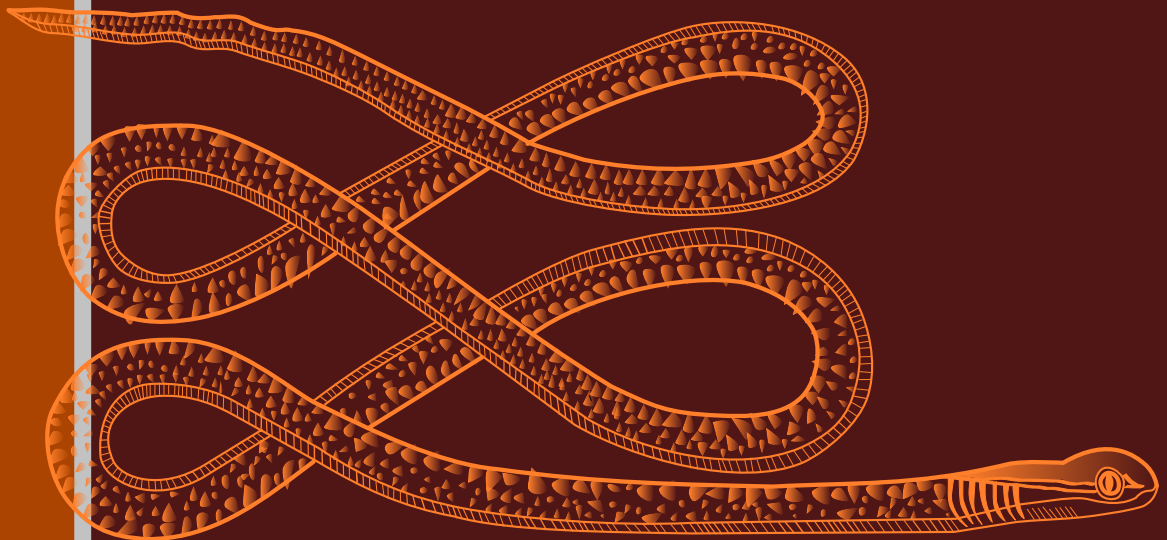




Katharina Stegbauer

# Magie als Waffe gegen Schlangen

in der ägyptischen  
Bronzezeit





Magie als Waffe  
gegen Schlangen

# Ägyptologische Studien Leipzig

herausgegeben von

Nadja Braun, Andrea Sinclair und Katharina Stegbauer

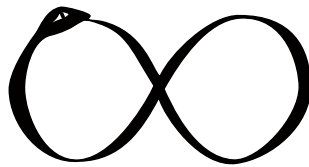
Band 1



Katharina Stegbauer

# Magie als Waffe gegen Schlangen

in der ägyptischen Bronzezeit



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

# Propylaeum

FACHINFORMATIONSDIENST  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Publiziert bei Propylaeum,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2019.

Diese Publikation ist auf <https://www.propylaeum.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).  
urn: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-529-9  
doi: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.529>

Text © 2019, Katharina Stegbauer.

Unveränderte Wiederveröffentlichung der 2015 bei edition winterwork erschienenen  
Erstausgabe.

ISBN 978-3-947450-69-5 (Hardcover)  
ISBN 978-3-947450-68-8 (PDF)

*In Erinnerung an meinen Großvater Dr. Hans Steger*





# Vorwort zur zweiten Auflage

Nachdem die erste Auflage von „Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit“ seit Januar 2018 nicht mehr im Handel erhältlich ist, habe ich mich für den „Grünen Weg“ der Zweitveröffentlichung auf Propylaeum-eBooks entschieden. Auf eine Überarbeitung wurde bewusst verzichtet, so dass zwischen der ersten und der zweiten Auflage keine Unterschiede in Inhalt und Form bestehen. Das Werk ist auch als Druckexemplar über den Buchhandel erhältlich.

Meine Monographie eröffnet die „Ägyptologischen Studien Leipzig“ (ÄSL). Diese neue Leipziger Reihe ist als Publikationsplattform für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gedacht, die das Open-Access-Prinzip für die Verbreitung ihrer Forschungsergebnisse unterstützen möchten.

Ich möchte meinen Mitherausgeberinnen PD Dr. Nadja Braun und Dr. Andrea Sinclair an dieser Stelle für die gute Zusammenarbeit danken und hoffe, dass meinem Band noch viele weitere folgen werden.

Belgershain, im August 2019

Katharina N. Stegbauer



# Vorwort

Vorliegende Arbeit ist eine überarbeitete Fassung meiner unter dem Titel „Magie als Waffe gegen Schlangen“ eingereichten Dissertation, die 2008 von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften angenommen und am 7. Mai desselben Jahres verteidigt wurde.<sup>1</sup>

Mein Dank gilt all denen, die mich während der Arbeit unterstützt haben. Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT sei für die langjährige Betreuung gedankt, für die zahlreichen Anregungen und Hinweise und dafür, dass er stets ein Ohr für meine Ideen hatte. Herrn Prof. Dr. M. KREBERNIK und Herrn Prof. Dr. H. J. THISEN –  $m^3-hrw$  – möchte ich für die Übernahme der Gutachten danken.

Frau Dr. A. ONASCH hat mir nicht nur in grammatikalischen Fragen zur Seite gestanden. Ihr, die mich das Ägyptische lehrte, möchte ich ebenfalls meinen Dank aussprechen.

Ohne die großzügige Unterstützung folgender Kollegen wäre die Überarbeitung sicher anders verlaufen. Daher fühle ich mich ihnen zu großem Dank verpflichtet: Herr Dr. R. PARKINSON ermöglichte mir im November 2008 einen einwöchigen Aufenthalt im British Museum, wo ich die Papyri der Sammlung kollationieren konnte. Dadurch haben die Lesungen nachträglich zahlreiche kleinere Änderungen erfahren, die in die Publikation eingegangen sind. Herr Prof. Dr. J. F. QUACK sandte mir viele Anmerkungen und Vorschläge, die in die Überarbeitung einfließen. Ebenso verdankt die Arbeit etliche Korrekturen Herrn Dr. Dr. J. STEPHAN.

Den Teilnehmern meines Magiekurses möchte ich für ihr Interesse am Thema danken: Teile des ersten Kapitels nahmen damals ihre erste Form an. Meinen Kommilitoninnen, Dr. N. BRAUN, Dr. F. NAETHER, U. SELZER, M.A., S. A. KUSCHNARĚW, M.A., sei für zahlreiche Diskussionen und anregende Gespräche gedankt.

Große Hilfestellung durch all die Jahre hindurch leistete mein Mann HELMAR WODTKE, der die Arbeit nicht nur satz- $\TeX$ nisch unterstützte, indem er den Umschrift- und Kopfschriftfont in das System einband, der Literaturverwaltung auf die Beine half und den Indices ihre Form gab. Ihm sei für all die Liebe und Unterstützung, die ich durch ihn erfahren darf, meine tiefe Verbundenheit und meine Anerkennung ausgesprochen.

---

<sup>1</sup> Der Publikationspflicht wurde bereits im April 2010 in Form der in § 15, Satz 1 der Promotionsordnung der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften der Universität Leipzig geforderten Pflichtexemplare entsprochen. Die nun nach längerer Zeit erfolgende Publikation in Buchform soll der weiteren Verbreitung dienen. Auf eine über den damaligen Stand der Überarbeitung hinausgehende Einarbeitung neuerer Literatur wurde weitgehend verzichtet.

Die Mühen der Korrekturarbeit wurden von meiner Mutter ILSE STEGBAUER und zum Teil von meinem Schwiegervater Dr. med. JÜRGEN WODTKE übernommen. Ihnen und meinem Vater Dr.-Ing. ALFRED STEGBAUER, der weiß, dass die Welt auch Orchideen braucht, meinen Brüdern Dipl.-Ing. ULRICH und Dipl.-Ing. DOMINIK STEGBAUER und meiner ganzen Familie möchte ich hier einmal an offizieller Stelle Danke sagen für ihre Unterstützung jeglicher Art und dafür, dass sie stets zu mir halten.

Zu guter Letzt sei an die erinnert, die das *sine qua non* der Ägyptologie sind: die Menschen, die die ägyptische Kultur und mit ihr die *Zaubersprüche gegen Schlangen* hervorgebracht haben. Sie sind so fern und doch so nah, schon allein, weil sie Menschen waren, die gelebt, geliebt und gelitten haben wie wir. Mögen sich ihre Wünsche auf Fortdauer erfüllen!

Belgershain, im August 2015

Katharina Stegbauer

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>7</b>
<b>1 Eine alte Frage</b>	<b>11</b>
1.1 ... und viele Antworten . . . . .	11
1.2 Magiebilder der populären Kultur . . . . .	12
1.3 Magiemodelle der Ethnologie und Religionswissenschaft . . . . .	15
1.3.1 E. B. Tylor . . . . .	15
1.3.2 J. G. Frazer . . . . .	16
1.3.3 B. K. Malinowski . . . . .	17
1.3.4 M. Mauss . . . . .	19
1.3.5 E. E. Evans-Pritchard . . . . .	20
1.3.6 Anwendbarkeit auf die Ägyptologie . . . . .	22
1.4 Magiemodelle in der Ägyptologie . . . . .	23
1.4.1 Der etische Standpunkt . . . . .	24
1.4.2 Emische Perspektiven . . . . .	30
1.5 Verwendung von Analogien nach SCHNEIDER (2000) . . . . .	34
1.6 Quintessenz . . . . .	36
<b>2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale</b>	<b>43</b>
2.1 Theoretische Ansätze . . . . .	43
2.2 „Zaubersprüche“ als Texte . . . . .	46
2.2.1 Kriterien der Textualität . . . . .	46
2.2.2 Subklassen . . . . .	47
2.2.3 Zaubersprüche im Verhältnis zu anderen Texten der Spruchliteratur . . . . .	49
2.2.4 Ägyptische Bezeichnungen . . . . .	50
2.3 Die Merkmale der Textsorte „Zauberspruch“ . . . . .	54
2.3.1 Sprechhaltungen . . . . .	54
2.3.2 Interpersonelle Form . . . . .	66
2.3.3 Konversationsstruktur . . . . .	68
2.3.4 Unterscheidungsmerkmale präventiver und reaktiver Zaubersprüche . . . . .	68
2.4 Schlussfolgerungen . . . . .	72
<b>3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche</b>	<b>75</b>
3.1 Sprache als (Be-)handlung . . . . .	75
3.1.1 Die Rolle der <i>historiola</i> . . . . .	75
3.1.2 Ist performative Sprache ein Kriterium der Spruchliteratur? . . . . .	78

3.2	Sprache als Heilmittel . . . . .	83
3.2.1	Ergebnisse der Neurobiologie . . . . .	83
3.2.2	Analogien zwischen Hypnosetechniken und ägyptischen Zaubersprüchen . . . . .	88
<b>4</b>	<b>Schlangen</b>	<b>93</b>
4.1	Ägyptische Klassifikation . . . . .	93
4.2	Exkurs: Die Kenntnisse der Ḥrp.w-Srḳ.t nach dem „Brooklyner Schlangenbuch“ . . . . .	95
4.3	Freund und Feind . . . . .	98
4.4	Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern . . . . .	105
4.4.1	Wohnorte . . . . .	105
4.4.2	Aussehen . . . . .	106
4.4.3	Verhalten . . . . .	109
4.4.4	Bezeichnungen . . . . .	114
4.4.5	Mythische Herkunft der Schlangen . . . . .	119
4.4.6	Absicht oder nicht? . . . . .	120
4.5	Vom Unschädlichmachen der Schlangen mittels präventiver Zaubersprüche . . . . .	124
4.6	Exkurs: Die Schutzstatue Cairo JE 69771 . . . . .	127
<b>5</b>	<b>Schlangengift</b>	<b>131</b>
5.1	t3 mtw.t der Schlange . . . . .	131
5.2	Giftsymptome nach Auskunft der Schlangenzauber . . . . .	136
5.2.1	Giftwirkungen und Symptome von Schlangenbissen (nach DAVID (1998)) . . . . .	136
5.2.2	Giftsymptome in den Schlangenzaubern . . . . .	138
5.3	Der Umgang mit dem Gift . . . . .	143
<b>6</b>	<b>Katalog der Sprüche</b>	<b>147</b>
6.1	Aufbau der Katalogeinträge . . . . .	147
6.2	Die Schlangensprüche des Mittleren Reiches . . . . .	149
6.2.1	Die Schlangensprüche der Sargtexte . . . . .	149
6.2.2	Andere Schlangensprüche des Mittleren Reiches . . . . .	184
6.3	Die Schlangensprüche des Neuen Reiches . . . . .	205
6.3.1	Die Sprüche der Schutzstatue Ramses' III. (Cairo JE 69771) . . . . .	205
6.3.2	Die Schlangensprüche des pBM EA 9997 + 10309 . . . . .	224
6.3.3	Allgemeine Antigiftzauber des Neuen Reiches . . . . .	274
<b>7</b>	<b>Anhang</b>	<b>303</b>
7.1	Verzeichnis der Textträger . . . . .	303
7.2	Abbildungsverzeichnis . . . . .	305
7.3	Stellenregister . . . . .	306
7.4	Stichwortverzeichnis . . . . .	314
7.5	Literaturverzeichnis . . . . .	321

# Einleitung

Diese Menschen haben beobachtet, nachgedacht,  
Ähnlichkeiten gefunden und verbunden, allgemeine  
Prinzipien aufgestellt – und doch ein ganz anderes  
Wissen aufgebaut als wir.

LUDWIG FLECK

Die Arbeit befasst sich mit Zaubersprüchen aus der ägyptischen Bronzezeit, d.h., aus dem Mittleren und Neuen Reich. Im Mittelpunkt stehen solche Sprüche, die sich gegen Schlangen und deren Gift wenden und dabei der ägyptischen Auffassung, dass *Heka* eine Waffe sei, weitgehend entsprechen.

Anders als im Falle der großen Textcorpora der Totenliteratur, die man aufgrund ihrer Zeitstellung und ihrer Haupttextträger schon lange mit einigem Recht zusammengestellt hat, ist das Corpus der Zaubersprüche noch selten zusammengefasst worden. Es unterliegt jedoch, wie jedes Textcorpus, „a formal pattern codified by cultural tradition“<sup>2</sup>. Im Vergleich zu den Textcorpora der Totenliteratur ist das Corpus der Zaubersprüche heterogen, was die Textträger anbelangt, jedoch weitgehend homogen, was die Textsorte betrifft.

Es wurden nur Texte berücksichtigt, die gut erhalten und zur Zeit der Erstellung der Arbeit publiziert vorlagen.<sup>3</sup> Die ältesten Sprüche sind dem Corpus der Sargtexte entnommen, die jüngsten stammen aus der 20. Dynastie. Mir ist bewusst, dass die zeitliche Abgrenzung in beide Richtungen vollkommen willkürlich ist. Denn zum einen schließen die Sargtexte, wie Spruch 16 deutlich zeigt, an die Pyramidentexte an und werden von den Texten des Totenbuchs weitertradiert. Zum anderen beweist die Tatsache, dass etliche Sprüche der Zauberspruchsammlungen des Neuen Reichs von Horuscuppi oder sog. Heilstatuen, die seit der 3. Zwischenzeit vermehrt auftreten, überliefert wurden,<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> PARKINSON (1996), S. 298.

<sup>3</sup> Einige Ausnahmen in Bezug auf den Erhaltungszustand wurden jedoch gemacht, sofern die entsprechenden Sprüche auf größeren, zusammenhängenden Textträgern überliefert sind. Dies betrifft v. a. einige Sprüche des pBM EA 9997 + 10309 und der Heilstatue Ramses' III. (Cairo JE 69771). Um den Textzusammenhang nicht zu zerstören, wurden die Sprüche dieser Statue komplett aufgenommen, d. h., auch die inkorporierten Skorpionzauber wurden mit abgedruckt. Aufgrund der schlechten Publikationsbasis und in Erwartung, dass sich diese bald ändern würde, wurde in der Entstehungszeit der Dissertation darauf verzichtet, die vereinzelten Schlangensprüche des pTurin 1993 = pTurin 54051 aufzunehmen. Obwohl sich die Publikationslage inzwischen zum Positiven verändert hat (ROCCATI (2011)), konnten die Texte im Nachgang nicht mehr berücksichtigt werden. Die meisten Sprüche dieses Papyrus sind ohnehin hauptsächlich Antiskorpion- bzw. unspezifische Giftsprüche. Ebenso wurden die Zaubersprüche des pBM EA 10085 + 10105 nicht in die Textsammlung inkludiert, da sie äußerst fehlerhaft und kaum verständlich sind. Für eine Übersetzung vgl. LEITZ (1999) und MÜLLER (2006).

<sup>4</sup> Dies betrifft die Sprüche 33b, 39, 42 und 46. Bei den Sprüchen 35 und 34 verhält es sich umgekehrt,

## Einleitung

dass die Tradition in keiner Weise abbricht. Einziger Grund für die Einschränkung auf das Mittlere und Neue Reich ist die gewaltige Zunahme an Quellen im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Diese ist sicherlich in erster Linie darin begründet, dass die Sprüche in dieser Zeit verstärkt epigraphisch aufgezeichnet werden. Die Ausklammerung der Schlangensprüche der Pyramidentexte geschah dagegen hauptsächlich, weil diese bereits gut bearbeitet und ausgewertet vorliegen.<sup>5</sup> Die im 6. Kapitel vorgestellte Auswahl von 52 Texten darf also keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, doch halte ich sie für repräsentativ genug, um die folgende Untersuchung darauf aufzubauen.

Ihre Übersetzung wurde im Rahmen des DFG-Projektes „DigitalHeka“ erbracht, das von Januar 2006 bis Dezember 2008 am Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig beheimatet war.<sup>6</sup> Doch geht Übersetzungsarbeit über die Texterschließung und -aufnahme in eine Datenbank hinaus. *Idealiter* macht sie einen Text auch inhaltlich verständlich, rekonstruiert seinen Verwendungskontext und nutzt ihn gleichzeitig als Quelle für kulturgeschichtliche Fragestellungen. *Übersetzung* ist immer *Interpretation!* Deshalb wurde jeder Text mit einem Interpretationsversuch versehen.

Außerdem ist der Inhalt der Schlangenzauber, d.h. in erster Linie der Kampf gegen diese gefährlichen Wesen, der Versuch, ihren Biss zu verhindern bzw. den – unter Umständen tödlichen – Auswirkungen einer unerfreulichen Begegnung mit einem solchen Reptil entgegenzutreten, ein Schwerpunkt meiner Arbeit (vgl. 4. und 5. Kapitel). Denn die Texte bieten eine Fülle von Informationen darüber, was die Ägypter über Schlangen und deren Gift wussten und wie sie damit umgingen. Dass gerade in den Zaubersprüchen solches Wissen verarbeitet wurde, ist eine lange bekannte Tatsache,<sup>7</sup> so dass erstaunt, dass diese Quelle für das teilweise hochspezialisierte Wissen der ägyptischen Heiler bislang kaum ausgewertet wurde.

Dies mag daran liegen, dass die Ägyptologie lange Zeit gewisse Berührungspunkte mit den magischen Texten hatte. Erst in den letzten drei Jahrzehnten nehmen die Versuche, diese als seriöse Quelle zu benutzen, zu. Dies ist durch die Forschungsgeschichte bedingt, die mit den Begriffen „Magie“ und „Zauber“ einige Probleme hatte (vgl. 1. Kapitel). Dabei hat die Suche nach einer Definition des *Phänomens* Magie häufig den Blick darauf verstellt, dass man es zunächst einmal „nur“ mit Texten zu tun hat: Stets stand der vermutete *Sitz im Leben* im Mittelpunkt des Interesses, selten jedoch eine Systematisierung der so zahlreich überlieferten Einzeltexte. Ausgehend von den ausgewählten Sprüchen und auf den Theorien von SCHNEIDER (2000) und FISCHER-ELFERT (2007ff.) aufbauend, behandelt das 2. Kapitel die Fragen, welchem Textmuster die Texte folgen, welche Spruch-Kategorien es gibt und anhand welcher Merkmale die Texte diesen zugeordnet werden können, wobei ausschließlich auf die Makrostruktur der Sprüche eingegangen wird.<sup>8</sup>

---

sie sind auf einer Statue des Neuen Reichs und auf Papyri der Spätzeit überliefert.

<sup>5</sup> LEITZ (1996) und MEURER (2002).

<sup>6</sup> Die Übersetzungen und Vorarbeiten zu einer Stilistik können auf der Projektseite <http://research.uni-leipzig.de/digiheka/> abgerufen werden.

<sup>7</sup> JUNGE (1984), S. 58 f.

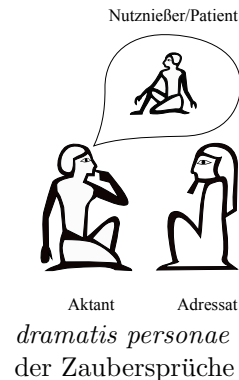
<sup>8</sup> Stilistische und grammatikalische Eigenheiten wurden im Projekt DigitalHeka untersucht.



Genauso alt wie die Frage, *was* Magie sei, ist die, *warum* eine Kultur wie die ägyptische solche Texte und Praktiken hervorgebracht hat. Dies wird in der Forschung häufig auf die Vorstellung von der „Macht des Wortes“, oder – wie es im Gefolge von TAMBIAHS Ritualtheorie genannt wird – der Performativität der Sprache zurückgeführt. Allenfalls am Rande wird auf den „positiven Einfluss“<sup>9</sup>, den die „Heilzauber“ auf die Heilung gehabt haben könnten, eingegangen und dieser mit dem *Placeboeffekt* erklärt. Im 3. Kapitel wage ich daher das Gedankenspiel, dass wenigstens die reaktiven Zaubersprüche eine tatsächliche Wirkung, die man heutzutage medizinisch erklären kann, gehabt haben könnten: Zum Vergleich wird dazu die klinische Hypnose herangezogen, die ihrerseits gerne auf die alten Ägypter rekurriert, wenn sie auf ihr hohes Alter verweist.<sup>10</sup>

In der Arbeit verwende ich einige Begriffe, die nicht ohne Erläuterungen auskommen dürften. Dies betrifft v.a. die *dramatis personae* der Zaubersprüche. Grundlage für meine Begrifflichkeit bildet ein vereinfachtes Sprecher-Hörer-Modell.

Nun ist es jedoch so, dass die Zaubersprüche i.d.R. keine unmittelbaren Kommunikationsversuche des Sprechers darstellen, da dieser in einem situativen Handlungskontext bereits *vorgegebene* Texte adaptiert, sie also nicht selbst formt. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, spreche ich häufig vom *Aktanten*. Damit ist derjenige gemeint, der einen vorgegebenen Spruch performiert, also die Äußerungsform bzw. die Handlungsweise „magisches Ritual“ in die konkrete Äußerungshandlung bzw. die konkrete Handlung umsetzt.<sup>11</sup> Er übernimmt in der aktualisierten Äußerungshandlung freilich die Rolle des Sprechers, ist aber i.d.R. nicht der Autor des Textes.



Derjenige, an den der Spruch gerichtet ist, bezeichne ich i.d.R. als *Adressaten*. Ein Spruch kann mehrere Adressaten haben, er kann sich sogar an unterschiedliche Adressatengruppen richten. Der Adressat entspricht im obigen Schema dem *Hörer*. Als Bezeichnung des „Gesprächsgegenstands“, des „Objektes“, zu dessen Gunsten die Äußerungshandlung vollzogen wird, verwende ich *Patient* oder *Nutznießer*.

<sup>9</sup> QUACK (1999), S. 458.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 1: „Erste Berichte über hypnoseähnliche Phänomene lassen sich bis ins dritte Jahrtausend vor Christus zurückverfolgen. So berichtet eine Papyrusschrift im Britischen Museum von einem Ereignis am Hofe Khufus, welches einer Hypnose-Performance nahekommt...“ – gemeint sind wohl die Erzählungen des pWestcar – oder HOLE (1997), S. A-3351: „Hypnotische Verfahren gehören zweifellos zu den ältesten psychischen Heilmethoden der Menschheit. Sie sind aus dem alten Ägypten, dem Asklepioskult (Tempelschlaf) bei den Griechen und einer Vielzahl analoger Praktiken bis in die Neuzeit bekannt. Ebenso finden sie sich in anderen Kulturen, im Schamanentum, bei den Medizinern und Heilungstraditionen primitiver Völker überhaupt.“ Aus diesen Ausführungen, die sich jederzeit vermehren ließen, geht das klare Bedürfnis der Mediziner hervor, ihre Methoden als althergebracht zu legitimieren.

<sup>11</sup> MEGGLE (2010), S. 61 f.



# 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.<sup>1</sup> 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 Denkstil<sup>2</sup> 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.

---

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

<sup>2</sup> 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 Spiele<sup>3</sup> 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-Bücher<sup>4</sup> 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 vor<sup>5</sup> (weltweit waren es sogar 2,2 Millionen!)<sup>6</sup> und

---

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

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

<sup>5</sup> Vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Harry\\_Potter\\_und\\_die\\_Heiligtümer\\_des\\_Todes#Auflage\\_und\\_Ausgaben](http://de.wikipedia.org/wiki/Harry_Potter_und_die_Heiligtümer_des_Todes#Auflage_und_Ausgaben), zuletzt besucht am 31.03.2015.

<sup>6</sup> 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“<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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-

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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“ Art<sup>9</sup>, sondern meistens offensichtlich angeboren, also genetischer Natur.<sup>10</sup> In einigen Fantasywelten bilden die „Magier“ eine eigene Rasse, wie z.B. in „Lord of the Rings“ von TOLKIEN.<sup>11</sup> 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“<sup>12</sup>, 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 Bild<sup>13</sup> 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.

---

<sup>9</sup> So etwa bei „Buffy“.

<sup>10</sup> 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“.

<sup>11</sup> TOLKIEN (1993).

<sup>12</sup> ERMAN (1909), S. 167.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> Entsprechend ist seine Betrachtungsweise der Magie stark entwicklungsorientiert.<sup>16</sup> Er geht davon aus, dass Magie bei „niederen Rassen“<sup>17</sup>, die noch nicht zwischen „Subjektivem“ und „Objektivem“ zu unterscheiden wüssten,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> In der Magie spielen sowohl das Wort, das den Lauf der Welt beeinflussen will, als auch die rituelle Handlung eine Rolle.<sup>20</sup> Nach TYLOR stellt Magie mehr oder minder eine Vorstufe zu Religion auf der einen und Wissenschaft auf der anderen Seite dar.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Magie ist in den Augen TYLORS durch die Haltung der Öffentlichkeit und ihrer Klienten effektiv und endet entweder durch ihren Übergang in die Religion<sup>23</sup> oder durch ihre Überführung

---

<sup>14</sup> MÜRMELE (1985).

<sup>15</sup> KOHL (2004), S. 44.

<sup>16</sup> Sein Magiekonzept ist in TYLOR (1873) entfaltet.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> MÜRMELE (1985), S. 7.

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

<sup>20</sup> MÜRMELE (1985), S. 7 f.

<sup>21</sup> MÜRMELE (1985), S. 16, KOHL (2004), S. 57.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Auf die frühe Ägyptologie wirkte sich v.a. das von TYLOR entwickelte Stufenmodell der Religionsentwicklung und die Animismustheorie aus.<sup>25</sup>

### 1.3.2 J. G. Frazer

Bedeutenden Einfluss auf die Magiedebatte innerhalb der Ägyptologie darf man FRAZER zuschreiben,<sup>26</sup> wie er in dieser Frage auch insgesamt für die sich entwickelnde Ethnologie und Religionswissenschaft äußerst dominant war.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Derzeit am leichtesten zugreifbar ist die gekürzte Version von 1922, die im Internet zur Verfügung steht.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup> Dabei geht Magie jedoch von *falschen* Kausalitäten aus,<sup>31</sup> die auf der Beobachtung von Ähnlichkeiten beruhen. FRAZER unterscheidet die *homöopathische* Magie, bei der die Ursache der Wirkung gleicht, also Gleiches Gleiches produziert<sup>32</sup>, von der *kontagiösen* Magie, die darauf beruht, dass Dinge, die einmal Kontakt hatten, miteinander verbunden bleiben<sup>33</sup>. Dabei hebt FRAZER sehr stark auf den manuellen Ritus ab.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Wie TYLOR vor ihm, so verfolgt auch FRAZER ein stark evolutionistisches Konzept: Religion entwickle sich aus der Magie, weil der

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

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

<sup>26</sup> Vgl. auch RITNER (1993), S. 9.

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

<sup>28</sup> WISSMANN (2004), S. 83.

<sup>29</sup> FRAZER (1922).

<sup>30</sup> FRAZER (1922), S. 49.

<sup>31</sup> FRAZER (1922), S. 51.

<sup>32</sup> FRAZER (1922), S. 11.

<sup>33</sup> FRAZER (1922), S. 11.

<sup>34</sup> MÜRMELE (1985), S. 35.

<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> In ihrer reinen Form kommt Magie jedoch ohne Götter und Geister aus.<sup>38</sup> Magie ist für FRAZER stets Praxis, nicht Theorie oder Theologie.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup>

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,<sup>41</sup> zum anderen betrügt er seine unwissenden Mitmenschen aber auch absichtlich, da er erkennt, dass die Methoden, die er anwendet, auf falschen Gesetzmäßigkeiten beruhen.<sup>42</sup>

#### 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.<sup>43</sup>

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

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

---

<sup>36</sup> WISSMANN (2004), S. 83.

<sup>37</sup> MÜRMELEL (2004), S. 215.

<sup>38</sup> MÜRMELEL (1985), S. 31.

<sup>39</sup> FRAZER (1922), S. 12.

<sup>40</sup> MÜRMELEL (1985), S. 33.

<sup>41</sup> MÜRMELEL (1985), S. 43, und WISSMANN (2004), S. 85.

<sup>42</sup> FRAZER (1922), S. 46.

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

<sup>44</sup> „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).

<sup>45</sup> 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).“

<sup>46</sup> STOLZ (2004), S. 257 f.

<sup>47</sup> MALINOWSKI (1954), S. 88.

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

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

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.“<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup>

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.<sup>53</sup>

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.<sup>54</sup>

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).

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

<sup>50</sup> MÜRMELE (1985), S. 60 f.

<sup>51</sup> MALINOWSKI (1929), S. 30.

<sup>52</sup> TAMBIAH (1990), S. 74.

<sup>53</sup> MÜRMELE (1985), S. 64 f.

<sup>54</sup> TAMBIAH (1990), S. 69, und STOLZ (2004), S. 258 f.

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

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.<sup>58</sup> Wenn das praktische Wissen nicht ausreicht, werde zur Magie gegriffen. Der „Primitive“ erkenne natürliche und übernatürliche Kräfte an.<sup>59</sup> Laut MÜRMELEL verfolgt MALINOWSKI eine „Konzeption des segmentellen Charakters von Magie, Religion und Wissenschaft“<sup>60</sup>. Daher gebe es auch für MALINOWSKI ein eigenständiges Phänomen „Magie“.<sup>61</sup>

#### 1.3.4 M. Mauss

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

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

---

<sup>55</sup> MÜRMELEL (1985), S. 68.

<sup>56</sup> MALINOWSKI (1954), S. 36, Anm. 81.

<sup>57</sup> MÜRMELEL (1985), S. 69.

<sup>58</sup> MÜRMELEL (1985), S. 72.

<sup>59</sup> MÜRMELEL (1985), S. 72. Vgl. auch OTTO (2011), S. 81.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> 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).

<sup>63</sup> MAUSS (1974), S. 52.

<sup>64</sup> 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 Wurfspeer 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.“

<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

Nach MÜRMELEL<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup>

### 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“<sup>71</sup> von 1937 großen Einfluss auf die Magiedebatte in den Kulturwissenschaften.<sup>72</sup>

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.“

<sup>66</sup> MAUSS (1974), S. 56.

<sup>67</sup> 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.“

<sup>68</sup> „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).

<sup>69</sup> MÜRMELEL (2004), S. 216.

<sup>70</sup> Vgl. unten, S. 26.

<sup>71</sup> Deutsche Fassung: EVANS-PRITCHARD (1988).

<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup>

Nach EVANS-PRITCHARD unterschieden die Zande deutlich zwischen Hexerei (Mangu) und Zauberei/Magie. Hexerei galt als angeboren,<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> Desweiteren glaubte man, die Hexereisubstanz und damit die hexerische Kraft wüchse im Laufe des Lebens, wobei die Hexenkraft nicht unbedingt genutzt werden müsse.<sup>78</sup> 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,<sup>79</sup> sondern nur ein praktisches. Hexerei diene als Erklärung für unglückliche Erfahrungen im Alltagsleben,<sup>80</sup> Hexerei erklärte 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“.<sup>81</sup>

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.<sup>82</sup> Neben Hexerei

<sup>73</sup> WESSELING (2007) und SCHNEPEL (2004), S. 304.

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

<sup>75</sup> EVANS-PRITCHARD (1988), S. 39.

<sup>76</sup> EVANS-PRITCHARD (1988), S. 57.

<sup>77</sup> EVANS-PRITCHARD (1988), S. 40.

<sup>78</sup> EVANS-PRITCHARD (1988), S. 42.

<sup>79</sup> EVANS-PRITCHARD (1988), S. 43.

<sup>80</sup> 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.“

<sup>81</sup> 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.

<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> 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.“<sup>84</sup>

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.<sup>85</sup>

### 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.<sup>86</sup> Den vier erstgenannten Autoren geht es in erster Linie um die Abgrenzung von Magie und Religion und um die Ergründung

<sup>83</sup> EVANS-PRITCHARD (1988), S. 72 ff.

<sup>84</sup> 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).

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

<sup>86</sup> 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!<sup>87</sup>

## 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.<sup>88</sup>

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.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> PINCH (1994), S. 50.

<sup>88</sup> 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.

<sup>89</sup> 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

ERMAN<sup>90</sup> gilt als streitbarer Mann, der in der Wahl seiner Worte nicht gerade zimperlich war.<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> Von den in seinen Augen schlichten materiellen Verhältnissen der neolithischen Bevölkerung Ägyptens wird auf deren ebenso schlichte Geisteshaltung geschlossen, die als „naiv“ bzw. „staunend“<sup>93</sup> bezeichnet wird. Der Zusammenhang zwischen einfacher materieller Kultur und einfacher, gar kindlicher Geisteshaltung wird von ERMAN dabei als grundsätzliche Prämisse vorausgesetzt.<sup>94</sup> Für ERMAN verläuft die Evolution menschlicher Religion nach dem Vorbild der individuellen menschlichen Entwicklung.<sup>95</sup> 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“<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup>

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.

<sup>90</sup> 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.

<sup>91</sup> SCHENKEL (1996), S. 29.

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

<sup>93</sup> Beides: ERMAN (1909), S. 6 f.

<sup>94</sup> 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.“

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

<sup>96</sup> ERMAN (1909), S. 6 f.

<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup> Diese Auffassung hielt sich in der ägyptologischen Forschung sehr lange<sup>100</sup> und wurde u. a. von QUACK widerlegt.<sup>101</sup>

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.<sup>102</sup>

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.<sup>103</sup> Ähnlich wie für ERMAN ist die ägyptische Magie auch für BUDGE ein „kindischer Aberglaube“.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup>

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

---

<sup>98</sup> GUTEKUNST (1986), Sp. 1321.

<sup>99</sup> ERMAN (1909), S. 172.

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

<sup>101</sup> QUACK (1996), S. 333.

<sup>102</sup> ERMAN (1901).

<sup>103</sup> 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.

<sup>104</sup> BUDGE (1901), p. xiii.

<sup>105</sup> 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“.<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup>

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.<sup>108</sup>

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-

---

<sup>106</sup> GARDINER (1915), S. 263.

<sup>107</sup> 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.

<sup>108</sup> DAXELMÜLLER (2001), S. 218 ff. und S. 315 ff.

historischen Aspekten seines Themas. Dort findet man in der Einleitung auch seine Definition von Magie:<sup>109</sup> 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,<sup>110</sup> außerdem ordnet er die Magie der Wissenschaft zu.<sup>111</sup>

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“<sup>112</sup>. 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.<sup>113</sup> Nach LEXA<sup>114</sup> 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.<sup>115</sup>

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.<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup> 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,<sup>118</sup> in der Struktur den beiden Kausalgesetzen LEXAS verwandt. Der Ansicht, dass die Ägypter mehrere parallele Wirklichkeiten bzw. Kau-

---

<sup>109</sup> LEXA (1925), S. 17.

<sup>110</sup> LEXA (1925), S. 123 f.

<sup>111</sup> LEXA (1925), S. 131 ff.

<sup>112</sup> 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.“

<sup>113</sup> LEXA (1925), S. 23.

<sup>114</sup> LEXA (1925), S. 24.

<sup>115</sup> Vgl. oben S. 19.

<sup>116</sup> 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.

<sup>117</sup> GUNDLACH (2004), S. 8-12, und GUNDLACH (2001), S. 372.

<sup>118</sup> GUNDLACH (2004), S. 8.

## 1 Eine alte Frage

salgesetze hatten, muss mit BRAUN deutlich widersprochen werden.<sup>119</sup> 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 BONNET<sup>120</sup> 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 BONNET<sup>121</sup> ist die Magie „ein entscheidendes Merkzeichen der geistigen Struktur des Ägypters“.<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> Für ihn ist Religion Unterwerfung unter die göttlichen Mächte, Magie dagegen die Herrschaft über sie.<sup>124</sup> 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“<sup>125</sup> 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.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> 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“.<sup>128</sup>

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.<sup>129</sup>

BONNETS Ansichten, in Magie und Religion zwei Pole des religiösen Handelns zu erkennen, werden zum Teil von MORENZ<sup>130</sup> weiterentwickelt, der ebenfalls die Legitimität der Magie in Ägypten betont, ihren Einsatz aber im krassen Gegensatz zur sich heraus-

---

<sup>119</sup> BRAUN (2013), S. 217 ff.

<sup>120</sup> BONNET (1952).

<sup>121</sup> BONNET (1952), S. 435-439.

<sup>122</sup> BONNET (1952), S. 435.

<sup>123</sup> Vgl. oben S. 20.

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

<sup>125</sup> ERMAN (1909), S. 167.

<sup>126</sup> BONNET (1952), S. 349.

<sup>127</sup> BONNET (1952), S. 438.

<sup>128</sup> BONNET (1952), S. 439.

<sup>129</sup> 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.

<sup>130</sup> MORENZ (1984), S. 177 ff.

bildenden Ethik sehen will.<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup> 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 Dissertation<sup>133</sup> beschäftigt sich BORGHOUTS mit der ägyptischen Magie. Er hat zum Lexikon der Ägyptologie den Artikel „Magie“ beigetragen.<sup>134</sup> 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.<sup>135</sup> 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 innewohnende 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.<sup>136</sup>

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“<sup>137</sup> und GUTEKUNST, „Zauber“<sup>138</sup>.

ALTENMÜLLER vertritt in seinem Lexikonartikel<sup>139</sup> 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,

---

<sup>131</sup> Wenigstens in Bezug auf das Totengericht!

<sup>132</sup> MORENZ (1984), S. 182.

<sup>133</sup> BORGHOUTS (1971).

<sup>134</sup> BORGHOUTS (1980).

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

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

<sup>137</sup> ALTENMÜLLER (1980).

<sup>138</sup> GUTEKUNST (1986).

<sup>139</sup> ALTENMÜLLER (1980).

## 1 Eine alte Frage

die ja ohne Frage in einem funeren Kontext stehen, den Zaubersprüchen zu.<sup>140</sup> 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“.<sup>141</sup>

Auch WESTENDORF, der in seinen Werken zur ägyptischen Medizin die magischen Texte bewusst ausgeklammert hat,<sup>142</sup> ist der Ansicht, dass das „Überhandnehmen“ der Zauberei in den späten medizinischen Schriften<sup>143</sup> aus der „Einsicht in das menschliche Unvermögen“ erwachsen sei, die die Bereitschaft, auf dem „eingeschlagenen Weg früher Naturwissenschaft fortzuschreiten“ gelähmt habe.<sup>144</sup>

Im gewissen Sinne einen Abschluss der hier vorgestellten Außenperspektive auf die ägyptische Magie stellt ASSMANNs Artikel „Magic and Theology in Ancient Egypt“ von 1997<sup>145</sup> 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

---

<sup>140</sup> ALTENMÜLLER (1980), Sp. 1153.

<sup>141</sup> KÁKOSY (1989), S. 38-39.

<sup>142</sup> WESTENDORF (1992), S. 19 ff., und WESTENDORF (1999), S. 3.

<sup>143</sup> WESTENDORF (1992), S. 19.

<sup>144</sup> WESTENDORF (1992), S. 21.

<sup>145</sup> 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...“<sup>146</sup>

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“<sup>147</sup> deskriptiv vor. Er beschreibt die Grundmuster magischer Wirkweise als auf „der Idee der Wechselbeziehung zwischen Gegenständen, die sich gleichen, oder auf übereinstimmenden Lauten“<sup>148</sup> 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...“<sup>149</sup> 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“<sup>150</sup> als „tätliche und übelwollende Art der Magie“<sup>151</sup> 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“<sup>152</sup> 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.

<sup>146</sup> KARENBERG/LEITZ (2002), S. VIII.

<sup>147</sup> SAUNERON (1959).

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

<sup>149</sup> Lehre für Merikare, Z. 136.)

<sup>150</sup> Auch SAUNERON (1959) S. 153, setzt diesen Ausdruck in Anführungszeichen.

<sup>151</sup> SAUNERON (1959), S. 154.

<sup>152</sup> 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 wertend<sup>153</sup> – 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“<sup>154</sup> 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“.<sup>155</sup>

Wie schon erwähnt, hat GUTEKUNST im „Lexikon der Ägyptologie“ unter dem Stichwort „Zauber“<sup>156</sup> den letzten Artikel zur ägyptischen Magie verfasst. Darin und in einem Beitrag zu einem Kongress, der 1985 in Mailand stattgefunden hat,<sup>157</sup> 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.“<sup>158</sup>

<sup>153</sup> GARDINER (1915), vgl. meine Ausführungen auf S. 26.

<sup>154</sup> HORNING (1989), S. 57.

<sup>155</sup> 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).

<sup>156</sup> GUTEKUNST (1986).

<sup>157</sup> GUTEKUNST (1987).

<sup>158</sup> 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‘“. <sup>159</sup>

Schließlich hat RITNER in seiner Dissertation wesentlich dazu beigetragen, dass in der Ägyptologie die Trennung von Magie und Religion in weiten Kreisen aufgegeben wurde. <sup>160</sup> 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 <sup>161</sup>, KOENIG <sup>162</sup>, FISCHER-ELFERT <sup>163</sup> und BAINES <sup>164</sup>.

