine mehr oder minder ausführliche Geschichte, die sich häufig genug durch einen Spannungsbogen und andere narrative Elemente, wie z. B. Dialoge, auszeichnet. Andere Sprüche enthalten nur kurze Allusionen auf mythische Ereignisse, die oft nur in Epitheta angetippt werden. Für diese Allusionen halte ich den Begriff *historiola* für inadäquat, obwohl z. B. ALTENMÜLLER vermutet, dass letztere aus solch kurzen Anspielungen hervorgegangen seien.¹⁷⁶ Neben den *historiolae* stellen auch die sog. Gliedervergottungen eine Analogie des Zielobjektes her.

2. Analogie des Aktanten

Diese wird explizit durch die Gleichsetzung des Magiers mit einem Gott oder implizit in der *historiola* durch das Rollenspiel, das den Magier zum Sprecher einer Götterrolle macht, hergestellt. Oft mißverstanden wurde die sog. Götterbedrohung, die zur Analogie des Aktanten gehört. In ihr droht der Magier nicht unberechtigt den Göttern, sondern führt ihnen in Gestalt eines anderen Gottes vor Augen, was eine eventuelle Untätigkeit ihrerseits für den Lauf der Welt bedeuten würde.¹⁷⁷

3. Analogie des Sprechaktes

Die Analogie des Sprechaktes wird auf unterschiedliche Art hergestellt: Zum einen implizit, indem der Sprecher die Worte der Gottheit in Form einer wörtlichen Rede innerhalb einer *historiola* rezitiert und sie sich somit zu eigen macht, zum anderen explizit, wenn er „mit den Worten“ eines Gottes rezitiert oder diese erlernt hat¹⁷⁸.

4. Analogie der Bezeichnung

Darunter versteht SCHNEIDER das, was man gemeinhin als „Wortspiel“ bezeichnet, nämlich die Nutzbarmachung von Homophonien, Paronomasien, Polysemen und Homonymen. Wie u. a. JUNGE feststellt,¹⁷⁹ handelt es sich nicht um eine bloße Wortspielerei. Vielmehr liegt im Namen das Wesen einer Sache verborgen. Der wahre Lautgehalt ist daher von durchschlagender Bedeutung, eine Tatsache, der die Ungenauigkeit der ägyptischen Schrift in dieser Beziehung zuwiderläuft. Da viele Bezeichnungsanalogien sicher rein auf phonetischer Ebene erklärbar sind, sind sie für uns nicht immer erkennbar.

¹⁷⁶ ALTENMÜLLER (1980), Sp. 1155.

¹⁷⁷ SCHNEIDER (2000), S. 66.

¹⁷⁸ Vgl. Spruch 30.

¹⁷⁹ JUNGE (1984), S. 276.

5. Komplexe Analogien/stoffliche Analogien

Die Bezeichnungsanalogie geht oft fließend in die letzte Form der „magischen“ Grundprinzipien über, den stofflichen bzw. komplexen Analogien, nämlich, wenn sich die Bezeichnung auf ein Amulett oder ein zu applizierendes Heilmittel bezieht.¹⁸⁰

Obwohl bereits PETRIE den Versuch unternommen hat, die Vorstellungen, die hinter der Auswahl von Amuletten steht, offenzulegen,¹⁸¹ ist in vielen Fällen unser Verständnis der ägyptischen Amulette noch sehr gering.¹⁸² Vermutlich haben häufig mehrere Faktoren bei der Wahl eine Rolle gespielt.

Allen diesen Analogien liegen natürlich Geschehnisse aus der Götterwelt zugrunde, die sicher nicht *ad hoc* und *ad libitum* vom Magier „erfunden“ werden konnten, da auf ihrer Authentizität die Wirkung des Zaubers beruht. Trotz dieses einfachen logischen Zusammenhangs wurde gerade diese Authentizität von zahlreichen Vertretern der etischen Perspektive immer wieder in Zweifel gezogen.¹⁸³

1.6 Quintessenz

Verfolgt man die ägyptologische Diskussion des Magiebegriffes, fällt eine Entwicklung vom etischen zum emischen Standpunkt hin auf. RITNER hat in seiner bahnbrechenden Arbeit von 1993 darauf hingewiesen, dass sich ḥk3 (Heka) zwar im gewissen Sinne mit unserem Begriff Magie deckt, jedoch die Konnotation des Verbotenen und Okkulten fehlt.¹⁸⁴