Den m.E. ausgereiftesten Ansatz stellt SCHNEIDERS längerer Aufsatz „Die Waffe der Analogie – Altägyptische Magie als System“ aus dem Jahre 2000 dar. <sup>165</sup> Darin stellt er die Integration von Heka in das ägyptische Weltbild heraus. Er bezeichnet „Altägyptische Magie“ als „umfassendes System zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung“, <sup>166</sup> 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. <sup>167</sup> 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. <sup>168</sup> Ähnlich wie HORNING, hebt auch SCHNEIDER auf den technischen Aspekt der ägyptischen Magie ab. <sup>169</sup> Er betont den Aspekt der Reintegration des gefährdeten Bereichs in die geordnete Welt mittels der Analogie, der als Wirkmechanismus hinter der ägyptischen Magie stehe.

---

<sup>159</sup> GUTEKUNST (1995), S. 10.

<sup>160</sup> RITNER (1993).

<sup>161</sup> PINCH (1994).

<sup>162</sup> KOENIG (1994).

<sup>163</sup> FISCHER-ELFERT (2005b) und FISCHER-ELFERT (2007ff.).

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

<sup>165</sup> SCHNEIDER (2000).

<sup>166</sup> SCHNEIDER (2000), S. 37.

<sup>167</sup> SCHNEIDER (2000), S. 38.

<sup>168</sup> SCHNEIDER (2000), S. 39.

<sup>169</sup> 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*.<sup>170</sup> 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!“<sup>171</sup>

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“.<sup>172</sup> Regelmäßig ausgeführte Rituale betrachtet er als standardisierte magische Handlungen<sup>173</sup> 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. Altbekannt<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup> 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.

<sup>170</sup> SCHNEIDER (2000), S. 46.

<sup>171</sup> 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.

<sup>172</sup> SCHNEIDER (2000), S. 48.

<sup>173</sup> SCHNEIDER (2000), S. 54.

<sup>174</sup> Mindestens seit ERMAN (1909), S. 169.

<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup> 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.<sup>177</sup>

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 hat<sup>178</sup>.

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,<sup>179</sup> 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.

---

<sup>176</sup> ALTENMÜLLER (1980), Sp. 1155.

<sup>177</sup> SCHNEIDER (2000), S. 66.

<sup>178</sup> Vgl. Spruch 30.

<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup>

Obwohl bereits PETRIE den Versuch unternommen hat, die Vorstellungen, die hinter der Auswahl von Amuletten steht, offenzulegen,<sup>181</sup> ist in vielen Fällen unser Verständnis der ägyptischen Amulette noch sehr gering.<sup>182</sup> 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.<sup>183</sup>

## 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.<sup>184</sup>

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.<sup>185</sup> 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

<sup>180</sup> 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.

<sup>181</sup> PETRIE (1914).

<sup>182</sup> ESCHWEILER (1994), S. 20.

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

<sup>184</sup> RITNER (1993), S. 236.

<sup>185</sup> QUACK (2002), S. 61.

Art „Energie“<sup>186</sup>, „schöpferische Kraft“<sup>187</sup> „coercive power“<sup>188</sup> oder auch „l’energie active de l’univers“ zu verstehen hat, die „nicht nur im transzendentalen Bereich, sondern auch auf Erden auslösbar ist“<sup>189</sup>. Um diese Energie auszulösen, bedarf es keiner besonderen Begabung<sup>190</sup>, sondern eines bestimmten Wissens.<sup>191</sup> So sind es in Ägypten auch die Gelehrten, die als „Zauberer“ fungieren,<sup>192</sup> indem sie über Wort und Werk auf ḥk3 einwirken, um so den erwünschten Effekt zu erreichen.<sup>193</sup>

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.<sup>194</sup>

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.<sup>195</sup> Wer damit umzugehen weiß, kann – zugegeben – Dinge vollbringen, die nicht „normal“ sind,<sup>196</sup> 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.<sup>197</sup> 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“.<sup>198</sup>

<sup>186</sup> GUTEKUNST (1986), Sp. 1327.

<sup>187</sup> ASSMANN (1997), S. 3.

<sup>188</sup> SAUNERON (1966), S. 32.

<sup>189</sup> GUTEKUNST (1986), Sp. 1327.

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

<sup>191</sup> 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.)

<sup>192</sup> SAUNERON (1966), S. 33.

<sup>193</sup> 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.

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

<sup>195</sup> RITNER (1993), S. 249.

<sup>196</sup> Durchaus auch aus ägyptischer Sicht.

<sup>197</sup> GRAEFE (1971), S. 133.

<sup>198</sup> 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:<sup>199</sup> So kommt insbesondere der Schmiedekunst in vielen Kulturen etwas Geheimnisumwittertes zu.<sup>200</sup> 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.<sup>201</sup>

Außerdem darf man nicht vergessen, dass Heka ein Gott ist, der von den Ägyptern genau wie Maat kultische Verehrung erhielt.<sup>202</sup> 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 werden<sup>203</sup>, 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.<sup>204</sup>

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.<sup>205</sup> 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.

<sup>199</sup> 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.“

<sup>200</sup> BERTEMES (2004), S. 152.

<sup>201</sup> Vgl. hierzu FISCHER-ELFERT (1998).

<sup>202</sup> KÁKOSY (1977), Sp. 1109, TE VELDE (1970), S. 179 f.

<sup>203</sup> KÁKOSY (1977), Sp. 1109.

<sup>204</sup> 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.

<sup>205</sup> 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“<sup>206</sup> 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.<sup>207</sup> 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

<sup>206</sup> 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.“

<sup>207</sup> 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.“<sup>208</sup>

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

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 ALTENMÜLLER<sup>211</sup> 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.<sup>212</sup>

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“<sup>213</sup> 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.

<sup>208</sup> GUTEKUNST (1995), S. 10-11. Hervorhebungen so im Original.

<sup>209</sup> 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).

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

<sup>211</sup> ALTENMÜLLER (1980), S. 1155.

<sup>212</sup> 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.

<sup>213</sup> Z.B. der erste Teil des sog. Brooklyner Schlangenbuch (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.<sup>214</sup>

Eine weitere Textsorte, die GUTEKUNST nicht nennt, die inhaltlich jedoch ebenfalls mit den Zaubersprüchen verwandt ist, sind die Fluchformeln,<sup>215</sup> 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 Gelübde<sup>216</sup> 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 Tempelrituale<sup>217</sup>, 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.

---

<sup>214</sup> Z. B. TB 150.

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

<sup>216</sup> ASSMANN (1977), Sp. 519-521.

<sup>217</sup> Etwa denen des täglichen Kultbildrituals, vgl. BRAUN (2013).



# 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

## 2.1 Theoretische Ansätze

Im voranstehenden Kapitel wurde die Geschichte des Magiebegriffes in der Ägyptologie nachgezeichnet. Dabei war eine klare Entwicklung von der etischen zur emischen Perspektive ersichtlich. Letztere trägt sicherlich viel zum Verständnis der ägyptischen Kultur bei, doch ist es ihr nicht gelungen, den alten Begriff „ägyptische Magie“ durch einen brauchbareren zu ersetzen. Dies ist auch gar nicht notwendig, wenn man „Magie“ nicht als soziologisches oder kulturelles Phänomen an sich begreift, sondern den Weg, der zur Verwechslung von „Heka“ und „Magie“ geführt hat, ein Stück zurückgeht.

Denn die ägyptologische Annahme, dass es ägyptische Magie gäbe, fußt auf zwei Fundamenten: Erstens auf den Überlieferungen seit der Antike, z.B. auf der biblischen Tradition, und zweitens auf einem Analogieschluss. Denn als man die ersten „magischen Texte“ identifizierte, erkannte man darin intuitiv ein *Textmuster* wieder, das z. B. aus der deutschen und englischen Literatur bekannt war.<sup>1</sup> Bei der Beurteilung des ägyptischen Befundes flossen dann offensichtlich alle Vorurteile, die man diesen Texten, die in Europa kulturell „abgesunken“ und aus dem wissenschaftlichen Denkstil ausgesondert waren, entgegenbrachte, in die Bewertung ein.

Der Analogieschluss an sich ist jedoch, nachdem sich die Ägyptologie in einem langwierigen Prozess von eben diesen Vorurteilen gelöst hat, als solcher berechtigt. Daher sollten die Zaubersprüche als Textsorte fassbar sein. Eine Textsorte konstituiert sich nach FIX ET AL. (2002) durch ein Textmuster. Darunter verstehen sie den qualitativen Aspekt einer Textgruppe, die wir mit unserem Alltagswissen als solche erfassen.<sup>2</sup> Instinktiv hat man das auch in der Ägyptologie jahrelang getan. Die magischen Tex-

---

<sup>1</sup> Z.B. die deutschen Blutzäuber (vgl. SCHMIDT (2006)), die im Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde Dresden im „Corpus der deutschen Sagen und Beschwörungsformeln im Nachlass von Adolf Spamer“ gesammelt sind, oder die bereits erwähnten „Merseburger Zaubersprüche“ (BECK (2003)). Zu den altenglischen Zaubersprüchen vgl. <http://www.galdorcraeft.de/>, zuletzt besucht am 25.02.15, außerdem ROPER (2005), wo etliche Sprüche versammelt sind.

<sup>2</sup> TECHTMEIER (2000) geht in ihrem Aufsatz der Frage nach, wie das „Alltagswissen“ über Textsorten organisiert sei. Sie kommt auf S. 126 zu dem Schluss, dass „das Wissen um Textsorten als ein Wissen um Merkmalsbündel zu fassen ist. Allerdings handelt es sich nicht um gleichwertige Komponenten. Vielmehr rückt je nach Textsorte das eine oder andere Merkmal in den Vordergrund, was erneut die Hypothese bestätigt, dass es sich um prototypische Zuschreibungen handelt.“

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

te wurden immer als eigene Gruppe angesehen, ohne dass man jedoch jemals ihre spezifischen grammatikalischen und stilistischen Merkmale bestimmt hätte. Um diese herauszuarbeiten, bedarf es natürlich der Analyse zahlreicher Einzeltexte.<sup>3</sup>

Ein Vorteil des Textsortenmodells gegenüber einer strikten Typisierung von Texten liegt darin, dass es keine eindeutige Zuordnung eines Einzeltextes erfordert. Vielmehr geht der Textsortenansatz davon aus, dass Texte einem Textmuster folgen, das zwar gewissen Normativen unterliegt, aber auch Abweichungen zulässt. Überschneidungen und Unbestimmtheiten gelten als übliche Erscheinungen.

So wie wir einen Baum als Baum erkennen, egal ob es sich um eine Tanne, einen Kirschbaum oder eine Palme handelt, so erkennen wir ein Märchen, auch wenn darin ein Gedicht vorkommt.

Textmuster sind dabei natürlich kulturspezifisch. Nach ADAMZIK wird in ihnen die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit fassbar, die sich dann in den verschiedenen Textsorten als Elemente der sprachlich-kommunikativen Kompetenz einer Gesellschaft äußert.<sup>4</sup>

Textmuster basieren also auf im Alltag einer soziokulturellen Gemeinschaft „fixierten“ Gebrauchsweisen, Mustern und Routinen, denen man folgt.<sup>5</sup>

Um nun näher zu bestimmen, welchem Muster die magischen Texte folgen, möchte ich zunächst noch einmal kurz darauf eingehen, wie solche Textmuster aufgebaut sind:

FIX geht davon aus, dass Textmuster komplexe Sprechakte sind, die sich aus verschiedenen Teilaspekten zusammensetzen:<sup>6</sup>

- Textproposition: Darunter ist die Textreferenz und die Textprädikation zu verstehen.
- Textillokution: Das ist die den Text dominierende Sprachhandlung.
- Textlokution: Hierunter gehören für die jeweilige Textsorte typische Formulierungen.

Damit ein Text überhaupt als Text erkannt wird, muss er bestimmte Kriterien aufweisen, die von FIX ET AL. (2002) unter dem Begriff „Kriterien der Textualität“ zusammengefasst werden<sup>7</sup>, als da wären:

### 1. Kohäsion

Darunter versteht man die „Art, wie die Komponenten des Oberflächentextes vor allem satzübergreifend miteinander verbunden sind“.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> FIX ET AL. (2002), S. 25; für die magischen Texte des Mittleren und Neuen Reichs wurden Vorarbeiten zur grammatikalischen und stilistischen Analyse im DFG-geförderten Projekt DigitalHeka erbracht.

<sup>4</sup> ADAMZIK (1995).

<sup>5</sup> FIX ET AL. (2002), S. 25. Das Textsortenmodell hat innerhalb der Ägyptologie einigen Anklang gefunden, insbesondere setzte sich REICHE (1998) damit auseinander.

<sup>6</sup> FIX ET AL. (2002). Die Kategorien fußen auf den jüngeren Ansätzen von AUSTIN.

<sup>7</sup> Selbstredend ist hier kein Platz, auf die unterschiedlichen Ansätze und die breite Diskussion in der Linguistik einzugehen. Vgl. aber REICHE (1998) für eine tiefergehende Darlegung sprach- und texttheoretischer Grundlagen. Zum Problem der Textualität s. REICHE (1998), S. 10 ff.

<sup>8</sup> FIX ET AL. (2002), S. 215.

2. Kohärenz

Als solche wird der Sinnzusammenhang eines Textes bezeichnet.

3. Intentionalität

Dabei wird nach dem Ziel des Textproduzenten gefragt. Ein Text enthält i. d. R. Elemente, die Rückschlüsse auf dessen Intention erlauben.

4. Akzeptabilität

Sie ist das einzige rein rezipientenbezogene Kriterium und betrachtet die Erwartungshaltungen und Einstellungen, die der Empfänger, für den der Text gedacht war, ihm entgegenbringt. Man geht also davon aus, dass der Hörer/Leser eines Textes mit einer bestimmten Bereitschaft einen Text aufnimmt, an ihn aber auch bestimmte Ansprüche und Erwartungen stellt. Z.B. sind die Erwartungen, die ein Hörer an eine Nachrichtensendung stellt andere, als er sie beim Hören eines Science-Fiction hat. Die berühmte Panik, die die Erstaussstrahlung der Hörspielversion von ORSON WELLS' Science-Fiction „The War of the Worlds“ 1938 angeblich auslöste, beruhte eben auf dieser Tatsache. In der Annahme, dass im Radio nur „Tatsachen“ verbreitet würden, erkannten viele Menschen in New Jersey und Umgebung nicht, dass es sich um eine Fiktion handelte!<sup>9</sup>

5. Informativität

Sie sorgt dafür, dass die vermittelte Information in eine angemessene Relation zum Kommunikationsziel gebracht wird. Der Informationsgehalt eines Textes ist abhängig von der Intention des Senders/Verfassers und der Akzeptanz bzw. auch den Vorkenntnissen und Erwartungen des Rezipienten sowie der Sprechsituation. Im Text wird jedoch meist nur so viel gesagt, wie für die Aufrechterhaltung der Kommunikation unbedingt vonnöten ist. Etliche der Verständnisprobleme, die wir Heutigen beim Lesen ägyptischer Texte im Allgemeinen haben, ist darauf zurückzuführen, dass auf unserer Seite eben die notwendigen Vorkenntnisse fehlen.

6. Situationalität

Darunter versteht man die Gebrauchs- und Verwendungssituation, für die ein Text bestimmt ist. Äußere Faktoren, wie die Wahl des Themas, des potentiellen Rezipienten und natürlich auch der Produzent beeinflussen die Wahl der Textsorte, in der „eine typische Situation gleichsam geronnen ist“.<sup>10</sup> Durch die Textsorte wird die Gestaltung eines Textes quasi vorgegeben.

7. Intertextualität

Als Teil eines Diskurses stellen Texte einer Textsorte, aber auch darüber hinaus, Bezüge untereinander her. Durch Zitate oder Paraphrasen anderer Texte, die als bekannt vorausgesetzt werden, entsteht eine intertextuelle Beziehung. Hinzukommt, dass die Texte durch das ihnen inhärente Textmuster in einer typologischen Beziehung zueinander stehen.

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu HARTMANN (2005).

<sup>10</sup> FIX ET AL. (2002), S. 18.

## 8. Kulturalität

Textmuster müssen in ihrem kulturellen Rahmen betrachtet werden, da sie Routinen unseres kommunikativen Handelns sind, das nur auf Basis der kulturspezifischen Übereinkünfte vollzogen werden kann.

„Man hätte die Frage zu stellen, ob das betrachtete Textexemplar zu einer inner- oder überkulturell gebräuchlichen Textsorte gehört, und warum das der Fall ist.“<sup>11</sup>

Schon oben wurde festgestellt, dass Zaubersprüche offensichtlich zu einer überkulturell vertretenen Textsorte gehören. Daher wird hier die Frage nach der spezifisch ägyptischen Ausprägung dieser Textsorte gestellt werden. Denn, wenn die magischen Texte eine eigenständige Textsorte bilden, so muss man durch die Analyse mehrerer Einzeltexte das zugrundeliegende Textmuster erkennen können.<sup>12</sup>

## 2.2 „Zaubersprüche“ als Texte

### 2.2.1 Kriterien der Textualität

Grundsätzlich gilt, dass ägyptische Zaubersprüche in ihrer Anwendung sicher nie ohne ihren Ritualkontext auskamen.<sup>13</sup> In den Texten kann man jedoch deutlich zwischen Überschrift, Textkörper und Nachschrift, die die Anweisung für das zugehörige Ritual enthält, unterscheiden. Überschrift und Nachschrift sind offensichtlich fakultativ, und so weisen nur wenige der hier zusammengetragenen Zauber beide auf. Sichtlich wurde der Textkörper schon von den Textproduzenten als unabhängig davon gesehen.

Wie kann man nun die oben aufgeführten Kriterien der Textualität auf das, was man in der Ägyptologie traditionell als „Zauberspruch“ bezeichnet, anwenden? Textkohärenz und Textkohäsion stehen als textzentrierte Kriterien sicher auch für die Zaubersprüche außer Frage und sollen hier nicht näher betrachtet werden. Die Akzeptabilität ist

---

<sup>11</sup> FIX ET AL. (2002), S. 19.

<sup>12</sup> Textmuster äußern sich an der Oberfläche des Einzeltextes im Stil der Sprache, die im jeweiligen Text Verwendung findet. Im Stil drückt sich das Spezifische des sprachlichen Handelns aus, das den Text ausmacht, der die sinnlich wahrnehmbare Form eines Textmusters ist. Dabei ist der Stil selbst mustergeleitet, auch wenn im jeweiligen Einzeltext natürlich eine individuelle Umsetzung zur Geltung kommt, die auch eine Durchbrechung des jeweiligen Musters gestattet. Im Umkehrschluss müsste eine Analyse der Texte, die man gemeinhin dem Corpus der magischen Texte zuordnet, valide Ergebnisse erbringen, die das dahinterliegende Textmuster deutlich werden lassen. Auf diese Weise sollte sich abklären lassen, ob man die Texte mit Fug und Recht von anderen Texten aus der Gattung der Spruchliteratur trennt. Leider würde an dieser Stelle eine Untersuchung aller bislang zum Corpus gezählter Texte zu weit führen, da dazu die meisten Editionen bzw. Übersetzungen zumindest einer grundlegenden Revision bedürften, die hier nicht geleistet werden kann. Daher wird aus dem Corpus eine Auswahl getroffen: Untersucht werden die Texte, die sich explizit gegen Schlangen bzw. gegen die Folgen von Schlangenbissen richten und zwar nur die Texte des Mittleren bis Neuen Reiches, inklusive der Sargtextsprüche, aber exklusive der Schlangensprüche des Totenbuchs.

<sup>13</sup> RITNER (1993), S. 35 ff.

ebenfalls als gegeben anzunehmen. Sie ist sicher nicht von der Kulturalität der Texte zu trennen, die schon allein aufgrund der Tatsache, dass uns viele Zaubersprüche überliefert sind, nicht von der Hand gewiesen werden kann. Auch die Intertextualität magischer Texte ist hinlänglich bekannt. Sie wird zum einen darin deutlich, dass sich Zaubersprüche der Form anderer Textsorten bedienen können oder z.B. Hymnen zitieren.<sup>14</sup> Zum anderen zeigt sie sich in der Wiederverwendbarkeit bestimmter Formeln oder in der Bezugnahme auf andere, wohl berühmtere Sprüche durch Zitation des Spruchtitels oder des Spruchanfangs. Die Situationalität kommt in den Sprüchen auf mehreren Textebenen zum Ausdruck: Zum einen in den additiven Spruchteilen Überschrift und Nachschrift, die zum einen den Zweck eines Spruches benennen und ihn zum anderen in einen konkreten, situativen Zusammenhang stellen. Zum anderen wird die Situationalität auch im Spruchkörper greifbar, nämlich in der im Text beschriebenen Situation. Insofern muss man wohl zwischen einer inneren und einer äußeren Situationalität unterscheiden. Neben der Situationalität wird im Spruchtitel auch die Intention des Spruches auf den Punkt gebracht, jedoch findet die Intentionalität auch in den verwendeten Wendungen des Haupttextes ihren Ausdruck. Zuletzt muss noch auf die Informationalität eingegangen werden. Es ist oft beklagt worden, dass die ägyptischen Zaubersprüche sich gerne in Andeutungen und Anspielungen ergehen, ohne die Hintergründe auszuformulieren. Dies erklärt sich jedoch daraus, dass von den Produzenten dieser Texte die von uns erwünschten Informationen als bekannt vorausgesetzt werden, weshalb knappe Allusionen genügen.<sup>15</sup> So sind z.B. die *historiolae* niemals als lehrende Mythen gedacht gewesen, sondern sie stellen die *eine spezifische Aufgabe erfüllende* Ausformung von beim Rezipienten als bekannt vorausgesetzten, grundlegenden Tatsachen dar.

### 2.2.2 Subklassen

Eine systematische Einteilung der Sprüche, die sich auf das Quellenmaterial stützt, steckt in der Ägyptologie noch weitgehend in den Kinderschuhen. ALTENMÜLLER (1980) trifft eine Unterscheidung zwischen „Machtzauber“, „Schadenzauber“ und „Schutzzauber“. BORGHOUTS (1980) unterscheidet zwischen „productive magic“, „destructive magic“, „divination“ und „defensive magic“. In BORGHOUTS (1999) teilt derselbe Autor die Magie nur noch in eine „produktive“ und „defensive“ Spielart.

Allen diesen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie die Quellen mehr oder minder nach Gutdünken einteilen. Die angenommene Intention des Textproduzenten, vermischt mit einer ebenfalls angenommenen Situationalität<sup>16</sup>, dient als Ausgangsbasis. Eine theoretische Fundierung der jeweiligen Systematik wird unterlassen. Stattdessen wer-

<sup>14</sup> So etwa der magische Papyrus Harris 501 (pBM EA 10042), der im ersten Teil mehrere Hymnen auf Schu und Amun wiedergibt, die jedoch in den funktionalen Kontext des Wasserzaubers eingebunden sind, indem ihnen Formeln beigelegt sind, die Krokodile vertreiben. Im Grunde handelt es sich bei diesen Hymnen um nichts anderes als die auch in anderen Zaubersprüchen vorkommende Invokation des um Hilfe angerufenen numinosen Wesens (vgl. z.B. Spruch 28).

<sup>15</sup> BOMMAS (2004), S. 109 f., vgl. auch ASSMANN (2004), S. 52.

<sup>16</sup> Nämlich, dass der Text in einem „privaten“ Rahmen Verwendung fand.

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

den schwammige Begriffe verwendet, deren Unterscheidungsmerkmale in erster Linie vom Standpunkt des Untersuchenden abhängt. Ein Beispiel: Vernichtungsrituale gegen äußere und innere Feinde gelten als „Schutzzauber“.<sup>17</sup> Dagegen gelten Zaubersprüche, die Privatleute gegen ihre persönlichen Feinde richten, als „Schadenzauber“.<sup>18</sup> Nun ist es jedoch so, dass es auf der Seite der „Staatsmagie“ Feindvernichtungsrituale gibt, die den Aktanten auffordern, neben den offiziellen Feinden und Götterfeinden auch noch seine eigenen Gegner zu vernichten. Handelt es sich hierbei um Schutz- oder Schadenzauber? Das Bild der Waffe, das in der *Lehre für Merikare* gegeben wird, ist da deutlich treffender. Bei einer Waffe kann man häufig nur schwer zwischen Angriffs- und Verteidigungswaffen unterscheiden. Es gibt sicherlich reine „Schutzwaffen“, doch drückt sich in diesem Wort damit der Schutz des Körpers vor Verletzungen aus. Ob ein Krieger einen Schild getragen hat, wenn er angegriffen worden ist oder wenn er angegriffen hat, kann aus dem Fund eines Schildes alleine nicht entschieden werden. Für Kampfaffen gilt erst recht, dass ihr Gebrauch und Nutzen ambivalent ist. Begriffe, die die mutmaßliche Intention des Aktanten in den Vordergrund stellen, sind daher auch in der Magie abzulehnen.<sup>19</sup> Daher schließe ich mich in dieser Arbeit keinem der oben genannten Vorschläge zu einer Magiesystematik an, weil ich weder eine ethische Beurteilung wie *Schadenzauber* vornehmen möchte, noch einen Unterschied zwischen einer *produktiven, manipulierenden* Magie und einer zu *Schutz- oder Heilzwecken* bestimmten sehe: Beide wollen den Lauf der Dinge beeinflussen.<sup>20</sup>

Geht man von der „Definition“ in der *Lehre für Merikare* aus, so soll Magie der Abwehr möglicher Schadensfälle dienen. Damit ist ein Ansatzpunkt für eine Magiesystematik gegeben, die wertneutral bleibt und die SCHNEIDER in „Die Waffe der Analogie, Altägyptische Magie als System“ vorgestellt hat.<sup>21</sup> Es wird nicht die Intention des Aktanten betrachtet, sondern der Zeitpunkt im Verhältnis zum (angenommenen) Schicksalsschlag: Handelt es sich um einen Zauber, der vor einem vermuteten Geschehen ausgeführt wird, soll von **präventiven** Sprüchen die Rede sein, wird der Zauber nach einem Geschehen gewirkt, wird er als **reaktiv** bezeichnet. Daneben gibt es zwei weitere Kategorien, die SCHNEIDER nicht berücksichtigt, die jedoch der Vollständigkeit halber aufgeführt werden müssen:<sup>22</sup> Stellt man mittels eines Zauberspruches Erkundungen an, was die Zukunft bringt, möchte ich von **investigativer** Magie sprechen. **Transformative** Magie schließlich liegt vor, wenn man den Aggregatzustand eines Geschehens ändert, also z. B. Verwandlungszauber oder Liebesmagie übt.<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> ALTENMÜLLER (1980), S. 1154.

<sup>18</sup> ALTENMÜLLER (1980), S. 1154.

<sup>19</sup> Jedoch steht die Ägyptologie mit ihrer auf der Intentionalität beruhenden Einteilung nicht alleine da. So verwenden auch GRENDON (1909) und HAMPP (1961) die Intentionalität und die Situationalität als Hauptkriterien für die Einteilung altenglischer Zaubersprüche.

<sup>20</sup> „Produktive“ Magie im Sinne von *Verwandlungsmagie* bleibt, wie BORGHOUTS (1999) klarstellt, freilich weitgehend der Unterwelt bzw. der literarischen Fiktion überlassen, obwohl einige Sprüche der PGM sehr wohl belegen, dass es auch *Unsichtbarkeitszauber* (z. B. PGM I. 222-231), *Türöffner* (PGM XXXVI. 312-20) u. Ä. gegeben hat. Ein demotischer Zauberspruch zum Auffinden eines Diebes wurde von VON LIEVEN (2001) bearbeitet.

<sup>21</sup> SCHNEIDER (2000), S. 39.

<sup>22</sup> FISCHER-ELFERT (2007ff.).

<sup>23</sup> Hier könnte man das Spiel weitertreiben und erstere als *transmorph* im engeren Sinne sowie letztere als *soziotransformativ* bezeichnen, da dort die hervorgerufene Verwandlung auf sozialer Ebene stattfindet.



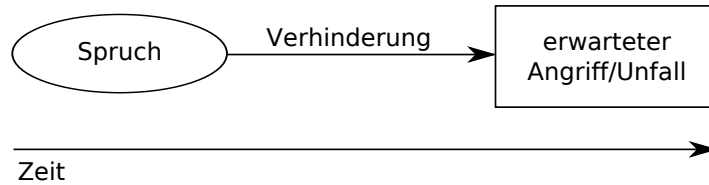


Abbildung 2.1: Zeitliches Verhältnis der Präventivsprüche zum (erwarteten) Unfall

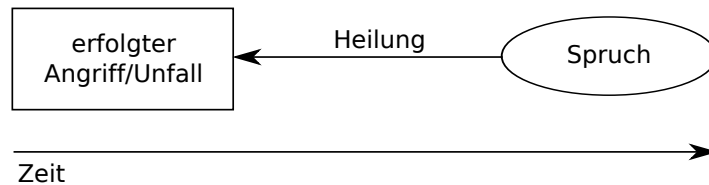


Abbildung 2.2: Zeitliches Verhältnis der Reaktivsprüche zum (erfolgten) Unfall

Zu den Verwandlungssprüchen in den Sargtexten gibt es bereits eine umfangreiche Untersuchung von BUCHBERGER. Die „investigativen“ Zauber, also insbesondere die zahlreichen Divinationszauber der PGM und PDM haben den Zweck, die Zukunft zu enthüllen oder ein Urteil in einer Entscheidung zu erlangen. Diese beiden Gruppen scheiden aus der Untersuchung aus, weil sie außerhalb meines Themas „Magie als Waffe gegen Schlangen“ liegen.

Es bleiben also für diese Arbeit nur die ersten beiden Kategorien als Untersuchungsgegenstand: präventive und reaktive Magie. Beide erfüllen den Zweck, der in der *Lehre für Merikare* als primäres Ziel der Magie genannt wird, den einer Waffe. Dabei wird die präventive Magie vor einem eventuellen Schadensfall eingesetzt, die reaktive dagegen danach.<sup>24</sup> Eine Abgrenzung zwischen diesen Gruppen ist nicht immer einfach. Die folgende Untersuchung versucht daher, anhand der Zauber gegen Schlangen Kriterien herauszufiltern, die die Zuordnung einzelner Sprüche zur einen oder anderen Gruppe ermöglichen soll. Die Zaubersprüche gegen Schlangen und ihr Gift erscheinen für diesen Zweck besonders geeignet zu sein. Es handelt sich um eine überschaubare Anzahl von Sprüchen. Zudem ist offenkundig, dass die Gruppe in präventive Sprüche und reaktive Sprüche zerfällt.

### 2.2.3 Zaubersprüche im Verhältnis zu anderen Texten der Spruchliteratur

In dieser Arbeit werden zwar ausschließlich präventive und reaktive Zaubersprüche untersucht, es soll aber trotzdem eine Einordnung der Textsorte in die übergeordnete

<sup>24</sup> Vgl. Abb. 2.1 und 2.2.

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

Gattung der Spruchliteratur vorgenommen werden. Dazu habe ich folgendes Modell aufgestellt:

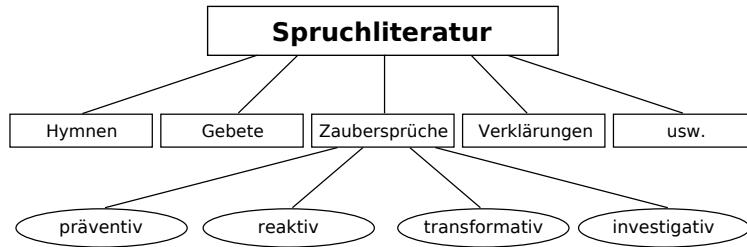


Abbildung 2.3: Ethisches Modell der Systematik der ägyptischen Spruchliteratur

Zaubersprüche sind demnach eine Textsorte, die neben anderen Ritualtexten steht. Ein Unterschied zu Texten der Tempelrituale, der Totenliteratur u. a. verwandten Texten findet sich maximal im zugrunde liegenden Textmuster. Wie oben ausgeführt, gliedern sich die Zaubersprüche selbst nach ihrem Verhältnis in Bezug auf ein Ereignis, sei es bereits eingetreten oder noch erwartet.

### 2.2.4 Ägyptische Bezeichnungen

Ich habe oben gezeigt, wie die Kriterien der Textualität auf die Texte, die wir als „Zaubersprüche“ klassifizieren, anwendbar sind. Vom ethischen Standpunkt aus betrachtet, können die Zaubersprüche daher mit Fug und Recht als eigene Textsorte bezeichnet werden, die – je nach ihrer Situationalität – sicher in mehrere Subklassen zerfällt.

Wie aber stellt sich die Sachlage vom emischen Standpunkt aus dar? Bekanntlich gibt es kaum autochthon ägyptische Gattungsbezeichnungen,<sup>25</sup> was jedoch nicht daran hindern kann und soll, die auf uns gekommenen Texte in solche einzuordnen.<sup>26</sup> Ägyptische Terminologie, so vorhanden, bezieht sich in der Regel auf den materiellen Aspekt.<sup>27</sup>

Eine Ausnahme bildet der Begriff *sb3y.t*, mit dem die Lebenslehren bezeichnet werden. Für viele andere, von der ägyptologischen Forschung gut erfassten Textsorten gibt es hingegen keine ägyptischen Begriffe.<sup>28</sup>

Im Falle der Zaubersprüche verhält es sich auf den ersten Blick anders: Das Wörterbuch führt etliche Begriffe, deren Übersetzungspendant „Zauberspruch“ bzw. „Zaubersprüche“ ist.<sup>29</sup> Hinzu kommen weitere Termini, die man ebenfalls als „Spruch“ übersetzt.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> PARKINSON (2002), S. 108.

<sup>26</sup> PARKINSON (2002), S. 29.

<sup>27</sup> PARKINSON (2002), S. 29.

<sup>28</sup> BRUNNER (1980), S. 964.

<sup>29</sup> Wb I, 15,7; Wb I, 401,11; Wb III, 85,1; Wb III, 160,2; Wb III, 176,1-5; Wb IV, 24,11.

<sup>30</sup> Ein tabellarischer Überblick findet sich bei RITNER (1993), S. 50.

Die beiden zentralen Begriffe sind sicherlich ꜥk3w und 3ḥw, denen BORGHOUTS einen Aufsatz gewidmet hat.<sup>31</sup> Seine Auffassung, wonach 3ḥw sich auf die rein göttliche Wirkmacht beziehe, wurde von RITNER widerlegt, der gezeigt hat, dass ꜥk3 und 3ḥw weitgehend synonym sind. Obwohl ASSMANN 3ḥw mit Verweis auf RITNER (1993) auf sprachlich gewirkte Zauber einschränken will,<sup>32</sup> ist dies nicht der Fall.<sup>33</sup>

Allerdings werden beide Termini von den Ägyptern mit Sprache und den Sprüchen verbunden.<sup>34</sup> Sie können sich tp rꜥ, also „auf dem Mund“ befinden, werden rezitiert, gesprochen und gehört. Doch geht die Bedeutung beider Wörter meist über einen einfachen Textgattungsbegriff hinaus, weil darin häufig der ganze Komplex der Performance des Zauberspruches, also inklusive materieller Requisiten und immaterieller Ritualausübung, enthalten ist. In diesem Zusammenhang sei jedoch darauf verwiesen, dass auch die Gattungsbezeichnung sb3y.t wesentlich mehr impliziert, als nur eine Textsorte zu bezeichnen, und neben „Lehre, Unterweisung“ auch „Bildung, Erziehung“, aber auch „Dressur“ bzw. sogar „Strafe“ bedeutet. Wie im Falle von ꜥk3 und 3ḥw handelt es sich bei dem Gattungsbegriff also um eine Verengung der Wortbedeutung, was im Umkehrschluss ergibt, dass die eingeeengte Übersetzung der fraglichen Termini mit „Zaubersprüche“ durchaus legitim ist. So sieht es auch OGDON, der 3ḥ.w als Bezeichnung des Textcorpus der magischen Sprüche betrachtet.<sup>35</sup>

Weitere Termini für Zaubersprüche haben sowohl RITNER<sup>36</sup> als auch OGDON<sup>37</sup> aufgeführt und voneinander abzugrenzen versucht.

rꜥ dürfte dabei die allgemeinste Bezeichnung sein. Es bezeichnet den lauten Ausspruch an sich und wird nicht textsortenspezifisch verwendet. Grundsätzlich können alle Untergattungen der Spruchliteratur in ihren Titeln rꜥ führen.<sup>38</sup> Mit rꜥ sind tp(.t)-rꜥ und ḥmw.t-rꜥ verwandt, wobei Ersteres den Herkunftsort der Worte fokussiert,<sup>39</sup> Letzteres i. d. R. soviel wie „usw.“ bedeutet, aber durchaus auch die sprachliche „Zauberkunst“ meinen kann.<sup>40</sup> Ein weiteres mit rꜥ gebildetes Wort ist st-rꜥ, wörtl. „Stelle des Mundes; Mundstellung“,<sup>41</sup> das sich auch auf den lauten Ausspruch des Zaubers bezieht. Es ist nicht auf Zaubertexte beschränkt.

Wie rꜥ und seine Komposita sind die Termini ḏd.t und mdw bzw. mdw.t unspezifische Begriffe, die sogar noch weiter als rꜥ gefasst sind.<sup>42</sup>

<sup>31</sup> BORGHOUTS (1987).

<sup>32</sup> ASSMANN (2002), S. 20 ff.

<sup>33</sup> RITNER (1993), S. 35.

<sup>34</sup> Für Beispiele vgl. RITNER (1993), S. 33.

<sup>35</sup> OGDON (1998a), S. 141.

<sup>36</sup> RITNER (1993), S. 50.

<sup>37</sup> OGDON (1998a), S. 137 ff.

<sup>38</sup> OGDON (1998a), S. 137; RITNER (1993), S. 41.

<sup>39</sup> Mit RITNER (1993), S. 42, und gegen OGDON (1996), S. 138, der es mit „finest saying“ wiedergibt und somit eine andere Ableitung, nämlich von tpj „erster“ anstelle von der Präp. tp, als RITNER annimmt.

<sup>40</sup> OGDON (1998a), S. 138.

<sup>41</sup> LORTON (1985), S. 117 f.; HANNIG (1995), S. 650.

<sup>42</sup> RITNER (1993), S. 40; zu diesen allgemeinen Begriffen gehören auch t3s(.t) „Text, Spruch“, dem nach FISCHER-ELFERT (2005c), S. 135, ein gewisser edukativer Aspekt anhaftet, und md3.t

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

Dagegen sind šn.t und (s)ḥsj-mw offensichtlich Spezialausdrücke für magische Texte. šn.t kommt „nur in Zaubertexten und diesen ähnlichen Traktaten als Überschrift“ vor.<sup>43</sup> Die Belege sind sehr vielfältig, das Wort wird offensichtlich für reaktive Zaubersprüche aller Art verwendet.<sup>44</sup> Im hier versammelten Textcorpus wird es ein einziges Mal auf einen dort als präventiv eingestuften Spruch angewandt, doch ist gerade dieser Text ein Problemfall, da er nicht der Abwehr eines Schlangenbisses an sich gilt, sondern offensichtlich ein Spruch ist, mit dem der Heiler seine Legitimation beweist. Die Überschrift, die r<sup>ᶜ</sup>.w im Plural nennt, bezieht sich mit Sicherheit auch auf die beiden folgenden Sprüche, die beide reaktiv einzustufen sind.

Nach RITNER besitzt šnj hauptsächlich apotropäische Qualitäten.<sup>45</sup> Er belegt diese Behauptung mit Stellen aus dem Apophisbuch,<sup>46</sup> und Medamud.<sup>47</sup> Nun beinhalten die Stellen aus dem Apophisbuch das Verbum šnty „beschwören“, das ein breiteres semantisches Feld als das daraus abgeleitete Substantiv abzudecken scheint. Die von RITNER ebenfalls aufgeführte Inschrift von Medamud gebraucht zwar das Substantiv, doch ist der Textzusammenhang so zerstört, dass m.E. daraus nicht hervorgeht, ob die dort genannten „šnw aus den Schriften derer, die die Neunheit hüten“ reaktiv oder präventiv sind. Trotz dieser Bedenken ist mit einiger Wahrscheinlichkeit šn.t der Fachbegriff für reaktive Zaubersprüche.

(s)ḥsj-mw wurde wohl ausschließlich für den „Wasserzauber“, also für die Abwehr von Krokodilen verwendet, was als Zeichen dafür gewertet werden darf, dass die Ägypter wenigstens diese Textgruppe nach ihrem Verwendungszweck von anderen Zaubersprüchen differenzierten. Als Fachterminus kommt es auch in den Liebesliedern des oCairo CG 25218 vor.<sup>48</sup> Die eigenständige Bezeichnung spricht dafür, dass die Krokodilszauber von den Ägyptern als eigene Textsorte eingestuft wurden.

Aus den wenigen Titeln der hier versammelten Präventivsprüche ergibt sich für die ägyptische Terminologie ein recht heterogenes Bild. Ein Sammelbegriff, der in seiner umfassenden Verwendung mit šn.t vergleichbar wäre, lässt sich in den hier versammelten Sprüchen nicht ausmachen: Zu wenige Überschriften verwenden einen konkreteren Begriff als r<sup>ᶜ</sup> oder ky r<sup>ᶜ</sup>/k.t. Und doch darf eine ägyptische Abgrenzung der Präventivzauber angenommen werden, denn in der Titulierung der entsprechenden Zaubersprüche, die bekanntlich den Zweck nennt, werden verstärkt Verben der Abwehr (z.B. ḥsf, šn<sup>ᶜ</sup>) oder des Lösens (wḥ<sup>ᶜ</sup>) genannt, so dass die Zusammenfassung der Sprüche in einer eigenen Untergruppe auch aus ägyptischer Perspektive gerechtfertigt erscheint. Als Schlüsselbegriffe für den präventiven Bereich kommen m.E. zwei Wörter in Betracht: s3 „Schutz“ und mk.t „Schutz“.

---

„Buch(rolle), Amulett“.

<sup>43</sup> DZA 30.188.930.

<sup>44</sup> Z.B. Eb § 131 (= pEbers 30,6); Eb § 499 (= pEbers 92,13); Eb § 776 (= pEbers 69,3); pBM EA 10059, 2,2+4; 3,1; 4,1; 4,7-8; 6,5-6; 7,4-6; 10,5+8; 14,1; med. pHearst 11,3-4; weitere Belege bei SCHOTT (1990), S. 374.

<sup>45</sup> RITNER (1993), S. 43.

<sup>46</sup> pBM EA 10881, 24,1; 27,22; 28,12; 29,10; 30,7; 30,20.

<sup>47</sup> DRIOTON (1926), S. 42, Nr. 97 1.3.

<sup>48</sup> Vgl. FOX (1985), S. 385.

Während *mk.t* gemäß GRAPOW ET AL. (1961a) ausschließlich in Zaubertexten vorkommt, hat *s3* eine wesentlich weitere Verbreitung.<sup>49</sup> Wie schon die Hieroglyphe zeigt, handelt es sich bei *s3* ursprünglich um ein textiles Amulett, eine Binde oder ein Knotenamulett, doch wird das Wort ausdrücklich auch für Amulette aus anderen Materialien verwendet.<sup>50</sup>

Mitunter kann *s3* sich auch auf den gesamten Performationskomplex beziehen.<sup>51</sup> Es wird sowohl präventiv als auch reaktiv verwendet und scheidet damit als engerer Begriff für „Präventivzauber“ aus.

Hingegen ist *mk.t* in den Schlangenzaubern stets präventiv<sup>52</sup> oder kommt in Götterepitheta vor, die diesen Göttern protegierende Qualitäten zuweisen. Auch die Prüfung der Belegstellen des digitalen Zettelarchivs und der bei SCHOTT (1990) angegebenen ägyptischen Buchtitel ergab eine ausschließlich präventive Bedeutung von *mk.t*.<sup>53</sup> Für diese eingeschränkte Bedeutung des *mk.t*-Schutzes spricht freilich auch die Etymologie des Wortes, das sich von dem Verbum *mkj* „schützen“ herleitet, das laut ZANDEE eine inhaltliche Verwandtschaft zu *twr* aufweist.<sup>54</sup>

In ein graphisches Schema umgesetzt, ergibt sich für die ägyptische Einteilung der Texte somit folgendes Bild:<sup>55</sup>

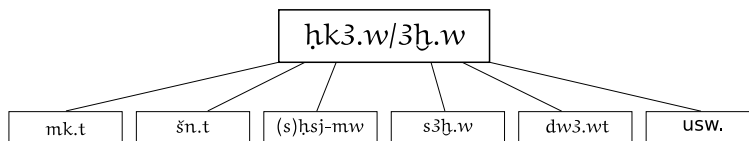


Abbildung 2.4: Emisches Modell der Systematik der ägyptischen Spruchliteratur

Wenn man die in Abb. 2.3 aufgestellte etische Systematik mit der aus den ägyptischen Termini ermittelbaren emischen Systematik vergleicht, ergibt sich als wesentlicher Unterschied, dass die ägyptische flacher ist, weil hier Begriffe wie *(s)ḥsj-mw*, *šn.t* und *mk.t* auf einer Ebene mit anderen Textsorten der *ḥk3.w/3ḥ.w* liegen, während ich in Abb. 2.3 eine mittlere Ebene eingeführt habe, in der Hymnen, Gebete, Verklärungen und Zaubersprüche nebeneinander rangieren.

<sup>49</sup> Vgl. GRAPOW ET AL. (1961b), S. 707.

<sup>50</sup> RITNER (1993), S. 49.

<sup>51</sup> Vgl. die ägyptischen Buchtitel bei SCHOTT (1990), S. 324 ff.

<sup>52</sup> In Spruch 40 wird *mk.t* im präventiven Schlussteil verwendet.

<sup>53</sup> Obwohl GHATTAS (1968) die Sprüche der Gliedervergottung mit dem im Edfu-Tempel überlieferten Ritual *mk.t-ḥ<sup>c</sup>.w* zusammenbringt, handelt es sich m.E. um zwei verschiedene Untergruppen der magischen Texte: Gliedervergottungen stehen im reaktiven Kontext, die *mk.t-ḥ<sup>c</sup>.w*-Sprüche sind dagegen stets präventiv.

<sup>54</sup> ZANDEE (1984), S. 18.

<sup>55</sup> Allerdings muss ich einräumen, dass die hier gegebene Begriffsabgrenzung nur provisorisch ist, da eine Wortfelduntersuchung nicht das Thema meiner Arbeit ist und die wenigen vorhandenen Wortfelduntersuchungen zu den Termini noch nicht tief genug auf die Unterschiede eingehen. Dies gilt jedoch nicht nur für die hier diskutierten Begriffe. Wie bereits VITTMANN (1998), S. 385, Anm. 642. angemerkt hat, steht z.B. auch für die verschiedenen Termini für „schützen, retten“ eine genaue Untersuchung noch aus; viele der mit „Schutz“, „schützen“, „retten“ usw. übersetzten Wörter scheinen sowohl die präventive als auch die reaktive Bedeutung abzudecken (retten *vor* vs. retten *aus*).

## 2.3 Die Merkmale der Textsorte „Zauberspruch“

### 2.3.1 Sprechhaltungen

Wie oben ausgeführt, unterliegen Textsorten einem bestimmten Textmuster, das u. a. den Teilaspekt der Textilokution besitzt. Darunter ist nach AUSTIN die Intention, mit der eine Äußerung gemacht wurde, zu verstehen.<sup>56</sup> Freilich besitzt jede menschliche Sprachhandlung eine solche Illokution.<sup>57</sup> Auf der Ebene eines Gesamttextes kann man jedoch nach der kommunikativen Absicht fragen, die mit BRINKER thematische Entfaltung genannt werden kann.<sup>58</sup> BRINKER schränkt die Arten der thematischen Textentfaltung auf vier ein,<sup>59</sup> während nach SEARLE die Anzahl der illokutionären Akte nach oben hin offen ist.<sup>60</sup>

Um festzulegen, welche Arten der thematischen Entfaltung in den ägyptischen Zaubersprüchen zu erwarten sind, sei kurz ein Blick auf ALTENMÜLLERS<sup>61</sup> Ausführungen über die formalen Merkmale von Zaubersprüchen geworfen: Demnach weisen die Sprüche **Überschrift/Spruchtitel**, **magische Formel** und **Nachschrift/Rezitationsanweisung** auf. Sie können die Form eines Gebets, einer Litanei oder eines Hymnus aufweisen.

„In den meisten Fällen bestehen die Zaubersprüche aber aus kurzen, meist mehrfach aneinandergereihten magischen Formeln, die mythologische Anspielungen enthalten. Die mythologischen Verweise sind oft unverständlich. Sie beziehen sich auf mythologische Präzedenzfälle, die in der überwiegenden Zahl nicht dogmatisiert sind, da sie ad hoc entstanden sein dürften. Gelegentlich werden solche mythologischen Anspielungen zu ausführlichen Göttererzählungen ausgebaut.“<sup>62</sup>

ALTENMÜLLER führt weiter aus, dass die kurzen Formeln, mit denen der Magier den Feind anspreche, eine fein abgestufte Rhetorik der Ansprache aufwies, die von der einfachen Feststellung des vernichtenswerten Zustandes des Feindes über Befragung, Befehl, Anruf, Überredung, Beleidigung bis zur Bedrohung reicht.

Damit können in den Texten offensichtlich mindestens drei verschiedene Komplexe, oder, wie ich es kurz nennen möchte, *Sprechhaltungen*, ausfindig gemacht werden: Zum einen gibt es narrative Teile, zum anderen sichtlich solche, die ein Gegenüber ansprechen und es entweder über den Zustand des Sprechers, des Hörers oder eines Dritten informieren oder ihm Befehle erteilen, daneben noch solche, die sich an den Rezipienten des Spruches wenden und dessen Anwendung erklären. Bei näherer Betrachtung der Sprüche kann festgestellt werden, dass diese Sprechhaltungen innerhalb

---

<sup>56</sup> AUSTIN (2002), S. 117.

<sup>57</sup> SEARLE (2002), S. 83 f.

<sup>58</sup> BRINKER (1988), S. 56 ff.

<sup>59</sup> FIX ET AL. (2002), S. 23.

<sup>60</sup> SEARLE (2002), S. 83.

<sup>61</sup> ALTENMÜLLER (1980), S. 1155.

<sup>62</sup> ALTENMÜLLER (1980), S. 1155.

eines Spruches wechseln können. Meist wird dabei der appellativ-informative Teil dem narrativen angefügt, d.h., der narrative Teil bildet in gewissem Sinne einen Vorspann für den appellativ-informativen Teil des Zauberspruches. Nur in Ausnahmefällen ist es umgekehrt, enthält also ein appellativ-informativer Spruch eine eingeschobene Narration.<sup>63</sup>

## Narrative Textabschnitte

Es würde an dieser Stelle zu weit gehen, die unterschiedlichen Ansätze dessen, was *narrativ* sei, zu referieren. Daher sei auf die Einführung zu diesem Thema von FLUDERNIK verwiesen. Sie definiert „Erzählung“ folgendermaßen:

„Eine Erzählung ist eine Darstellung in einem sprachlichen und/oder visuellen Medium, in deren Zentrum eine oder mehrere Erzählfiguren anthropomorpher Prägung stehen, die in zeitlicher und räumlicher Hinsicht existenziell verankert sind und (zumeist) zielgerichtete Handlungen ausführen (Handlungs- oder Plotstruktur). Wenn es sich um eine Erzählung im herkömmlichen Sinne handelt, fungiert ein Erzähler als Vermittler im verbalen Medium der Darstellung. Der Erzähltext gestaltet die erzählte Welt auf der Darstellungs- bzw. (Text-)Ebene kreativ individualistisch um, was insbesondere durch die (Um-)Ordnung der zeitlichen Abfolge und durch die Auswahl der Fokalisierung (Perspektive) geschieht. Texte, die von Lesern als Erzählungen gelesen (bzw. im Drama und im Film erlebt) werden, sind automatisch narrative Texte; sie dokumentieren dadurch ihre Narrativität.“<sup>64</sup>

Diese Definition ist verhältnismäßig weit gefasst, da sie das Drama und den Film mit einschließt. Andere exkludieren diese beiden Darstellungsformen und machen die Narrativität eines Textes am Auftreten eines Erzählers fest. Dabei ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, dass auch im Drama bzw. im Film *episierende* Elemente auftreten können, wie z.B. der Chor der griechischen Tragödie.<sup>65</sup>

In der Ägyptologie hat QUIRKE den Begriff der Narration in Anlehnung an TOOLAN als „account of an event and its consequences“ definiert,<sup>66</sup> eine kurze, prägnante Definition, die ich für meinen Gebrauch des Wortes „narrativ“ übernehme. Als *narrativ* sollen also diejenigen Teile eines Spruches bezeichnet werden, die nicht nur einen Zustand beschreiben, sondern auch eine Handlung, einen *Plot* entwickeln. Dabei ist das Auftreten eines vermittelnden *fiktiven, textimpliziten* Erzählers ein wesentliches Merkmal der Narrativität.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Dies ist bei Spruch 52, Vers 82-110 der Fall, bei dem innerhalb des appellativ-informativen Abschnittes ein vollständiger reaktiver Zauberspruch inklusive seiner Instruktion eingeschoben ist. Nach LEITZ (1994b) handelt es sich dabei um einen Spruch gegen die Tollwut. Der gesamte Spruch fungiert dort als Apodosis zu einer Formel, die mit *jnn* „wenn“ eingeleitet wird.

<sup>64</sup> FLUDERNIK (2006), S. 15.

<sup>65</sup> So z.B. PFISTER (2001), S. 20.

<sup>66</sup> QUIRKE (1996), S. 273.

<sup>67</sup> Diese Definition ist nach FLUDERNIK (2006), S. 13, im deutschen Sprachraum üblich.

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

Um nun die *historiolae* bzw. die narrativen Textabschnitte mit anderen ägyptischen Erzählungen vergleichen zu können, ist es sicherlich von Interesse, wie dieser Erzähler in der ägyptischen „Literatur“<sup>68</sup> in Erscheinung tritt.

SUHR hat dies in einem ausführlichen Artikel untersucht.<sup>69</sup> Ihrer Definition gemäß stellt die „Notwendigkeit der Vermittlung der Ereignisse von einem Erzähler an einen Rezipienten [...] das wesentliche Merkmal erzählender Dichtung dar“.<sup>70</sup> SUHR stützt ihre diachrone Untersuchung auf die Erzählungen des *Westcar*, *Der Beredte Bauer*, *Die Eroberung von Joppe*, *Wahrheit und Lüge*, *Der Verwunschene Prinz*, *Zwei Brüder*, die beiden *Setna*-Romane, *Horus und Seth*, *Der Schiffbrüchige*, *Sinuhe*, *Wenamun* und den *Moskauer Literarischen Brief*. Diese Werke unterwirft sie einer ausführlichen Analyse nach Erzählform, Erzählerstandort, Erzählverhalten, Sichtweise und Erzählhaltung. Als theoretische Grundlage referiert sie auf ein erzähltheoretisches Modell von KAHRMANN ET AL. (1993), das von fünf Kommunikationsniveaus ausgeht. Zwei dieser fünf Ebenen stehen außerhalb des Textes und werden von SUHR nicht berücksichtigt: die Bereiche der Produktion und Rezeption und des historischen Kontextes.<sup>71</sup> SUHR stuft die Mehrheit der von ihr untersuchten Erzählungen als „von einem situationsüberlegenen, auktorialen Erzähler vermittelt“ ein.<sup>72</sup> Ausnahmen stellen die Ich-Erzählungen (*Schiffbrüchiger*, *Wenamun*, *Moskauer Literarischer Brief* und *Sinuhe*) dar, die, abgesehen von *Sinuhe*, überwiegend konsonant erzählt seien, da zwischen erlebtem und erzählendem Ich keine ausgeprägte raum-zeitliche Distanz bestünde. Einzig *Sinuhe* weist ausgeprägte dissonante Passagen auf, in denen der (verstorbene) fiktive Erzähler rückblickend sein Verhalten beurteilt.<sup>73</sup> Bei den in der dritten Person gehaltenen Erzählungen nähmen *Horus und Seth*, *Der Beredte Bauer* und *Setna I* eine Sonderstellung ein: Im *Bauern* sei nur die Rahmenhandlung auktorial vermittelt, während in den Reden die Sicht der Hauptperson bestimmend für den Leser würde, in *Setna I* läge im erhaltenen Teil ein Wechsel zwischen Ich- und Er-Erzählung vor und in *Horus- und Seth* überwiege eine neutrale Erzählhaltung.<sup>74</sup> Diese Erzählung setzt nach SUHR häufig dramatische Techniken ein.<sup>75</sup> Dies wurde bereits von JUNGE herausgestellt, der den fiktiven Erzähler in *Horus und Seth* als „Reflektorfigur“ charakterisiert, die die Aufgabe hat, „die Selbstdarstellung der Figuren durch das Gespräch zu ermöglichen, Überleitungen zu schaffen, Zeiträume zu überbrücken, Situationen zu skizzieren und Figuren zusammenzuführen“.<sup>76</sup> In der Erzählung von *Horus und Seth* träte der Erzähler also weitgehend in den Hintergrund, nur im Fall der Isis sei eine „echte Gefühlsregung durch Innensicht“ gegeben.<sup>77</sup>

<sup>68</sup> Dieser Begriff kann hier leider nicht ausführlich diskutiert werden. Zur Diskussion s. jedoch: PARKINSON (2002) und MOERS (1999).

<sup>69</sup> SUHR (1999).

<sup>70</sup> SUHR (1999), S. 91.

<sup>71</sup> Vgl. aber PARKINSON (2002). Eine Kritik an der Methode von SUHR (1999) würde hier zu weit führen.

<sup>72</sup> Vgl. auch MOERS (1995), S. 873.

<sup>73</sup> SUHR (1999), S. 127.

<sup>74</sup> SUHR (1999), S. 126.

<sup>75</sup> SUHR (1999), S. 115.

<sup>76</sup> JUNGE (1994), S. 85.

<sup>77</sup> SUHR (1999), S. 116, mit Verweis auf pChester Beatty I, rt. 9,5. Dem ist m.E. nicht ganz zuzustimmen, denn auch anderen Göttern wird beschreibend ein Gemütszustand beigelegt, etwa der Zorn des Re in pChester Beatty I, rt. 3,10.



Trotz dieser neutralen Erzählhaltung sehen sowohl SUHR als auch JUNGE *Horus und Seth* als Literatur an. JUNGE schreibt ihr eine fiktionale und ironische Distanz zur „realen Welt“ zu,<sup>78</sup> und sieht sie im Gegensatz zu den magischen Texten als „situationsabstrakten“ Text, der nicht einem religionsbezogenen Kontext zuzuordnen sei.<sup>79</sup> Dieses Argument, das im gewissen Sinne als Unterscheidungsmerkmal zwischen den Zaubersprüchen mit narrativem Textanteil und einer Erzählung wie *Horus und Seth* verwendet werden kann, soll hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden. Denn an dieser Stelle interessiert nur, *wie* der fiktive Erzähler in ägyptischen Narrationen auftritt, nämlich, mit SUHR (1999):

1. auktorial
2. personal
3. neutral

Jedoch bleibt anzumerken, dass allen ägyptischen Erzählungen eine „effective directness“ eignet.<sup>80</sup> So werden z.B. Beschreibungen eines Raumes oder eines Gegenstandes nur dort gemacht, wo sie für den Verlauf der Handlung von essentieller Bedeutung sind. Wie LICHTHEIM treffend feststellt, gibt es keine Beschreibung um der Beschreibung willen.<sup>81</sup> Hingegen rückt die wörtliche, kaum durch den fiktiven Erzähler kommentierte Rede, in den Vordergrund.<sup>82</sup> Die Sprache unterscheidet sich zum Teil stark von der nicht-literarischen Form des Ägyptischen. PARKINSON charakterisiert sie als gewählt, formelhaft und durch eine spröde Eleganz geprägt.<sup>83</sup> Der knappe Stil der ägyptischen Erzählungen kann durch die Tatsache erklärt werden, dass sie weniger gelesen als vorgelesen wurden.<sup>84</sup> Der hohe Anteil direkter Rede rückt die Erzählungen in die Nähe des Dramas.<sup>85</sup>

Ein Blick auf die in den Sprüchen als narrativ eingestuften Textabschnitte zeigt, dass sie offensichtlich ähnliche Merkmale aufweisen.

---

<sup>78</sup> JUNGE (1994), S. 101.

<sup>79</sup> JUNGE (1994), S. 94. Allerdings hatte *Horus und Seth* nach VERHOEVEN (1996) durchaus einen ganz konkreten Verwendungseinsatz in einem Festgeschehen. Obwohl QUACK (2009) ihr nicht in allen Punkten zustimmt, geht auch er von einer Funktion ägyptischer Mythen im Rahmen von Festen aus und zeigt u.a. für den *Astartemythos* auf, dass er sowohl zeitlich als auch lokal im ägyptischen Festkalender verortet werden kann. Zur Diskussion, inwiefern ägyptische Literatur überhaupt situationsabstrakt ist, vgl. jetzt auch die Ausführungen bei ROEDER (2009b) und ROEDER (2009a).

<sup>80</sup> LICHTHEIM (1975), S. 11.

<sup>81</sup> LICHTHEIM (1975), S. 11.

<sup>82</sup> PARKINSON (1997), S. 9: „Although the narratives are now the most familiar-seeming type of literate, even they reveal very alien conventions of style. They are direct and uncluttered by any description of superfluous detail. They are objectively narrated, even when related in the first person, and, while extreme changes in emotion are noted, the shifting moods of a conversation are left to speak for themselves. The audience’s response is guided by literary form rather than by authorial comment.“

<sup>83</sup> PARKINSON (1997), S. 9.

<sup>84</sup> PARKINSON (2002), S. 79.

<sup>85</sup> Wie QUACK (2005b), S. 16-18, aufzeigt, unterliegt auch die demotische Literatur diesen Merkmalen. In ihr dominieren wie in den älteren ägyptischen Narrationen Dialoge und knappe Beschreibungen. Prinzipiell ist der Erzähler neutral eingestellt.

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

Die häufigste Form der narrativen Textabschnitte ist die der Er-Erzählung.<sup>86</sup> Nur in Ausnahmefällen trifft man Ich-Erzählungen an, z.B. in den Sprüchen 29, 30 und 33b. Sie erfüllen jedoch zumeist eine andere Aufgabe als die Er-Erzählungen. Dies wird schon an ihrer äußeren Form ersichtlich, denn im Gegensatz zu den Er-Erzählungen weisen die Ich-Erzählungen keine Dialoge auf. Sie dienen in der Regel der Information des Adressaten und stellen trotz ihrer narrativen Ausformung eher eine Sonderform der appellativ-informativen Sprechhaltung dar, insofern als sie die Hintergründe des Aktanten beleuchten.

Anders hingegen die Er-Erzählungen. In diesen tritt ein ungenannter Erzähler auf, der eine Begebenheit erzählt, die meist weit zurückliegt. Die Situation spielt i.d.R. auf göttlicher Ebene. Solche Erzählungen, die ich ab jetzt *historiolae* nennen werde, sind vornehmlich durch Wechselreden gekennzeichnet. Gefühle, die die agierenden Personen haben, werden stärker durch die Beschreibung ihrer Gesten ausgedrückt als durch die vom auktorialen Erzähler vermittelte Innensicht. Dennoch kommen solche Erzählerkommentare vor. Eine weitere Möglichkeit, Emotionen auszudrücken, besteht darin, die Umwelt der handelnden Personen einzubeziehen. So geraten aufgrund des Unglücks Himmel und Erde in Aufruhr. Manchmal spricht der Erzähler auch einen fiktiven Zuhörer an. Dies ist z.B. in Spruch 42 und 47 der Fall, wobei im ersten Fall zwei Parenthesen die Beschwörung des Allherrn unterbrechen, während im zweiten Fall die Ansprache an ein ungenanntes, wohl als bekannt vorauszusetzendes Publikum richtet und die eigentliche Erzählung erst einleitet. Wie man daran sieht, ist der Übergang zwischen narrativen Textabschnitten auf der einen und appellativ-informativen Textabschnitten auf der anderen Seite durchaus fließend.

*Historiolae* in diesem engeren Sinne finden sich in den Sprüchen 39, 40, 42, 43, 47, 51 und, wie bereits erwähnt, als Apodosis eingebettet in Spruch 52. Mutmaßlich enthielten auch die Sprüche 19, 24 und 38 eine *historiola*.

Ich möchte hier nicht näher auf den Inhalt dieser Geschichten eingehen. Es ist oft gesagt worden, dass der herangezogene mythische Präzedenzfall häufig aus der Kindheit des Horus entstammt. Erwartungsgemäß wird dieses Bild bestätigt: Tatsächlich ist Horus das häufigste Opfer der Vergiftung, nur die Sprüche 39 und 51 bieten eine andere Hintergrundgeschichte. In Spruch 39 ist es die schöne Giftgöttin selbst, die von einem Schwächeanfall heimgesucht wird, nachdem sie Nuns Begehren erweckt hat, und in Spruch 51 ist Seth vergiftet worden.

### Appellative und informative Textabschnitte

Die zweite Sprechhaltung, die in den Zaubersprüchen offenkundig zu Tage tritt, nenne ich *appellativ/informativ*. In diesen Textabschnitten spricht der Sprecher zu einem Gegenüber, wobei er ihm entweder Informationen zukommen lässt oder an es appelliert, den Wünschen des Sprechers nachzukommen. Dabei muss der Adressat nicht immer

---

<sup>86</sup> Dagegen will BAINES (1996), S. 367, die Ich-Erzählung zur Grundform der magischen Narration erklären!

explizit genannt sein. Es gibt durchaus Texte, die sich an ein ungenanntes Publikum richten, die jedoch auch nicht narrativ einzustufen sind, weil sie keine Handlung ausbreiten, sondern nur einen Zustand beschreiben und das (im Text ungenannte) Publikum darüber informieren.

Grammatikalisch prägend für diese Textabschnitte sind zum einen Imperative und Vetitive, die sich dem Adressaten zuwenden. Häufig wird dies auch durch den Subjunktiv erreicht. Zum anderen sind diese Textabschnitte durch einen Nominalstil geprägt. Adressat und Sprecher werden mit Partizipien und Pseudopartizipien charakterisiert. Tempusneutrale Sätze oder solche, die einen gegenwärtigen Zustand beschreiben, überwiegen. Eingeschobene Vergangenheitsformen liefern Hintergrundinformationen, die durchaus die Form kurzer Ich-Erzählungen annehmen können. Wörtliche Reden treten hier allenfalls als Zitate auf, die ebenfalls als Hintergrundinformation zu bewerten sind. Je nach Ausbaugrad können derartige Stellen jedoch als narrative Textabschnitte betrachtet werden, wobei dann das erzählende Ich als fiktiver Erzähler zu verstehen ist.

Spezifische Ausformungen der appellativ-informativen Textabschnitte sind:

### 1. Charakterisierungen

Wie eben angedeutet, werden die appellativ-informativen Textabschnitte zum Teil durch einen ausgeprägten Nominalstil gekennzeichnet. Solche Passagen der Nominalprädikation dienen der Charakterisierung der im Text auftretenden Personen. Dementsprechend lassen sie sich in Charakterisierungen der 1., der 2. und der 3. Person unterteilen.

#### a) Selbstcharakterisierung

Die Selbstcharakterisierung ist eine der ältesten Formen ägyptischer Textgestaltung. Sie tritt uns früh in den sog. Autobiographien<sup>87</sup> oder *Erste-Person-Präsentationen*<sup>88</sup> entgegen. Nach ASSMANN stehen sie durch einen „rühmend-verkündenden Nominalstil“ den Götter- und Königshymnen nahe.<sup>89</sup> Einen ähnlichen rühmenden Prädikationsstil zeigen auch die Textabschnitte der Zaubersprüche, in denen der Aktant von sich selbst und seinem Heka spricht.

Wo die klassische Idealbiographie bzw. Reflexionsbiographie<sup>90</sup> jedoch die moralische Integrität des Grabbesitzers zum Thema hat,<sup>91</sup> betonen die Selbstcharakterisierungen der Zaubertexte die psychische und physische Immunität des Aktanten. Dabei hat der Zweck der Selbstcharakterisierung in

---

<sup>87</sup> Zur Problematik dieses Begriffs vgl. KLOTH (1998), S. 189 ff., die der Forschungsgeschichte einen langen Abschnitt widmet, und BURKARD/THISSEN (2003), S. 36 ff. Dort finden sich ebenfalls ausführliche Literaturhinweise.

<sup>88</sup> MORENZ (1997), S. 81, Anm. 41.

<sup>89</sup> ASSMANN (1996), S. 321.

<sup>90</sup> GNIRS (1996), S. 204 u. 222.

<sup>91</sup> Zur Phraseologie dieser Biographien vgl. KLOTH (2002), S. 54 ff.

beiden Fällen präventiven Charakter: Die Zaubertexte warnen den Adressaten (in den hier vorliegenden Sprüchen Schlange bzw. Gift) vor der Mächtigkeit des Aktanten, die Autobiographien, die nach SCHOTT ursprünglich „der Fortdauer des Grabes“ gedient haben,<sup>92</sup> potentielle Grabschänder.<sup>93</sup>

So wie die Autobiographien narrative Abschnitte enthalten,<sup>94</sup> in denen der Grabbesucher über das königstreue und allen moralischen Ansprüchen gerecht werdende Leben des Grabherrn informiert wird,<sup>95</sup> kann die Selbstcharakterisierung im Zauber ebenfalls kurze, erzählende Abschnitte umfassen, die dem Adressaten eine Hintergrundinformation liefern. Anders als die oben als *narrativ* bezeichneten Textabschnitte liegen hier jedoch Ich-Erzählungen vor, in denen der Aktant und der fiktive Erzähler zusammenfallen. Dies trifft auf die Sprüche 29, 30 und 33b zu.

Die Selbstcharakterisierung ist die am häufigsten anzutreffende Textgestaltung in den hier untersuchten Zaubersprüchen. Sie kommt in 23 Sprüchen zum Einsatz. Dabei ist kein Unterschied zwischen reaktiven und präventiven Zaubersprüchen festzustellen. Offensichtlich ist die Betonung der Mächtigkeit und Legitimation des Aktanten für beide Gruppen wichtig.

b) Adressatencharakterisierung

In den Zaubertexten treten zwei unterschiedliche Adressatengruppen auf: helfende Mächte, i.d.R. Gottheiten und feindliche Kräfte, im Falle der hier zusammengestellten Sprüche Schlange oder Gift, die jedoch auch als dämonische Mächte verstanden werden können. Dementsprechend muss man zwischen zwei Arten der Adressatencharakterisierung differenzieren: der positiven, eulogischen Invokation und der negativen Invektive<sup>96</sup>.

i. Invokation

Unter diesem Terminus möchte ich die Anrufung helfender Mächte verstehen. Invokationen sind im Nominalstil gehalten, als schmückende Epitheta werden i.d.R. Partizipialkonstruktionen eingesetzt. Man kann zwischen solchen Invokationen unterscheiden, die mit einer einleitenden Interjektion gebildet werden und solchen, die unmarkiert im Raum stehen. Als Markierung der Invokation wird auch der bestimmte Artikel p3, t3, n3 verwendet.

Invokationen finden sich außerhalb der magischen Texte in Götter- und Königshymnen wieder,<sup>97</sup> die ihren ursprünglichen Sitz im Tempelkult hatten. Die älteste Form der Invokation ist nach ASSMANN die Nennung

---

<sup>92</sup> SCHOTT (1977), S. 455.

<sup>93</sup> ASSMANN (1991), S. 179.

<sup>94</sup> GNIRS (1996), S. 204, nennt diese Textabschnitte Handlungs- bzw. Ereignisbiographie.

<sup>95</sup> POPKO (2006), S. 108.

<sup>96</sup> THISEN (1992), S. 13, gibt mehrere Definitionen aus den Literaturwissenschaften für diesen Begriff, der die Schmähere als Kunstform bezeichnet.

<sup>97</sup> ASSMANN (1996), S. 319.

## 2.3 Die Merkmale der Textsorte „Zauberspruch“

des Namens. Durch die Erweiterung desselben mittels ausschmückender Beiworte und Epitheta „wird der Schritt vom reinen Nennen, der belebenden Evokation einer spezifischen Mächtigkeit, zum Loben vollzogen. Das Lob liegt nicht im Nennen als solchem, sondern in der spezifischen inhaltlichen Investierung der Namen.“<sup>98</sup>

Die Verwendung der hymnischen Rede innerhalb der Zaubersprüche ist evident, da durch sie die Macht der angerufenen Götter propagiert wird.<sup>99</sup> Die hymnische Prädikation der helfenden Götter stellt eine allgemein gültige Aussage dar. Sie ist spezifizierend, da sie die „Leistungen“ einer Gottheit explizit benennt, aber generalisierend, da diese „Leistung“ zu jeder Zeit und an jedem Ort aufrufbar und einforderbar ist.

In den Zaubersprüchen variiert die Qualität der Invokation sehr stark. Sie reicht von der bloßen Nennung eines Gottesnamen über verschiedene Zwischenstufen bis zur Verwendung ganzer Hymnen als Vorspann zu Zaubersprüchen.<sup>100</sup>

In den hier zusammengestellten Sprüchen sind die Invokationen in der Regel recht kurz gehalten. Häufig wird der Name durch eine Partizipialphrase näher bestimmt. Namentliche Invokationen von helfenden Wesen kommen in den Sprüchen 4, 6, 14 (5. Strophe), 28, 31, 32 und 40 vor.<sup>101</sup>

### ii. Invektive

Die Invektive ist im Grunde nichts anderes, als die Negation der Invokation. Werden dort dem angesprochenen Wesen *positive* Charaktereigenschaften zugesprochen, so werden ihm hier nur negative Züge nachgesagt und verschiedene Verbrechen bzw. Frevel zur Last gelegt. Schon ASSMANN hat diese Verwandtschaft herausgestellt.<sup>102</sup>

Was für die Invokation gilt, nämlich, dass sie ihren Ursprung im normalen Leben nimmt, gilt auch für die Invektive: Sie ist nichts anderes, als die in die Zaubertexte übernommene Schmähung des Feindes, die *vor* einer Schlacht stattfindet.<sup>103</sup> Daher sind die Invektiven mit solchen Schmähungen eng verwandt, die zur psychologischen Kriegsführung gehören und die den Feind als feige und unwürdig hinstellen und ihn

---

<sup>98</sup> ASSMANN (1999), S. 19.

<sup>99</sup> ASSMANN (1996), S. 318.

<sup>100</sup> So etwa im pmag Harris 501 (pBM EA 10042), dessen erster Teil aus mehreren Götterhymnen besteht, die m.E. nichts anderes als ausführliche Invokationen der in den anschließenden Sprüchen als Helfer auftretenden Götter sind. Doch würde eine Erörterung dieses Problems an dieser Stelle zu weit führen und soll daher an anderem Ort vorgenommen werden.

<sup>101</sup> Nicht aufgeführt wurden hier Anreden, die in Götterdialogen zu finden sind.

<sup>102</sup> ASSMANN (1999), S. 19.

<sup>103</sup> PARTRIDGE (2002), S. 107.

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

*entmenschlichen*, was wiederum erlaubt, ihn anders zu behandeln als es die alltäglichen gesellschaftlichen Regeln erlauben.<sup>104</sup>

Die Invektive hat starke Überschneidungen mit der Verwünschung. Folgende Sprüche schmähen den Feind im Sinne einer längeren Beschimpfung oder machen ihm massive Vorwürfe: 2, 16, 17, 25, 35, 36 und 52.

### c) Fremdcharakterisierung

Neben der Selbst- und der Adressatencharakterisierung gibt es auch Passagen, in denen ein Dritter thematisiert wird. In diesen Passagen wird die in der Ich-Form gehaltene Selbstcharakterisierung in die 3. Person übertragen. Gegenstand ist nunmehr der Patient, ein Amulett oder die Zaubersprüche eines bestimmten Gottes. Von den *narrativen* Textabschnitten unterscheiden sich solche Passagen u. a. dadurch, dass sie sich auf eine konkret anwesende, häufig namentlich genannte Person<sup>105</sup> oder Gegenstände beziehen und keinen Plot entfalten.

Die Fremdcharakterisierung eines Dritten, der als anwesend gedacht wird und namentlich genannt wird, findet sich bereits in den Pyramidentexten, deren enge Verwandtschaft zu den Zaubertexten lange bekannt ist.<sup>106</sup> Analog zu den in der 3. Person gehaltenen Verklärungen der Pyramidentexte, die zugunsten des verstorbenen Königs dessen Status des Verklärtseins<sup>107</sup> propagieren, verkünden die Passagen der Fremdcharakterisierung dessen Immunität<sup>108</sup> oder die Macht der verwendeten Gegenstände. Fremdcharakterisierungen (ausgenommen Gliedervergottungen) finden sich in den Sprüchen: 26, 33a, 34, 42 (Verse 19-23 u. 60), 50.

## 2. Gliedervergottung

In den hier zur Debatte stehenden Sprüchen wird diese Form in 46, 52 und 51 eingesetzt. Dabei wird jeweils ein Körperteil des Patienten mit dem eines Gottes bzw. mit einem Gott gleichgesetzt. Die Form, die eine Technik zur Analogisierung von Patient und Gott darstellt, entstammt vermutlich der Mumifizierung.<sup>109</sup> ASSMANN bezeichnet sie als *Topik*<sup>110</sup>, die in ganz verschiedenen Textsorten zum Einsatz kommt. Grundsätzlich wird in der Gliedervergottung ein Körperteil einem Gott zugewiesen, dem ein oder mehrere Epitheta gegeben werden können. In diesen Epitheta-Reihen finden sich mythische Ausdeutun-

<sup>104</sup> Leider sind nur wenige Schmäherden erhalten: Man vgl. aber den Text der 2. Kamosestele, in dem Kamoses Gegner Apopis und die Bewohner der Hyksoshauptstadt Auaris als feige und ängstlich wie Mäuse hingestellt werden (Übersetzungen z. B. in KAPLONY-HECKEL (1985), S. 531, SIMPSON (2003), S. 349, SMITH/SMITH (1976), S. 60 f., und MEURER (2001), S. 329). Ein weiteres Beispiel findet sich auf der Siegesstele des Piye, der seine Feinde als „lebende Tote“ schmäht (SIMPSON (2003), S. 377).

<sup>105</sup> In den Texten durch die Formel *mn ms.n mn.t* ausgedrückt.

<sup>106</sup> BARTA (1981), S. 74.

<sup>107</sup> BARTA (1981), S. 65.

<sup>108</sup> Die im folgenden behandelte Gliedervergottung ist ihrerseits eine Unterform der Patientencharakterisierung.

<sup>109</sup> ALTENMÜLLER (1977a), Sp. 624; dagegen QUACK (1995a), S. 105.

<sup>110</sup> ASSMANN (2002), S. 182.

gen, ähnlich, wie man sie auch in Epitheta-Reihungen von Verklärungen findet. Gliedervergottungen finden sich bereits in den Pyramidentexten<sup>111</sup> und lassen sich bis ans Ende der ägyptischen Religion verfolgen. LEITZ vermutet einen Zusammenhang zwischen den Gliedervergottungslisten und den griechischen und lateinischen Dekanlisten.<sup>112</sup>

Es können verschiedene Prinzipien zur Anwendung gebracht werden, nach denen die Götter ausgewählt und zugeordnet wurden. Bekanntlich hat sich niemals ein bestimmter Kanon entwickelt. Dennoch sind die Gestaltungsmerkmale leicht zu durchschauen, denn die Analogisierung beruht i. d. R. auf folgenden Prinzipien:

- Phonetische Analogie: Die Verbindung zwischen Körperteil und Gott wird mittels eines Wortspiels hergestellt. Manchmal finden sich auch komplexe Wortspiele, wobei das *tertium comparationis* als bekannt vorausgesetzt ist.<sup>113</sup> Aufgrund der bekannten Ungenauigkeit der Schrift sind einige Assoziationen für den heutigen Leser nur schwer nachzuvollziehen.
- Morphologische Analogie: Die morphologische Ähnlichkeit ist bei der Wahl des Numens ausschlaggebend. So wird z. B. die Wirbelsäule gerne mit schlangengestaltigen Göttern assoziiert. Hier ist ein komplexes Zusammenspiel mit der phonetischen Analogie möglich, indem z. B. das Papyrussäulenamulett w3ḏ für die Göttin W3ḏ.t eintreten kann. Freilich hat auch das Amulett selbst eine säulenförmige Gestalt, so dass die morphologische Analogie zur Wirbelsäule erhalten bleibt.
- Mythologische Analogie: Manche Körperteile haben eine mythologisch evidente Analogie zu einer bestimmten Gottheit: Nut, deren Bauch den Himmel bildet, wird mit dem Bauch des Patienten geglichen, die beiden Arme oder Beine sind die Recken Horus und Seth, der Penis wird mit dem ityphallischen Min<sup>114</sup> verbunden.
- Assoziation mit Elementen und Gegenständen der göttlich-animierten Natur.
- Assoziation aufgrund einer sexuellen Zuordnung bestimmter Körperteile: weibliche Reize symbolisierende Gliedmaßen werden mit Göttinnen assoziiert, männliche mit Göttern.
- Assoziation über Elemente der Göttertracht, z. B. der Schultern mit den „Falken des Ptah“ oder der Zehen mit „Sethtieren und Schakalen“, wodurch jeweils auf bestimmte Kleidungsaccessoires verwiesen wird.<sup>115</sup>

Grundsätzlich gilt, dass paarige Gliedmaßen i. d. R. Götterpaaren zugeordnet werden. Außerdem können, wie bereits angedeutet, komplexe Analogien gebildet werden, die nur über eine Assoziationskette begreifbar sind.

<sup>111</sup> ALTENMÜLLER (1977a), Sp. 624, Anm. 2.

<sup>112</sup> LEITZ (1995), S. 39; ebenso QUACK (1995a), S. 104 f.

<sup>113</sup> Zur Funktionsweise von komplexen Wortspielen vgl. LIPPERT (2001), S. 89.

<sup>114</sup> Für QUACK (2006b), S. 81, ist eine ityphallische Gottheit besonders aggressiv.

<sup>115</sup> Ausführlicher unter Spruch 46.

### 3. Götterbedrohung

Götterbedrohungen führen den angerufenen Göttern drastisch die Folgen ihrer Passivität vor Augen und wollen auf diese Art und Weise ihr Eingreifen erreichen.<sup>116</sup> Der Aktant spricht in göttlicher Rolle, wie aus den Formeln des „blame shifting“<sup>117</sup> hervorgeht. Wie SCHNEIDER deutlich gemacht hat, handelt es sich bei der vielgescholtenen Götterbedrohung,<sup>118</sup> deren Vorkommen insbesondere in der älteren Ägyptologie für eine gewisse Verwirrung gesorgt hatte, um eine Analogisierungstechnik.<sup>119</sup> Im Grunde ist der Begriff „Götterbedrohung“ falsch gewählt, da es sich in den seltensten Fällen um eine aktive Bedrohung der Götter durch den Magier handelt.<sup>120</sup> Vielmehr werden die logischen Folgen des durch den Vorfall ausgelösten Chaos verdeutlicht. Außerdem handelt eben *nicht* der menschliche Aktant, sondern der Gott, in dessen Rolle er geschlüpft ist.<sup>121</sup> Die Götterbedrohung hat ihren Ursprung in den Totentexten<sup>122</sup> und wird bis ans Ende der ägyptischen Kultur, ja sogar bis in koptische Zeit, eingesetzt.<sup>123</sup> Eng verwandt mit der Götterbedrohung ist die Götterverleumdung, die nach MANISALI seit dem Neuen Reich zu finden ist.<sup>124</sup> Im Unterschied zur „blame-shifting“-Formel, bei der der Aktant sich mit einem Gott gleichsetzt, und die von RITNER ebenfalls der Götterverleumdung zugerechnet wird,<sup>125</sup> wird bei der Götterverleumdung dem Adressaten selbst der Frevel angelastet, der bei der Götterbedrohung erst angedroht wird.<sup>126</sup>

Inhaltlich decken Götterbedrohungen ein weites Feld von Unheilsprognosen ab: Beginnend bei der Verkehrung der sozialen Welt über die Einstellung der Göt-

---

<sup>116</sup> ALTENMÜLLER (1977b), Sp. 665.

<sup>117</sup> RITNER (1995), S. 3370.

<sup>118</sup> Diese Methode wird schon in römischer Zeit bei Iamblichus, *De mysteriis* VI, 5 als typisch ägyptische Technik aufgeführt, wobei herausgestellt wird, dass sich die Drohungen keinesfalls gegen die Götter richten (vgl. SAUNERON (1951), S. 19); der römische Autor interpretiert diese Methode als Täuschung gegenüber minderen Göttern und Dämonen (ALTENMÜLLER (1977b), Sp. 667), eine Deutung, der sich die Ägyptologie lange Zeit anschloss (z.B. PODEMANN (1984), S. 17 f.). Weitere Ausführungen auch bei QUACK (2002), S. 55 ff., und QUACK (2008), S. 241-262.