Seither hat sich mehr und mehr die Vorstellung durchgesetzt, dass Magie ein fester Bestandteil des ägyptischen Weltbildes war, der sich nicht oder zumindest nur schwer von anderen Bereichen wie Religion oder Medizin abgrenzen lässt. Dass in der Forschung diese Grenze weiterhin gezogen wird, erfolgt demnach mehr aus praktischen Gründen denn aus kulturimmanenten. Inzwischen hat QUACK herausgearbeitet, dass ein Unterschied zwischen magischen und religiösen Ritualen tatsächlich nicht existent war.¹⁸⁵ Diese Feststellung bestätigt eigentlich nur die Arbeiten RITNERS, der im oben bereits erwähnten Werk die Bedeutung Hekas als treibende Kraft im ägyptischen Kosmos deutlich gemacht hat.

RITNERS Untersuchung belegt ebenso wie viele andere, die zur Verwendung des Wortes ḥk3 in den ägyptischen Quellen durchgeführt wurden, dass man darunter wohl eine

¹⁸⁰ Anders als SCHNEIDER (2000), S. 70 f., vertrete ich jedoch nicht die Meinung, daß die Analogie der Lautung die Effizienz angeblich unwirksamer Heilmittel erklärt. Vielmehr könnte ich mir vorstellen, daß die Decknamenbildung den Weg der Homonym-Bildung beschränkt hat, um pharmakologisch durchaus wirksame Bestandteile auch auf dem Weg der Sprache wirksam werden zu lassen.

¹⁸¹ PETRIE (1914).

¹⁸² ESCHWEILER (1994), S. 20.

¹⁸³ Beginnend bei ERMAN (1909), findet sich dieser Verdacht noch bei ALTENMÜLLER (1980), Sp. 1155.

¹⁸⁴ RITNER (1993), S. 236.

¹⁸⁵ QUACK (2002), S. 61.

Art „Energie“¹⁸⁶, „schöpferische Kraft“¹⁸⁷ „coercive power“¹⁸⁸ oder auch „l'energie active de l'univers“ zu verstehen hat, die „nicht nur im transzendentalen Bereich, sondern auch auf Erden auslösbar ist“¹⁸⁹. Um diese Energie auszulösen, bedarf es keiner besonderen Begabung¹⁹⁰, sondern eines bestimmten Wissens.¹⁹¹ So sind es in Ägypten auch die Gelehrten, die als „Zauberer“ fungieren,¹⁹² indem sie über Wort und Werk auf ḥk3 einwirken, um so den erwünschten Effekt zu erreichen.¹⁹³

Somit hat unsere Vorstellung von Magie eigentlich wenig mit Heka gemein, so dass die dafür eingeführte Gleichung ḥk3 = „Magie“ nur mit sehr viel Vorsicht zu genießen ist.¹⁹⁴

Wenn es sich bei Heka tatsächlich um einen integrierten Bestandteil des ägyptischen Weltbildes handelt, so liegt gerade darin ein wichtiger Unterschied zu unserem heutigen Magieverständnis. Magie gilt heute als außerhalb des Gewöhnlichen stehend, als etwas Wunderbares. Magie wirkt Wunder, sie macht es möglich, aus den Naturgesetzen auszubrechen. Im Alten Ägypten ist Heka dagegen Naturgesetz.¹⁹⁵ Wer damit umzugehen weiß, kann – zugegeben – Dinge vollbringen, die nicht „normal“ sind,¹⁹⁶ die jedoch, und das ist wichtig, *erklärbar* sind mit einer denkstilgerechten Erklärung. So sind z. B. auch die Erzählungen des Papyrus Westcar keine „Wundererzählungen“, wie man i. d. R. den Begriff bj3y.t übersetzt, der in den Rahmenerzählungen verwendet wird. Wie GRAEFE schon vor längerer Zeit gezeigt hat, ist die Wurzel bj3 nicht mit unserem Begriff von „Wunder“ zu übersetzen.¹⁹⁷ Sie hat vielmehr eine Konnotation mit Metallen oder Charakteristik. Als Bezeichnung für eine Begebenheit – wahr oder unwahr – wäre vielleicht eine Übersetzung mit „herausragende Tat, Erstaunen erregendes Ereignis“ angebrachter als das bisherige „Wunder“.¹⁹⁸

¹⁸⁶ GUTEKUNST (1986), Sp. 1327.

¹⁸⁷ ASSMANN (1997), S. 3.

¹⁸⁸ SAUNERON (1966), S. 32.

¹⁸⁹ GUTEKUNST (1986), Sp. 1327.