<sup>119</sup> SCHNEIDER (2000), S. 65.

<sup>120</sup> Anders BRASHEAR (1995), S. 3392: „Since the Egyptian gods had to be revived every day, they were dependent on man to perpetuate the rituals and that ensured their existence. Hence the magician could threaten to interrupt the ceremonies and so command and force the gods to his will.“

<sup>121</sup> SCHNEIDER (2000), S. 66; ähnlich auch WALKER (1990), S. 92, der jedoch die sog. „blame-shifting-formula“ („Nicht ich bin es, der es sagt, Gott NN. ist es, der es sagt“) als Blitzableiterformel interpretiert.

<sup>122</sup> Neben ERMAN (1909), S. 172 ff., GRAPOW (1911), S. 48 ff., und ALTENMÜLLER (1977b), Sp. 665 ff., stellt dies MANISALI (2005) heraus, der eine direkte Abhängigkeit einiger Sprüche des pChester Beatty VIII und V von bestimmten Sargtexten postuliert, eine Argumentation, der ich so nicht folgen kann, da sie die Dynamik der Textentwicklung und -entstehung verkennt. Die Texte haben sicherlich aus einem gemeinsamen Formelschatz geschöpft, aber eine *direkte* Abhängigkeit in dem Sinne, dass der Schreiber eine Kenntnis des entsprechenden Sargtextes gehabt habe (MANISALI (2005), S. 78) geht m. E. zu weit.

<sup>123</sup> MANISALI (2005), S. 83.

<sup>124</sup> MANISALI (2007), S. 90.

<sup>125</sup> RITNER (1995), S. 3370.

<sup>126</sup> MANISALI (2007), S. 90.



terkulte, die Preisgabe der Mysterien bis hin zur Aufhebung der kosmischen Ordnung werden alle Möglichkeiten der Weltzerstörung vorgetragen.<sup>127</sup>

Inhaltlich wie grammatikalisch sind die Götterbedrohungen eng mit den Drohformeln verwandt, die uns aus allen Epochen der ägyptischen Kultur überliefert sind:<sup>128</sup> Dabei handelt es sich um Konditionalsätze, die häufig mit jr gebildet werden. In der Apodosis folgen die Konsequenzen der in der Protasis angesprochenen Handlung. MORSCHAUSER geht davon aus, dass die Drohformeln ihre Wurzeln in der Justiz hatten.<sup>129</sup>

In den hier versammelten Sprüchen gegen Schlangen wird von der Technik der Götterbedrohung nur selten Gebrauch gemacht: Spruch 16, Vers 60-62, Spruch 46, Vers 47-58, und Spruch 52, Vers 31-61. Es scheint demnach so, dass die Bedeutung der Götterbedrohung in der ägyptologischen Literatur weitgehend überschätzt worden ist.

Die Drohformeln kündigen die Einstellung des Kultes an, der folgerichtig ausgesetzt werden muss, wenn der Lauf der Welt durch den Tod des Patienten in seiner Rolle als Horus zum Stillstand kommt. Im Gegenzug wird für den Fall der Heilung der normale Kultbetrieb versprochen: Die heile Welt und die Heilung des Patienten hängen ursächlich zusammen.

#### 4. Wünsche und Verwünschungen

Neben dem lobenden Nominalstil bezeichnet ASSMANN das *Wünschen* als zweite Grundform der hymnischen Rede.<sup>130</sup> Wie uns in den Invokationen bzw. Invektiven der Nominalstil als formendes Element entgegentritt, so findet man als weiteres formendes Mittel der *appellativ-informativen* Textabschnitte Wünsche und Verwünschungen. Dabei stehen erwünschte oder unerwünschte Handlungen im Mittelpunkt. In solchen Textabschnitten überwiegen Verbalsätze.<sup>131</sup> Außerhalb der Spruchliteratur findet sich das Wünschen vornehmlich in Briefeinführungen.<sup>132</sup> Verbal sind auch die wünschenden Passagen der Zaubertexte geformt. Neben positiven Wünschen, die sich häufig auf den Patienten beziehen, gibt es negative Formeln, die – meist in Form eines negierten Futurs ausgesprochen – den Adressaten verwünschen. Neben Subjunktiv und negiertem Futur findet sich auch der Imperativ bzw. der Vetitiv innerhalb der Wünsche und Verwünschungen. Naturgemäß trifft man in fast allen Zaubersprüchen Formeln des Wünschens und Begehrens an. Daher wurde auf eine gesonderte Aufstellung verzichtet.

<sup>127</sup> Ausführlicher hierzu KOENIG (1994), S. 69 ff.

<sup>128</sup> MORSCHAUSER (1991).

<sup>129</sup> MORSCHAUSER (1991), S. 146.

<sup>130</sup> ASSMANN (1996), S. 323.

<sup>131</sup> ASSMANN (1996), S. 324.

<sup>132</sup> ASSMANN (1996), S. 205 f. Obwohl ASSMANN den Ursprungsort des Wünschens im Totenkult sehen möchte (ASSMANN (1996), S. 227), denke ich, dass der natürliche Sitz im Leben sicher eher im Alltagsleben zu suchen ist und diese Sprechsitte von dort aus in den Totenkult eingeflossen ist, wo sie uns schon in der frühesten fassbaren Spruchliteratur, den Pyramidentexten, in ihrer vollen literarischen Ausformung begegnet. Zu den Briefeinführungen vgl. auch BAINES (2001).

### Explikative Textabschnitte

Viele Sprüche werden mit einem Spruchtitel eröffnet, der angibt, zu welchem Behufe der Spruch gesprochen werden soll. Außerdem weisen manche Sprüche eine Nachschrift auf, die sich ebenfalls an den Benutzer wendet und ihm erklärt, wie der Spruch richtig anzuwenden ist. Diese Ritualanweisungen gehören nicht zum eigentlichen Text. Sie haben einen explikativen Charakter. In meiner Analyse der Sprechhaltungen habe ich solche Paratexte nicht eigens berücksichtigt.

### 2.3.2 Interpersonelle Form

ASSMANN hat in seinen Untersuchungen der Totenliturgien<sup>133</sup> eine Methode vorgestellt, die auf die Beziehungen zwischen Sprecher, Adressat und Thema fokussiert und es erlaubt, dieses komplexe Zusammenspiel in leicht überblickbare Formeln zu fassen. Er nennt diesen Bezug die *interpersonelle Form* eines Textes. ASSMANN listet von den möglichen Beziehungen zwischen Sprecher, Adressat und Thema fünf auf, räumt aber ein, dass noch andere denkbar und bildbar sind:<sup>134</sup>

1. Ein unbestimmter Sprecher (0) redet zu einem bestimmten Adressaten (2) über diesen selbst (0:2:2)
2. Ein unbestimmter Sprecher (0) redet zu einem unbestimmten Adressaten (0) über einen Dritten (0:0:3)
3. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem unbestimmten Adressaten (0) über sich selbst (1:0:1)
4. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem bestimmten Adressaten (2) über sich selbst (1:2:1)
5. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem bestimmten Adressaten (2) über einen Dritten (1:2:3)

Wir können davon ausgehen, dass die zu untersuchenden Texte noch weitere Kombinationen bieten:

1. Ein unbestimmter Sprecher (0) redet zu einem bestimmten Adressaten (2) über einen Dritten (0:2:3)
2. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem unbestimmten Adressaten über einen Dritten (1:0:3)
3. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem bestimmten Adressaten über diesen selbst (1:2:2)

Schließlich steht zu erwarten, dass es Sprüche gibt, deren Thema zwischen (1), (2) und (3) changiert. Um diesen Themenwechsel kurz auszudrücken, wird in solchen Fällen eine (0) an die dritte Stelle des Terms gesetzt, wodurch sich die letzten drei hier angenommenen Kombinationen ergeben:

<sup>133</sup> ASSMANN (2001), S. 324, und ASSMANN (2002), S. 31.

<sup>134</sup> ASSMANN (2001), S. 324 f.

1. Ein unbestimmter Sprecher (0) redet zu einem bestimmten Adressaten (2) über diesen und einen Dritten (0:2:0)
2. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem unbestimmten Adressaten (0) über sich selbst und einen Dritten (1:0:0)
3. Ein bestimmter Sprecher (1) redet zu einem bestimmten Adressaten (2) über sich selbst, diesen und/oder einen Dritten (1:2:0)

ASSMANN benutzt dieses Instrumentarium dazu, die Textsorte „Verklärung“ von anderen Textgruppen der Totenliteratur abzugrenzen. Seiner Meinung nach ist die typische interpersonelle Form einer Verklärung die Form 0:2:2.<sup>135</sup> Dagegen wiesen andere Totentexte die interpersonelle Form 1:0:1 auf. Für ASSMANN gilt diese Form als die übliche Form der nicht-liturgischen Totenliteratur. Für Hymnen setzt er die Form 1:2:2 an.

Im Gegensatz zu ASSMANNs Beobachtungen an den Totentexten und Hymnen ist die interpersonelle Form der magischen Texte sehr heterogen. Sie wechselt mitunter innerhalb ein- und desselben Textes, je nachdem, ob man sich in einem narrativen oder einem appellativ-informativen Textabschnitt befindet. In der folgenden Auflistung gebe ich einen Überblick über die verschiedenen Formen. Doppelnennungen von Sprüchen kommen durch den eben erwähnten Wechsel der interpersonellen Form innerhalb eines Spruches zustande:

- **0:0:3**: Sprüche 24, 25, 33a, 39, 40, 42, 43, 47, 50, 51
- **0:2:0**: kommt nicht vor
- **0:2:2**: Sprüche 2, 4, 8, 9, 13, 19, 24, 26, 29, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 45, 49, 50
- **0:2:3**: 34, 52
- **1:0:0**: kommt nicht vor
- **1:0:1**: Sprüche 5, 10, 11, 12, 29, 30, 33b
- **1:0:3**: kommt nicht vor
- **1:2:0**: Sprüche 1, 3, 6, 14, 16, 23, 28, 40, 41, 42, 44, 47, 52
- **1:2:1**: Sprüche 7, 15, 18, 22, 27, 48
- **1:2:2**: Sprüche 17, 20, 21, 51
- **1:2:3**: Sprüche 19, 31, 46, 52

Von den elf möglichen Formen treten nur acht tatsächlich in Erscheinung. Mit 19 Vertretern ist die Form 0:2:2 die am häufigsten verwendete Einzelform. Sie entspricht der Form, die nach ASSMANN in den Verklärungen vorkommt, was als Merkmal für eine enge Verwandtschaft der beiden Textsorten gewertet werden darf. Eine Sonderform ist 0:2:3, in der ein Dritter charakterisiert wird. Sie wird zweimal verwendet. Die Form 0:0:3 ist i. d. R. mit einer *historiola* verbunden. Nur die Sprüche 25, 33a und 50 weisen keine solche Geschichte auf. Bei Spruch 33a handelt es sich jedoch um einen Spruch, der aus der 1. in die 3. Person transponiert wurde. Schließlich bleiben noch die Sprüche, die einen expliziten Sprecher aufweisen. Sieht man davon ab, dass der Adressat nicht immer genannt wird und der Gesprächsgegenstand wechselt, bildet diese Gruppe das größte Cluster, was zeigt, dass dem Aktanten eine wichtige Rolle in den Texten zufällt. Durch die verschiedenen Möglichkeiten, wer angesprochen wird und über wen oder was gesprochen wird, zerfällt die Gruppe jedoch in fünf Untergruppen, von denen die Form 1:2:0 die größte ist.

<sup>135</sup> ASSMANN (2001), S. 326, und ASSMANN (2002), S. 32.

### 2.3.3 Konversationsstruktur

Verwandt mit der interpersonellen Form und von ihr durchaus abhängig, ist ein Kriterium, das ich „Konversationsstruktur“ nennen möchte. Darunter möchte ich fassen, ob in einem Spruch nur ein einzelner Sprecher zu Wort kommt, oder eine Wechselrede vorliegt, die natürlich eng mit den narrativen Textstellen verbunden ist. Der in solchen Texten auftretende fiktive Erzähler wurde also hier *nicht* als „Sprecher“ berücksichtigt.

Es ist auffallend, dass die Wechselrede eine untergeordnete Rolle spielt. Nur sieben Sprüche können dieser Gruppe sicher zugeordnet werden. Vermutlich gehörte aber auch der Spruch 19 hierher. Hinzu kommt außerdem Spruch 52, der in einem Unterabschnitt (3. Gesang, 3. Strophe) eine dialogische Konversationsstruktur aufweist. Wie oben erwähnt, hat man dort einen kompletten reaktiven Zauberspruch als Apodosis eingeschoben. Man muss nach der Protasis eine redeeinleitende Phrase, etwa „... dann will ich dich beschwören:“ ergänzen, die ausgelassen wurde, weil sie im mündlichen Vortrag nicht nötig ist.

Die dialogische Konversationsstruktur ist also tatsächlich ein Merkmal der *historiola*. Sie kommt daher nur in reaktiven Zaubersprüchen vor. Die Mehrzahl der Sprüche ist monologisch angelegt.

### 2.3.4 Unterscheidungsmerkmale präventiver und reaktiver Zaubersprüche

#### Präventivzauber

Präventive Zaubersprüche sind i. d. R. monologisch angelegt. Außerdem sind sie vorwiegend appellativ-informativ. Nur in Ausnahmen beinhalten sie eine Narration, die aber nicht als *historiola* bezeichnet werden kann, weil sie keine Dialoge aufweist. Vielmehr handelt es sich um kurze Ich-Erzählungen, die zur Legitimierung des Aktanten dienen, indem er z. B. berichtet, warum er in der Lage ist, dem Angreifer Widerstand zu leisten. Diese Narrationen haben einen informativen Charakter, weil sie Hintergrundinformationen liefern, und gehören somit zur Selbstcharakterisierung des Aktanten. Grammatikalisch gesehen überwiegen daher Nominal- und Adverbialsätze, d. h., der Akzent liegt auf Zustands-, weniger auf Handlungsbeschreibungen.

Die interpersonelle Form präventiver Zaubersprüche ist zumeist 1:2:0, 1:0:1 oder 0:2:2. Im Vergleich zu den reaktiven Sprüchen sind die präventiven eher kurz. Sie benennen häufig die Handlungen, die der Magier parallel zur Deklamation zu performieren hat, wobei diese Handlungen in den Vortrag geschickt eingebunden und „mythisch“ ausgedeutet werden, wie man dies auch aus anderen Verwendungskontexten der Spruchliteratur kennt, sei es aus dem Tempel- oder dem Totenkult.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> ASSMANN (1996), S. 324.

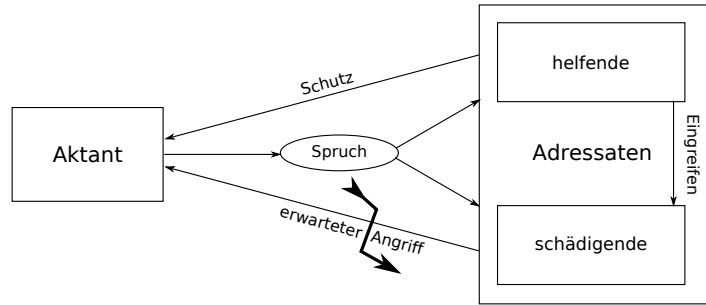


Abbildung 2.5: Schematische Darstellung der Funktionsweise präventiver Zaubersprüche

Des Weiteren zeichnen sich präventive Zaubersprüche i. d. R. durch die Identität von Aktant und Nutznießer aus. Im vorliegenden Textcorpus bilden nur die Sprüche 33a und 34 eine Ausnahme, da hier der König in dritter Person Schutz verspricht. Doch kann wenigstens für Spruch 33a eine Transformation aus der 1. Person Singular nachgewiesen werden. Dagegen existiert von Spruch 34 eine spätzeitliche Parallele, die ebenfalls in der 3. Person gehalten ist und den Pharao als Nutznießer benennt, in deren Nachschrift der Spruch aber als Mittel zum Schutz der (Schlaf-)kammer ausgezeichnet wird.<sup>137</sup> Eventuell handelt es sich einfach um eine Übertragung aus dem königlichen Bereich in den privaten, wobei die sprachliche Form beibehalten wurde.

Der Textaufbau der präventiven Zaubersprüche ist also vergleichsweise einfach: In der Regel besteht der Spruch aus einem einzigen Monolog des Aktanten, der damit eine Gruppe von Adressaten anspricht, wobei die Adressaten, wenn sie konkret benannt werden, sich in zwei Untergruppen einteilen lassen, nämlich in helfende und schädigende Adressaten. Der Spruch und der dazugehörige rituelle Akt verhindern auf direktem Weg den erwarteten Schicksalsschlag bzw. Angriff.

Das Funktionsschema, dem die meisten Präventivsprüche folgen, wird in Abb. 2.5 verdeutlicht. Der Aktant ist gleichzeitig derjenige, der von dem erwarteten Angriff, gegen den der Präventivzauber angewandt wird, bedroht ist. Er benutzt den Spruch, um sich damit an einen zweifachen Adressatenkreis wenden zu können, nämlich sowohl an die helfenden Mächte als auch an die ihn bedrohenden, potentiell schädigenden Gefahren. Dabei gilt, dass nicht jeder Spruch beide Adressatengruppen benennt. Die helfenden Mächte können auf zweierlei Art wirksam werden: Sie können den Aktanten entweder direkt schützen oder ihrerseits gegen den Angreifer vorgehen. Beide Aktionen führen jedoch gleichermaßen dazu, dass der erwartete Angriff abgewehrt wird.

Der Aktant kann sich jedoch auch selbst an den feindlichen Adressaten wenden und ihm mittels des Spruches Einhalt gebieten. Dabei nimmt der Aktant häufig selbst die Rolle eines Gottes an oder verwendet eine wirksame Substanz göttlicher Herkunft ( $\sigma\theta\sigma\iota\alpha$ ), durch die der Angriff gestoppt wird.

<sup>137</sup> GOYON (1971), S. 158.

## Reaktivzauber

Hauptmerkmal der reaktiven Zaubersprüche ist das Vorkommen eines Nutznießers, der namentlich genannt werden kann und zu dessen Gunsten der Spruch gesprochen wird. Damit tritt zur Konstellation Aktant — Adressatengruppe eine dritte Person hinzu, die in das Geschehen des Spruches eingebunden werden muss. Dies könnte das Auftreten einer *historiola* begründen, die i. d. R. in der dritten Person ein götterweltliches Geschehen mehr oder minder ausführlich darstellt. Immerhin 9 der 21 reaktiven Zaubersprüchen weisen eine solche narrative Passage auf.

Durch die *historiola* wird nämlich der Nutznießer oder Patient in das Geschehen mit eingebunden, indem der Aktant zunächst eine in der Götterwelt spielende, mythische Erzählung rezitiert. Sowohl der Aktant als auch der Patient werden mit Charakteren aus der erzählten Geschichte analogisiert.<sup>138</sup> Auf die *historiolae* wird weiter unten noch ausführlicher eingegangen werden.<sup>139</sup> Hier soll nur festgehalten werden, dass sie textsystematisch die Einbindung eines Dritten ermöglichen: Denn da der Aktant in der ersten Person den Adressaten in der zweiten Person anspricht, muss der Nutznießer / Patient als Redegegenstand eingebunden werden. Auf der Ebene des Textes geschieht dies in der dritten Person, unter anderem, indem dem Adressaten der „Tathergang“ in Form der *historiola* erzählt wird.

Nur wenige reaktive Zaubersprüche verzichten jedoch auf einen appellativ-informativen Textabschnitt: Dieser wird, wenn ihm eine *historiola* vorangeht, als wörtliche Rede eines Charakters dieser Geschichte eingeführt. Trotz dieser Anbindung an den narrativen Teil sind solche Beschwörungen eigenständige Texte, die strukturell den präventiven Zaubersprüchen nahestehen, da sie sowohl in ihrer Konversationsstruktur als auch in ihrer interpersonellen Form diesen gleichen können. Bei letzterem Kriterium tritt jedoch die Möglichkeit hinzu, über den Dritten, also den Nutznießer oder Patienten, zu sprechen. Diese Möglichkeit findet in der Gliedervergottung eine ihrer schönsten Ausdrucksformen. Obwohl diese dem heutigen Leser langweilig erscheinen mögen, sind sie stilistisch klar durchformt und hatten durch ihre litaneiähnliche Struktur mit einiger Wahrscheinlichkeit hohen therapeutischen Nutzen.<sup>140</sup>

Im vorliegenden Textkorpus wird die hier festgestellte Abfolge zwischen *historiola* und Beschwörung i. d. R. eingehalten, mit einer Ausnahme: Spruch 52 bindet einen vollständigen Spruch inklusive Rezeptur bzw. Handlungsanweisung in eine Beschwörung ein. Dieser außergewöhnliche Fall zeigt die hohe Variationsmöglichkeit ägyptischer Zaubersprüche! Etliche Reaktivzauber verzichten aber auch auf eine *historiola*, die daher nicht als konstituierender Bestandteil dieser Sprüche angesehen werden kann. Interessant ist aber, dass es daneben auch Sprüche gibt, die auf eine ausführliche Beschwörung verzichten und ausschließlich aus einer kurzen Erzählung bestehen.

---

<sup>138</sup> Vgl. S. 34.

<sup>139</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.1.1.

<sup>140</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.2.

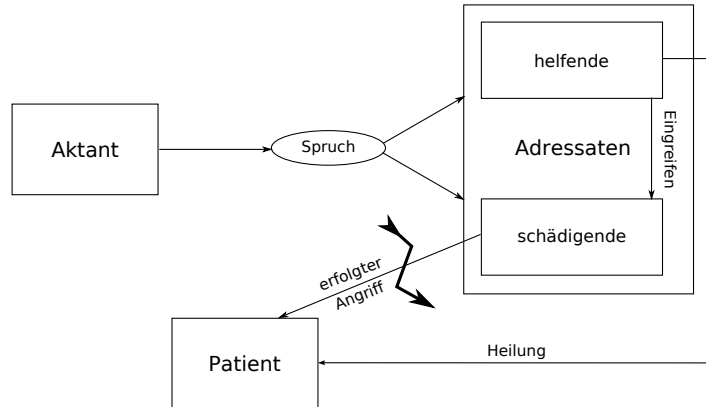


Abbildung 2.6: Schematische Darstellung der Funktionsweise reaktiver Zaubersprüche

Mithin kann man drei Subklassen von Reaktivzaubern unterscheiden: die Langform, die sich aus *historiola* und Beschwörung zusammensetzt und die eventuell daraus abzuleitenden Kurzformen *historiola* ohne Beschwörung und Beschwörung ohne *historiola*.

Die Funktionsweise aller dieser Subklassen habe ich in Abb. 2.6 verdeutlicht: Der Aktant wendet sich mittels des Reaktivspruches an einen Adressatenkreis. Wie im Falle des Präventivzaubers zerfällt dieser in feindliche und wohlwollende Mächte. Nicht immer wird der Adressat explizit genannt. Wo wohlwollende Mächte angerufen werden, werden diese veranlasst, zugunsten des Patienten einzugreifen, indem sie entweder gegen den Kreis der schädigenden Adressaten vorgehen und /oder dem Patienten direkt Heilung verschaffen. Eine weitere Möglichkeit besteht wie im Fall der Präventivsprüche darin, dass der Aktant den schadenzufügenden Adressaten direkt angreift. In beiden Fällen resultiert der Zauberspruch in der Heilung des Nutznießers.

### Kombination aus Reaktiv- und Präventivzauber

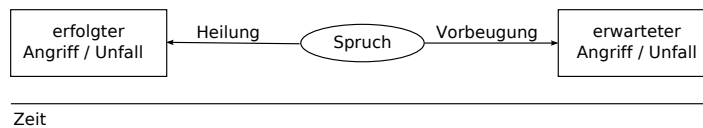


Abbildung 2.7: Zeitliches Verhältnis der Kombination aus Reaktiv- und Präventivzauber zum Giftunfall

Besonders bei längeren Reaktivsprüchen fällt auf, dass sie im appellativ-informativen Textabschnitt nicht nur solche Formeln enthalten, die aufgrund inhaltlicher Gesichtspunkte als reaktiv einzustufen sind, sondern auch solche, die explizit apotropäisch, also präventiv sind. Hierbei liegt eine Kombination aus beiden Sprucharten vor.

## 2 „Zaubersprüche“ als Textsorte und ihre Merkmale

Die auf S. 49 vorgenommene strikte Trennung zwischen präventiv und reaktiv ist daher etwas zu revidieren, da solche Sprüche beide Funktionen haben können. Zu den beiden dort abgedruckten Schemata tritt daher noch ein drittes, in Abb. 2.7 verdeutlichtes.

Trotzdem gehören Sprüche, die dieser Gruppe angehören, im Grunde zu den Reaktivzaubern, da sie die Merkmale dieser Zaubersprüche aufweisen, insbesondere die *historiola* und die Einbindung eines Nutznießers/Patienten. Das in Abb. 2.6 aufgezeichnete Funktionsschema ist jedoch zu erweitern (Abb. 2.8): Die helfenden Adressaten bieten dem Patienten jetzt zusätzlich zur Heilung Schutz, es wird nicht nur ein bereits erfolgter Angriff der schädigenden Adressaten in seiner Wirkung aufgehoben, sondern auch ein zukünftiger abgewehrt.

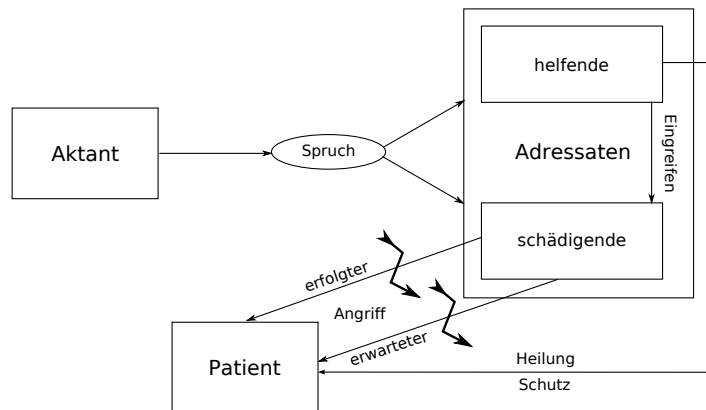


Abbildung 2.8: Schematische Darstellung der Funktionsweise der Kombination aus Reaktiv- und Präventivzauber

## 2.4 Schlussfolgerungen

Wie aus dem Vorangehenden deutlich geworden sein dürfte, ist es berechtigt, von einer Textsorte Zauberspruch auszugehen. Bei den hier untersuchten Zaubersprüchen konnten drei Untergruppen ausgemacht werden: präventive und reaktive Zaubersprüche und eine Mischform beider Gruppen, die aber als Untergruppe der Reaktivsprüche gezählt werden muss. Von den im Katalogteil aufgenommenen Sprüchen können 29 den präventiven Zaubersprüchen und 23 den reaktiven zugeordnet werden. Der große Anteil der Präventivsprüche ist allerdings der Aufnahme der Sargtexte in das Textcorpus geschuldet, denn diese 16 Sprüche sind alle präventiver Natur. Doch selbst, wenn man die Sargtexte und die mit ihnen verwandten Sprüche 17 und 18 nicht mitzählt, bleiben mit elf Vertretern noch genug präventive Texte übrig, um die Aussage LEITZ' zu widerlegen, dass die Sprüche der Spruchsammlungen des Neuen Reichs stets reaktiv gewesen seien.<sup>141</sup>

<sup>141</sup> LEITZ (1997), S. 385.



Sofern das Überwiegen der reaktiven Sprüche außerhalb der Totenliteratur nicht den Überlieferungsbedingungen geschuldet ist, könnte es aber darauf hindeuten, dass reaktive Zaubersprüche tatsächlich stärker in Gebrauch waren. Das mag unterschiedliche Gründe haben, über die jedoch nur spekuliert werden kann.

Das Textmuster der Sprüche ist verhältnismäßig variantenreich. Gemäß ihrem unterschiedlichen Einsatzzweck gibt es zwischen präventiven und reaktiven Zaubersprüchen Differenzen in der Ausprägung der verwendeten Einzelelemente. Doch sind die Überschneidungen dabei groß genug, um beide derselben Textsorte zuzuordnen. So ist z. B. in beiden Gruppen die Selbstcharakterisierung des Aktanten ein wichtiges Element. Dagegen spielen sowohl die *historiola* als auch die Götterbedrohung eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. Eine *historiola* kommt aber immerhin in beinahe der Hälfte der reaktiven Zaubersprüche meiner Textsammlung vor. Während die Sammlung mehrere Reaktivzauber ohne *historiola* kennt, kommt keiner vor, der nur aus einer solchen besteht. Dies mag ein Zufall der Überlieferung sein, denn solche Sprüche hat es sicherlich gegeben: So nimmt z. B. die Geschichte der „List der Isis“ aus pTurin 1993<sup>142</sup> die Rahmengeschichte am Ende der appellativen Beschwörung wieder auf, so dass diese noch stärker als in den hier behandelten Sprüchen in die Erzählung eingebettet ist.

Es wäre reizvoll, sich über die Wege der Texttradierung Gedanken zu machen, doch umfassen die 52 Texte zu wenige, die in einer ausreichenden Anzahl von Parallelversionen überliefert sind, um zu einem akzeptablen Ergebnis kommen zu können.

---

<sup>142</sup> pTurin 1993, rt. 1,11-4,5 = pTurin 54051, rt. 2,11-5,5.



# 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

## 3.1 Sprache als (Be-)handlung

### 3.1.1 Die Rolle der *historiola*

Ein Element reaktiver Zaubersprüche ist die sog. *historiola*. Damit gemeint ist die Geschichte, die im narrativen Abschnitt der Sprüche erzählt wird. Oben angestellte Beobachtungen konnten ASSMANNs Aussage, dass solche Geschichten nur in Sprüchen erscheinen, in denen ein spezifischer Fall behandelt wird, bestätigen.<sup>1</sup>

FRANKFURTER (1995) hat die „Kraft“ der *historiola* einer Untersuchung unterzogen. Er benennt als Merkmale der *historiola*: Es handle sich um Erzählungen, deren Erzählzeit die Vergangenheit sei, ausgedrückt durch die entsprechenden Verbalformen. Dabei müsse nicht, könne aber auf eine altbekannte Geschichte referiert werden. Der Bezug zum aktuellen Vorfall könne sowohl an einer in der Erzählung inhärenten Analogie liegen, als auch durch die explizite Benennung der realen Umstände hergestellt werden. Viele *historiolae* enthielten dramatische Mono- bzw. Dialoge. Durch das Fehlen der Beschwörung in manchen Sprüchen werde deutlich, dass die magische Kraft allein durch die *historiola* getragen werden könne:

„Here certainly we can see that *historiolae* are not merely economical, instrumental speech like *voces magicae*, but stories told for their own sake, as gatherings of lore for the sake of some special need.“<sup>2</sup>

Wie etliche Autoren<sup>3</sup> vor ihm, sieht FRANKFURTER die Aufgabe der *historiola* darin, das götterweltliche Geschehen zu aktualisieren. Er verbindet dies mit dem *performativen* Aspekt der Sprüche.<sup>4</sup> FRANKFURTER schließt daraus, dass sich durch die *historiola* die performative Transmission der Macht aus dem Bereich des Mythos auf die menschliche Sphäre vollzieht und verbindet diese Machttransmission gleichzeitig mit der Anwendung von ikonographischen Amuletten und der Verwendung von Zitaten aus

---

<sup>1</sup> ASSMANN (1997), S. 17.

<sup>2</sup> FRANKFURTER (1995), S. 461.

<sup>3</sup> ASSMANN (1997), ALTENMÜLLER (1980), S. 1155, GUTEKUNST (1987), S. 1335, BRUNNER-TRAUT (1982), S. 282.

<sup>4</sup> Zur Problematik dieses Ansatzes s. Kapitel 3.1.2. FRANKFURTER (1995) hebt hier m.E. eher auf den *performativen* Aspekt ab, mithin auf die konkrete Anwendung des Spruches, sei es als Ausspruch oder als Niederschrift für ein Amulett: „Its very utterance or inscription“ (S. 463).

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

den heiligen Schriften der Buchreligionen.<sup>5</sup> Die angenommene Wirkweise der *historiola* führt FRANKFURTER darauf zurück, dass es sich um performative Aussagen im Sinne AUSTINS handelt.

Durch diesen Sprechakt werde die gesamte Umwelt in eine mythische Situation transformiert. Die Autorität, die diese Transformation vollbringt, stammt im Falle der deklarativen Sprüche<sup>6</sup> aus der Geschichte, die erzählt wird. Erfreulicherweise erklärt FRANKFURTER die Einbindung mythischer Ereignisse in Vergleiche, die der Heiler in den nicht-narrativen Abschnitten von Zaubersprüchen macht, nicht zu vollständigen *historiolae*, sondern erkennt ihre formelle Gleichstellung mit anderen, aus der dinglichen Erfahrungswelt gegriffenen Relata. Dies sah ALTENMÜLLER anders, der annahm, dass die *historiolae* im Grunde zu Erzählungen ausgebaute Varianten solch kurzer mythischer Anspielungen seien, welche selbst häufig unverständlich blieben.<sup>7</sup> Die *historiola* hängt FRANKFURTERS Ansicht nach von als allgemein bekannt vorauszusetzenden Inhalten ab und bezieht ihre „performative“ Kraft daraus.<sup>8</sup>

Im Gegensatz zu der herkömmlichen Auffassung<sup>9</sup> versteht FRANKFURTER unter einem Mythos das präartikulative Level einer Kultur: „a condensation of social structure, morality, and existential concerns at the broadest level“. Seine Definition steht somit dem nahe, was FLUDERNIK als Fabel bezeichnet.<sup>10</sup> Dieser Definition von Mythos möchte ich mich ausdrücklich anschließen, da sie die Probleme, die die Ägyptologie mit der Tatsache, dass Mythen erst spät in der ägyptischen Geschichte als ausformulierte Erzählungen vorliegen, elegant umschiff.<sup>11</sup>

Denn die Aufzeichnung, ja sogar die Ausformulierung eines Mythos erfolgt in Ägypten nicht zweckfrei. Vielmehr ist ihr angestammter Ort tatsächlich die *historiola* eines Zauberspruches.<sup>12</sup> Dort stellt sie eben die Verbindung zum aktuellen Ritualkontext her.

---

<sup>5</sup> FRANKFURTER (1995), S. 464.

<sup>6</sup> Das sind solche, die eine *historiola* enthalten (FRANKFURTER (1995), S. 467).

<sup>7</sup> ALTENMÜLLER (1980), S. 1155.

<sup>8</sup> FRANKFURTER (1995), S. 473 f.: „Indeed, they represent a hypostasization, a coming into being, of the very world-view of a culture, particularly as this world-view might pertain to the resolution of human misfortune.“

<sup>9</sup> Vertreten durch SCHOTT (1945), S. VII ff., LUFT (1978), S. 5, ASSMANN (1977), S. 5, BRUNNER-TRAUT (1982), S. 277 f., BAINES (1996), S. 363.

<sup>10</sup> FLUDERNIK (2006), S. 11.

<sup>11</sup> Ähnlich argumentiert schon ZEIDLER (1993) gegen die v. a. von ASSMANN (1977) eingeführte „enge“ Mythosdefinition, die erst ausformulierte Narrationen als Mythen betrachtet und eine „mythenfreie Zeit“ ansetzt. Außerdem kann man dagegen die Untersuchungen von NEWBERG und D'AQUILI anführen, die das menschliche Abstraktionsvermögen für die Mythenbildung verantwortlich machen. Danach kann es gar keine mythenfreie Epoche der Menschheit gegeben haben: „So wenig wie wir die Umwelt strukturlos wahrnehmen könnten, so wenig kämen wir umhin, allen Situationen und Abläufen einen Zweck zuzuschreiben. Die Psychologen DAVID B. LARSON, JAMES P. SWYERS und MICHAEL E. MCCULLOUGH von der University of Miami entwickelten den Begriff [„kognitiver Imperativ“, Anm. der Verf.] ab 1997 weiter zum so genannten ontologischen Sehnen: Dieses stelle das Verlangen dar, das grundlegende Wesen unserer Welt zu verstehen, anstatt es einfach auf sich beruhen zu lassen. Der kognitive Imperativ zwingt unseren Geist, unablässig nachzudenken, der Mensch könne also gar nicht anders, als ständig Geschichten und Mythen zu ersinnen, um all die Rätsel um ihn herum nachzuvollziehen.“ (aus: MANHART (2006), S. 60).

<sup>12</sup> BAINES (1996), S. 376.

Diese Verbindung geschieht dadurch, dass der Ritualist eine Rolle aus der Erzählung annimmt, indem er sich mit einem Gott gleichsetzt. Ein ähnlicher Effekt wird durch den Einsatz wörtlicher Rede erzeugt. Daneben kann die *historiola* dazu dienen, die Herkunft der Beschwörung, die im Anschluss durchgeführt wird, zu sanktionieren. Gleiches gilt für die Herkunft von im Ritual verwendeten Gegenständen. Die Verbindung kann außerdem erfolgen, indem Angaben über das Problem auf mythischer Ebene gemacht werden. Außerdem kann die explizite Erwähnung des Namens des Patienten das aktuelle Geschehen in die *historiola* einbinden.<sup>13</sup> Durch die *historiola* können somit alle Analogien nach SCHNEIDER (2000)<sup>14</sup> hergestellt werden.

Dieser Primärzweck der *historiola* ist sicherlich nicht anzuzweifeln. Er wurde schon von MALINOWSKI als wichtige Komponente von Zaubersprüchen herausgestellt.<sup>15</sup> Trotzdem ist auffällig, dass die Technik, die Analogie zwischen aktuellem Fall und Götterwelt mit Hilfe einer Narration herzustellen, offenkundig ein Merkmal reaktiver Zaubersprüche ist. Bislang wurde dieses Faktum aber kaum in der Betrachtung der *historiola* berücksichtigt, obwohl es doch reizvoll ist, nach den Gründen zu fragen.

Wie bereits angedeutet, könnten diese in der personellen Konstellation liegen, die zwischen präventiven und reaktiven Sprüchen starke Differenzen aufweist. Wie oben unter 2.3.4 dargelegt, fallen in den Präventivzaubern Aktant und Nutznießer i. d. R. zusammen, während in den reaktiven Zaubersprüchen Nutznießer und Aktant zwei verschiedene Personen sind. Notwendigerweise muss der Aktant den Adressaten den Nutznießer der Sprüche und dessen Situation in irgendeiner Form bekannt machen, um sie zum Eingreifen zu dessen Gunsten zu bewegen. Freilich wird dabei die aktuelle Situation mythologisch ausgedeutet und das Geschehen, wie vorhin ausgeführt, insgesamt mit einem Geschehen auf götterweltlicher Ebene analogisiert.

Dabei folgen viele *historiolae* einem Schema, das sich gut mit dem von ELMO LEWIS 1898 als Strategie für Verkaufsgespräche entwickelten AIDA-Modell vergleichen lässt.

Dieses geht davon aus, dass zunächst die Aufmerksamkeit (*Attention*) des potentiellen Käufers geweckt, dann dessen Interesse (*Interest*), das beworbene Produkt zu besitzen, erregt werden muss. Als dritten Schritt erfolgt die Hervorrufung einer Begierde (*Desire*) beim potentiellen Kunden, auf das schließlich die Handlung (*Action*), also der Kauf des beworbenen Produktes, folgt. Obwohl dieses behavioristische Modell teilweise starker Kritik unterzogen wurde, wird es nach wie vor von vielen Werbestrategen angewandt. Ersetzt man im AIDA-Modell den Kunden mit den angerufenen helfenden Göttern und das Produkt mit der Heilung des Kranken, so kann man in zahlreichen *historiolae* eine ähnliche Vorgehensweise beobachten:

1. Interest: Durch einen initialen Ausruf, einen Schrei, ein Erdbeben o. Ä. wird die Aufmerksamkeit auf den erzählten Unfall gelenkt.

---

<sup>13</sup> FRANKFURTER schließt hier die Gliedervergottung mit ein, die ich jedoch nicht zu den narrativen Abschnitten eines Zauberspruches rechnen möchte.

<sup>14</sup> Vgl. S. 34.

<sup>15</sup> Vgl. S. 18.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

2. Attention: Die helfenden Götter eilen herbei; häufig übernimmt Isis diese Rolle, doch findet man sie ebenso in der Rolle der Vermittlerin, die die Aufmerksamkeit eines anderen Gottes oder der gesamten Neunheit erregt.
3. Desire: Das Bedürfnis, das Unfallopfer – und damit auch den menschlichen Patienten – zu heilen, wird erweckt; die erzählten Gründe sind vielfältig, doch lassen sie sich nahezu alle auf den gemeinsamen Nenner bringen, dass nur durch die Heilung der Notsituation die Welt in Gang gehalten werden kann.
4. Action: Der helfende Adressatenkreis handelt, indem eine oder mehrere Beschwörungen zu Gunsten des Unfallopfers gesprochen werden.

Freilich besteht diese Gemeinsamkeit nur strukturell. Der Spannungsbogen der *historiolae* ist auf die Heilung des Unheils ausgerichtet. Die *Action* erfolgt zwar im Rahmen der Geschichte, der aber i. d. R. nicht geschlossen wird, nimmt aber das Textmuster von präventiven Zaubern auf. Auf diese Weise werden mythisches Geschehen auf der einen und reales Geschehen auf der anderen Seite voll und ganz verschmolzen. Insofern dient die *historiola* der Vorbereitung einer abschließenden Beschwörung, indem sie, neben der legitimierenden und analogisierenden Kraft des erzählten Mythos an sich, auch eine ganz handfeste textstrukturelle Bedeutung hat, bindet sie doch die dritte Person (den Patienten), also quasi den Gegenstand der Verhandlung zwischen Aktant und Adressat, logisch in das Gespräch zwischen Sprecher und Angesprochenen ein.

#### 3.1.2 Ist performative Sprache ein Kriterium der Spruchliteratur?

Um zu erklären, welche Annahmen über die Wirkweise der „mythischen Präzedenzfälle“ gemacht worden seien, zieht FRANKFURTER die Sprechakttheorie heran. Er stimmt mit MALINOWSKI und TAMBIAH überein, dass die magischen Worte im „social context of ritual“ wirksam wären. Dies verbindet er mit AUSTINS performativem Sprechakt.

Tatsächlich kam in der ägyptischen Vorstellung dem Wort eine besondere Schöpfungskraft zu.<sup>16</sup> Diese kreative Kraft wird in der Spruchliteratur im Allgemeinen nutzbar gemacht. ASSMANN sieht das Wort 3h.w als Ausdruck für die „Zauberkraft der Sprache“ an.<sup>17</sup> Er schreibt:

„Diese Wirkungen kommen nicht der Sprache schlechthin zu, sondern der kultischen bzw. magischen Rezitation, die an ganz besondere Voraussetzungen der Person, des Ortes und der Zeit gebunden sind.“<sup>18</sup>

<sup>16</sup> HORNING (1996), S. 183.

<sup>17</sup> ASSMANN (2002), S. 22. Er beruft sich dabei auf RITNER (1993), S. 34 f., der jedoch klar stellt, dass 3h keineswegs nur auf die Sprache zu beschränken sei, sondern, wie hk3 auch, sowohl sprachliche als auch materielle und manuelle Handlungen umfasst. Der Begriff wurde von JANSEN-WINKELN (1996) gründlich untersucht, der den Unterschied zwischen den Wurzeln j3h und 3h hervorhebt. 3h ist demnach „eine Wirksamkeit, deren Ursache nicht offen zutage liegt“ (JANSEN-WINKELN (1996), S. 209). M.E. geht es dabei um die physische Unsichtbarkeit der Ursache, nicht um einen mangelnden Kausalzusammenhang, wie ASSMANN (2002), S. 20 ff., unterstellt. Denn die Texte schreiben die 3h-Wirksamkeit ja einer eindeutigen Ursache zu, eben z.B. die Dämmerung der Sonne. Diese ist nur verborgen, unsichtbar, also mit den Sinnen nicht wahrnehmbar.

<sup>18</sup> ASSMANN (2002), S. 23.

Diese Ausführungen erinnern frappierend an AUSTINS Sprechakttheorie, wie er sie in seiner sog. 2. Vorlesung entwickelt hat.<sup>19</sup> Er gilt in der Gegenwartsphilosophie als derjenige, der den Begriff des Sprechaktes geprägt und ‚entdeckt‘ hat, dass man mit Sprache handeln kann. Seine Theorien wurden von SEARLE und GRICE weiter ausgeführt und u.a. auch von MEGGLE, der lange als Professor der Philosophie an der Leipziger Universität wirkte, in die eigenen Handlungs- und Kommunikationstheorien aufgenommen.

Zunächst traf AUSTIN die Unterscheidung zwischen *konstativen* und *performativen* Aussagen, wobei sich letztere dadurch auszeichnen, dass sie nicht wahr oder falsch sein können. Sie können nur gelingen oder scheitern. AUSTIN setzte sich mit den Bedingungen auseinander, unter denen performative Aussagen gelingen oder eben missglücken.<sup>20</sup>

Schon AUSTIN selbst gab jedoch im Laufe seiner Forschungen die strikte Trennung zwischen konstativen und performativen Äußerungen auf, weil er feststellen musste, dass zum einen das Gelingen performativer Äußerungen den Wahrheitsgehalt bestimmter Feststellungen voraussetzt, zum anderen aber auch konstative Aussagen eines Kontextes bedürfen, der „gleichermaßen für den Sprecher und den Adressaten zugänglich ist“.<sup>21</sup> AUSTIN führte daher neue Kategorien ein, die einen jeden Sprechakt kennzeichnen:<sup>22</sup>

1. *Lokutionärer Akt*: bezeichnet die Produktion von Sprache, wobei man hier trennen kann zwischen der rein lautlichen Äußerung, *phonetischer Akt*, dem *phatischen Akt*, der die Äußerung auf morphologischer und syntaktischer Ebene betrachtet und dem *rhetischen Akt*, der auf die semantische Ebene abhebt.
2. *Illokutionärer Akt*: darunter wird verstanden, welche Funktion der lokutionäre Akt hat, z.B. Fragen, Antworten, Information, Warnung, Befehl, Beschreibung u.v.m. Hier ist die Unterscheidung zwischen performativ und konstativ bei Austin vollkommen aufgegeben.<sup>23</sup>
3. *Perlokutionärer Akt*: bezieht sich auf die Wirkung, die eine Äußerung auf den Sprecher oder seine Umwelt haben kann, z.B.: beleidigen, jemanden zu etwas bringen, erschrecken, trösten, stören...

Selbst dieser Dreischritt wird von der neueren analytischen Philosophie immer wieder stark kritisiert. So beweist z.B. MEGGLE durch ein einfaches Gedankenspiel, dass anhand eines Textes die Sprecherintention (im Bsp.: Aufforderung vs. Ankündigung) häufig gar nicht mehr feststellbar ist.<sup>24</sup> MEGGLE selbst entwickelte eine komplexe Handlungs- und Kommunikationstheorie, die für unsere Zwecke jedoch nicht unbedingt fruchtbar gemacht werden kann.

---

<sup>19</sup> AUSTIN (2002).

<sup>20</sup> AUSTIN (2002), S. 37; vgl. auch HARRAS (2003), S. 901.

<sup>21</sup> Vgl. HARRAS (2003), S. 905, mit zahlreichen Beispielen.

<sup>22</sup> In der „Achten Vorlesung“, AUSTIN (2002), S. 119.

<sup>23</sup> So auch HARRAS (2003), S. 907.

<sup>24</sup> MEGGLE (2010), S. 28 ff.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

Zugegeben, AUSTINS ursprünglicher Ansatz hat einige Qualitäten, die ihn geradezu prädestinieren, einen „umbrella term“<sup>25</sup> zu prägen: Er ist einfach nachzuvollziehen und die dort angeführten Beispiele sind nicht nur eingängig, sondern zum Teil auch lustig und dadurch einprägsam.

Die Beobachtung, dass in Ritualen jeglicher Art die Rede eine wichtige Rolle spielt, brachte TAMBIAH dazu, den Begriff der Performanz bzw. der Performativität in seine Ritualdefinition einzubringen:

„Rituelle Handlungen sind auf drei verschiedene Arten performativ. Erstens im Sinne von Austin, wonach etwas sagen gleichzeitig etwas tun (als konventionelle Handlung) bedeutet, zweitens in dem völlig verschiedenen Sinn einer dramatischen Performance, in der die Teilnehmer verschiedene Medien benutzen und das Ereignis intensiv erfahren; und schließlich in einer dritten Bedeutung im Sinne eines indexikalen Wertes<sup>26</sup>, den die Akteure während der Performance dieser zuschreiben und aus ihr ableiten.“<sup>27</sup>

Während ich schon aufgrund der Ausführungen AUSTINS in seinen späteren Vorlesungen die Unterscheidung zwischen „konstativen“ und „performativen“ Sprechakten ablehne, halte ich die Übertragung des theaterwissenschaftlichen Performanzbegriffes auf Rituale für durchaus sinnvoll. Jedoch hebt dieser Aspekt sehr stark auf die Einmaligkeit der Durchführungssituation ab. Diese Einmaligkeit kann im Quellenmaterial jedoch i.d.R. nicht erfasst werden, da wir sozusagen nur das Drehbuch, nicht aber die individuelle Aufführung untersuchen können.<sup>28</sup> Insofern scheint mir dieser Aspekt fürs Erste durchaus vernachlässigbar, zumal ihm RITNER eine umfangreiche Arbeit gewidmet hat.<sup>29</sup> Während TAMBIAH die Performanz in diesem Sinne jedoch noch sauber von der Performativität trennte, wurden die Begriffe von vielen, die auf seinen Theorien aufbauten, vermengt, so dass heute eine unglückliche Vermischung zweier grundverschiedener Thesen verbreitet ist.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> WIRTH (2002), S. 40.

<sup>26</sup> Der Begriff stammt von PEIRCE.

<sup>27</sup> TAMBIAH (2002), S. 214.

<sup>28</sup> Wie bei jeder Handlung kann auch im Falle des Rituals zwischen Typ (*Handlungsweise*) und *Vorkommnis* (*konkreter Handlung*) unterschieden werden, vgl. hierzu MEGGLE (2010), S. 62 f. Uns liegen mit den Sprüchen i.d.R. nur Typen vor, selten konkrete *Handlungsprodukte*, wie etwa personalisierte Amulette wie das des Anynachte aus Deir el-Medina (vgl. SAUNERON (1970)).

<sup>29</sup> RITNER (1993).

<sup>30</sup> Bei der Beschäftigung mit der umfangreichen Literatur zu diesem Thema fällt schnell auf, dass etliche Autoren, in der Ägyptologie z.B. GILLAM (2005), BRAUN (2013), ROEDER (2003), SERVAJEAN (2004a); ROCCATI (2002) oder FRANKFURTER (1995) und FRANKFURTER (2005), die Reihe lässt sich fortsetzen, die beiden Begriffe Performanz und Performativität durcheinanderwerfen, was sich in erster Linie darin äußert, dass das Adjektiv „performativ“ mit beiden Substantiven verbunden wird. „Performativ“ bezieht sich jedoch auf die Sprechakttheorie und ist fest in das Gegensatzpaar „performativer“ vs. „konstativer“ Sprechakt eingebunden, hat also erst einmal nichts mit „Performanz“ zu tun (SNOEK (2003)). Letzter Begriff entstammt in TAMBIAHS Ritualtheorie den Theaterwissenschaften und bezeichnet erst einmal nichts weiter als die konkrete Aufführung eines Stückes (TAMBIAH (2002), S. 214). Daneben wird „Performanz“ in der Linguistik auch für die konkrete Umsetzung von Sprache verwendet und wird darüber hinaus in den Wirtschaftswissenschaften, den Politikwissenschaften und der Informatik, um nur einige Fachbereiche aufzuzählen, als jeweils eigens definierter Fachbegriff eingesetzt. Ich halte diesen Begriff daher für reichlich schwammig. Einen guten Überblick zum Thema



Daher denke ich, dass man den Begriff „Perfomanz“ im Zusammenhang mit Heka nur im Sinne der Tatsache, dass die Sprüche in irgendeiner Form durchgeführt worden sind, evtl. auch vor einem gewissen Publikum (z. B. dem Patienten), verwenden sollte, nicht aber im Sinne des sog. persuasiven Magiemodells von TAMBIAH. Mit „Performanz“ im Sinne der konkreten Handlung ließe sich dann der ägyptische Ausdruck jr.t jh.t verbinden. Degegen ist der Begriff der Performativität in Bezug auf die ägyptischen Zaubersprüche abzulehnen. Denn zum einen ist der Ansatz AUSTINS überholt, zum anderen trägt er nicht viel zum Verständnis ägyptischer Spruchliteratur bei, da nicht die Idee des „Handelns durch Worte“ im Sinne AUSTINS hinter der Ausführung von Heka steht, sondern die Idee der „Weltprogrammierung“. Die stark soziologisch geprägte Definition TAMBIAHS trifft, wie schon SCHNEIDER<sup>31</sup> deutlich gezeigt hat, nicht auf Heka zu, da sie die technologische Seite ziemlich außer Acht lässt. Es sei denn, die Performativität der Sprache wäre eben dieser technologische Aspekt!<sup>32</sup>

Nun verwendet die Ägyptologie den Begriff „performativ“ schon seit geraumer Zeit in ihren Grammatiken. Im Jahre 1924 schrieb GUNN dem  $\underline{\text{s}}\underline{\text{d}}\underline{\text{m}}.\underline{\text{n}}\underline{\text{z}}\underline{\text{f}}$  in Ritualszenen, insbesondere in der Formel  $\text{dj}.\underline{\text{n}}\underline{\text{z}}\underline{\text{j}}\ \underline{\text{n}}\underline{\text{z}}\underline{\text{k}}\ \text{X}$ , eine präsentische Bedeutung zu.<sup>33</sup>

Dieser Schluss leitet sich v. a. aus dem semantischen Kontext dieser Szenen her, die i. d. R. einen Gott zeigen, der an den König eine Gabe überreicht (z. B. ein  $\text{𓆎}$ ) und seine Rede dazu wiedergeben. Dabei erfüllt der „rituelle“ Gebrauch des  $\underline{\text{s}}\underline{\text{d}}\underline{\text{m}}.\underline{\text{n}}\underline{\text{z}}\underline{\text{f}}$  scheinbar die Kriterien eines performativen Sprechakts nach der alten AUSTINSchen Definition von 1961, die lange nach GUNNS Feststellung getroffen worden ist.<sup>34</sup>

Das *performative*  $\underline{\text{s}}\underline{\text{d}}\underline{\text{m}}.\underline{\text{n}}\underline{\text{z}}\underline{\text{f}}$  wurde von GARDINER für seine *Egyptian Grammar*<sup>35</sup> und von G. LEFEBVRE u. a.<sup>36</sup> adaptiert, jedoch von etlichen anderen zurückgewiesen.<sup>37</sup> So schreibt z. B. EDEL:<sup>38</sup>

---

bietet WIRTH (2002), der das Festhalten der Kulturwissenschaftler an dem Begriff des Performativen verteidigt und die Verwendungsgeschichte des Begriffes nachzeichnet. Wie SNOEK (2003) gezeigt hat, ist die Vermengung beider Begriffe aber schlicht und ergreifend falsch. Er schreibt auf S. 79 seines Aufsatzes, der sich mit diesem Thema auseinandersetzt: „When this distinction is forgotten, and it is rather assumed that ‚performative‘ is just the adjective of ‚performance‘ and that ‚practice‘ would be no more than just an aspect of ‚performance‘, then ‚performance theory‘ becomes a clumsy, undifferentiated and unsophisticated instrument.“

<sup>31</sup> SCHNEIDER (2000), S. 40.

<sup>32</sup> Was sie schon allein deshalb nicht sein kann, weil schon AUSTIN das Gelingen eines performativen Sprechaktes an die Reaktion der Beteiligten gebunden hat.

<sup>33</sup> GUNN (1924), S. 69-74. Auf S. 69 schreibt er: „In this latter use it was however apparently restricted to the designation of an event happening at the actual moment of speaking.“

<sup>34</sup> Daher hat sich in einigen Grammatiken für diese Verwendung der Terminus „performativer Gebrauch“ (z. B. SCHENKEL (2005), S. 187 f., oder MALAISE/WINAND (1999), S. 351, §563) eingebürgert, was m. W. auf einen Vorschlag von VERNUS (1985), S. 309, zurückgeht.

<sup>35</sup> GARDINER (1957), S. 331, § 414,5.

<sup>36</sup> LEFEBVRE/SAUNERON (1955), § 279, SCHENKEL (2005), S. 187 f., GRAEFE (1997), S. 80, und LABRIQUE (1988), S. 53, und MALAISE/WINAND (1999), S. 351.

<sup>37</sup> Insbesondere von DE BUCK (1982), S. 75, §133, JUNGE (1970), S. 19, EDEL (1955), S. 254, ŽABKAR (1981), S. 168 ff.

<sup>38</sup> EDEL (1955), S. 254, § 539.



bleibt davon unberührt, hat aber mit einer eklatanten Diskrepanz der Zielsprache der Übersetzung von der Ausgangssprache zu tun und liegt daher nicht in einer speziellen „performativen“ Verwendung des  $s\bar{d}m.n\neq f$  begründet.<sup>45</sup>

Damit scheidet das sog. performative  $s\bar{d}m.n\neq f$  als Merkmal einer bestimmten Sprechweise aus.<sup>46</sup> Da AUSTIN selbst den Denkfehler in seiner ursprünglichen Sprechakttheorie erkannt und sie deshalb überarbeitet hat, sollte man m. E. auch darauf verzichten, diese vom Autor selbst obsolet gemachte Theorie anzuwenden. Der Denkfehler beruht darauf, dass nicht nur die Sprechakte, die AUSTIN ursprünglich performativ genannt hatte, Handlungen darstellen, sondern jeder Kommunikationsversuch gleichzeitig eine Handlung ist. Ob die Intention, die mit dem Kommunikationsversuch einhergeht, vom Hörer/Empfänger umgesetzt wird, hat damit erst einmal wenig zu tun. Die berühmte Schiffstaufe, die AUSTIN als Beispiel anführt, gelingt nicht, weil der Sender die Worte „Ich taufe dich auf den Namen Mary“ ausspricht, sondern weil sich alle an die Konvention halten, das Schiff danach nur noch „Mary“ zu nennen bzw. in der Situation an sich die Schiffstaufe als solche wahrnehmen.<sup>47</sup> Aussagen wie „Du wirst keinen Halt finden in seinen Gliedern“ sind kein performativer Sprechakt, sondern ihre Wirkung muss anderweitig erklärt werden.

## 3.2 Sprache als Heilmittel

### 3.2.1 Ergebnisse der Neurobiologie

Die Koinzidenz zwischen Sprache und medikamentöser Therapie ist für das alte Ägypten schon häufig konstatiert worden. Dabei fällt auf, dass die ägyptologische Literatur sich häufig schwer tut, das Zusammenspiel der beiden Faktoren zu erklären. Insbesondere die ältere Literatur zur ägyptischen Medizin versucht, diese Erscheinung an eine historische Entwicklung zu koppeln.<sup>48</sup> Nicht selten findet man die Vermutung, dass eine vormals rationale Medizin seit der Ramessidenzeit immer stärker durch magische Heilmethoden verdrängt worden sei. Um diese Behauptung zu belegen wird der – aufgrund sprachlicher Kriterien häufig in das Alte Reich datierte – Papyrus Edwin Smith herangezogen, der „magiefrei“ sei und die darin auftretenden Fälle mit rationalen Methoden behandle.<sup>49</sup> Dabei wird jedoch übersehen, dass gerade dieser Papyrus eine Ausnahme unter den medizinischen Papyri ist, denn er beschreibt die Diagnose und Behandlung schwerer Verletzungen. Die meisten anderen medizinischen Papyri befassen sich dagegen mit inneren Krankheiten, deren Entstehung man häufig dem Einfluss von Totengeistern zuschrieb. Der Unterschied zwischen den Ursachen (z.B. Kriegsverletzung vs. Geistereinfluss) kann zu einem unterschiedlich starken Gebrauch von Zaubersprüchen bei der Behandlung geführt haben, ohne dass man eine Zunahme

<sup>45</sup> DERCHAIN (1989), S. 15.

<sup>46</sup> Davon abgesehen müssen die  $s\bar{d}m.n\neq f$  der Zaubersprüche ohnehin perfektisch übersetzt werden.

<sup>47</sup> Auf dieses Problem verweist AUSTIN schon in seiner „Zweiten Vorlesung“! AUSTIN (2002), S. 45.

<sup>48</sup> vgl. insbes. WESTENDORF (1999), S. 1-3 und WESTENDORF (1992), S. 19-39.

<sup>49</sup> WESTENDORF (1992), S. 21.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

der Begleitsprüche in der Entwicklung annehmen muss.<sup>50</sup> Da außerdem die Quellenlage besonders für die älteste Zeit der ägyptischen Medizingeschichte relativ schlecht ist, ist die Schlussfolgerung WESTENDORFS sehr voreilig und von dem überkommenen Magieverständnis ERMANS geprägt. Damit geht auch die Unterstellung einher, die Zaubersprüche hätten nur wenig therapeutischen Wert gehabt.<sup>51</sup> Dem widerspricht bereits NUNN, der den Sprüchen durchaus therapeutischen Nutzen zuspricht.<sup>52</sup> Dies gesteht auch QUACK (1999), S. 458, der ägyptischen Magie in vollem Umfang zu:

„Nach dem, was man heute über psychosomatische Beschwerden, Placeboeffekte u. a. weiß, sollte man soweit sein, der ägyptischen Magie zuzugestehen, dass sie für die Patienten einen positiven Einfluss auf den Heilungsverlauf gehabt haben könnte.“

Es herrscht inzwischen also weitgehend die Meinung vor, dass der magischen Behandlung ein gewisser Heilungserfolg zuzuschreiben sei. Wie aber ist dieser zu erklären?

Die moderne Gehirnforschung liefert dazu eventuell einige Ansätze. In den letzten Jahren wurden nämlich einige Studien zu suggestiven Therapien unternommen, die belegen, dass der durch Suggestion hervorgerufene Trancezustand tatsächlich „ein neurobiologisch erfassbares Korrelat der Hirnfunktion in einem veränderten Bewusstseinszustand darstellt.“<sup>53</sup> Insbesondere bildgebende neurophysiologische Verfahren sind ausschlaggebend dafür, dass die Hypnose-therapie sich mehr und mehr im medizinischen Bereich etablieren kann, obwohl sie historisch gesehen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eher in den der Psychologie fiel.<sup>54</sup>

Diese Untersuchungen sind für die Fragen der Wirksamkeit ägyptischer Magie von besonderem Interesse, da es sich um Therapien handelt, die rein auf dem Zusammenspiel Arzt – Patient aufbauen und nur mit Sprache und Gesten arbeiten. Es gibt verschiedene Schulen, die Hypnose praktizieren. Allen gemeinsam ist, dass sie mittels Sprache und Gesten den Patienten in einen Trancezustand versetzen, von dem angenommen wird, dass er der Heilung des Patienten förderlich sei. Damit steht diese Therapieform den Zaubersprüchen wenigstens äußerlich nahe. Im Übrigen wird in verschiedenen Büchern zur Hypnose auch der Versuch unternommen, alte, „magische“ bzw. ritualistische Praktiken mit der Hypnose zu verbinden, was meistens aufgrund der fehlenden Vorbildung der Autoren in diesem Punkt mehr oder minder misslingt.<sup>55</sup>

Zur Untersuchung der neurobiologischen Grundlagen der Hypnose wurden neurophysiologische Methoden wie die Untersuchung mittels des Elektroenzephalogramms (EEG) zusammen mit der Analyse von evozierten Potentialen (EPS) eingesetzt, bildgebender

<sup>50</sup> DAVID (2004), S. 134; WESTENDORF (1992) und RITNER (1993), S. 5, Anm. 6.

<sup>51</sup> WESTENDORF (1999), Bd.1, S. 3.; HALIOUA/ZISKIND (2005), S. 7; WESTENDORF (1992), S. 36. Auf S. 38 gesteht WESTENDORF (1992) den Zaubersprüchen jedoch zu, zumindest einen heilungsfördernden Wert gehabt zu haben.

<sup>52</sup> NUNN (1996), S. 97: „Suggestion and expectation of cure have a measurable curative value, particularly in the relief of pain, a phenomenon now known as the placebo effect.“

<sup>53</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 7.

<sup>54</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 3.

<sup>55</sup> Vgl. S. 9, Anm. 10.

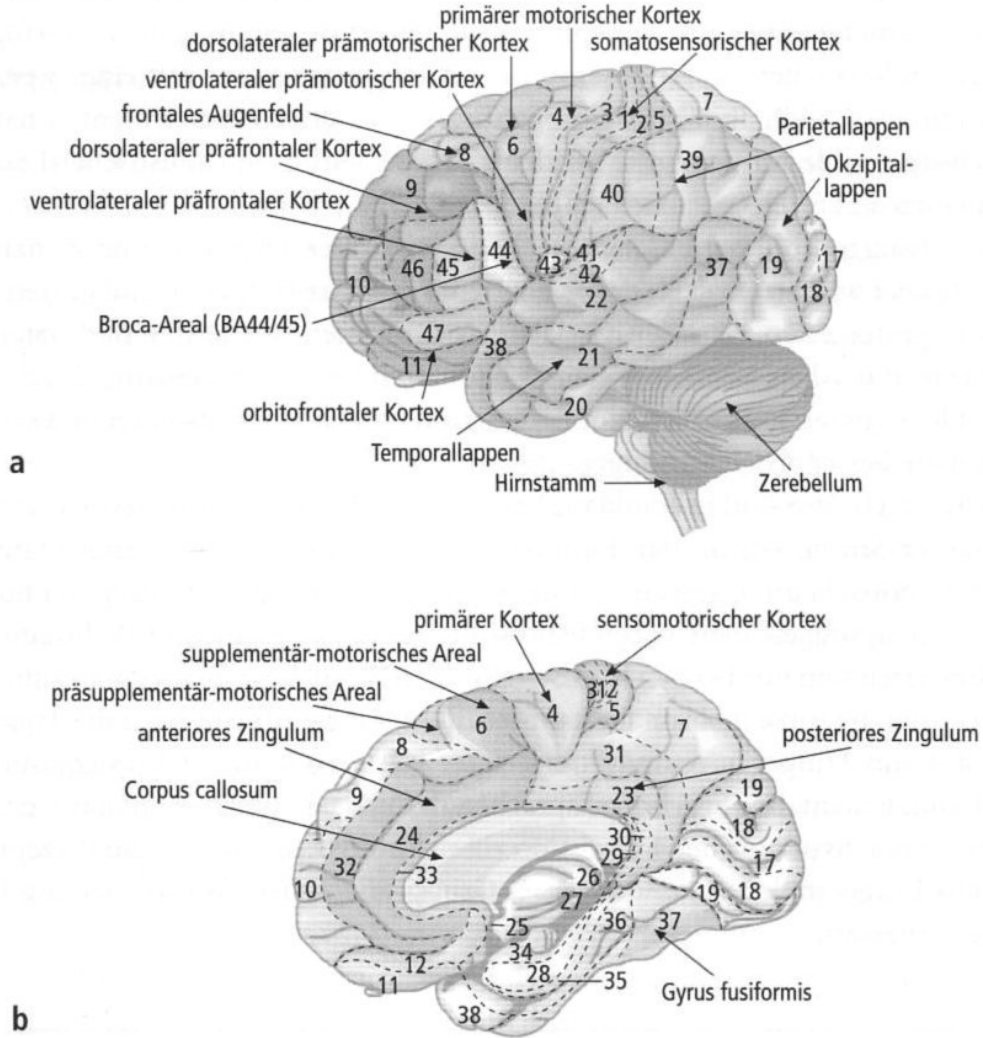


Abbildung 3.1: Neuroanatomische Übersicht. **a:** Lateralansicht. **b:** Medialansicht. Die Ziffern bezeichnen die jeweiligen Brodmann-Areale.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

Verfahren (Positronenemissionstomographie (PET)), funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRT).<sup>56</sup>

Dabei lässt sich der Hypnosezustand im EEG eindeutig vom Schlafzustand unterscheiden. Eine Veränderung der Frontallappenfunktionen ist nachweisbar. Hypnose aktiviert verstärkt das Farbzentrum im linken fusiformen Gyrus. In der Trance setzen sich verbale Instruktionen leichter in innere Bilder um und rufen somit eine veränderte Realitätswahrnehmung hervor. Die Ergebnisse sind relevant für ein besseres Verständnis der Konstruktion von Wirklichkeit unter Hypnose. Neurobiologisch ist bei der Wahrnehmung und der Imagination von visuellem Material ein Anstieg in der lokalen Hirndurchblutung in jenen Arealen nachweisbar, die an der visuellen Verarbeitung beteiligt sind.

Insbesondere in der Schmerztherapie hat sich die Hypnosetherapie bewährt.<sup>57</sup> Daher soll dieser Anwendungsbereich hier beispielhaft für die Vorgehensweise der klinischen Hypnose bzw. der Hypnotherapie vorgestellt werden. Ich gehe davon aus, dass die Modelle der Neodissoziationstheorie, die SCHULZ-STÜBNER für die Schmerzbehandlung vorstellt, auch auf alle anderen Bereiche, in denen Hypnose eingesetzt wird, übertragbar sind.

„Hypnotische Suggestionen zur Schmerzkontrolle finden einen Niederschlag in veränderten Hirnaktivitäten, welche messbar sind.“<sup>58</sup> Hypnotische Trance sowie die auf dem Wege der Hypnose hervorgerufene Analgesie kann man nach SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 34, mit Aufmerksamkeitsprozessen und Aktivierungen im anterioren zingulären Kortex (ACC) in Zusammenhang bringen. „Als neuroanatomisches Korrelat der Aufmerksamkeit wird ein Netzwerk anatomischer Areale betrachtet, die Wachsamkeit, Orientierung und exekutive Kontrollfunktionen steuern.“

Noch können derlei Veränderungen im Gehirn nicht hundertprozentig erklärt werden. Offensichtlich haben sie nichts mit der Ausschüttung von Endorphinen im Gehirn zu tun, wie Ergebnisse einer Studie von 1991 belegen.<sup>59</sup> Solange man also die neurobiologischen Ursachen der nachweisbar schmerzlindernden Wirkungen von Hypnose nicht wirklich kennt, bleiben nur Modelle, wie die sog. Neodissoziationstheorie von HILGARD, die davon ausgeht, dass unter Hypnose eine Trennung der bewussten Wahrnehmung von Sinnesreizen vorliegt.<sup>60</sup>

Laut SCHULZ-STÜBNER umgeht die hypnotische Analgesie die bewusste Wahrnehmung des Schmerzes und wird über implizite Wahrnehmungsprozesse registriert.<sup>61</sup> Dabei beeinflussen sich Tranceinduktion und Schmerzwahrnehmung gegenseitig, wobei die Wechselwirkungen äußerst komplex sind.

In der Trance kommt es zu einer kognitiven Dissoziation. Da die subjektive Wahrnehmung des Schmerzes in den anterioren Gehirnregionen vermutet wird, die sensorischen

---

<sup>56</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 7ff.

<sup>57</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 25.

<sup>58</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 26.

<sup>59</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 33.

<sup>60</sup> HILGARD (1994).

<sup>61</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 33.

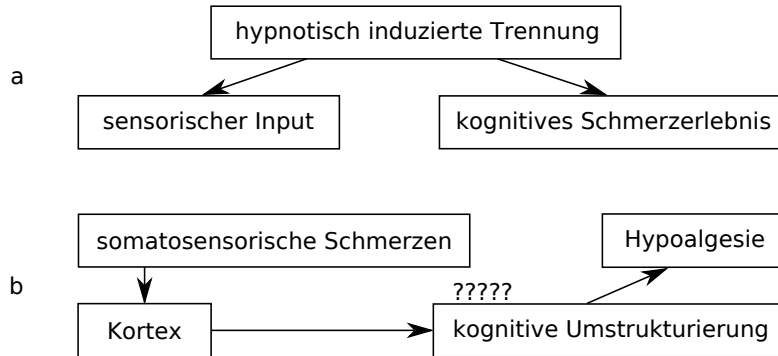


Abbildung 3.2: Schematische Darstellung der Neodissoziationstheorie der Schmerzwahrnehmung: **a:** Hypnose induziert eine Trennung zwischen sensorischen Inputs vom kognitiven Schmerzerleben. **b:** Die kognitive Umstrukturierung der Information „Schmerz“ im Kortex führt zu Hypoalgesie. Der genaue Mechanismus ist unbekannt.

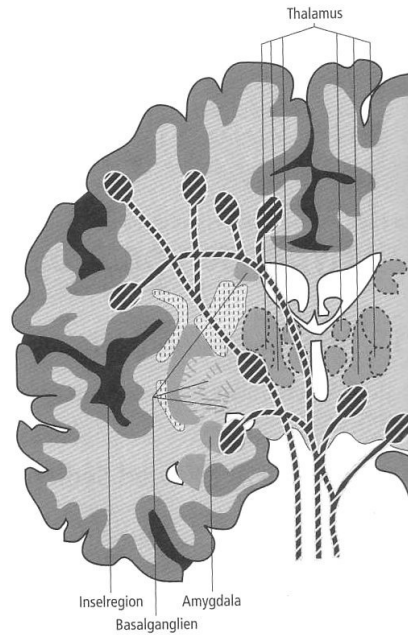


Abbildung 3.3: Schematische Darstellung des Schmerznetzwerks: Schmerzverarbeitung und Schmerzwahrnehmung (diagonal schraffiert) sowie mögliche Strukturen, die im Rahmen der Hypnose aktiviert werden (gestrichelt) und zur Schmerzreduktion beitragen.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

Aspekte jedoch mit Prozessen in zentralen und posterioren Bereichen in Verbindung zu bringen sind, kann mittels spezifischer Suggestionen die bewusste Schmerzwahrnehmung ausgeschaltet werden. Jedoch muss einschränkend gesagt werden, dass dies nur bei sog. hochsuggestiblen Personen vollständig gelingt. Als hochsuggestibel gelten Menschen, die „relativ rasch und mühelos durch gezielte hypnotische Suggestionen in einen tiefen, entspannten Trancezustand gelangen“<sup>62</sup>. Bei diesen kann am EEG ein Anstieg der Alpha-Aktivität festgestellt werden, der als Anzeichen eines entspannten Wachzustandes in Hypnose gilt. Des Weiteren nehmen die langsamen Delta- und Theta-Aktivitäten zu, ein Faktum, das sich auch bei einem Fakir und Feuerläufern nachweisen ließ.

Nach PETER gibt es drei grundlegende Strategien, um mittels Hypnose Schmerzen kontrollieren zu können:<sup>63</sup>

1. Dissoziative Techniken: Hierbei wird der Schmerz des Patienten isoliert, indem der Teil des Bewusstseins, der den Schmerz empfindet, von dem Teil, der schmerzfrei ist, abgetrennt wird. Dies geschieht durch Ablenkung bzw. durch die Fokussierung auf angenehme Empfindungen.
2. Assoziative Techniken **grenzen** den Schmerz **ein**, wodurch dem Patienten unbewusst suggeriert wird, er könne den Schmerz kontrollieren. Die Grenzen werden sodann nach und nach verändert. Durch die Übertragung der Grenzverschiebung auf andere Modalitäten der Schmerzwahrnehmung wird diese verändert, so dass ein zunächst als spitz empfundener Schmerz abgestumpft wird.
3. Symbolische Verarbeitung: Wenn mit assoziativen Techniken bereits gewisse Aspekte der Schmerzempfindung verändert wurden, kann an einer *symbolischen Verarbeitung* des Schmerzes gearbeitet werden. Der Schmerz wird dabei in einem Bild oder durch ein Symbol ausgelagert, damit der Patient ihn leichter verarbeiten kann.

#### 3.2.2 Analogien zwischen Hypnosetechniken und ägyptischen Zaubersprüchen

Wenn nun also in der modernen Medizin Therapien, die nur auf dem zwischenmenschlichen Zusammenspiel von Patient und Heiler beruhen, erfolgreich eingesetzt werden, warum sollte das für die altägyptische Medizin nicht auch zutreffen? Voraussetzung wäre natürlich, dass durch die Zaubersprüche eine Trance induziert wurde, ein Effekt, den wir heute nicht mehr direkt nachweisen können. Was uns methodisch bleibt, ist, die Analogien zwischen modernen Hypnosetechniken und ägyptischen Zaubersprüchen aufzuzeigen.

---

<sup>62</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 9.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 25-26, unter Berufung auf PETER (2012).



## Analogien in der Anwendung

Klinische Hypnose wird heutzutage in sehr unterschiedlichen Bereichen erfolgreich eingesetzt. Folgende Ausführungen beziehen sich alle auf Einsatzgebiete, aus denen laut SCHULZ-STÜBNER gute Erfahrungen mit Hypnosetechniken vorliegen.<sup>64</sup> Prominent ist die Schmerztherapie, auf die ich oben näher eingegangen bin. Auch als Hilfsmittel der Anästhesie wird Hypnose mit großem Erfolg eingesetzt. Nach SCHULZ-STÜBNER setzt die alleinige Hypnoanästhesie jedoch ein sehr gutes Arzt-Patient-Verhältnis sowie eine geeignete Infrastruktur voraus. Sie ist daher in der Regel mit begleitenden medikamentösen Maßnahmen durchzuführen. Ohnehin sollten keine größeren Operationen unter alleiniger Hypnoanästhesie erfolgen. Bei oberflächlichen Eingriffen an Haut und Schleimhaut, diagnostische und therapeutischen Biopsien und Punktionen, Endoskopien, kleineren Wundversorgungen, geschlossenen Frakturpositionen, interventionell-radiologischen Eingriffen und Zahnextraktionen sei die Hypnoanästhesie jedoch durchaus indiziert.<sup>65</sup>

Des Weiteren wird Hypnose zur Behandlung von Hauterkrankungen genutzt. Besonders bei der Behandlung von Warzen konnten gute Erfolge erzielt werden. SCHULZ-STÜBNER stellt dies in Zusammenhang mit dem traditionellen Abbeten von Warzen.<sup>66</sup> Hautkrankheiten, die mit einem starken Juckreiz verbunden sind, wie Schuppenflechte, atopische Dermatitis werden erfolgreich mit Hypnose behandelt.

In der Gynäkologie und bei der Geburtshilfe kann die Hypnose bei der Behandlung von Menstruationsstörungen, zur Behandlung von Infertilität und zur Vorbereitung auf eine Geburt eingesetzt werden. Schwangerschaftskomplikationen sowie solche bei der Geburt stehen ebenfalls auf der von SCHULZ-STÜBNER geführten Induktionsliste,<sup>67</sup> wobei während der Geburt die Anxiolyse sowie die geburtshilfliche Analgesie im Vordergrund steht, da die Berichte über den Erfolg von Hypnose zur Weheneinleitung widersprüchlich sind.<sup>68</sup> Es sollen jedoch gute Ergebnisse zur Verkürzung der Eröffnungsphase einer Geburt vorliegen.<sup>69</sup>

Weitere Einsatzgebiete der Hypnose sind verschiedene innere Erkrankungen, wobei hier die Hypnose meist zur Unterstützung herangezogen wird, neurologische Erkrankungen, insbesondere Kopfschmerzen, Migräne, Spannungskopfschmerzen u. Ä., Schlafstörungen aber auch Multiple Sklerose und neurodegenerierte Erkrankungen, orthopädische Probleme<sup>70</sup>, urologische Störungen wie Erektionsstörungen und – in Deutschland eines der bekanntesten Einsatzgebiete – die Zahnmedizin.

---

<sup>64</sup> Die Schwierigkeiten, die Wirkung von Hypnoseverfahren nachzuweisen, beruhen häufig darauf, dass es keine Möglichkeit gibt, diese in Doppelblindstudien zu testen. Daher muss in der Forschung auf Fall- und Kohortenstudien zurückgegriffen werden.

<sup>65</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 69.

<sup>66</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 77.

<sup>67</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 93.

<sup>68</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 89.

<sup>69</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 90, beruft sich an dieser Stelle auf die Arbeiten von ZANOTTI (1992) und JENKINS/PRITCHARD (1993).

<sup>70</sup> Auch hier steht häufig die Schmerzbehandlung im Mittelpunkt der Hypnotherapie.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

Unter den aufgeführten Anwendungsbereichen sind viele, zu denen ägyptische Zaubersprüche überliefert sind.<sup>71</sup> Es ist verführerisch, diesen Sprüchen dieselben Wirkungen zuzuschreiben, wie sie von SCHULZ-STÜBNER für die moderne Hypnose-therapie beschrieben wurden. Natürlich steht solch ein Vergleich grundsätzlich auf den tönernen Füßen des Analogieschlusses, da wir nicht nachweisen können, dass durch die Zaubersprüche tatsächlich eine medizinische Trance induziert wurde.

#### **Analogien in den angewendeten Techniken**

Hypnose beruht wie die ägyptischen Zaubersprüche auf Sprache, die vom Heiler zum Patienten gerichtet ist. Gängige Induktionsverfahren kombinieren den Sprechakt mit einer Handlung, die vom Patienten oder vom Heiler durchgeführt werden. Bei Handlungen, die der Patient ausführen soll, handelt es sich meistens um Körperbewegungen und Atemübungen. Der Heiler kann mit Requisiten wie Pendeln, Lampen und Ähnlichem agieren. Die eingesetzten Requisiten dienen häufig als Fixationspunkte für den Blick des Patienten, um dessen Konzentration auf einen Punkt zu lenken. Dadurch wird die Tranceinduktion erleichtert.

Alternativ kann mit hypnoseinduzierenden Bildern gearbeitet werden, worunter auch reale Gegenstände fallen, die bei der ersten Sitzung symbolhaft aufgeladen werden. Anstelle einer klassischen Hypnoseeinleitung ist es in den Folgesitzungen dann möglich, die Trance durch eine auf das eingeführte Bild bezogene Handlung hervorzurufen.

Bei der Hypnose nach ERICKSON wird mit Geschichten gearbeitet. Diese werden meistens mit der aktuellen Situation des Patienten verbunden, etwa durch Vergleiche. Gerade bei der Hypnose von Kindern werden jedoch auch Handpuppenspiele verwendet, die mit dramatischen Reden ausgestattet sind.

Die Geschichten und Vergleiche, die zur Hypnoseinduktion und zur Aufrechterhaltung der Trance verwendet werden, dienen der Dissoziation des Patienten. Gewünschte Effekte, wie die Ausschaltung von Schmerzen, werden in die Geschichten eingebaut. Dies geschieht über Vergleiche. Wie die ägyptischen Zaubersprüche von šnj „einkreisen“ sprechen, spricht man in der medizinischen Hypnose vom Einkreisen der Schmerzen.<sup>72</sup> Man schickt den Patienten auf eine „Phantasiereise“:

„Während der Hypnose wird die Patientin in eine Szene geschickt, in der sie am Meer steht und den Horizont erblickt. Sie wird aufgefordert, am Strand entlangzulaufen, zu joggen. Kurz vor den schmerzhaften zahnmedizinischen Eingriffen wird die Patientin animiert, so schnell wie möglich zu laufen. Gleichzeitig wird Kühle und Empfindungslosigkeit, hervorgerufen durch den frischen Meereswind, der das Gesicht umstreift, suggeriert...“<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Z.B. Geburtshilfezauber, Kopfschmerzsprüche, Sprüche zur Verhinderung von Fehlgeburten oder Sprüche gegen verschiedene Krankheiten.

<sup>72</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 25.

<sup>73</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 133.

Die Bilder, die als Vergleich herangezogen werden, sind, insofern sie kulturunabhängig allgemein menschlicher Erfahrung entsprechen, denen aus ägyptischen Zaubersprüchen ähnlich bzw. haben sogar etliche Überschneidungen. Feuer wird gelöscht, Hitze angenehm gekühlt, Schmerz zum Entweichen gebracht, um nur einige Bilder aufzuzählen.

Die Sprache, die zur Anwendung kommt, ist reich an Bildern und Wiederholungen. Es werden wiederkehrende Formeln verwendet, die den Patienten leiten sollen.

Zur Illustration sei hier ein „Spruch“ abgedruckt:

„Stell dir nun einmal vor, du hast einen großen bunten Luftballon. Welche Farbe soll der denn haben?