¹⁹⁰ Wie es z. B. in den filmischen und literarischen Werken der Fantasy angenommen wird, vgl. 1.2.

¹⁹¹ GUTEKUNST (1986), Sp. 1153. Gleiches gilt auch für Hatti (HAAS (1994), S. 882). Anders als in Ägypten, wo sich die rechtlichen Konsequenzen für den Missbrauch der „Waffe“ Heka, abgesehen von dem berühmten Prozess gegen die Verschwörer unter Ramses III. (s. RITNER (1993); S. 192 ff.), nicht richtig fassen lassen, gibt es aus dem hethitischen Reich mehrere Gesetzestexte, die den „Schadenzauber“ unter Strafe stellen (HAAS (1994), S. 883 f.)

¹⁹² SAUNERON (1966), S. 33.

¹⁹³ Neben der Tatsache, dass Heka ein wesentlicher Bestandteil des ägyptischen Kosmos ist, liegt in der Erlernbarkeit von Magie ein wesentlicher Unterschied zur modernen westlichen Magiekonzeption. Wie oben, Kapitel 1.2, gezeigt wurde, heben die meisten literarischen Magievorstellungen der neueren Zeit auf die „genetische“ Veranlagung der Magie ab. Dagegen geht die christliche Vorstellung davon aus, dass man Magie nur mit Hilfe des Teufels ausüben könne.

¹⁹⁴ So auch GUTEKUNST (1987), S. 94, und RITNER (1993), S. 238 ff.

¹⁹⁵ RITNER (1993), S. 249.

¹⁹⁶ Durchaus auch aus ägyptischer Sicht.

¹⁹⁷ GRAEFE (1971), S. 133.

¹⁹⁸ So auch GILLEN (2005), S. 9, der bj3.yt zwar mit dem englischen Begriff „wonder“ übersetzen will, darunter aber „something that causes astonishment; a marvellous object; a marvel, prodigy; marvellous character or quality; a marvellous act or achievement; an astonishing occurrence, event, fact.“ verstehen will. Auf S. 8 desselben Aufsatzes betont er unter Berufung auf GRAEFE (1971), dass ein Eingriff der Götter ins menschliche Leben natürlich sei: „hence, the translation of bj3.yt with

1 Eine alte Frage

Darüber hinaus ist anzumerken, dass – wie bereits ausgedrückt – es zu bezweifeln ist, ob außerhalb der europäischen Kultur (seit der Aufklärung) ein Unterschied zwischen natürlicher und magischer Kausalität zu machen ist. Dies müsste in Bezug auf Ägypten erst einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Hierfür wäre eine nähere Betrachtung des Selbstverständnisses von Handwerk und Technik (wie wir sie verstehen) interessant. Soweit zu diesem Thema einzelne Untersuchungen vorliegen, scheint es sich herauszustellen, dass auch diese Lebensbereiche fest in Rituale eingebunden waren. Dies wäre an und für sich nicht verwunderlich, gibt es doch in der Ethnologie und auch in der europäischen Volkskunde zahlreiche Beispiele für die Verbindung von Technik (in unserem Sinne) und dem sog. magischen Denken:¹⁹⁹ So kommt insbesondere der Schmiedekunst in vielen Kulturen etwas Geheimnisumwittertes zu.²⁰⁰ Magier sind häufig Schmiede und umgekehrt: Schmiede legen Teile ihrer Kraft in ihre Produkte wie magische Schwerter und Ringe. Für das Alte Ägypten dürfte die Verbindung zwischen Handwerk und Magie besonders im Ritual der Mundöffnung greifbar sein.²⁰¹

Außerdem darf man nicht vergessen, dass Heka ein Gott ist, der von den Ägyptern genau wie Maat kultische Verehrung erhielt.²⁰² Mit Maat hat Heka außer der Tatsache, dass beide mit der etwas unglücklichen Bezeichnung „Begriffsgott“ belegt werden, noch mehr gemein: Er kann bekanntermaßen mit Schu gleichgesetzt werden²⁰³, sie jedoch mit Tefnut. Damit haben wir das erste Geschwisterpaar der Schöpfung, die beiden Grundfesten der ägyptischen Welt vor uns: Heka als treibende Kraft und Maat als Ordnung der Welt.²⁰⁴

Der Versuch, Magie als spezifischen Bereich der Welt abzugrenzen, muss demnach als gescheitert gelten. Mit SCHNEIDER sehe ich in Heka ein übergeordnetes Prinzip, das für den Lauf der Welt essentiell ist.²⁰⁵ Es ist rational und hat nichts mit Glauben oder gar Aberglauben zu tun.