... Rot, also gut, ein roter Luftballon. Wie fühlst du dich, wenn du an deine Kopfschmerzen denkst? Ein wenig übel und unwohl? Dann versuche doch einmal, ganz tief einzuatmen, so tief wie es geht und all das Unwohlsein und die Übelkeit in deinem Atem zu sammeln und dann in den Luftballon zu blasen. Jawohl, so ist es gut, da bläht er sich auf, der rote Luftballon und du spürst, wie die Angst und das Unwohlsein aus deinem Körper entweichen und im Ballon gefangen werden. Willst du noch einmal tief Luft holen und den Rest einfangen und in den Ballon pusten? ... Jetzt ist er dick und rund, der Ballon, und du hältst die Öffnung gut zu, so dass die Luft mit all dem Unwohlsein nicht entweichen kann. Wenn du willst, können wir jetzt das Fenster öffnen und dann kannst du die Luft rauslassen, so dass sie ganz weit von dir weg zum Fenster hinausfliegt. Immer, wenn du das Gefühl hast, dass es dir nicht gut geht und dass die Kopfschmerzen wiederkommen, dann hast du jetzt den Luftballon, der dir hilft, damit fertig zu werden.“<sup>74</sup>

Hier wird auf der Imaginationsebene ein Bild verwendet, das sich dem Patienten, in diesem Fall ein Kind, leicht erschließt. Der Schmerz wird eingefangen und eliminiert. Sprachlich steht in vielen derartigen Induktionen der Patient im Mittelpunkt. Die meisten Hypnoseinduktionen folgen der interpersonellen Form 0:2:2, also derselben Form, die auch ägyptische Verklärungen und Beschwörungen häufig aufweisen.

#### Unterschiede

Natürlich springen einem auch große Unterschiede ins Auge, wenn man einen Text wie den obigen mit ägyptischen Zaubersprüchen vergleicht. Besonders gravierend ist die Einbindung der körperlichen Aktivitäten, die der Patient ausüben soll. „Du atmest tief ein und aus“ wird man in einem Zauberspruch sicher nicht finden, dafür aber umso öfter in Hypnoseinduktionen. Außerdem ist die Sprache der Hypnoseinduktionen bewusst vage gehalten, da man dem Patienten viel Raum für eigene Vorstellungen geben will. Die Bilder, die gewählt werden, werden auf den Patienten abgestimmt. Trotz dieser Differenzen halte ich es jedoch für sehr interessant, dass in der klinischen Hypnosetherapie offensichtlich ähnliche Methoden eingesetzt werden wie in ägyptischen Zaubersprüchen.

---

<sup>74</sup> SCHULZ-STÜBNER (2006), S. 120.

### 3 Die Funktionsweisen der Zaubersprüche

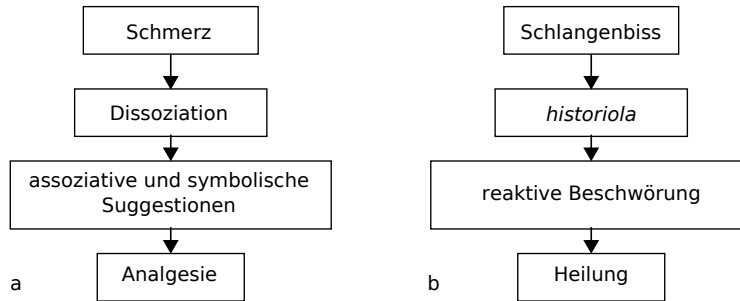


Abbildung 3.4: Vergleich der Funktionsweise von hypnotischer Analgesie gemäß der Neodissoziationstheorie (a) und dem idealisiertem Aufbau eines reaktiven Zauberspruchs (b).

#### Wie ägyptische Zaubersprüche gewirkt haben könnten

Wenn man die Neodissoziationstheorie als Deutungsversuch für die Wirkung von Zaubersprüchen heranzieht, kommt man zu folgenden Ergebnissen:


Durch die Zaubersprüche wird beim Patienten ein Zustand ausgelöst, der dem entspricht, der heute als Hypnose bezeichnet wird. In reaktiven Zaubern dient die *historiola* der Hypnoseinduktion. Die Aufmerksamkeit des Patienten wird gefesselt. Schon allein der Ritualaufbau muss für den Betroffenen von großer Bedeutung gewesen sein und seine Selbstheilungskräfte in Gang gebracht haben. Durch die Einbindung des Patienten, die in vielen Fällen über seine Gleichsetzung mit Horus oder einem anderen Gott geschieht, in die Geschichte, erfolgt eine Dissoziation. Der Patient wird quasi auf eine Phantasiereise durch Raum und Zeit zurück geschickt, um z.B. als Horus Krankheit und Heilung zu erfahren. Gerade bei Schlangenbissen bzw. Skorpionstichen, die ja sehr schmerzhaft sind, dürfte eine „hypnotische Analgesie“ erfolgreich gewesen sein und zu einer echten Linderung der Symptome geführt haben. Aus dem Brooklyner Schlangenbuch wissen wir, dass man die Bisse der tödlichen Schlangenarten auch nicht mit Magie behandelt hat.<sup>75</sup> Der Schmerz wird mit Feuer, das gelöscht werden muss, assoziiert, das Gift personifiziert und sprachlich vernichtet. Dieses Vorgehen könnte die assoziative und symbolische Phase der Schmerzverarbeitung darstellen.

Unterstützt wird die Therapie durch Bilder, Amulette und ähnliches. Die Tatsache, dass dramatische Reden in den Texten eine große Rolle spielen, sowie der sakrale Rahmen, der durch das „Miniaturritual“ der Zaubersprüche geschaffen wird, fesseln sicher die Aufmerksamkeit des Patienten, umso mehr, als man davon ausgehen muss, dass die ägyptische Alltagskultur ärmer an Bildern und materiellen Gegenständen war als unser heutiges Leben.

<sup>75</sup> pBrooklyn 47.218.48 + 85, 1,16-18 u. 1,20; vgl. SAUNERON (1989), S. 9, 10, 12 u. 14.

# 4 Schlangen

## 4.1 Ägyptische Klassifikation

Die Schlange, ägyptisch  ḥf3.w, gilt im Allgemeinen als gefährliches Wesen. Dies rührt zum einen von ihrer Giftwirkung her, zum anderen aber von ihrer ungewöhnlichen Form und ihrem starren Blick, Eigenschaften, die die Menschen aller Zeiten und Kulturen beeindruckt haben.<sup>1</sup> Im heutigen Ägypten gibt es rund 34 Schlangengattungen<sup>2</sup> und das Lexikon der Ägyptologie geht davon aus, dass es im Alten Ägypten noch weitere zehn Arten gegeben hat, die Fauna in dieser Beziehung also reicher als heute war.<sup>3</sup> Leider steht die dort angekündigte Untersuchung von Schlangenummien m. W. immer noch aus.<sup>4</sup>

Anhand des ursprünglich 38 Einträge umfassenden Brooklyner Schlangenserpentariums<sup>5</sup> muss man davon ausgehen, dass die im Beitrag von STÖRK gemachte Angabe mit 44 Schlangengattungen wohl zu hoch ist. Da die letzte „Schlange“ ein Chamäleon oder, so LEITZ, eine Agamenart<sup>6</sup> ist, verbleiben maximal 37 Schlangengattungen. Auch das ist eine höhere Anzahl als heute.

Wie man schon allein daran sieht, dass im Brooklyner Schlangenserpentarium<sup>7</sup> ein vierbeiniges Wesen (äg. kr) unter die Schlangen aufgenommen wurde, deckt sich natürlich das, was die Ägypter unter ḥf3.w verstanden, nicht mit dem, was man heute zoologisch unter „Schlange“ fasst. Für die Ägypter gehörten die Schlangen zur Gruppe der ddf.t („Reptil, Kriechtier“).

Die ddf.t sind eine der Hauptklassen der ägyptischen Tierwelt.<sup>8</sup> Koptisch ist das Wort als ⲁⲓⲧⲣⲓ „Gewürm“ erhalten. Dieses Wort leitet sich nach OSING<sup>9</sup> vom Verbum ddf ab, was soviel wie „sich sträuben“ oder „schaudern“ heißt.<sup>10</sup> Die Klassenbezeichnung

<sup>1</sup> STAMM (2005), S. 49 ff.

<sup>2</sup> So STÖRK (1984), S. 645. Die Angabe muss nach SABEK (2002), S. 138, auf ca. 21 Arten nach unten korrigiert werden, da inzwischen viele Arten ausgestorben sind.

<sup>3</sup> Zu den in der Region verbreiteten Schlangengattungen vgl. JOGER (1984).

<sup>4</sup> STÖRK (1984), S. 650, Anm. 5.


<sup>5</sup> SAUNERON (1989).

<sup>6</sup> LEITZ (1997), S. 142.

<sup>7</sup> Zum Brooklyner Schlangenserpentarium vgl. jetzt auch BRIX (2010).

<sup>8</sup> STÖRK (1984), S. 645 und VERNUS/YOYOTTE (2005), S.16.

<sup>9</sup> OSING (1976), S. 138.

<sup>10</sup> Eine andere, ältere Herleitung findet sich bei GARDINER (1947), S. 69\*, Anm. 1: „Possibly  ddf.t might be a compound meaning ‚which says fff.“

könnte damit entweder die Fortbewegung benennen oder aber – sofern man annimmt, dass ddf auch einen inneren Kausativ bezeichnet – darauf abheben, dass das Gift der Tiere den Körper des Gebissenen zum Zittern bringt, wie es bei Re in pChester Beatty VII, rt. 5,3 der Fall ist. Außerdem wird mit diesem Wort laut Wb V, 634,5-6 auch das Zittern aus Angst bezeichnet. Vielleicht sind auch alle drei Bedeutungen in den Begriff eingeflossen. Nach dem Amarnahymnus kommen die ddfyt nachts auf die Erde hervor und beißen. Urk. IV, 19 bezeichnet den frühen Morgen als die Zeit, in der „alle ddfyt hitzig sind“. Dadurch wird deutlich, dass diese Tiere aus dem Verborgenen heraus agieren und den Menschen bedrohen, während er selbst (noch) nicht aktiv ist. Im Schöpfungsbericht des pBremner-Rhind wurden die ddfyt vom Allherren persönlich erschaffen.<sup>11</sup>

Zu den ddfyt gehören neben den Schlangen sicher die Skorpione. In den Antigiftsprüchen wird der Begriff nämlich häufig als ein Überbegriff der beiden Untergruppen „Schlange“ und „Skorpion“ verwendet.<sup>12</sup> Offensichtlich fallen unter die ddfyt aber auch noch andere Tiere: Laut Wb V, 634,3 werden in der Spätzeit auch Eidechsen dazu gezählt. VERNUS<sup>13</sup> bemerkt zu Recht, dass die ddfyt-Klasse solche Landtiere umfasst, die auf dem Boden haften, also tatsächlich „Kriechtiere“ im wörtlichen Sinne. Es stellt sich die Frage, ob Krokodile ebenfalls zu dieser Tiergruppe gehören, da sie, wenn sie sich auf dem Ufer aufhalten, sich ebenfalls am Boden liegend fortbewegen. Dies muss nach Aussage der ägyptischen Quellen jedoch verneint werden:

- Im Onomastikon aus Tebtynis werden Krokodile vor Schlangen und Schädlingen, darunter offensichtlich Insekten und Nager, aufgeführt. Laut OSING (1998) bilden sie eine eigene Untergruppe. Leider ist der Übergang zwischen Krokodil und Schlange/Ungeziefer nicht erhalten.<sup>14</sup> Da Krokodile noch auf dem Fragment N des Papyrus stehen, die Schlangen jedoch auf dem Fragment O, und zwischen beiden der Abstand recht groß gewesen sein muss,<sup>15</sup> ist aber wohl davon auszugehen, dass Schlangen und Krokodile nicht zur selben Tiergruppe gerechnet wurden.<sup>16</sup>
- Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass Krokodile nicht zur selben Hauptklasse gehören, bietet Spruch 39. Dort entkommt die giftige Göttin „von den Krokodilen zu den ddfyt“.<sup>17</sup> In der zweiten Beschwörung innerhalb von Spruch 40 werden die Krokodile ebenfalls als eigenständige Gruppe genannt. Sie wohnen im Wasser im Gegensatz zu den ddfyt, die im Fruchtlad leben.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> pBremner-Rhind 27,5; vgl. FAULKNER (1933), S. 61. Übersetzungen bei FAULKNER (1937), S. 167, und LUSTMAN (1999), S. 236; dort auf S. 232 weitere Literaturangaben.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Wb V, 634,15.

<sup>13</sup> VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 15.

<sup>14</sup> OSING (1998), S. 121.

<sup>15</sup> OSING (1998), S. 123.

<sup>16</sup> Auf Fragment O 2 finden sich verschiedene Einträge zu Schlangen und Ungeziefer, die leider nur sehr fragmentarisch erhalten sind. OSING (1998) fasst den Text wohl so auf, dass Schlangen, Würmer, Ungeziefer und Insekten in eine Untergruppe gehören. Vielleicht darf man den Sammelbegriff ddfyt mit all diesen Tieren verbinden, die ja noch heute viele Zeitgenossen „erschauern“ lassen.

<sup>17</sup> Spruch 39, Vers 80 (= pBM EA 9997, 3,4 f.)

<sup>18</sup> Spruch 40, Verse 57 f. (= pBM EA 9997, 4,12 f.) Die Krokodile gehören daher mit VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 15 zu den „animaux aquatiques“.

## 4.2 Exkurs: Die Kenntnisse der Ḥrp.w-Srḳ.t nach dem „Brooklyner Schlangenbuch“

Wenn ich hier auch nicht *en detail* klären kann, welche Tiere zu den ḏḏfy.t zu rechnen sind, so ist die Klassenzugehörigkeit von Schlange und Skorpion sicher nicht zu bestreiten. Natürlich haben auch die Ägypter einen Unterschied zwischen den Schlangen und Skorpionen gemacht, was sich schon allein aus der unterschiedlichen Benennung ergibt. Dennoch ist es schwer, Skorpion- und Schlangensprüche zu trennen, v. a., was die reaktiven Sprüche angeht. Dies liegt natürlich in der praktischen Anwendung begründet. Denn häufig wird man nicht unbedingt gewusst haben, woher die Vergiftung rührte, und so machte es sicherlich Sinn, jegliche Vergiftung zu beschwören. Der Einfachheit halber habe ich das Wort ḏḏfy.t daher häufig mit Gifttier übersetzt, obwohl mir natürlich bewusst ist, dass auch diese Bezeichnung nicht gänzlich zutrifft, da unter den ḏḏfy.t sicher auch viele ungiftige Tiere sein dürften.

Anzumerken ist hier noch, dass die Ägypter das Wort ḥf3.t sowohl für die weibliche Schlange als auch als Diminutiv-Form im Sinne von „Wurm“ verwendet haben. Als bodenhaftendes Tier gehören die Würmer auch zu den ḏḏfy.t. Zusammen mit der Tatsache, dass man Wurmfraß an der Mumie verhindern wollte, mögen dieses Homonym und die gleiche Klassenzugehörigkeit die Aufnahme von Anti-Schlangensprüchen in die Corpora der Totentexte begünstigt haben.<sup>19</sup>

## 4.2 Exkurs: Die Kenntnisse der Ḥrp.w-Srḳ.t nach dem „Brooklyner Schlangenbuch“

Für die Bändigung von Schlangen und Skorpionen sowie die Heilung von Vergiftungen durch dieselben waren Spezialisten zuständig, die Ḥrp.w-Srḳ.t.<sup>20</sup> Diese Berufsgruppe ist seit dem Mittleren Reich belegt. ENGELMANN und HALLOF haben in einem Aufsatz überzeugend dargelegt, dass die Ḥrp.w-Srḳ.t, die S3w-Srḳ.t und die Šdj-Srḳ.t mit der Notfallversorgung auf Baustellen und bei Exkursionen betraut waren und außerdem die Aufgabe von Kammerjägern zu erfüllen hatten.<sup>21</sup> QUACK bezeichnet die Ḥrp.w-Srḳ.t als „typische ägyptische Magier“, in deren Ressort nach dem Buch vom Tempel der „Schutz vor Tieren und Heilung von Krankheiten“ falle sowie die Beobachtung der Anzeichen für die Nilschwemme, die Musterung der Schlangen und die Vertreibung von schädlichen Schlangen, die Herstellung von Amuletten gegen Schlangen, Löwen und andere gefährliche Tiere und die Kontrolle von Hautkrankheiten.<sup>22</sup>

Aus dem 6. Jh.v.Chr.<sup>23</sup> ist uns das Handbuch eines Ḥrp-Srḳ.t überliefert, das in 38 Kapiteln die Schlangenarten nennt, die dem Spezialisten bekannt waren, nämlich

---

<sup>19</sup> Vgl. die Sprüche 1–16.

<sup>20</sup> VON KÄNEL (1984) hat zu dieser Berufsgruppe eine ausführliche Arbeit vorgelegt.

<sup>21</sup> ENGELMANN/HALLOF (1995), S. 120 f.

<sup>22</sup> QUACK (2000), S. 14.

<sup>23</sup> LEITZ (1996), S. 382. Der Papyrus selbst gibt im zweiten Teil (rt. 3,1) an, dass er unter Pepi I. gefunden worden sei. MEURER (2002), S. 272, Anm. 1, hält die Altersangabe im Schlangenbuch für teilweise möglich.

## 4 Schlangen

der von SAUNERON (1989) edierte und postum publizierte pBrooklyn 47.218.48 + 85.<sup>24</sup> Im Schlangenbuch<sup>25</sup> werden die Schlangenarten anhand von sieben Merkmalen unterschieden:

1. Name
2. Synonym, Angabe zur Familienzugehörigkeit
3. Beschreibung
4. Farbe
5. Größe
6. Lebensgewohnheiten
7. Giftigkeit

Allerdings weist schon SAUNERON darauf hin, dass die Kriterien keineswegs systematisch abgearbeitet werden.<sup>26</sup> So wird z. B. die Länge verhältnismäßig selten angegeben. Auf die Form des Körperbaus wird ebenfalls kein besonderer Wert gelegt. Im Vergleich mit modernen Texten fällt auch auf, dass die Farbbeschreibung sehr eingeschränkt ist, was aufgrund des bekanntermaßen sehr eingeschränkten Bestands an Farbbezeichnungen<sup>27</sup> in der ägyptischen Sprache wenig verwundert.<sup>28</sup> Tabelle 4.1 zeigt, auf welche Kriterien die Beschreibungen des Brooklyner Schlangenbuchs besonderen Wert legen. Dabei fällt sofort ins Auge, dass das Hauptaugenmerk auf Angaben zu Heilungschancen im Falle eines Bisses, der Angabe der Gottheit, die sich in der Schlange manifestiert, und der Farbangabe liegt. Anatomische Merkmale wie allgemeine Form, Länge, Kopfform, besondere Zeichnungen usw. treten dahinter zurück. Sehr selten finden sich auch

---

<sup>24</sup> Im Folgenden auch „Brooklyner Schlangenbuch“ genannt. Mit LEITZ (1997), S. 145 f., gehe ich davon aus, dass im ersten Teil des Papyrus tatsächlich ausschließlich Schlangenarten beschrieben wurden, obwohl der Titel des zweiten Teils Schlangen, Skorpione, ein Insekt namens *jntš*, zusammengefasst unter der Sammelbezeichnung *ddfyt*, nennt. Die Nachschrift des ersten Teils spricht dagegen ausdrücklich von *ḥfšw*. Dennoch mag es Vergleichbares für die verschiedenen Skorpionarten gegeben haben. Die Untersuchungen von STOOFF (2002) legen nahe, dass die Ägypter zwischen Wasser- und Landskorpion unterschieden haben.

<sup>25</sup> Es ist natürlich immer äußerst prekär, Rückschlüsse aus Quellen der Spätzeit auf die Ramessidenzeit zu ziehen. Aufgrund der Tatsache, dass das Brooklyner Schlangenbuch in einem recht guten Mittelägyptisch abgefasst ist, ist in diesem Fall eine Rückprojektion m. E. jedoch gerechtfertigt, wenn auch nicht nachweisbar. QUACK (1995b), S. 108 führt mehrere Beispiele an, die eine Tradition der späten Tempeltexte nahelegen, die „mindestens ins Mittlere Reich zurückreicht“. Vgl. hierzu auch die oben bereits erwähnten Erwägungen zum Alter des Textes bei MEURER (2002), S. 272, Anm. 1.

<sup>26</sup> SAUNERON (1989), S. 207 ff.

<sup>27</sup> QUIRKE (2001), S. 188.

<sup>28</sup> Z. B. deckt die Bezeichnung *dšr*, gemeinhin als „rot“ übersetzt, das gesamte warme Farbspektrum von gelb bis braun ab (BAINES (1985), S. 283). Dennoch sieht VON LIEVEN (2004), S. 159, in der Farbe ein Hauptkriterium, das angeblich auch für die Zuordnung zu bestimmten Göttern eine wichtige Rolle gespielt hätte. Tatsächlich enthalten fast alle erhaltenen Paragraphen eine Farbangabe, häufig in Form eines Vergleichs mit einem anderen Tier oder einem Mineral, eben weil der Wortschatz zur Bezeichnung von Farben so extrem gering ist (vgl. hierzu auch SAUNERON (1989), S. 208).



#### 4.2 Exkurs: Die Kenntnisse der Ḥrp.w-Srḳ.t nach dem „Brooklyner Schlangenbuch“

§	Farbe	Länge	anatomische u. a. Merkmale	Giftwirkung	Heilungschance	Gotttheit	Familienzugehörigkeit
14	+	-	-	+	+	-	+
15	+	-	+	-	+	-	-
16	+	-	+	-	+	+	-
17	+	+	-	-	+	+	+
18	+	+	+	-	+	+	+
19	-	-	+	-	+	+	-
20	+	-	+	+	+	+	+
21	+	+	+	+	+	+	-
22	+	-	+	+	+	+	-
23	+	-	+	+	+	+	-
24	+	+	+	+	+	+	-
25	-	+	+	+	+	+	-
26	-	-	+	+	+	+	-
27	+	-	+	+	+	+	-
28	+	-	+	+	+	+	-
29	+	-	+	+	+	+	-
30	+	-	-	+	+	+	-
31	+	-	+	+	+	+	-
32	+	-	-	+	+	+	-
33	+	-	+	+	+	+	-
34	+	-	+	+	+	+	-
35	+	-	+	+	+	+	-
36	+	-	+	+	+	+	-
37	+	-	-	+	+	+	-
38	+	-	+	-	+	+	-

Tabelle 4.1: Beschreibungskriterien der Schlangenarten des pBrooklyn 47.218.48 + 85

Angaben zu von der jeweiligen Schlange hervorgebrachten Geräuschen oder ihrem allgemeinen Verhalten.<sup>29</sup>

Die Prominenz der Farbe in den Schlangenbeschreibungen entspricht m.E. einem ganz alltäglichen Bedürfnis. Das Handbuch des Ḥrp-Srḳ.t enthält im zweiten Teil Rezepte

<sup>29</sup> Aus Platzgründen habe ich verschiedene Angaben unter den Rubriken „anatomische und andere Merkmale“ sowie „Giftwirkung“ zusammengefasst. Diese werden in folgender Übersicht aufgeschlüsselt:

**Anatomische u. a. Merkmale**

*allgemeine Form der Schlange:* §§ 19; 22; 25; 38

*besondere Zeichnung:* §§ 24; 26; 27

*Kopf/Gesicht:* §§16; 18; 20; 23; 24; 28; 29

*Augenfarbe:* § 20

*Hals:* §§18; 20; 23; 24; 28; 34

*Bauch:* § 16

*Seiten:* § 27

*Schwanz:* §§ 18; 21; 23; 24; 28

*Verhalten:* § 17

*Geräusche:* §§ 27; 33

**Giftwirkung:**


*Symptombeschreibung:* §§ 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 32; 33; 34; 37

*Beschreibung der Bisswunde:* §§16; 15; 16; 18; 20; 23; 24; 27; 28; 31; 36.

und Sprüche gegen Vergiftungen durch Schlangen. Es wurde sicher hauptsächlich reaktiv eingesetzt, d.h., der Ḥrp-Srḫ.t musste aus den Beschreibungen der Opfer bzw. ihrer Angehörigen herausfinden, welche Schlange den Biss verursacht hatte. Dass sich die Menschen in so einem Fall am ehesten an Farbe und Größe des Tieres erinnerten, ist evident. Die Zuordnung der Schlangenarten zu einem Gott ist dagegen u.a. deshalb interessant, weil die Beschwörung des Giftes sicher einfacher gelingt, wenn der Verursacher bekannt ist. Hier gilt nicht nur das Prinzip, dass man den Namen des Erregers kennen sollte, sondern auch, das, was ich unter 5.3 „Verursacherprinzip“ nenne.<sup>30</sup>

### 4.3 Freund und Feind

Bevor ich mich der Charakteristik der Schlange, wie sie uns in den Zaubersprüchen entgegentritt, widme, soll hier in aller Kürze ein Überblick gegeben werden, welche Bedeutung die Schlange in der Vorstellungswelt der Ägypter einnahm. Dass diese sehr groß war, ist unbestreitbar. In der Ägyptologie wurde oft genug die Ambivalenz des Wesens der Schlange betont.<sup>31</sup> Die Faszination, die dieses Tier auf die Menschen ausübt, dürfte in den Tiefen der menschlichen Psyche angelegt sein.<sup>32</sup>

Beginnen wir mit den feindlichen Aspekten. Die Verbindung der Schlangen mit dem Tod ist schon allein deshalb nahe liegend, weil ihr Gift für den Menschen tödlich sein kann.<sup>33</sup> In den Unterweltbüchern des Neuen Reichs muss der Sonnengott Re jede Nacht den Feind des Kosmos, Apophis, besiegen. Ergänzend geht aus dem „Buch vom Tage“ hervor, dass er auch am Tag abgewehrt werden muss.<sup>34</sup> Apophis wird als große Schlange dargestellt und beschrieben. Der Name  begegnet uns das erste Mal in der Selbstpräsentation des Anchtifi in Mo'alla.<sup>35</sup> Hier ist auch schon von der Sandbank des Apophis die Rede, die wohl als Metapher für das durch die Dürre ausgetrocknete Fruchmland zu verstehen ist.<sup>36</sup> MORENZ nimmt in seinem kurzen Aufsatz über Apophis an, dass er aus dem „Volksglauben“ des Alten Reichs in den Glauben der Elite eingegangen sei.<sup>37</sup> Er unternimmt einen Etymologisierungsversuch des Namens

<sup>30</sup> Allerdings hat VON LIEVEN (2004), S. 160, zu recht darauf hingewiesen, dass die Nutzung des Gottesnamens zu Heilungszwecken mittels Sprache nicht allein der Anlass für die Nennung innerhalb des Schlangenbuchs gewesen sein kann, da bei vielen Vergiftungen offensichtlich nur mittels Medikamenten behandelt wurde. Ich teile jedoch nicht die dort vertretene Ansicht, wonach nur in Fällen, deren Ausgang unsicher war, Zaubersprüche zum Einsatz kamen. Vielmehr glaube ich, dass der Hinweis auf die Möglichkeit, einen Biss zu beschwören, auf tatsächlichen Erfahrungswerten beruht, vgl. dazu auch oben 3.2.

<sup>31</sup> STÖRK (1984), S. 648.

<sup>32</sup> STAMM (2005), S. 50 ff.

<sup>33</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 27, weisen zusätzlich darauf hin, dass in Afrika einige Würgeschlängen in der Lage sind, Menschen zu verschlingen. Solche kommen in Ägypten jedoch nicht vor.

<sup>34</sup> HORNUNG (1997), S. 95.

<sup>35</sup> HORNUNG/BRODBECK (1975), S. 350, und MORENZ (2004), S. 201 f.

<sup>36</sup> MORENZ (2004), S. 202.

<sup>37</sup> MORENZ (2004), S. 204. Diese Annahme *ex silentio* kann ich hier natürlich weder be- noch widerlegen.

ꜥ3-pp, den er als „großer Blubberer“ o.Ä. übersetzen möchte.<sup>38</sup> Damit verbindet er auch die Tatsache, dass Apophis unter Wasser lebt und dieses einsaugt, um die Fahrt der Sonne zu unterbinden. Dieser Angriff auf den Kosmos ist in erster Linie aus den Unterweltbüchern bekannt.<sup>39</sup> Seine Feindschaft gegenüber dem Sonnengott und dem Toten findet sich jedoch schon in den Sargtexten.<sup>40</sup> HORNING hat an verschiedenen Stellen aber auch auf die positiven Aspekte des Apophis aufmerksam gemacht,<sup>41</sup> denn er kann Schutzfunktionen erhalten und mit der Regeneration der Zeit in Verbindung gebracht werden.<sup>42</sup>

Als Feind der Sonne trägt Apophis viele Namen und Epitheta,<sup>43</sup> die nach dem Brooklyner Schlangenbuch teilweise als reale Schlangennamen Verwendung fanden, so z.B. ms.w-bdš oder ꜥd-dw.

In den Sargtexten (vgl. Sprüche 1 - 15) sowie in Spruch 17 tritt eine weitere, dem Toten wie dem Sonnengott feindliche Schlange in Erscheinung, der Rerek. Auch er schädigt durch sein Verhalten den Kosmos und muss bekämpft werden. Mit seinen Fangzähnen, seinem Gift und seinem bösen Blick<sup>44</sup> bedroht er Re auf seiner täglichen Fahrt. Der böse Blick und der Gifthauch gehören auch zu Apophis,<sup>45</sup> mit dem Rerek im Neuen Reich zusammenfallen kann.<sup>46</sup>

Auch wenn es für Apophis selbst im Alten Reich noch keine Belege gibt, kann man den feindlichen Aspekt der Schlangen schon in dieser Zeit gut nachweisen. In den Pyramidentexten werden Schlangen als Feinde des verstorbenen Königs abgewehrt. Dazu dienen eine Reihe von Sprüchen, die von LEITZ und MEURER untersucht worden sind.<sup>47</sup> MEURER will den Gott Seth dafür verantwortlich machen, dass die Schlangen in die Welt gekommen sind.<sup>48</sup> Er übersieht in seinen langen Ausführungen jedoch, dass im Brooklyner Schlangenbuch, das er selbst in seinen Argumentationsstrang aufnimmt,<sup>49</sup>

<sup>38</sup> MORENZ (2004), S. 203.

<sup>39</sup> Für Belegstellen siehe HORNING/BRODBECK (1975), S. 350.

<sup>40</sup> HORNING/BRODBECK (1975), S. 350.

<sup>41</sup> HORNING/BRODBECK (1975), S. 351, und HORNING (2005), S. 81.

<sup>42</sup> HORNING (2005), S. 81.

<sup>43</sup> Zu den Namen vgl. z.B. HORNING/BRODBECK (1975), S. 350.

<sup>44</sup> Zum bösen Blick im Alten Ägypten vgl. SPIEGELBERG (1925).

<sup>45</sup> BORGHOUTS (1973), S. 114 f.

<sup>46</sup> BORGHOUTS (1984), S. 704. MEURER (2002), S. 310 mit Anm. 4, interpretiert BORGHOUTS' Gegenüberstellung der beiden auf dem Schrein Louvre Inv. E 25485 befindlichen Texte dahingehend, dass BORGHOUTS Rerek mit Seth gleichgesetzt habe. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr möchte BORGHOUTS die strukturelle Ähnlichkeit der Texte herausarbeiten, die beide, obwohl sie unterschiedlichen Textsorten angehören, den gleichen Sachverhalt sprachlich begleiten, nämlich das Treffen der beiden Sonnenbarken und den Umstieg des Sonnengottes von der einen Barke zur anderen (vgl. BORGHOUTS (1984), S. 714 f.)

<sup>47</sup> LEITZ (1996) und MEURER (2002), S. 270-315. Beide Autoren gehen davon aus, dass es sich bei den Schlangenzaubern der Pyramidentexte um Sprüche handelt, die aus dem alltäglichen Leben in das Textcorpus übertragen worden sind. Im Gegensatz zu MEURER (2002), S. 270, Anm. 1, der die Sprüche unabhängig vom Vollzug eines Rituals ansieht, muss man sie sich jedoch sicher in ein solches eingebettet vorstellen, denn der manuelle Ritus bildet selbstverständlich den kulturellen „Aufführungsrahmen“ für jegliche Zaubersprüche.

<sup>48</sup> MEURER (2002), S. 310.

<sup>49</sup> MEURER (2002), S. 314.

#### 4 Schlangen

die meisten Schlangen als Manifestation des Horus gelten.<sup>50</sup> Sicher gilt festzuhalten, dass Schlangen auch als *jm.jw-ḥt-Stḥ*<sup>51</sup>, „Gefolge des Seth“, angesehen werden konnten, wie das ja auch aus Spruch 25 hervorgeht, in dem die Schlangen als „Bande des Seth“ abgewehrt werden. Jedoch kann sich jeder Gott in Schlangen offenbaren.<sup>52</sup> Die Deutung LEITZ', in den Schlangen nicht nur eine Gefahr für den Toten, sondern auch Wächter der Grabkammer des Königs zu sehen, lehnt MEURER ab,<sup>53</sup> der in Schlangen, die durch die Schlangenzauber der Pyramidentexte in Zaum gehalten werden sollen, ausschließlich gefährliche Schlangendämonen sehen möchte.<sup>54</sup>

Alle von ihm vorgetragene Argumente können m.E. jedoch nicht die Tatsache außer Kraft setzen, dass gerade die Gefährlichkeit der Schlangen nutzbar gemacht wurde,<sup>55</sup> indem sie als Wächter des Totenreichs eingesetzt wurden.<sup>56</sup> LEITZ weist nicht umsonst auf die lange Tradierung dieser Idee hin, die über die Unterweltbücher<sup>57</sup> bis zu den Schlangensteinen, die vor den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens aufgestellt waren, reicht.<sup>58</sup> Seit der Zeit Sethos' I. findet man Schlangen auch als Schutzdarstellungen auf den Türstürzen der Königsgräber, ein Phänomen, das chronologisch den ersten überlieferten Exemplaren des Pfortenbuchs nahesteht,<sup>59</sup> in dem jedes Tor der Duat von Schlangen bewacht wird.<sup>60</sup> Als Wächter böser Wesen spielen Schlangen auch im pJumilhac eine Rolle, wo verschiedene Götter Schlangengestalt annehmen, um Seth zu bewachen und seine Bande zu bekämpfen.<sup>61</sup>

Die Ambivalenz der Schlangen tritt uns deutlich im Kuhbuch entgegen, wo der Gott Re in einer Passage den Erdgott Geb ermahnt, auf die Schlangen, die in ihm wohnen, aufzupassen. In diesem Zusammenhang ergeht eine Warnung an die Schlangen, „ihr Spiel zu treiben (*ḥꜥb*) mit irgendetwas (*jḥ.t nb.t*)“, aber gleichzeitig gibt Re das Versprechen, er würde auch für die Schlangen aufgehen und ihren täglichen Bedarf erschaffen.<sup>62</sup>

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch die Tabelle bei VON LIEVEN (2004), S. 158.

<sup>51</sup> Der Begriff ist negativ konnotiert. Vgl. dazu SZPAKOWSKA (2003), S. 73 f.

<sup>52</sup> HORNING (1982), S. 27.

<sup>53</sup> MEURER (2002), S. 305 ff.

<sup>54</sup> MEURER (2002), S. 307.

<sup>55</sup> Die Idee, die hinter der Wächterfunktion der Schlange stehen dürfte, könnte man vielleicht als „Nutzbarmachung des Gefährlichen“ bezeichnen. Eine ähnliche Funktion haben ja auch die Darstellungen von Dämonen an den Fassaden gotischer Kirchen, z.B. die Gargoyles bzw. die berühmten Plastiken des „Teufels und seiner Großmutter“ links und rechts des Portals des St.-Peters-Domes zu Regensburg.

<sup>56</sup> Entgegen seiner Ankündigung auf S. 305 entkräftet MEURER (2002) das Argument von LEITZ (1996), S. 39, dass die physische Vernichtung den Schlangen zwar angedroht, nie aber tatsächlich vollzogen würde, nicht. Zwar weist er LEITZ nach, dass die Schlangenzeichen entgegen dessen Ansicht durchaus verstümmelt wurden, doch ist das keineswegs ein Einwand gegen deren Wächterfunktion. Auch der Uroboros, der den Sonnengott umschließt, kann mit Messern im Rücken dargestellt werden (so nach HORNING (2005), S. 81, in der 12. Stunde des Höhlenbuchs).

<sup>57</sup> Eine lange Aufzählung von Beispielen findet sich bei HORNING (2005), *passim*.

<sup>58</sup> LEITZ (1996), S. 390 mit Anm. 45 u. 46 und VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 295 f.

<sup>59</sup> HORNING (1997), S. 56, nimmt an, dass das Pfortenbuch frühestens in der Amarnazeit entstanden sein dürfte. Die erste Teilüberlieferung befindet sich in der Sarkkammer von Haremhab. Auf dem Alabastersarkophag von Sethos I. steht das erste, bis heute vollständig erhaltene Exemplar.

<sup>60</sup> HORNING (1997), S. 59.

<sup>61</sup> pJumilhac III, 7; XIII, 19-24; XIV, 3; XXI, 13.

<sup>62</sup> Buch von der Himmelskuh, Kol. 57-61.

Weitere *positive* Erwähnungen der Schlange, ja sogar explizit ihres Giftes, finden sich in den Sprüchen gegen den Sāmānu-Dämon.<sup>63</sup> In pLeiden I 343 + 345, rt. 5,3-8 sowie vs. 5,2 soll die mtw.t verschiedener Götter<sup>64</sup> gegen den Sāmānu respektive Achu vorgehen.

Eng mit der Wächterpostion der Schlangen ist verbunden, dass sie als Scharfrichter bei der Vernichtung der Feinde des Sonnengottes fungieren können,<sup>65</sup> wobei auch hier ihre potentiell zerstörerische Kraft als Waffe zur Verteidigung des Kosmos eingesetzt wird. Der Feuerkranz, der von der Sonne ausgeht, wird im sog. Schutzbild im Grab Ramses' VI. durch Schlangen symbolisiert.<sup>66</sup>

Am augenfälligsten aber ist die Nutzbarmachung des Gefährlichen in der Uräusschlange. Sie schützt den König und wehrt seine Feinde ab. Schon aus fröhndynastischer Zeit stammen die ersten Funde, die auf den Symbolgehalt der Uräusschlange schließen lassen.<sup>67</sup> Als äußeres Zeichen der legitimen Herrschaft wird sie von König und Göttern an der Stirn getragen.<sup>68</sup> Die Uräusschlange gilt als Tochter des Sonnengottes Re. Nahezu jede ägyptische Göttin kann sich in ihr manifestieren, insbesondere gelten jedoch Hathor, Sachmet, Bastet, Uto und Tefnut als Sonnenaugen.<sup>69</sup>

In ihrer Funktion als flammendes Sonnenaugen unterwirft die Göttin die Feinde des Sonnengottes.<sup>70</sup> Nachdem sie befriedigt ist, setzt sie sich als Uräusschlange an seine Stirn. Im sog. Mythos vom Sonnenaugen, der von JUNKER<sup>71</sup> rekonstruiert worden ist, zürnt die Göttin ihrem Vater Re. Die Sage ist erst aus demotischer Zeit vollständig überliefert,<sup>72</sup> es gibt aber deutliche Hinweise auf ihre Existenz in der Ramessidenzeit.<sup>73</sup> Eventuell lässt sie sich zudem mit pBremner-Rhind 27,3-4 verbinden, wonach das Auge des Re zornig war, weil er während ihrer Abwesenheit ein neues Auge kriert hatte. Er

<sup>63</sup> pLeiden I 343 + 345, rt. 5,7 und vs. 5,2; Edition von MASSART (1954).

<sup>64</sup> Namentlich Seth/Baal, Schu und Upuaut sowie der Mondgott (p3 nṯr ḥrj, vgl. dazu VAN DIJK (1986), S. 37), seine Frau Nikkal, Rašapu und Adamma. Hinter den Namen der ägyptischen Götter eingeschoben findet sich der Relativsatz n.tj mj ḥf3w, der sich entweder nur auf den zuletzt genannten Gott, Upuaut, bezieht, oder auf alle Gifte bzw. deren Eigentümer, die zuvor genannt wurden. Vielleicht wird hier auf die Schlangengestalt der Götter angespielt und – aber hier befinden wir uns im Spekulativen – sogar Schlangengift gegen den Sāmānu eingesetzt.

<sup>65</sup> ZANDEE (1960), S. 192.

<sup>66</sup> HORNUNG (1988), S. 50. Der Begriff „Schutzbild“ wurde von ABITZ (1989) eingeführt. Eine neuere Bearbeitung des Textes mit teilweise abweichenden Deutungen findet sich bei DARNELL (2004), S. 387-391 der die Idee verfolgt, dass sich der antike Abrasax/Abraxas von diesem Schutzbild ableiten ließe. MORENZ (2006) hat vorgeschlagen, dass sich das ganze Bild r<sup>c</sup>-wsjr lesen lässt. Darüber hinaus lässt sich die Darstellung der Extremitäten des Sonnengottes als Schlangen vielleicht mit der Aussage des Kuhbuches verbinden, nach der der Ba eines jeden Gottes sich in Schlangen manifestieren kann (Buch von der Himmelskuh, Kol. 87). In diesem Fall läge im gewissen Sinn eine Gliedervergottung vor.

<sup>67</sup> JOHNSON (1990).

<sup>68</sup> HORNUNG (2005), S. 88.

<sup>69</sup> ROBERTS (1995), S. 8.

<sup>70</sup> Buch von der Himmelskuh.

<sup>71</sup> JUNKER (1917).

<sup>72</sup> SPIEGELBERG (1917).

<sup>73</sup> SPIEGELBERG (1916). Laut DE CENIVAL (1988), S. VII, stammt die demotische Handschrift aus dem 1. Jh. n. Chr. Sie berichtet aber von einem hieratischen Fragment aus der Ramessidenzeit, das vom Instituto Papirologico in Florenz aufbewahrt wird und unpubliziert ist (S. IX.). Diese Datierung ist laut QUACK (2005b), S. 129, jedoch falsch.

## 4 Schlangen

besänftigte es, indem er es an seine Stirn setzte, wodurch es die Herrschaft über die gesamte Erde erhielt. DU QUESNE<sup>74</sup> und ROBERTS<sup>75</sup> deuten dies als Entstehung der Uräusschlange.