the German term ‚Wunder‘ (Engl. ‚miracle‘). ‚Wunder‘ carrying the definition ‚the happening of the impossible‘ is indeed unsuitable as it is not in accordance with the egyptian concept.“ Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei LLOYD (2006), S. 72 f.: „A *bjayet*, whatever its source, was something which passed outside the normal course of human experience to become a marvel, but it did not in any way involve compromising the order of the universe.“ Obwohl LLOYD die ägyptische Welt als Welt der unbegrenzten Möglichkeiten bezeichnet, arbeitet er deutlich heraus, dass in dieser Weltvorstellung keine Unterscheidung von „natural“ und „miraculous“ existierte.

¹⁹⁹ Für Ägypten vgl. GRAVES-BROWN (2005), S. 67: „While lithics are traditionally considered separate from the world of religion, it is now generally recognised that technology cannot be divorced from other social realms [...]“, sowie PIANKOFF (1972), S. 6: „For the Egyptians every so-called ‚physical‘ fact of life had a symbolic meaning, and at the same time every symbolic act of expression had a ‚material‘ background; both were equally true and real.“

²⁰⁰ BERTEMES (2004), S. 152.

²⁰¹ Vgl. hierzu FISCHER-ELFERT (1998).

²⁰² KÁKOSY (1977), Sp. 1109, TE VELDE (1970), S. 179 f.

²⁰³ KÁKOSY (1977), Sp. 1109.

²⁰⁴ Hier könnte man anfangen zu spekulieren, ob man im Sinne des Strukturalismus von LÉVI-STRAUSS so etwas wie ein männliches und ein weibliches Prinzip in dieser Rollenverteilung erkennen kann. Das Pärchen Maat und Heka begegnet tatsächlich als Begleiter des Sonnengottes in einigen mythologischen Papyri, z.B. PIANKOFF/RAMBOVA (1957), pl. 16; BUDGE (1912), pl. 108. Jedenfalls möchte ich in dieser Gegenüberstellung von Maat und Heka mehr erkennen als nur die Legitimation Hekas, wie das TE VELDE (1970), S. 185, annimmt, und schließe mich damit SCHNEIDER (2000), S. 41, an, der dort Heka und Maat als „für den Bestand der Welt unabdingbar“ bezeichnet.

²⁰⁵ SCHNEIDER (2000), S. 47.

Jedoch ist, um wissenschaftliche Forschung zu betreiben, die Kategorisierung der *Quellen* dringend notwendig. Dabei muss man sich jedoch von der wertenden Perspektive früherer Forscher verabschieden und sich zugleich bewusst sein, dass unsere Kategorien in der Regel künstlich sind und nur Hilfsmittel, die es erlauben, die Phänomene einer alten Kultur für uns Heutige fassbar und erklärbar zu machen.

Dabei sollte die Ordnung der Quellen zunächst einmal typologisch und chronologisch geschehen. Da die Unterscheidung zwischen Magie und Religion als spezifische Lebensbereiche abzulehnen ist, darf man Magie nicht als Restkategorie für Objekte betrachten, die man anderweitig nicht einordnen kann, sondern muss, wenn man den Begriff aufrechterhalten will, ihn mit typologisch einheitlichen Inhalten füllen. Da für die Ägypter Heka grundsätzlich mit Sprache verbunden war, bietet es sich an, unter Magie eine bestimmte Art von Texten zu subsumieren, nämlich die „magischen Texte“ oder *Zaubersprüche*.

Ein Schlüssel zu einer Kategorisierung aus den Quellen heraus ist daher die sprachliche Analyse der magischen Texte. Die Sprechhaltung, die Nennung von Sprecher, Adressat und Nutznießer, das Vorkommen bestimmter Formeln und Schlüsselwörter könnte eine Typologisierung der Texte ermöglichen, die es zumindest erlaubt, ein „Corpus magischer Texte“²⁰⁶ von anderen Corpora (z.B. „Texte des Kultbildrituals“) mit einem gewissen Recht abzugrenzen.

Dass diese Typologisierung künstlich ist, dass nicht jeder Text notwendig in eine Schublade passt, ist dabei von vornherein klar.²⁰⁷ Doch Wissenschaft muss ihr Material ordnen. Ab einem bestimmten Punkt muss daher die emische Perspektive, die man sowieso nie ganz erreichen kann, aufgegeben werden und einem analytischen Blick weichen.