Ähnlich wie die Uräusschlange kann Mehen als Beschützer des Sonnengottes auftreten. Im Gegensatz zum Uräus handelt es sich aber um eine männliche Gestalt. Er schützt Re auf seiner Nachtfahrt in seinem Schrein.<sup>76</sup> Im Pfortenbuch umgibt er die Kajüte des Sonnengottes in jeder Nachtstunde, wohingegen im älteren Amduat sein Auftreten auf die zweite Hälfte der Nacht beschränkt ist.<sup>77</sup> Der Mehen als Schutzschlange ist jedoch weit älter als das Amduat. Er wird in CT 493 und 495<sup>78</sup> genannt, und zwar in Zusammenhang mit den „Geheimnissen des Mehen“, und in CT 759 beteuert der Verstorbene, die „Wege des Mehen“ zu kennen.<sup>79</sup> Der zuletzt genannte Spruch steht in einer Folge von vier Sprüchen<sup>80</sup>, die zwar aus dem Mittleren Reich nur einmal belegt ist. Da der Spruch jedoch in Gestalt von TB 131 in das Totenbuch des Neuen Reichs Eingang gefunden hat, muss man annehmen, dass er eine größere Verbreitung besaß, als es die archäologische Quellenlage erschließen lässt.<sup>81</sup> In der Vignette des Spruches sind die Wege des Mehen dargestellt, die sich neunmal um den auf seinem „Thron von Millionen Jahren“ sitzenden Sonnengott winden, der auf dem Kopf eine aus Schlangenleibern zusammengesetzte Krone trägt. Ziel der Spruchfolge ist, dass der Tote die Gefahren auf dem Weg überwindet, um zum Sonnengott zu gelangen. Wie PICCIONE gezeigt hat, gibt es eine enge Verbindung zwischen der Mehen-Schlange und dem Mehenspiel, von dem wir etliche Spielbretter kennen.<sup>82</sup> Obwohl das Spiel selbst früh aus der materiellen Kultur verschwunden ist, scheinen sich Erinnerungen daran bis ins Neue Reich gehalten zu haben, wie TB 172 nahelegt.<sup>83</sup> Bereits in Pyramidentext PT

---

<sup>74</sup> DUQUESNE (1995), S. 59.

<sup>75</sup> ROBERTS (1995), S. 9.

<sup>76</sup> HORNING (2005), S. 89.

<sup>77</sup> HORNING (2005), S. 73.

<sup>78</sup> CT 493, VI 77 d und CT 495, VI 77 i.

<sup>79</sup> PICCIONE (1990), S. 43 f.

<sup>80</sup> CT 756-760, VI 387-390.

<sup>81</sup> PICCIONE (1990), S. 44.

<sup>82</sup> Das mḥn-Spiel lässt sich von der prähistorischen Zeit bis zum Ende des Alten Reichs belegen, danach scheint es als Spiel außer Gebrauch gekommen zu sein. Es handelt sich um ein Spiel, bei dem die Spieler ihre Spielfiguren zur Mitte des Feldes bringen mussten. Die genauen Regeln sind unbekannt (PICCIONE (1990), S. 46 mit Abb. 3).

<sup>83</sup> Der Spruch ist ausschließlich im Totenbuch des Nebseni (ediert von NAVILLE (1886)) überliefert. Er besteht aus einer langen Gliedervergottung. Dort heißt es in Vers 57: „Deine Zähne sind die des Mehen, mit dem die beiden Herren gespielt haben“ (Übersetzung nach HORNING (1990), S. 353, Anmerkungen dazu auf S. 516). RANKE (1920), S. 26 ff., wollte in den Zähnen den Spieleinsatz erkennen und schloss aus der genannten Textstelle, dass es in dem Spiel darum ginge, der Mehenschlange die Zähne abzugewinnen, um ihr zu entkommen. Sein Argument, dass weder die im Spiel verwendeten bunten Kugeln noch die Spielfiguren Zähnen ähneln, greifen weder PIANKOFF (1972), S. 117, noch BARDINET (1990) auf, die genau diese in der Metapher erkennen wollen. Zur Unterstützung ziehen sie eine Stelle aus den Pyramidentexten (§§ 1866 a-b) heran, die von den weißen Zähnen und dem Mehenspiel spricht. M.E. dürfte sich der Vergleich der Zahnreihen des Verstorbenen mit denen des Mehen jedoch auf die Spielfelder beziehen, die den Schlangenleib gliedern und somit auf einer morphologischen Analogie beruhen.

332, § 541 wird Mehen erwähnt.<sup>84</sup> Dort kommt der verstorbene König aus dem Mehen und dessen feurigem Atem hervor. Mit PICCIONE muss man davon ausgehen, dass hier sowohl das Spielbrett als auch die Mehenschlange selbst gemeint sind:<sup>85</sup> Der im Spiel siegreiche König meistert auch die Gefahren des Himmelsaufstiegs. Nach HORNUNG erneuert sich der Sonnengott jede Nacht im „Weltumringler“, dem Mḥn-t3, der in der 11. Nachtstunde des Amduat herbeigetragen wird.<sup>86</sup> Dargestellt ist die Regeneration des Sonnengottes (und aller Toten mit ihm) im Schlangenleib in der 12. Nachtstunde des Amduat. Die alte Vorstellung von der Regenerationskraft der Schlangen beruht auf der Beobachtung ihrer Häutung.<sup>87</sup>

Ausgedrückt wird diese stete Regeneration im Bild des Uroboros, der Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt. In ihr verkörpert sich die schöpferische Kraft des Chaos, das zwar die Ordnung der Welt stets aufs Neue gefährdet, aber auch stets aufs Neue schafft. Denn im Uroboros kann sich nicht nur Mehen verkörpern, sondern auch Apophis, der dadurch mit Mehen verschmilzt. Sollte LEITZ mit seinen Identifizierungen der ägyptischen mit modernen Schlangennamen recht haben, wurde die *naja haje*, also eine Kobraart, mit dem Namen Apophis bezeichnet.<sup>88</sup> Auch hier wird die allgegenwärtige Ambivalenz der Schlangen deutlich, würde das doch bedeuten, dass der König das Abbild einer Schlange an der Krone trägt, in der sich gleichzeitig Apophis verkörpern kann.<sup>89</sup>

Durch die Assoziation von Häutung und Regeneration, sowie vermutlich durch die Tatsache, dass Schlangen in Ägypten nahezu alle vorhandenen Lebensräume bewohnen können, nämlich Wasser, Fruchtländ, Siedlungen und Wüste, wurde die Schlange zu einem Wesen, in dem sich die Urkraft der Schöpfung verkörpert. Daher können die Schöpferkräfte des Uranfangs in Schlangengestalt dargestellt werden.<sup>90</sup> Am Ende aller Zeiten aber wird Atum sich wieder in eine Schlange verwandeln, die im Urozean schwimmt.<sup>91</sup>

Ihre Regenerationskraft und ihr Fressverhalten ließ die Schlange auch zur Fruchtbarkeitsgotttheit und Beschützerin der menschlichen Vorratshaltung werden,<sup>92</sup> und so verkörpert sich Renenutet, die Erntegöttin, in einer Schlange. In der spätägyptischen Religion wurde sie mit Isis zu Isis-Theremoutis verschmolzen, deren Partner, Agathos Daimonos, die Züge des Serapis und des Helios (Re) in sich vereint.<sup>93</sup> Schlangen wurden

<sup>84</sup> Vgl. zum Mehen auch VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 311.

<sup>85</sup> PICCIONE (1990), S. 48.

<sup>86</sup> HORNUNG (2005), S. 77.

<sup>87</sup> STÖRK (1984), S. 648.

<sup>88</sup> LEITZ (1997), S. 52 ff.

<sup>89</sup> STÖRK (1984) legt zwar dar, dass das Vorbild für die feuerspeiende Uräusschlange ursprünglich die *naja nigricollis* ist, jedoch weist BOESSNECK (1988), S. 115, darauf hin, dass *naja haje* wesentlich häufiger auftritt als die Speikobra. Er geht davon aus, dass die Ägypter beide Schlangengattungen im Kult nicht so deutlich voneinander trennten.

<sup>90</sup> TB 82.

<sup>91</sup> TB 178.

<sup>92</sup> SABEK (2002), S. 143.

<sup>93</sup> VÁZQUEZ HOYS/POYATO HOLGADO (1994), S. 104.

## 4 Schlangen

in Tempeln gehalten,<sup>94</sup> ja sogar in Privathäusern soll es Schlangen gegeben haben, die man als „Schutzgeist“ verehrte (*Agathodaimon*), in dem sich ein Ahnengeist aufhielt, und die man deshalb nicht tötete.<sup>95</sup> Der Schlangenkult dauerte in manchen Gegenden Ägyptens noch bis in rezente Zeit an.<sup>96</sup>

Zum Abschluss sei noch ein kurzer Blick auf die Lebensräume der Schlangen erlaubt. Ich habe oben schon angedeutet, dass Schlangen in allen Naturräumen Ägyptens vorkommen.<sup>97</sup> Ihr angestammtes Element ist nach den Texten schlichtweg die Erde, als deren „Söhne“ die Schlangen bekanntlich gelten.<sup>98</sup> Ihre mythischen Hauptlebensräume sind jedenfalls identisch mit denen, die sie auch in der Natur haben: Die Unterwelt, als Inneres der Erde verstanden, beherbergt in fast allen Regionen Schlangen, die teilweise mit Beinen und Flügeln dargestellt werden.<sup>99</sup> Damit können Schlangen letztendlich auch den Luftraum beherrschen.

Zusammengefasst ergibt sich aus den hier aufgeführten Belegen folgendes Bild: Schlangen sind in Ägypten allgegenwärtig. Ihr Hauptlebensraum ist die Erde bzw. das, was in der Erde ist, also die Unterwelt. Ihre Gefährlichkeit wird in der Bedrohung, die von Schlangenwesen, allen voran Apophis und Rerek ausgeht, deutlich. Allerdings birgt diese Gefährdung der kosmischen Ordnung auch die Möglichkeit der Regeneration der Ordnung, denn die Schlange ist auch das Tier, das sich durch seine Häutung stets regenerieren kann. Die Gefährlichkeit der Schlange am richtigen Ort und zum richtigen Zweck eingesetzt, macht sie zu einem nützlichen Wächter, der die Feinde des Kosmos im Zaum zu halten vermag und sie der Vernichtung preisgibt. Selbst ihr Gift ist von Nutzen, denn es ist zum einen eine gute Waffe gegen die kosmischen Feinde, zum anderen aber kann es dank seines Feuers die dunkle Unterwelt erhellen.

Insgesamt scheinen in diesem Bild die positiven Aspekte leicht zu überwiegen. Das dürfte die Tatsache erklären, dass in den wenigsten Zaubersprüchen von einer totalen Vernichtung der Schlange die Rede ist.

---

<sup>94</sup> Zum Kult in Deir el-Medina vgl. YOYOTTE (2003), S. 297 f.

<sup>95</sup> SABEK (2002), S. 144.

<sup>96</sup> Belege bei SABEK (2002), S. 148. Für eine Beschreibung, wie im 19. Jh. n. Chr. von den Schlangenbeschwörern in Ägypten vorgegangen worden sei, vgl. MICHALLA/WATERMAN (1989), S. 17 f. Nach VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 299 u. 306, soll im Kairo des 19. Jahrhunderts in jedem Stadtviertel einen schlangenförmigen Schutzgeist gegeben haben.

<sup>97</sup> HORNING (2005), S. 91.

<sup>98</sup> Vgl. das ägyptische Wort s3-t3 „Erdsohn“ für „Schlange“.

<sup>99</sup> HORNING (2005), *passim*.



## 4.4 Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern

### 4.4.1 Wohnorte

Verhältnismäßig häufig gehen die Zaubersprüche auf den Lebensraum der Schlangen ein. Erwartungsgemäß ist die Erde, als deren Söhne die Schlangen gelten, auch in den Zaubersprüchen der Hauptaufenthaltort der Tiere. Zwar wird die Schlange in keinem der untersuchten Texte als s3-t3<sup>100</sup> bezeichnet, doch wird die Erde einmal „Vater“ der Schlange genannt.<sup>101</sup> Neben dem sehr allgemeinen Erde (t3)<sup>102</sup> werden spezifischere Begriffe wie Erdloch (b3b3<sup>103</sup>, tḫ.t<sup>104</sup> oder krj.t<sup>105</sup>) verwendet, die natürlich ebenfalls die Erdverbundenheit der Schlange im Blick haben. Außer in Löchern kommt die Schlange naturgemäß auf Koms (j3.t) vor, auf oder in denen sie lebt.<sup>106</sup>

Der Aufenthalt von Schlangen auf Mauern und Ziegeln ist den Ägyptern gleichfalls nicht entgangen.<sup>107</sup> Im älteren Beleg (Spruch 8) wird die Schlange als „Herr der Mauern“ bezeichnet, im jüngeren (Spruch 42) sind die Ziegel ihre Mutter.

Schlangen halten sich natürlich auch in der Vegetation auf. Spruch 20 ist ein präventiver Zauberspruch, der offensichtlich dazu dient, ungefährdet ins „Gestrüpp“ (n3y.t) hinabzusteigen. Noch heute wird man in Ägypten besonders vor von Kameldorn und Halbfagras überwucherten, versalzten Flächen am Rand von Siedlungen gewarnt, weil dort Schlangen ihren Aufenthalt haben.<sup>108</sup> Neben dem bereits erwähnten n3y.t-Gestrüpp<sup>109</sup> nennen die Zaubersprüche auch njj.w<sup>110</sup>, das LEITZ mit nj3j3 (evtl. wilde Minze) gleichgesetzt hat,<sup>111</sup> sꜥm (Wermut)<sup>112</sup> und b3.t (Busch, Gebüsch)<sup>113</sup> als Aufenthaltsort von Schlangen.

Wasser wird dagegen nicht als Wohnort benannt, nur einmal wird als Herkunftsort bzw. Aufenthalt ḫ.w<sup>114</sup> verwendet, was so viel wie „Sumpflöcher“ bedeutet. Jedoch

<sup>100</sup> „Sohn der Erde“.

<sup>101</sup> Spruch 42, Vers 40 (= pBM EA 9997, 6,9).

<sup>102</sup> Spruch 20, Vers 7 (= pTurin 54003, 11); Spruch 22, Vers 1 (= pTurin 54003, 17); Spruch 17, Vers 2 (= Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 1); Spruch 42, Vers 40 (= pBM EA 9997, 6,9).

<sup>103</sup> Spruch 20, Vers 8 (= pTurin 54003, 11); Spruch 47, Vers 17 (= pBM EA 10309, 2,11).

<sup>104</sup> Spruch 17, Vers 3 (= Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 2); Spruch 47, Vers 4 (= pBM EA 10309, 2,8).

<sup>105</sup> Spruch 47, Vers 18 (= pBM EA 10309, 2,12).

<sup>106</sup> Spruch 20, Vers 2 (= pTurin 54003, 9); Spruch 42, Verse 39 u. 49 (= pBM EA 9997, 6,9+11); Spruch 47, Vers 24 (= pBM EA 10309, 2,13).

<sup>107</sup> Spruch 8, Vers 3 (= CT 379, V 42 h); Spruch 42, Vers 41 (= pBM EA 9997, 6,9).

<sup>108</sup> Im März 2005 wollten die Sicherheitskräfte die von mir geleitete Reisegruppe nicht durch die Ruinen von Hermopolis lassen, weil dort so viele Giftschlangen seien.

<sup>109</sup> Spruch 20, Vers 3 (= pTurin 54003, 9).

<sup>110</sup> Spruch 43, Vers 11 (= pBM EA 9997, 7,3).

<sup>111</sup> LEITZ (1999), S. 10, Anm. 110.

<sup>112</sup> Spruch 6, Vers 2 (= CT 377, V 39 d); Spruch 9, Vers 1 (= CT 381, V44 a).

<sup>113</sup> Spruch 16, Verse 88 und 88 (= CT 885, VII 97 t und u).

<sup>114</sup> Spruch 3, Vers 15 (= CT 370, V 32 l).

könnte man auch die Bezeichnung  $\text{h}3.\text{tjw}$ <sup>115</sup> auf die Schlangen bzw. Gifttiere beziehen, die damit als Bewohner der Deltamarschen kenntlich gemacht würden.

### 4.4.2 Aussehen

Nur selten wird eine konkrete Länge angegeben: zweimal eine Elle, wobei sich beide Male auf dieselbe Schlange ( $\text{fy}$ ) beziehen,<sup>116</sup> und einmal, im selben Spruch zwölf Ellen<sup>117</sup>. Die Angabe „eine Elle“ bezieht sich auf die Hornvipere und ist als realistische Längenangabe zu werten. Hornvipern werden tatsächlich etwa einen halben Meter lang. Die Angabe mit zwölf Ellen im selben Spruch bezieht sich auf eine nicht näher zu spezifizierende Schlange, die nur als „Feind“ bezeichnet wird. Keine der in Ägypten beheimateten Schlangenarten erreicht diese Länge. Jedoch kann der äthiopische Felsenpython über 6 m lang werden. BOESSNECK schließt nicht aus, dass diese Schlange in vorgeschichtlicher Zeit in Ägypten beheimatet war.<sup>118</sup>

Auf den geblähten Nackenschild der angreifenden Kobra bezieht sich mit Sicherheit das in mehreren Sprüchen genannte  $\text{cfn.t}$ .<sup>119</sup> In Spruch 28 wird stattdessen das Wort  $\text{nmsy.t}$  verwendet.<sup>120</sup>

Andere Merkmale werden weit seltener herausgestellt. Nur einmal erfahren wir in den Texten etwas über eine Zeichnung, die sich über den Augen der Schlange befindet.<sup>121</sup> Im selben Text wird auch von der Kahlheit ihrer Braue gesprochen. Dagegen verwendet Spruch 39 das Wort  $\text{šnj}$ , „Haare“<sup>122</sup>. Darunter muss man entweder die Schuppen der Schlangen verstehen, was, da das Wort z.B. auch auf Vogelfedern übertragen wird, möglich erscheint, oder die Gifttiere verlieren bei der dort beschriebenen ersten Häutung ihr vordem vorhandenes Körperhaar.<sup>123</sup> Auf die Glätte der Schlangenhaut hebt zudem die Bezeichnung  $\text{n}^{\text{c}}.\text{w}$  ab, die man mit „Glatter“ übersetzen kann. Sie findet sich im hier behandelten Textcorpus ausschließlich in den Texten des Mittleren Reichs.<sup>124</sup>

<sup>115</sup> Spruch 39, Vers 43 (= pBM EA 9997, 2,9).

<sup>116</sup> Spruch 30, Verse 8 und 12 (= Cairo JE 69771, rechts, Z. 4 u. 6).

<sup>117</sup> Spruch 30, Vers 9 (= Cairo JE 69771, rechts, Z. 4).

<sup>118</sup> BOESSNECK (1988), S. 116. Eine andere Möglichkeit wäre, dass den Ägyptern über Handelskontakte die Existenz der indischen Königskobra bekannt war. Direkte Handelsbeziehungen zu Indien sind jedoch erst für das 2. Jh. v. Chr. sicher nachgewiesen (vgl. DUQUESNE (1995), S. 49). Sie ist mit ca. 6 m Länge die längste Giftschlange der Welt (vgl. RAGE (1998), S. 41). Die zwölf Ellen wären damit tatsächlich das Maximalmaß für eine reale Giftschlange.

<sup>119</sup> Spruch 3, Vers 12 (= CT 370, V 32 i); Spruch 5, Vers 3 (= CT 375, V 38 c); Spruch 25, Vers 7 (= pRam. IX, 2,3).

<sup>120</sup> Spruch 28, Vers 4 (= Cairo JE 69771, links, Z. 2).

<sup>121</sup> Spruch 3, Vers 7 (= CT 370, V 32 c).

<sup>122</sup> Wb IV, 99,10-11.

<sup>123</sup> Letztere Deutung halte ich für wahrscheinlicher, weil die Passage insgesamt eine Ätiologie der Schlangen enthält.

<sup>124</sup> Spruch 17, Vers 12 (= Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 7); Spruch 8, Vers 7 (= CT 379, V 43 b); Spruch 1, Vers 15 (= CT 265, III 394 l).

#### 4.4 Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern

Die fleckige Farbe einiger Schlangenarten kommt in dem Namen s3bj<sup>125</sup> „die Gescheckte“ zum Tragen.<sup>126</sup> In diese Richtung wird man auch das „pantherartige Gesicht“ zu deuten haben, das in Spruch 8 erwähnt wird.<sup>127</sup>

In Spruch 36 wird die fy-Schlange als km-ḥr („Schwarzgesicht“) bezeichnet. Dieser Begriff kann sich kaum auf die Gesichtsfarbe der Hornvipera beziehen, denn diese ist sandfarben mit einigen dunklen Flecken. Allerdings findet man in § 26 des Brooklyner Schlangenbuchs die Beschreibung einer Schlange, deren ägyptischer Name ebenfalls fy ohne weitere Zusätze lautet, und von der es heißt, sie habe die Zeichnung eines Lotus auf dem Kopf. Diese Schlange wird von LEITZ mit der Palästinaviper gleichgesetzt.<sup>128</sup> Tatsächlich hat sie eine dunkle Zeichnung im Gesicht, die man mit dem Ausdruck km-ḥr verbinden könnte.

Die anderen, im Schlangenbuch ebenfalls mit fy bezeichneten Schlangen, deren Name meistens mit einem Zusatz versehen ist, sind größtenteils von heller Färbung und können mit km-ḥr nicht gemeint sein.<sup>129</sup>

Die im gleichen Spruch verwendete Bezeichnung „Weißauge“ dürfte dagegen tatsächlich die helle Augenfarbe der Hornvipera im Blick haben. Auf die Augen hebt auch die Bezeichnung „Glanzgesichtige“ in Spruch 28 ab.<sup>130</sup> Natürlich wird hier auf den starren und daher „bösen“ Blick der Schlange angespielt.

Die beiden Hörner, mit denen der Rerek in Spruch 17 die Erde aufwühlt, sind ein anatomisches Merkmal der Hornvipera. Diese Schlange gräbt sich gerne in den Wüstensand

<sup>125</sup> Spruch 6, Vers 6 (= CT 377, V 40 c).

<sup>126</sup> Zur Bedeutung des Wortes vgl. KENNING (2002), S. 43 f.; eine Diskussion des Schlangennamens findet sich bei BORGHOUTS (1971), S. 199 ff.

<sup>127</sup> Spruch 8, Vers 6 (= CT 379, V 43 b).

<sup>128</sup> LEITZ (1997), S. 126 f.

<sup>129</sup> Das Brooklyner Schlangenbuch beschreibt die fy ḥr db.wj, das ist die Hornvipera, und die fy šrj, die vermutlich mit der Avicennaviper zu identifizieren ist (LEITZ (1997), S. 72 ff.) als Schlangen mit der Färbung einer Wachtel. Die fy tj-š3m soll wie ein Junges der „weißen“ ḥnp aussehen, die LEITZ mit der europäischen Katzennatter gleichsetzt. Sie wird im Brooklyner Schlangenbuch als gänzlich hell beschrieben. Allerdings hat die **europäische** Katzennatter (*telescopus fallax hoogstraali*) einen schwarzen Kopf (vgl. LEITZ (1997), S. 44). Sie käme damit durchaus auch für die km-ḥr genannte Schlange in Betracht, doch richtet sich der Spruch gegen eine fy-Schlange und es ist nicht gesagt, dass der schwarze Kopf der weißen ḥnp sich auch bei der fy-tj-š3m wiederfindet. LEITZ (1997), S. 108 ff., nimmt für diese Art an, dass es sich um die Sandotter handelt, die eine hellbraune Färbung zeigt und eine Zeichnung hat, die der europäischen Katzennatter ähnelt. Eine weitere fy-Schlange, die fy t3y wird von LEITZ (1997), S. 27, als Jans Pfeilnatter bestimmt, wobei er diese Bestimmung selbst mit einem Fragezeichen versieht. Nach Aussage des Papyrus ähnelt sie der „**roten**“ ḥnp-Schlange, in der LEITZ (1997), S. 42 f., die **israelische** Katzennatter erblicken möchte. Die fy t3y dürfte also vermutlich eine rötliche Zeichnung aufweisen. Noch eine weitere fy-Schlange, die der Brooklyner Schlangenspapyrus nennt, ist die fy nfj, womit vermutlich die arabische Sandrasselotter bezeichnet wird. Sie wird im Papyrus als dreifarbig mit einer blau-grünen Zeichnung beschrieben. Laut LEITZ, S. 93, gibt es tatsächlich Farbvarianten dieser Schlangenart, die grün-blaue Flecken aufweisen. Allerdings scheint es auch eine vornehmlich rötliche Variante zu geben. Zuletzt sei noch auf die aufgrund der heute weitgehend zerstörten Beschreibung nicht zu identifizierende fy-Schlange eingegangen: Das einzige, was man von ihr sagen kann, ist, dass sie eventuell eine grün-gräuliche Färbung aufweist, sofern die Ergänzung von SAUNERON (1989), S. 27, richtig ist. Ihr Biss wird als heilbar eingestuft. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass, sofern die Bestimmungen von LEITZ (1997) richtig sind, nur die Palästinaviper oder – mit gewissen Einschränkungen – die **europäische** Katzennatter als km-ḥr-Schlange in Betracht kommen.

<sup>130</sup> Spruch 28, Vers 11 (= Cairo JE 69771, links, Z. 6).

## 4 Schlangen

ein. Nur noch die Spitzen der beiden Hörner sehen dann aus dem Sand heraus. Darauf könnte der Spruch anspielen.<sup>131</sup>

Die Zähne der Schlange werden nur zweimal explizit erwähnt.<sup>132</sup> Zusätzlich könnte die Bezeichnung  $w\bar{d}3-r$ <sup>133</sup> mit den Zähnen zu tun haben und zwar mit der Polyphyodontie der Schlangen.<sup>134</sup> Die Zähne der Schlangen werden nämlich nach und nach erneuert, indem neue hinter den alten Zähnen herauswachsen. Insofern haben Schlangen tatsächlich ein „frisches, unversehrtes“ Maul, mit dem sie ihre Beute fangen können.

Insgesamt jedoch finden die Fangzähne der Schlangen keinen besonders großen Niederschlag in der Beschreibung ihres Aussehens, was wohl darauf zurückzuführen ist, dass die Giftzähne von Röhrenzähnern wie den Vipern erst im Moment des Angriffs sichtbar werden, da sie in Ruhestellung nach hinten geklappt sind.<sup>135</sup> Furchenzähler haben ihre Giftzähne weit hinten im Kiefer, so dass sie in Ruhestellung gleichfalls nicht auffallen, und Glattzähler haben gar keine Giftzähne. Sie sondern allenfalls einen giftigen Speichel ab. Einzig die sog. Vorderfurchenzähler haben nichtbewegliche Giftzähne vorne im Kiefer, die jedoch verhältnismäßig klein sind.<sup>136</sup>

Auch die allgemeine Körperform wird kaum erwähnt. In Spruch 22 sagt der Aktant: „Ich gehe und komme doch, nachdem ich den Knochen angegriffen habe.“<sup>137</sup> Eventuell wird hier die Schlange als Knochen bezeichnet, vielleicht wegen ihrer länglichen Form. Vielleicht bezieht sich der Satz jedoch auch auf das Messer, das der Aktant laut Ritualanweisung zwischen seinen Fingernägeln halten soll, und das im vorangehenden Spruch in einen Tonklumpen eingebettet wurde. Dass der Schwanz der in Spruch 8 abgewehrten Schlange wie der einer  $n^c.w$ -Schlange aussieht, sagt uns wenig, doch darf man wohl davon ausgehen, dass der ägyptische Rezipient schon etwas damit anzufangen wusste.  $n^c.w$  dürfte eine „echte“ Schlangenbezeichnung gewesen sein, auch wenn sie im erhaltenen Teil des Brooklyner Schlangenbuchs nicht vorkommt.<sup>138</sup>

Zweimal, in Spruch 13 und in Spruch 39, wird die Beinlosigkeit der Schlange erwähnt. Wie es ihrer natürlichen Art entspricht, liegt sie auf ihrem Gesicht.<sup>139</sup> Eine häufig verwendete Abwehrformel befiehlt der Schlange, „auf ihr Gesicht zu fallen“. Das lässt an die Angriffsstellung der Kobra mit erhobenem Kopf denken. Die Formel dient also dazu, die Schlange wieder zu befrieden und zum Wegkriechen zu bewegen. Interessanterweise werden sowohl das Fehlen der Gliedmaßen, als auch die daraus resultierende Tatsache, dass die Schlange mit dem Kopf auf dem Boden kriecht, teilweise als Strafe ausgelegt.<sup>140</sup> Dies lässt unwillkürlich an Genesis 3,14-15 denken, wo Gott die Schlan-

<sup>131</sup> Spruch 17, Vers 6 (= Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 4).

<sup>132</sup> Spruch 20, Vers 3 (= pTurin 54003, 9), und Spruch 42, Vers 34 (= pBM EA 9997, 6,7).

<sup>133</sup> Spruch 21, Vers 9 (= pTurin 54003, 16).

<sup>134</sup> BAUCHOT (1998), S. 24.

<sup>135</sup> GASC (1998), S. 118.

<sup>136</sup> RAGE (1998), S. 22 f., dort auch Photos.

<sup>137</sup> Spruch 22, Vers 4 (= pTurin 54003, 18).

<sup>138</sup> Vgl. aber LEITZ (1996), S. 401.

<sup>139</sup> Spruch 1, Vers 32 (= CT 265, III 395 h).

<sup>140</sup> Spruch 3, Vers 6 (= CT 370, V 32 d): die Schlange muss wegen ihres  $bw.ts$  auf ihrem Gesicht liegend kommen; Spruch 39, Verse 61-63 (= pBM EA 9997, 2,15): Abschneiden der Arme und Beine als Strafe.

ge als Strafe dafür, dass sie Eva verführt hat, dazu verdammt, *auf dem Bauche zu kriechen und Staub zu fressen*.<sup>141</sup>

Zu den Strafmaßnahmen gehört auch das Fortnehmen der Ohren bzw. des Gehörs. Es wird von Selqet ausgeführt.<sup>142</sup> Auch hier wird ein anatomisches Merkmal der Schlangen mythologisch ausgedeutet, denn natürlich haben Schlangen keine Außenohren. Ob den Ägyptern bekannt war, dass Schlangen Geräusche nur über die Vibrationen des Untergrundes wahrnehmen können, kann hier nicht beantwortet werden.<sup>143</sup>

### 4.4.3 Verhalten

Die gliedmaßenlose Fortbewegung der Schlangen hat sicherlich auch die Ägypter beeindruckt. Sie findet ihren Niederschlag in der Bezeichnung *sṗḥ* „Ringler“.<sup>144</sup> Von der *fy*-Schlange wird gesagt, dass sie sich durch *pnʿnʿ* fortbewege,<sup>145</sup> worunter man das Seitenwinden der Vipern zu verstehen hat.<sup>146</sup> Das Aufhacken der Erde mittels der beiden Hörner<sup>147</sup> habe ich auf S. 108 schon mit der Angewohnheit der Hornvipere, sich in die Erde einzugraben, in Verbindung gebracht. In Spruch 8 wünscht der Aktant, dass die Schlange im Blickfeld der Leute ein- und ausgehen möge. Dies kann sich m. E. nur darauf beziehen, dass Schlangen dies für gewöhnlich nicht tun, wodurch es zu Unfällen kommen kann, wie den in Spruch 43 beschriebenen, bei dem der kleine Horus auf eine Schlange getreten ist, die sogleich zwischen seine Füße kriecht und sich um seine Zehen wickelt, bevor sie zubeißt.<sup>148</sup>

Über das Fressverhalten der Schlangen erfährt man aus den Sprüchen nur wenig. Alle Schlangen sind Raubtiere,<sup>149</sup> zu deren Beute v. a. Nagetiere gehören. Schon in den Sargtexten wird der Schlange das Fressen von Mäusen bzw. Ratten zum Vorwurf gemacht.<sup>150</sup> Im Gegensatz dazu scheint das Kauen an den Knochen einer verwesenden Katze, das im selben Spruch erwähnt wird, kein Vorbild in der Natur zu haben, denn es gibt keine aassfressenden Schlangen. Vielleicht ist damit jedoch gemeint, dass verschiedene Giftschlangen ihre Beute erst angreifen und vergiften, dann wegstechen

<sup>141</sup> Ich will hier keine Abhängigkeiten konstruieren, sondern nur, ähnlich wie MEURER (2002), S. 271, Anm. 2, auf die Verwandtschaft der Motive hinweisen.

<sup>142</sup> In Spruch 47, Vers 41 (= pBM EA 10309, 2,17 f.), und in pBrooklyn 47.218.48 + 85, 5,11 f.

<sup>143</sup> Vgl. PLATEL (1998), S. 51 f. Schlangen haben ein stark verkümmertes Gehör: Das Außenohr fehlt wie bei den meisten Reptilien ganz, aber auch das Mittelohr ist zurückgebildet. Es fehlen Trommelfell, Paukenröhre und Eustachische Röhre. Hingegen ist das Innenohr intakt und unterscheidet sich im Grundaufbau nicht von dem anderer Wirbeltiere. Der Gleichgewichtssinn ist gewährleistet. Experimentell konnte nachgewiesen werden, dass Nattern einen Schallwellenbereich von 100-700 Hertz wahrnehmen können. Die Übertragung auf das Innenohr erfolgt über das Quadratbein in Verbindung mit dem Oberkieferknochen. Ob *shy* „Gehörloser“ in Spruch 43, Vers 2 (= pBM EA 9997, 7,1), in diese Richtung ausgelegt werden darf, halte ich für zweifelhaft.

<sup>144</sup> Spruch 20, Vers 3 (= pTurin 54003, 9).

<sup>145</sup> Spruch 36, Vers 4 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 27).

<sup>146</sup> SAUNERON (1989), S. 24.

<sup>147</sup> Spruch 17, Vers 6 (= Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 4).

<sup>148</sup> Spruch 43, Verse 12-15 (= pBM EA 9997, 7,4).

<sup>149</sup> GASC (1998), S. 108.

<sup>150</sup> Spruch 2, Vers 2 (= CT 369, V 31 b).

#### 4 Schlangen

und schließlich, wenn das Beutetier tot ist, zurückkommen und es verschlingen.<sup>151</sup> In Spruch 42 werden die Beutetiere der Schlange aufgezählt:<sup>152</sup> Mäuse/Ratten, Frösche und Vogelküken. Diese Tiere entsprechen ganz dem natürlichen Beuteschema der meisten Schlangenarten.<sup>153</sup>

Bevor die Schlange ihre Beute verschlingen kann, muss sie sie erst erlegen. Keiner der Sprüche beschäftigt sich mit Würgeschlangen, was ganz natürlich ist, weil von diesen im pharaonischen Ägypten keinerlei Gefahr für den Menschen ausging. Dagegen wird in unterschiedlicher Form auf den Akt der Giftinjektion eingegangen. Eindrucksvoll ist der Angriffsakt der Uräusschlange, die urplötzlich zustößt und ihre Beute vergiftet oder der der Speikobra, die ihr Opfer mit ihrem Gift anspuckt.<sup>154</sup> Beide Fangmethoden soll Re in Spruch 20 von dem menschlichen Aktanten fernhalten.<sup>155</sup> In Spruch 27 wird der Angriff der Speikobra mit dem ägyptischen Verb *stj* beschrieben.<sup>156</sup>

Es liegt auf der Hand, dass das Hauptaugenmerk der Sprüche auf die Bissigkeit der Schlangen gerichtet ist, ist sie doch das, was verhindert werden soll bzw. dessen Auswirkungen es abzuschwächen gilt. Daher heißt der Patient in den reaktiven Schlangensprüchen i.d.R. auch nicht, wie sonst üblich *ꜥꜣ*, sondern *hr.j-dm.t*<sup>157</sup> bzw. *p3 n.tj psh*<sup>158</sup>, also „der Gebissene oder Gestochene“.<sup>159</sup> Die Sprüche sind gegen alle Schlangen gerichtet, deren Maul beißen kann<sup>160</sup> und deren Maul es zu versiegeln gilt.<sup>161</sup>

Der Angriff der Schlange wird im Allgemeinen als Wut oder Raserei interpretiert. Das dafür am häufigsten verwendete Wort ist *3.t*, das schon von GARDINER mit der Bedeutung „readiness to strike“ belegt wurde.<sup>162</sup> *ꜥndw.t*, das nach VYICHL wohl auf eine semitische Wurzel zurückgeht,<sup>163</sup> bedeutet ebenfalls „in Wut geraten“ und wird an mehreren Stellen auf den wütenden Angriff der Schlange bezogen.<sup>164</sup> Als Zittern vor Wut könnte man das Beben der Knochen in Spruch 6 interpretieren.<sup>165</sup> Sicher metaphorisch auf das Wüten der Schlange bezogen ist das Brüllen, das ihr mit der Bezeichnung *hmhm.tj* unterstellt wird.<sup>166</sup> Das Gebrüll ist eine Eigenschaft des

<sup>151</sup> GASC (1998), S. 116.

<sup>152</sup> Spruch 42, Verse 36 f. (= pBM EA 9997, 6,8).

<sup>153</sup> GASC (1998), S. 108.

<sup>154</sup> An dieser Stelle sei an das Erlebnis von ANTHES erinnert, das er in ANTHES (1983) geschildert hat.

<sup>155</sup> Spruch 20, Vers 6 (= pTurin 54003, 9).

<sup>156</sup> Spruch 27, Vers 13 (= pRam. X, 2,8).

<sup>157</sup> Spruch 38, Vers 32 (= pBM EA 9997, 1,10); Spruch 45, Vers 20 (= pBM EA 10309, 1,6); Spruch 46, Vers 64 (= pBM EA 10309, 2,6); Spruch 47, Vers 52 (= pBM EA 10309, 3,4).

<sup>158</sup> Spruch 32, Vers 8 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 5).

<sup>159</sup> *psh* und *dm* heißen sowohl „beißen“ als auch „stechen“, was wiederum die Probleme einer Trennung von Skorpion- und Schlangenzauber aufzeigt.

<sup>160</sup> Spruch 34, Vers 22 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 17).

<sup>161</sup> Spruch 28, Vers 10 (= Cairo JE 69771, links, Z. 6); Spruch 47, Vers 42 (= pBM EA 10309, 2,18).

<sup>162</sup> GARDINER (1948), S. 14 f., vgl. auch OGDON (1998b), S. 79.

<sup>163</sup> VYICHL (1966).

<sup>164</sup> Spruch 50, Vers 6 (= oStrasbourg H111, Z. 7), u. Spruch 40, Verse 12 u. 21 (= pBM EA 9997, 3,15+18).

<sup>165</sup> Spruch 6, Vers 7 (= CT 377, V 40 c).

<sup>166</sup> Spruch 17, Vers 17 (= Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 9).

Apophis, der ja mit dem Rerek, der im betreffenden Spruch angesprochen wird, einige Überschneidungen hat. Zwar gibt es einige Schlangen, die Geräusche erzeugen, in Ägypten namentlich die Sandrasselotter, aber diese Eigenart wird man hier kaum als Vorbild des Motivs annehmen dürfen. Es handelt sich wohl eher um eine Übertragung des Verhaltens anderer Lebewesen, die während des Kämpfens Gebrüll ausstoßen.

Die Häutung der Schlange, die als das auslösende Moment für den Glauben an ihre Regenerationskraft gilt,<sup>167</sup> wird nur einmal in den Zaubertexten (Spruch 39) erwähnt, dort jedoch mit einer eindrucksvollen Ätiologie versehen. Überhaupt scheint der Abschnitt von der Entstehung der Schlangen zu berichten, denn erst nachdem sie von der Göttin gefressen haben, verlieren sie ihre Gliedmaßen. Außerdem scheinen sie vor der ersten Häutung Haare gehabt zu haben.

In der Erklärung, die Spruch 39 für die Häutung der Schlangen gibt, wird sie auf die Giftwirkung zurückgeführt. Leider ist der vorausgehende Kontext zu schlecht erhalten, um den genauen Ablauf der Geschichte zu ermitteln. Soweit man ihn aus den Bruchstücken nachvollziehen kann, ist die Göttin, wohl das personifizierte Gift,<sup>168</sup> geschwächt, vielleicht sogar tot. Offensichtlich ruft das aassfressende Tiere auf den Plan, die sich das Gift einverleiben. Die Giftwirkung „kocht“ (psj) die Haare auf dem Kopf der Tiere. Dadurch wird ein bestimmter Vorgang während der Häutung beschrieben: Bevor sie nämlich eintritt, nimmt die Schlange etwa 14 Tage keine Nahrung zu sich. Mit dem Beginn der Häutung verfärben sich die Augen milchig weiß. Auch der restliche Körper verfärbt sich zunächst. Die Haut verliert ihren Glanz. Das liegt an einer Flüssigkeit, die sich zwischen der alten und der neuen Hautschicht bildet.<sup>169</sup> Kurz bevor die eigentliche Häutung beginnt, tritt jedoch eine Klärung der Haut ein. In der Zeit vor der Häutung ist die Schlange matt und träge. Jedoch soll sie auf Störungen aggressiver als gewöhnlich reagieren, weil ihr Sehvermögen durch die Trübung der sog. Brille beeinträchtigt ist. Durch diese Trübung erinnern die Augen einer Schlange vor der Häutung tatsächlich an die gegarter Fische. Vielleicht ist dadurch die Wortwahl des Spruches bedingt. Sobald sich die neue Haut nachgebildet hat, spürt die Schlange, dass sie ihre alte Haut abstreifen kann. Sie reibt mit ihrem Kopf solange an Steinen und Ästen herum, bis die Haut am Kopf aufplatzt. Dann windet sie sich und reibt sich am Untergrund, damit sie das Natternhemd umkrepeln und herauschlüpfen kann.<sup>170</sup>

Zu den Naturbeobachtungen gehört m.E. noch der Wunsch, die Schlange möge ausspeien, der sowohl in präventiven als auch in reaktiven Sprüchen geäußert wird. In reaktiven Sprüchen ist er sicher metaphorisch zu verstehen: Das als Schlange personifizierte Gift soll zum Ausfließen aus der Wunde gebracht werden. Anders in den präventiven Sprüchen, dort soll das Ausspucken des Giftes oder das Beißen der Erde

<sup>167</sup> Zur Verjüngung der Schlange durch die Häutung vgl. FISCHER-ELFERT (1986b), S. 37, Anm. d.

<sup>168</sup> Vgl. Spruch 39, Vers 78 (= pBM EA 9997, 3,4).

<sup>169</sup> So REUTER, vgl. <http://www.reptil.net/tips/haut.htm>, zuletzt besucht am 29.12.14. Laut BAUCHOT/VASSE (1998), S. 18, wird die anfängliche Hauttrübung durch eindringende Luft verursacht.

<sup>170</sup> BAUCHOT/VASSE (1998), S. 18.