Wenn GUTEKUNST ablehnt, dass magische Texte eine eigene Gattung darstellen, dann legt er wohl einen sehr starren Gattungsbegriff zugrunde:

„Das Textcorpus der ‚Magischen Texte‘ beinhaltet verschiedene Abgrenzungsschwierigkeiten, da die oben als konstitutiv erklärte **Verwendungssituation** noch zu weit und unspezifisch gefasst ist, um eine homogene Textgruppe im Sinne einer *Gattung* hervorzubringen. Denn die zugehörig aufzufassenden Texte sind vielfältiger Art, z. B.: ‚Magische Sprüche‘ (s.u.), die ihren *Sitz im Leben* im privaten Bereich haben, manche ‚Medizinischen Texte‘, ‚Gebete‘ oder ‚Gelübde‘, ‚Orakeldekrete‘, ‚Loskalender‘, auch bestimmte in Tempeln genannte oder aufgezeichnete Texte, jedoch lässt sich aus dieser heterogenen Textgruppe der ‚Magischen Texte‘ immerhin ein zentraler Kern herauslösen, nämlich die ‚MAGISCHEN SPRÜCHE‘, die statistisch das Textcorpus dominieren. Zwar unterscheiden sie sich grundsätzlich nicht von der altägyptisch weitverbreiteten ‚Spruchliteratur‘, aber bei aller gegenseitigen Durchdringung bestehen fassbare Unterschiede, wenn

²⁰⁶ In meiner Verwendung des Begriffs „Corpus“ folge ich PARKINSON (1996), S. 298: „The concept of a canon is arguably relevant for this corpus: the canon is, like genre, „a formal pattern codified by cultural tradition“ Also the number of literary texts originally belonging to the corpus is unknown, the typological nature of the surviving fragments is remarkably consistent.“

²⁰⁷ PARKINSON (1996), S. 299.

1 Eine alte Frage

es um die jeweils spezifischen Mangelzustände geht, deren Regulierung bezweckt wird. [...] Wie Sarg- und Totenbuchttexte sind auch die ‚Magischen Sprüche‘ als eine ‚typische Mischliteratur‘ zu bezeichnen, da sie **oft Formen und Merkmale anderer Textgattungen** annehmen (z.B. Hymnen; Gebete; Verklärungen). Eine umfassende systematische Untersuchung der Struktur der ‚Magischen Sprüche‘ liegt bislang noch nicht vor, lediglich Ansätze hierzu sind vorhanden.²⁰⁸

Jedoch findet man in der Literatur der vergangenen Jahre anstelle des Begriffs „Gattung“ einen etwas dynamischeren Begriff: den der Textsorte.²⁰⁹ Und wenn man – wie GUTEKUNST – den Zaubersprüchen schon nicht den Status einer Gattung zugestehen will, so sind sie doch allemal eine Textsorte.²¹⁰

Geht man davon aus, dass man mit Gattung ein stark übergeordnetes Ordnungsschema bezeichnet, so ist GUTEKUNST natürlich zuzustimmen, dass die Zaubersprüche zu einer übergeordneten Gruppe von Texten, die er mit ALTENMÜLLER²¹¹ als „Spruchliteratur“ bezeichnet, gehören.

Aus dem Zitat wird jedoch deutlich, dass Gutekunst trotz seines Bemühens um ein emisches Magieverständnis die Quellen nicht streng genug sortiert hat. Die von ihm genannten *Textsorten* sind sehr heterogen. Das, was sie verbindet, ist, dass sie von der Ägyptologie des 19.-20. Jahrhunderts in die „Restkategorie“ Magie eingestuft worden sind, weil man sie offensichtlich nirgendwo anders verorten konnte.²¹²

GUTEKUNST nennt zwar die Zaubersprüche den Kern dieses Textcorpus, doch umfasst das genannte Material eben nicht nur Texte aus der Gattung der Spruchliteratur. Medizinische Texte z.B. gehören nicht in diese Gattung, ganz egal, ob die darin genannten Zutaten in unserem Sinne „pharmazeutisch wirksam“ sind oder nicht. Sie gehören in andere Gattungen: entweder in die der „wissenschaftlich-deskriptiven Abhandlung“²¹³ oder in die der „Rezeptur“. Natürlich finden sich Zaubersprüche, Rezepturen und wissenschaftlich-deskriptive Abhandlungen auf ein- und demselben Textträger, wie das z.B. beim Papyrus Ebers der Fall ist. Dennoch muss man m.E. bei der Textsortenanalyse in diesen Sammelhandschriften die einzelnen Texte in ihrer Eigenart behandeln.

²⁰⁸ GUTEKUNST (1995), S. 10-11. Hervorhebungen so im Original.

²⁰⁹ Vgl. hierzu REICHE (1998). Wie so häufig ist zu fragen, ob der Ersatz eines Begriffes durch einen anderen tatsächlich einen Fortschritt darstellt. Ich möchte hier unter „Gattung“ ein übergeordnetes Ordnungssystem verstehen, während „Textsorte“ einen untergeordneten Ausschnitt davon darstellt. Vgl. zur Problematik auch PARKINSON (1996), S. 299. Einen Überblick über die Begriffsgeschichte bietet KRON (2002).

²¹⁰ Wenn auch eine der „rezeptionsästhetisch resistenteren“, um MÜLLER (2006), S. 449, zu zitieren.

²¹¹ ALTENMÜLLER (1980), S. 1155.

²¹² Dieser Standpunkt hat bislang verhindert, das Corpus der magischen Texte als solches zu fassen: Zu viele unterschiedliche Textsorten wurden dem Corpus zugerechnet. Gemeinsamer Nenner war immer die vermeintliche Verwendungssituation im privaten Raum, den man von einem vermeintlich offiziellen Rahmen (Tempelkult) und von der Verwendung für Tote abtrennte, eine Unterscheidung, die, wie oben ausgeführt, auf GARDINER zurückgeht.

²¹³ Z.B. der erste Teil des sog. Brooklyner Schlangensbuch (pBrooklyn 47.218.48 + 85 1,1-2,16) oder das Gefäßbuch des pEbers (Eb § 854 (= pEbers 99,1 ff.) und Eb § 856 (= pEbers 103,1 ff.)).

Auch die Loskalender gehören in die Gattung der wissenschaftlich-deskriptiven Abhandlungen und nicht zur Spruchliteratur. Dorthinein fallen aber fast sämtliche Texte aus den großen Textcorpora der Totenliteratur: Sargtexte und Totenbuchsprüche, wobei man auch dort einzelne wenige Texte zu den wissenschaftlich-deskriptiven Texten zu rechnen hat.²¹⁴

Eine weitere Textsorte, die GUTEKUNST nicht nennt, die inhaltlich jedoch ebenfalls mit den Zaubersprüchen verwandt ist, sind die Fluchformeln,²¹⁵ die man in Gräbern findet. Dabei handelt es sich durchwegs um Drohungen, die dann zur Ausführung kommen, wenn die Bedingung, die in der Drohformel enthalten sind, erfüllt werden. Wichtigstes äußeres Merkmal der Fluchformeln ist ihre grammatikalische Konstruktion in Form von *markierten* Bedingungssätzen. Es handelt sich also ebenfalls nicht um Zaubersprüche, deren Wirkung mehr oder minder sofort in Kraft tritt, sondern um eine Art „Heka-Konserve“. Die Textstruktur der Fluchformeln ist ganz anderer Art als die der Spruchliteratur. Dank ihrer klar umrissenen grammatikalischen und inhaltlichen Ausprägung sind sie als eigene Textgruppe zu charakterisieren, die nicht in die Gattung der Spruchliteratur gehört.

Ebenso wenig gehören Gelübde²¹⁶ m.E. zur Spruchliteratur. Vielmehr handelt es sich um prospektive Versprechen an eine Gottheit, die sich eines ganz anderen sprachlichen Formulars bedienen.

Wesentlich schwieriger ist die Abgrenzung von Zaubersprüchen und „Gebeten“ bzw. Texten der Tempelrituale²¹⁷, da diese ebenfalls zur Spruchliteratur zu rechnen sind. Hierzu wären ausführlichere Untersuchungen notwendig, die hier jedoch nicht geleistet werden können, da sie komparativ vorgehen müssten.

Allerdings will meine Arbeit wenigstens die von GUTEKUNST geforderte systematische Untersuchung der Struktur der Zaubersprüche an einer ausgewählten Untergruppe der magischen Texte unternehmen und somit einen Ansatz für die Abgrenzung magischer Sprüche von anderen Texten der Spruchliteratur liefern.

²¹⁴ Z. B. TB 150.

²¹⁵ Die Fluchformeln sind umfassend gesammelt und grammatikalisch untersucht worden: MORSCHAU-SER (1991).

²¹⁶ ASSMANN (1977), Sp. 519-521.

²¹⁷ Etwa denen des täglichen Kultbildrituals, vgl. BRAUN (2013).