#### 4 Schlangen

vermutlich die Ungefährlichkeit der Schlange sicherstellen, denn die Giftdrüsen der Schlange brauchen eine gewisse Zeit, um das Gift zu reproduzieren.<sup>171</sup>

Abschließend möchte ich noch auf Spruch 52 hinweisen, der eine interessante Passage enthält.<sup>172</sup>

Wenn du tatsächlich ein Mensch bist, der ohne (Beine) umherzieht,  
der ohne Hals rennt,  
der ohne Haare tanzt,  
der ohne Auftrag eilt,  
der kopulieren kommt, ohne Penis,  
der beißen kommt ohne Zähne,  
indem seine „Sandalen“ (*Hemipenes?*) gelöst sind  
gemäß dem Lösen am Abend,  
und seine Knie gebrochen sind,  
dann holt man dich fort von deiner Balz zum Ort des Krokodils.

Wie auf S. 301 angemerkt, erinnert diese Beschreibung frappierend an eine Schlange, denn diese hat bekanntlich keine Beine, keine Haare und keinen Penis.<sup>173</sup> Der in der Passage erwähnte Tanz könnte sich auf das Balzverhalten der Tiere beziehen. Giftnattern und Vipern führen ritualisierte Kämpfe durch, bei denen sie sich nicht gegenseitig beißen, sondern nur ihre Kräfte messen. SAINT-GIRONS beschreibt einen solchen Balzkampf folgendermaßen:<sup>174</sup>

„Mit abgehackten Bewegungen nähern sie sich einander, dann umschlingen sie sich gegenseitig im Bereich der hinteren Hälfte oder der hinteren zwei Drittel des Körpers, während die Köpfe emporgestreckt sind. Von Zeit zu Zeit verhaken sich die Köpfe ineinander, wobei die Tiere jeweils versuchen, den anderen (sic!) niederzudrücken, so dass ihr Körper gerade zu liegen kommt. Der Unterlegene räumt dann rasch und unverletzt das Feld.“

Stößt ein Männchen auf ein paarungsbereites Weibchen, so winden die beiden ihre Schwänze zusammen. Es kann oft stundenlang dauern, bis es zur endgültigen Paarung kommt, bei der ein Hemipenis des Männchens in der Kloake des Weibchens anschwillt. Die Begattung kann je nach Art zwischen zehn Minuten und zwei Tagen dauern.

<sup>171</sup> VASSE (1998a), S. 204, dagegen aber WARREL (1997), S. 192, der berichtet, dass die Giftwirkung bei aufeinander folgenden Bissen stets gleich sei. Allerdings scheint der Glaube daran, dass das Schlangengift durch Abgabe an ein anderes Beutetier in der Wirkung herabgesetzt wird, im Alten Ägypten verbreitet gewesen zu sein, wie die Lehre des Anchscheschonqi zeigt (pBM EA 10508, 20,13): „Eine Schlange, die frisst, hat kein Gift“, vgl. THISSEN (1984), S. 33.

<sup>172</sup> Spruch 52, Verse 114-125 (= pGeneve MAH 15274, rt. 5,7-6,1).

<sup>173</sup> Die Geschlechtsorgane männlicher Schlangen bestehen aus den Hemipenes, die nur bei der Kopulation sichtbar werden und die bei der Häutung erneuert werden. Die Form der Hemipenes unterscheidet sich je nach Schlangenart erheblich. Sehr häufig findet man eine gegabelte Form (vgl. VASSE (1998b), S. 102).

<sup>174</sup> SAINT-GIRONS (1998a), S. 92.



#### 4.4 Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern

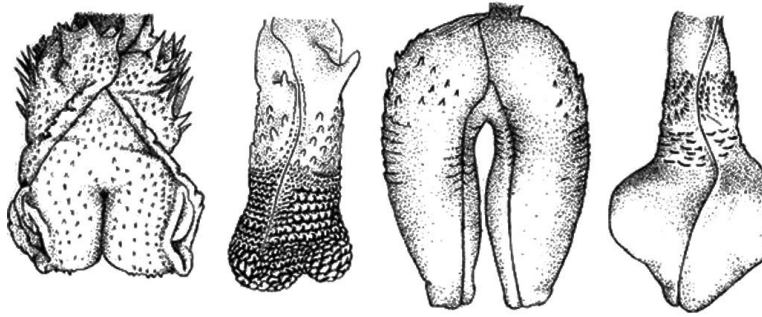



Abbildung 4.1: Verschiedene Hemipenes-Formen von Schlangen

Während dieser Zeit verhardt das Paar nahezu bewegungslos.<sup>175</sup> Bei manchen Schlangengarten nimmt das Männchen den Kopf des Weibchens während des Vorspiels in sein Maul, ohne dass dieses verletzt würde. Dies könnte man als „Beißen ohne Zähne“ interpretieren.

Unklarer sind die folgenden Verse. Sie könnten sich evtl. auf die Begattung beziehen, wenn man eine Assoziation der Sandalen und der Hemipenes der Schlange als *tertium comparationis* gelten lässt. Die Hemipenes von Vipern und Nattern sind häufig Y-förmig oder zweilappig<sup>176</sup> und könnten somit den ägyptischen Beobachter an die Riemen ägyptischer Zehensteigsandalen  erinnert haben (s. Abb. 4.1). Die gebrochene Knie ließen sich in diesem Zusammenhang als Verharren während der Begattung deuten, so dass eine Metapher für Bewegungsunfähigkeit vorläge.

Eindeutiger scheint s.t-wh3 zu sein, das durch s.t zum Abstraktum zu wh3 „Begehren“ wird. Im koptischen Liebeszauber ist  $\sigma\tau \sigma\tau\omega\psi$  der *terminus technicus* für das sexuelle Verlangen.<sup>177</sup> Es ist durchaus möglich, dass es im vorliegenden Text schon diese sexuell konnotierte Bedeutung hat.<sup>178</sup>

Der „Ort des Krokodils“ als Bestrafungsort der Schlange könnte ebenfalls dem Verhalten der Tiere abgeschaut sein. Denn tatsächlich gehören Schlangen zum Beuteschema von Krokodilen, obwohl sie angeblich trotz ihres Panzers giftige Arten meiden sollen.<sup>179</sup> Doch selbstverständlich ist die Bestrafung durch das Krokodil gleichzeitig ein literarischer Topos.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> SAINT-GIRONS (1998a), S. 94 u. 95.

<sup>176</sup> VASSE (1998b), S. 102.

<sup>177</sup> Mündliche Mitteilung von Dr. TONIO SEBASTIAN RICHTER.

<sup>178</sup> DEPUYDT (1993), 286.

<sup>179</sup> SAINT-GIRONS (1998b), S. 175.

<sup>180</sup> MOERS (2001), S. 202.

#### 4.4.4 Bezeichnungen

Die Bezeichnungen, die den Schlangen gegeben werden, sind unterschiedlicher Natur. Es gibt generische Namen, die auf Eigenschaften der Schlangen abheben, Namen, die man als Gattungsnamen einstufen kann und metaphorische Namen, die teilweise mythische Konnotationen haben.<sup>181</sup>

##### Gattungsnamen

Unter letzteren möchte ich solche Namen verstehen, die uns aus dem Brooklyner Schlangenbuch bekannt sind.<sup>182</sup> Dazu kommen noch einige Namen, die unter Verdacht stehen, Schlangenarten zu bezeichnen, die aber nicht im Schlangenbuch vermerkt sind.

Es ist auffallend, dass in den Schlangenzaubern nur wenige Gattungsnamen benutzt werden. Aber das liegt in der Natur der Texte, die nicht gegen eine bestimmte Schlangenart gerichtet sein können. Daher sind auch die unten genannten Namen relativ unspezifisch. Sie wurden zwar vermutlich auch dazu verwendet, Schlangenarten zu benennen, doch sind sie eher pauschalisierend, vergleichbar den deutschen Bezeichnungen „Viper“, „Natter“ oder „Otter“.<sup>183</sup>

<b>Bezeichnung</b>	<b>Bedeutung</b>	<b>Belegstelle(n)</b>
jꜣrr.t	„Kobra“	Spruch 47, Vers 7. <sup>184</sup>
btt <sup>185</sup>	Synonym für ḥnp <sup>186</sup>	Spruch 50, Vers 3. <sup>187</sup>
fy <sup>188</sup>	„Viper“	Spruch 30, Verse 8 u. 12; <sup>189</sup> Spruch 36, Vers 1.
nꜥ.w <sup>190</sup>	„Glatter“	Spruch 17, Vers 12; <sup>191</sup> Spruch 8, Vers 7; <sup>192</sup> Spruch 1, Vers 15. <sup>193</sup>
r3 <sup>194</sup>	unbekannte Schlangenart	Spruch 48, Vers 6. <sup>195</sup>
s3b.j <sup>196</sup>	„Gescheckter“	Spruch 6, Vers 6. <sup>197</sup>
swy <sup>198</sup>	unbekannte Schlangenart	Spruch 39, Vers 92. <sup>199</sup>

<sup>181</sup> Zu den Benennungsmotiven vgl. a. VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 76 ff. Er unterscheidet onomato-poetische Namen (z.B. fy), solche mit Reduplikation gebildete Namen, wobei die Reduplikation verschiedene Ursachen haben kann, Namen, die durch die Lexikalisierung komplexer Ausdrücke entstanden sind (z.B. ḳd-ḳw („schlechtes Wesen“)), Euphemismen (z.B. jm.j-t3 („Erdbewohner“)) und beschreibende Namen.

<sup>182</sup> Da das Schlangenbuch nicht vollständig erhalten ist, gibt es gewiss einige Namen, die hierher zu rechnen wären, deren Zugehörigkeit aber nicht sicher festgestellt werden kann. Vgl. hierzu auch LEITZ (1997), S. 145 ff.

<sup>183</sup> VERNUS/YOYOTTE (2005), S. 84, macht darauf aufmerksam, dass die Ausweitung von Gattungsnamen auf andere Arten im Ägyptischen gut belegt ist. So kann z.B. das Wort m3j „Löwe“ auch allgemein „Raubtier“ bedeuten.

### Generische Namen, die sich auf Eigenschaften der Schlange beziehen

Wie aus der unten stehenden Tabelle schnell ersichtlich wird, beziehen sich die generischen Namen in erster Linie auf Fortbewegung und Aussehen der Schlangen. Es sind Bezeichnungen, die für die meisten Schlangen gültig sind und die keine Spezies ansprechen. Damit wird sichergestellt, dass das sichtbare Wesen der Schlangen mithilfe des Namens erfasst wird – unabhängig von der biologischen Art, die in der konkreten Anwendungssituation häufig unbekannt gewesen sein dürfte. Denn weder weiß der Aktant, der einen präventiven Zauberspruch zur Anwendung bringt, welche Spezies ihn bedroht, noch darf man im Falle eines Unfalls davon ausgehen, dass die Beteiligten die Schlange identifizieren konnten.<sup>200</sup> Obwohl der herbeigerufene Ḥrp-Srḳ.t diese Kunst vermutlich beherrschte: In wie vielen Fällen wird das Opfer sich an das genaue Aussehen erinnert haben? Die Namen decken daher Charakteristika ab, die möglichst vielen Giftschlangen gemeinsam sind.<sup>201</sup>

<sup>184</sup> pBM EA 10309, 2,9.

<sup>185</sup> pBrooklyn 47.218.48 + 85, 5,4; 5,7; 5,9; 5,11 f.

<sup>186</sup> pBrooklyn 47.218.48 + 85, 5,11 f.

<sup>187</sup> oStrasbourg H111, Z. 4.

<sup>188</sup> pBrooklyn 47.218.48 + 85, 1,23; 2,2; 2,4; 2,6; 2,7; 2,9; 3,22; 4,12; 4,16-17; 4,18; 4,23-24; 5,17.

<sup>189</sup> Cairo JE 69771, rechts, Z. 1 u. 4; Rückseite, Z. 26.

<sup>190</sup> Dieser Name wird nicht im Brooklyner Schlangenbuch aufgeführt, vgl. dazu aber LEITZ (1996), S. 401.


<sup>191</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 7.

<sup>192</sup> CT 379, V 43 c.


<sup>193</sup> CT 265, III 394 l.

<sup>194</sup> Dieser Name fehlt im Brooklyner Schlangenbuch, vgl. aber r3-bdd in pBrooklyn 47.218.48 + 85, 2,11.

<sup>195</sup> pBM EA 10309, 3,9.

<sup>196</sup> Vgl. den Titel  der im Alten Reich zweimal belegt ist, im Grab des Jtwš aus der Zeit des Djedkare und im Grab des ḥḥ-Jtj vom Ende der 6. Dyn. Zur vielfältigen Diskussion des Titels vgl. JONES (2000), S. 468, Nr. 1741, mit Literaturangaben. Zur Frage, ob es sich bei s3b.t um einen „realen“ Schlangennamen handelt, s. BORGHOUTS (1971), S. 200.

<sup>197</sup> CT 377, V 40 c.

<sup>198</sup> Nicht etymologisierte Schlangennamen, die ein *hapax legomenon* zu sein scheint. Der Name ist gemäß einem Vorschlag von Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT evtl. mit dem im pSalt 825 erwähnten Sou () der Heimat des Seth, zu verbinden, vgl. DERCHAIN (1965), S. 186, Anm. 137). Es ist also fraglich, ob er nicht doch zu den mythisierenden Namen gehört.

<sup>199</sup> pBM EA 9997, 3,8.

<sup>200</sup> Dieses Problem besteht heute noch im Falle eines Giftunfalls. Daher werden in der Therapie von Schlangengiften *polyvalente* Seren eingesetzt, um ein möglichst breites Spektrum an Giften behandeln zu können. Hintergrund dafür ist, dass anhand der Symptome die beißende Schlange nicht mit Sicherheit erkannt werden kann (vgl. BON (1998), S. 200).

<sup>201</sup> Dass sie dies tun, spricht sogar gegen die von MEURER (2002), S. 276, vorgetragene Theorie, sie seien *ad hoc* gebildet. Wären sie das, so dürfte man sicher spezifischere Namen erwarten, denn dann wäre der Ḥrp-Srḳ.t in der Lage, die Berichte seines Patienten in den Zauberspruch einfließen zu lassen. Es ist jedoch genau das Gegenteil der Fall. Die Sprüche und die Namen wurden sicher nicht in einer konkreten Situation verfasst, sondern waren Produktionen der Lebenshäuser, wo die Texte bekanntlich auch verwahrt wurden.

#### 4 Schlangen

Bezeichnung	Bedeutung	Bezug zur Schlange	Belegstelle(n)
jḅh3.tj	„Porphyrfarbener“ oder „Sehr (?) Flüchtender“ <sup>202</sup>	evtl. Aussehen bzw. Fortbewegung	Spruch 18, Verse 1, 5, 9 u. 13; <sup>203</sup> Spruch 16, Vers 83. <sup>204</sup>
jm.j-3.tɛf	„der in seiner Rage ist“	Aggressivität	Spruch 40, Vers 21. <sup>205</sup>
jm.j-j3.tɛsn	„Kombewohner“	Aufenthalt	Spruch 42, Vers 49; <sup>206</sup> Spruch 47, Vers 24. <sup>207</sup>
jm.j-tḫy.t	„Erdbaubewohner“	Aufenthalt	Spruch 47, Vers 4. <sup>208</sup>
jsp	„Hacker“	Fortbewegung	Spruch 17, Vers 13. <sup>209</sup>
wḏ3-r?	„mit unverletztem Maul“	evtl. Polyphyodontie	Spruch 21, Vers 9. <sup>210</sup>
b3b3.j	„Erdlochbewohner“	Aufenthalt	Spruch 47, Vers 17. <sup>211</sup>
bḫn.w	„Kriecher“	Fortbewegung	Spruch 1, Vers 19. <sup>212</sup>
mn.tj	„der zum Leiden gehört“	Giftwirkung	Spruch 31, Vers 4. <sup>213</sup>
n <sup>c</sup> .w	„Glatter“	Aussehen	Spruch 17, Vers 12; <sup>214</sup> Spruch 8, Vers 7; <sup>215</sup> Spruch 1, Vers 15. <sup>216</sup> Spruch 18, Vers 16. <sup>217</sup>
nsb.tj bzw. nbs.tj <sup>218</sup>	„Verschlinger“	Fressverhalten	Spruch 17, Vers 3. <sup>219</sup>
nb-s3.wt	„Herr der Mauern“	Aufenthalt	Spruch 8, Vers 3. <sup>220</sup>
nḫ3-ḫr	„mit rauem Gesicht“	Aussehen	Spruch 40, Vers 53. <sup>221</sup>
rw	„Löwe“	Farbe/Aussehen	Spruch 1, Vers 29. <sup>222</sup>
ḫf3.w	„Schlange“	allg. Bezeichnung	Spruch 3, Verse 19 f.; <sup>223</sup> Spruch 4, Verse 5 f.; <sup>224</sup> Spruch 47, Vers 43; <sup>225</sup> Spruch 20, Vers 2; <sup>226</sup> Spruch 21, Vers 1; <sup>227</sup> Spruch 34, Vers 2. <sup>228</sup> Spruch 13, Vers 4. <sup>230</sup>
ḫnb33	„sich Windender“? <sup>229</sup>	Fortbewegung	Spruch 13, Vers 4. <sup>230</sup>
ḫḏ-jr.t	„Weißauge“	Aussehen	Spruch 36, Vers 3. <sup>231</sup>
ḫ3.tjw	„Sumpfbewohner“	Aufenthalt	Spruch 39, Vers 43. <sup>232</sup>
s3b.j	„Gescheckter“	Aussehen	Spruch 6, Vers 6. <sup>233</sup>
sptḫ	„Ringler“	Fortbewegung	Spruch 20, Vers 3. <sup>234</sup>
shy	„Tauber“	Gehörlosigkeit (?)	Spruch 43, Vers 2. <sup>235</sup>
km-ḫr	„Schwarzgesicht“	Farbe/Aussehen	Spruch 36, Vers 2; <sup>236</sup> Spruch 14, Vers 2. <sup>237</sup> Spruch 20, Vers 8. <sup>238</sup>
kmy	„Schwarzer“	Farbe/Aussehen	Spruch 20, Vers 8. <sup>238</sup>
kh3	„Rasender“	Aggressivität	Spruch 17, Vers 2. <sup>239</sup>
ḫnd jḅ.w	„Wütender“	Aggressivität	Spruch 50, Vers 6. <sup>240</sup>

### Metaphorische und mythisierende Namen

Wie die generischen Namen verfolgen die metaphorischen und mythisierenden Namen den Zweck, das Wesen der Schlange zu erfassen. In diesem Fall steht jedoch nicht ihr natürliches Verhalten im Mittelpunkt des Interesses, sondern ihr innerer Charakter. Die Schlange wird mit diesen Namen als „göttliches“ Wesen erfasst, das durch sein Verhalten den Bestand des Kosmos gefährden könnte. Daher werden ihr Namen wie „Feind“ und „Böser“ beigelegt. Sie legitimieren das Vorgehen des Aktanten gegen die Schlange, das den Einbruch der Isfet in die Welt zurückweist und mithilfe von Heka Maat wiederherstellt.

Etliche der mythisierenden Namen können noch nicht etymologisiert werden. Diejenigen jedoch, deren Bedeutung offenkundig ist, weisen auf das Konzept hin, dass die

<sup>202</sup> Vgl. LEITZ (1997), S. 138, der das Wort mit jbh.ty „Porphyry“ (AUFRÈRE (1991), S. 247) verbindet, und SCHENKEL (1993), S. 154, der eine „hamitosemitische“ Präfixbildung zu bh3 vermutet.

<sup>203</sup> Ibhati-Sprüche A und B, I-IV.

<sup>204</sup> CT 885, VII 97 p.

<sup>205</sup> pBM EA 9997, 3,18.

<sup>206</sup> pBM EA 9997, 6,11.

<sup>207</sup> pBM EA 10309, 2,13.

<sup>208</sup> pBM EA 10309, 2,8.

<sup>209</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 7.

<sup>210</sup> pTurin 54003, 16.

<sup>211</sup> pBM EA 10309, 2,11.

<sup>212</sup> CT 265, III 395 a.

<sup>213</sup> JE 69771, rechts, Z. 8.

<sup>214</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 7.

<sup>215</sup> CT 379, V 43 c.

<sup>216</sup> CT 265, III 394 l.

<sup>217</sup> n statt n<sup>c</sup>.w Ibhati-Spruch, Strophe 4.

<sup>218</sup> Unter Annahme einer Metathese der letzten beiden Radikale.

<sup>219</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 2.

<sup>220</sup> CT 379, V 42 h.

<sup>221</sup> pBM EA 9997, 4,11.

<sup>222</sup> CT 265, III 395 f.

<sup>223</sup> CT 370, V 33 b+c;

<sup>224</sup> CT 372, V 34 e+f;

<sup>225</sup> pBM EA 10309, 2,18.

<sup>226</sup> pTurin 54003, 9.

<sup>227</sup> pTurin 54003, 12.

<sup>228</sup> JE 69771, Rückseite, Z. 12.

<sup>229</sup> Vermutlich zu ḥnbb, vgl. HANNIG (2006), S. 1706, Beleg 20950.

<sup>230</sup> CT 436, V 288 a.

<sup>231</sup> JE 69771, Rückseite, Z. 27.

<sup>232</sup> pBM EA 9997, 2,9.

<sup>233</sup> CT 377, V 40 c.

<sup>234</sup> pTurin 54003, 9.

<sup>235</sup> pBM EA 9997, 6,17.

<sup>236</sup> JE 69771, Rückseite, Z. 27.

<sup>237</sup> CT 586, VI 205 i.

<sup>238</sup> pTurin 54003, 13.

<sup>239</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 1.

<sup>240</sup> oStrasbourg H111, Z. 7.

#### 4 Schlangen

Schlangen die Träger von göttlichen Bas sind, etwa, wenn die Schlange als „Götterbote“ angesprochen wird. Wir müssen also davon ausgehen, dass das im Brooklyner Schlangenbuch ausgearbeitete Konzept wesentlich älter ist als die uns vorliegende Handschrift.<sup>241</sup>

Einige der generischen bzw. mythisierenden Namen sind uns nur aus den Totentexten bekannt. Hier reicht die Tradition teilweise bis zu den Pyramidentexten zurück, in denen die Namensvielfalt jedoch weit größer ist. Dank der Tabelle bei MEURER kann schnell ein Abgleich gemacht werden.<sup>242</sup>

- jmj.w tḫ.t<sup>243</sup>
- n<sup>c</sup>.w<sup>244</sup>
- rw<sup>245</sup>
- ḫf3.w<sup>246</sup>
- s3b.j<sup>247</sup>
- sksk<sup>248</sup>

Wenn man von CT 885 absieht, der, da er ein Sammelsurium der in den Pyramidentexten vorhandenen Schlangenzauber ist, in der obigen Tabelle nicht berücksichtigt wurde, zeigt sich, dass die Schlangenbezeichnungen der Zaubersprüche des Mittleren und des Neuen Reichs nur wenige Überschneidungen mit den Pyramidentexten haben. Abgesehen von sksk handelt es sich um generische Namen.

<b>Bezeichnung</b>	<b>Bedeutung</b>	<b>Belegstelle(n)</b>
jpw.tj nṯr	„Gottesbote“	Spruch 43, Vers 29. <sup>249</sup>
ʿ3pp	„Apophis“	Spruch 35, Verse 2, 26, 35, 45 u. 50 f. <sup>250</sup>
ḫ <sup>c</sup> n(j) Nw.t	„Erscheinungsform der Nut“	Spruch 42, Vers 25. <sup>251</sup>
p3.w	„Urgestaltiger“	Spruch 11, Vers 1. <sup>252</sup>
m3-šsd	<i>unbekannt</i>	Spruch 12, Vers 8. <sup>253</sup>
njk	„der bestraft wird“	Spruch 43, Vers 39. <sup>254</sup>
nf	„Böses“	Spruch 27, Vers 1. <sup>255</sup>
nbḏ	„Böser“	Spruch 7, Vers 12; <sup>256</sup> Spruch 1, Vers 15. <sup>257</sup>
nḥt	„Starker“	Spruch 40, Vers 15. <sup>258</sup>
rrk	„Rerek“	Spruch 17, Vers 1; <sup>259</sup> Spruch 7, Verse 1 u. 3; <sup>260</sup> Spruch 10, Vers 3; <sup>261</sup> Spruch 13, Vers 1. <sup>262</sup>
hmhm.tj	„Brüllender“	Spruch 17, Vers 17. <sup>263</sup>
ḫft.j	„Feind“	Spruch 25, Vers 9; <sup>264</sup> Spruch 41, Vers 16; <sup>265</sup> Spruch 43, Vers 28; <sup>266</sup> Spruch 40, Vers 12. <sup>267</sup>
ḫft.j n.j R <sup>c</sup>	„Feind des Re“	Spruch 35, Verse 2, 26, 35, 45 u. 50; <sup>268</sup> Spruch 52, Vers 127. <sup>269</sup>
ḫr.w n(j) ḫr.w	„Feind des Horus“	Spruch 31, Vers 5. <sup>270</sup>
ḫsf- <sup>c</sup>	„der seinen Arm erhebt“	Spruch 40, Vers 16. <sup>271</sup>

<sup>241</sup> Auf die konkrete Erscheinung von Bas geht auch ROTHÖHLER (2006), S. 247, Anm. 610 ein. Angesichts der zahlreichen Verwandlungssprüche der Totenliteratur glaube ich auch, dass man sich das „Herausgehen am Tage“ ganz konkret in Gestalt verschiedener Tiere u. Ä. vorgestellt hat.

<sup>242</sup> MEURER (2002), S. 273 ff.

<sup>243</sup> PT 240, § 245a; PT 389, § 682a.

<sup>244</sup> PT 226, § 225a; PT 230, § 230d + 233a; PT 390, § 686c.

<sup>245</sup> PT 284, § 425d; PT 285, § 426d; PT 294, § 436b; PT 394, § 690; PT 551, § 1351b.

<sup>246</sup> PT 226, § 226b; PT 298, § 442b; PT 388, § 681d.

<sup>247</sup> PT 519, § 1211c; Zur s3b.t-Schlange vgl. auch den Exkurs in BORGHOUTS (1971), S. 199 ff.

<sup>248</sup> PT 276, § 417b.

#### 4.4 Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern

hs	„Schwacher“	Spruch 13, Vers 7. <sup>272</sup>
s3 W3dj.t	„Sohn der Uto“	Spruch 27, Vers 6. <sup>273</sup>
sbj	„Rebell“	Spruch 30, Vers 9; <sup>274</sup> Spruch 25, Verse 6 u. 8. <sup>275</sup>
sh̄m	„Mächtiger“	Spruch 22, Vers 1. <sup>276</sup>
šp.w-jb	„Verblendet-von-Verstand“	Spruch 42, Vers 17. <sup>277</sup>
šp-ḥr	„Blindgesichtiger“	Spruch 14, Vers 24. <sup>278</sup>
t3š-sn.w	„der die Brüder (?) trennt“	Spruch 9, Vers 1. <sup>279</sup>
ktk	„Schlächter“	Spruch 17, Vers 11. <sup>280</sup>
ḏnn	„Schlächter“	Spruch 1, Vers 18. <sup>281</sup>

#### 4.4.5 Mythische Herkunft der Schlangen

MEURER will in seiner Arbeit über die Feinde des Königs in den Schlangen der Pyramidentexte in erster Linie Verbündete oder Erscheinungsformen des Seth sehen.<sup>282</sup> Aus den vorliegenden Texten ergibt sich dagegen ein wesentlich durchwachseneres Bild: Aus Spruch 25 geht hervor, dass die Schlangen tatsächlich als Verbündete des Seth angesehen werden konnten. In anderen Sprüchen werden die Schlangen dagegen als

- 
- <sup>249</sup> pBM EA 9997, 7,8.  
<sup>250</sup> JE 69771, Rückseite, Z. 18; 22; 23; 25; 26.  
<sup>251</sup> pBM EA 9997, 6,5.  
<sup>252</sup> CT 434, V 283 a.  
<sup>253</sup> CT 435, V 286 g.  
<sup>254</sup> pBM EA 9997, 7,11.  
<sup>255</sup> pRam. X, 2,3.  
<sup>256</sup> CT 378, V 42 d.  
<sup>257</sup> CT 265, III 394 l.  
<sup>258</sup> pBM EA 9997, 3,17.  
<sup>259</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 1.  
<sup>260</sup> CT 378, V 41 a+c.  
<sup>261</sup> CT 382, V 44 h.  
<sup>262</sup> CT 436, V 287 b, Version B2BOa.  
<sup>263</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 9.  
<sup>264</sup> pRam. IX, 2,3.  
<sup>265</sup> pBM EA 9997, 5,12.  
<sup>266</sup> pBM EA 9997, 7,8.  
<sup>267</sup> pBM EA 9997, 3,15.  
<sup>268</sup> JE 69771, Rückseite, Z. 18; 22; 23; 25; 26.  
<sup>269</sup> pGeneve MAH 15274, rt. 6,2.  
<sup>270</sup> JE 69771, rechts, Z. 8.  
<sup>271</sup> pBM EA 9997, 3,17.  
<sup>272</sup> CT 436, V 289 b.  
<sup>273</sup> pRam. X, 2,6.  
<sup>274</sup> JE 69771, rechts Z. 4.  
<sup>275</sup> pRam. IX, 2,2-3.  
<sup>276</sup> pTurin 54003, 17.  
<sup>277</sup> pBM EA 9997, 6,3.  
<sup>278</sup> CT 586, VI 206 s.  
<sup>279</sup> CT 381, V 44 a.  
<sup>280</sup> Louvre Inv. E 25485, Z. 7.  
<sup>281</sup> CT 265, III 394 o.  
<sup>282</sup> MEURER (2002), S. 305 ff., besonders auch S. 315.

Kinder der Selqet<sup>283</sup> oder anderer schlangengestaltiger Gottheiten<sup>284</sup> bezeichnet. Ihr Vater ist die Erde.<sup>285</sup> In Spruch 36 heißt es, die Schlange sei aus den Schenkeln der Isis hervorgegangen, womit sie als Erscheinungsform des Horus zu sehen wäre. Da Horus manchmal auch als Sohn der Uto auftritt, wäre auch hinter dem „Sohn der Uto“ dieser Gott zu vermuten. Als Erscheinung der Nut gilt die Schlange offensichtlich in Spruch 42. Indirekt wird auch Re als Verursacher der Vergiftung, also entweder als Schöpfer der Schlangen oder als in einer Schlange wohnend angesprochen.<sup>286</sup> Die Bezeichnung t3š-sn.w, die Spruch 9 der Schlange gibt, weist evtl. auf Thot in seiner Funktion als Richter zwischen Horus und Seth hin.<sup>287</sup> Freilich kann Thot schon seit dem Alten Reich als Ersatz für Seth auftreten.<sup>288</sup> Zusätzlich belegt die Bezeichnung als Götterbote,<sup>289</sup> worunter man die häufig Verderbnis bringenden Emissäre der Götter zu verstehen hat,<sup>290</sup> die Verbindung der Schlangen zum Göttlichen. Auf die Möglichkeit eines jeden nṯr bzw. 3ḥ, sich in Schlangen zu manifestieren, verweist der Vers „Er ist der Löwe, der Götter (nṯr.w) und Gespenster (3ḥ.w) vertreibt“ aus Spruch 34. In der Vielfalt der in den Texten genannten göttlichen Herkunftsangaben bestätigt sich wiederum, dass die Schlangen offensichtlich schon seit alter Zeit als Erscheinungsform verschiedener Götter gelten konnten.<sup>291</sup>

#### 4.4.6 Absicht oder nicht?

BORGHOUTS<sup>292</sup> sieht die Schlange als eine von vielen Bedrohungen, die durch übelwollende Wesen gegen die Menschen ausgesandt sind. Mithin ist ein Giftunfall kein Zufall, sondern die Wirkung eines Gottes. Diese kann vermutlich mit dem ägyptischen Konzept der b3.w verbunden werden.<sup>293</sup> Da wir an anderer Stelle erfahren, dass die Schlangen als Götterboten zu gelten haben und aus dem Brooklyner Schlangenbuch hervorgeht, welcher Gott sich in welcher Schlangenart manifestiert, darf man wohl davon ausgehen, dass in Schlangenbissen durchaus die Intervention eines Gottes zu sehen ist.<sup>294</sup>

<sup>283</sup> Spruch 42, Vers 48 (= pBM EA 9997, 6,11).

<sup>284</sup> „Kind der Uto“: Spruch 27, Vers 6 (= pRam. X, 2,6); „Kinder“ des Apophis: Spruch 35, Vers 23 (= JE 69771, Rückseite, Z. 21).

<sup>285</sup> Spruch 42, Vers 40 (= pBM EA 9997, 6,9).

<sup>286</sup> Re hat das Gift erschaffen: Spruch 46, Vers 9 (= pBM EA 10309, 1,8).

<sup>287</sup> Thot trägt schon in den Pyramidentexten die Bezeichnung wp-sn.wj, an die t3š-sn.w erinnert. Vgl. die Belege in LEITZ (2002), Bd. 2, S. 354.

<sup>288</sup> OTTO (1938), S. 76.

<sup>289</sup> Spruch 43, Vers 29 (= pBM EA 9997, 7,8).

<sup>290</sup> VALLOGGIA (1977), 674 f. Vgl. auch ALTENMÜLLER (1965), S. 144 f.

<sup>291</sup> Die Ausführungen von MEURER (2002), S. 338, sind mithin zu einseitig. BORGHOUTS (1999), S. 158, spricht zwar von einem Netzwerk übelwollender Wesen hinter den unterschiedlichen Gefahren, reduziert die „Auftraggeber“ jedoch nicht auf eine Person. M.E. sprechen auch andere Praktiken gegen eine Festlegung auf eine stets gleiche Ursache der Bedrohung. So wurden z.B. von den Rechets Untersuchungen vorgenommen, mit denen ermittelt werden sollte, welcher Gott die Ursache eines Unglücks sei (vgl. hierzu KARL (2000)).

<sup>292</sup> BORGHOUTS (1999), S. 158.

<sup>293</sup> BORGHOUTS (1982), S. 8, nennt Unfälle als mögliche Form der b3.w eines Gottes.

<sup>294</sup> X ḥ n Y, wie die entsprechende Formel in pBrooklyn 47.218.48 + 85, besagt, wie VON LIEVEN (2004), S. 157, treffend feststellt, dass der Gott Y in Schlange X einwohnt. Die b3.w-Manifestation



#### 4.4 Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern

b3.w-Interventionen werden in der ägyptischen Vorstellungswelt häufig durch Fehlverhalten des Menschen hervorgerufen.<sup>295</sup> Jedoch sollen die Orakel-Amulette der 3. Zwischenzeit ihre Empfänger vor den b3.w eines Gottes bewahren. Ähnlich verspricht ein Schutzdekret des Osiris<sup>296</sup>, den Einfluss (s.t-<sup>c</sup>) eines Gottes, einer Göttin oder von Wiedergängern abzuwehren, worunter u. a. auch der Tod durch eine Schlange zu verstehen ist.<sup>297</sup> Hier geht die Aggression offensichtlich von dem betreffenden Gott oder Dämon aus.<sup>298</sup>

Ein ähnliches Bild ergibt sich aus dem Gros der Schlangensprüche. Durch Bezeichnungen wie „Feind“, „Rebell“, durch die der Schlange vorgeworfene Angriffslust liegt die „Schuld“ für den Zwischenfall ganz offenkundig bei der zubeißenden Schlange. Sie ist nach Spruch 13 „stolz auf das, was auf ihrem Maul ist“, also auf das Gift. Sie plant in der Gestalt des Apophis einen Anschlag gegen den Sonnengott in seinem Schrein.<sup>299</sup> Ihr wird vorgeworfen, das Auge des Re und des Baba verschluckt zu haben,<sup>300</sup> auch das wohl in voller Absicht. In Spruch 5 sagt man ihr nach, sie wolle Osiris fressen. Auch das Abschneiden der Köpfe ist ein Vergehen, das man ihr zum Vorwurf macht.<sup>301</sup> Am deutlichsten fasst die böse Absicht der Schlange vielleicht Spruch 20 zusammen: „Wenn du gedacht haben solltest, dass du die Rehyt angreifen könntest, dann...“, der das Vorgehen des Aktanten gegen die Schlange rechtfertigt.

Es gibt jedoch auch Stellen, die eine andere Sprache sprechen. In den Sprüchen 42 und 43 wird dem Gift mehrmals<sup>302</sup> seine Unwissenheit und damit Unzurechnungsfähigkeit attestiert.<sup>303</sup>

Die zubeißende Schlange ist damit zwar noch nicht unschuldig im moralischen Sinne, aber doch zumindest schuldunfähig, so wie ein Kind schuldunfähig ist. Die Ägypter

---

bezeichnet dagegen die vom Menschen spürbare Intervention eines Gottes (vgl. ROEDER (2005), 194.). Schlangenunfälle gehen m.E. auf das Konto des in der Schlange manifestierten Gottes, d.h., sie müssten b3.w des entsprechenden Gottes sein. Zur b3.w-Manifestation im Zusammenhang mit Erzählungen vgl. jetzt auch ROEDER (2009a), für den ein Ziel der Erzählung der b3.w-Erfahrung sei, wiederzugeben, wie die b3.w „befriedet“ (shṭp) wurden. Die *historiolae* lassen sich vor diesem Hintergrund durchaus als praktisch angewandte b3.w-Erzählungen interpretieren, ist doch das Ziel der Zaubersprüche u.a. die Besänftigung (shṭp) der göttlichen Macht (vgl. die Sprüche 46, Verse 7-11 (= pBM EA 10309, 1,8-9), 39, Vers 10 (= pBM EA 9997, 1,13), 50, Vers 8 (= oStrasbourg H111, Z. 9).<sup>295</sup> BORGHOUTS (1982), S. 8. Die Vorstellung, dass Krankheiten eine Strafe der Götter seien, findet sich auch im Alten Orient. Für Beispiele vgl. HUBER (2005), S. 232.

<sup>296</sup> pTurin 1995, vs. 1,6-3,3 = pTurin 54050 vs. 1,6-3,3.

<sup>297</sup> Für eine Übersetzung vgl. FISCHER-ELFERT (2005b), S. 106.

<sup>298</sup> Auch dafür gibt es zahlreiche Parallelen in den Kulturen des Alten Orients, vgl. wieder HUBER (2005), S. 231.

<sup>299</sup> Spruch 35, Vers 3 (= JE 69771, Rückseite, Z. 18).

<sup>300</sup> Spruch 17, Verse 4 f. (= Louvre Inv. E 25485, Z. 2 f.)

<sup>301</sup> Spruch 13, Vers 2 (= CT 436, V 287 c).

<sup>302</sup> Spruch 42, Vers 20 (= pBM EA 9997, 6,3); Spruch 43, Verse 32 u. 34 (= pBM EA 9997, 7,9 f.)

<sup>303</sup> ASSMANN (1995), S. 25, schreibt zum Wort ḥm „nicht wissen“ im Zusammenhang mit „Schuld bzw. Unschuld“: „Nichtzurechnungsfähige Schuld betrifft Verfehlungen, die im Zustand rechtlich/moralischer Unzurechnungsfähigkeit begangen wurden. Die entscheidende Frage ist also nicht, wie in der Rechtspraxis seit dem 12. Jh., die Frage nach inneren Beweggründen, nach Gedanken, Trieben und Motiven, nach Wille und Absicht, also die menschliche Innenwelt, sondern die Frage nach der Unterscheidungs- und Urteilsfähigkeit des Delinquenten.“ Vergleiche zu ḥm auch die Ausführungen von PARANT (1982), S. 110 ff.

## 4 Schlangen

kannten offensichtlich nicht die Vorstellung, dass ein Kind „unschuldig“<sup>304</sup> sei, jedoch galten die ersten zehn Lebensjahre als die, in denen die Dummheiten, die ein Mensch anrichtete, auch im Totengericht noch nicht belastend ausgelegt werden sollten:<sup>305</sup>

„Oh, wie glücklich ist eine unwissende Seele!  
Nicht wird er, Osiris, sie belasten!“

Auch einige Texte der persönlichen Frömmigkeit verwenden ḥm ganz in diesem Sinne. Wie ASSMANN schreibt, nimmt man lieber „das Odium der Torheit auf sich als das der Bosheit.“<sup>306</sup>

Auf seine Unzurechnungsfähigkeit plädiert auch Sinuhe, wenn er diese als Entschuldigung für die unbedachte Flucht angibt.<sup>307</sup> Die Unzurechnungsfähigkeit der Schlangen

<sup>304</sup> So deutet zumindest ASSMANN (1995) die Nachschrift von CT 228.

<sup>305</sup> Freie Übersetzung der Inschrift 3d aus TT 259 von ASSMANN (1995), S. 23, hierzu auch vgl. FEUCHT (2006), S. 71.

<sup>306</sup> ASSMANN (1995), S. 24.

<sup>307</sup> Z.B. im Brief an den König, Sinuhe, B 204-205, in der Übersetzung von BLUMENTHAL (1995), S. 902: „Der Diener, des Palastes, Sinuhe, er sagt: In sehr schönem Frieden! Sachbetreff: Diese Flucht, die der Diener hier in seiner Unwissenheit unternommen hat.“ Im Text wird ḥm für „Unwissenheit“ verwendet, bedeutungsäquivalent dazu auch n(n) rḥ, z.B. in B 42-43: n rḥꜥj jn wj r ḥ3s.t tn jw mj šḥr nṯr. Außerdem plädiert Sinuhe quasi auf höhere Gewalt, wenn er einen nṯr für die Flucht verantwortlich macht und betont, dass sein „Herz verwirrt war. TORO RUEDA (2004) übersetzt, im Zusammenhang mit der Begründung der Flucht, ḥ3.tj häufig mit „Verstand“, was einen sehr guten Sinn ergibt:

jbꜥj 3ḏw ḥ3tjꜥj n(j) ntf m-ḥ.tꜥj jn.nꜥf wj ḥr w3.t wꜥr „Mein Herz wurde schwach, mein Verstand war nicht mehr in meinem Leib: Es brachte mich auf den Weg der Flucht.“ (Sinuhe B 38-40, Transkription und Übersetzung von TORO RUEDA (2004), S. 283.)

oder

jw wꜥr.t tn jr.t.n b3k n(j) ḥmtꜥs nn s(j) m-jbꜥj „Diese Flucht, welche der Diener da machte, sie war nicht geplant, sie war unüberlegt.“ (Sinuhe B 223-224, Transkription und Übersetzung von TORO RUEDA (2004), S. 287.)

Schon OTTO (1964), S. 21 f., hat diese Stelle dahingehend interpretiert, dass Sinuhe damit die Verantwortung für eine „schwer entschuldbare Handlung“, also seine Flucht aus Ägypten, abstreitet. Da jedoch sein „Herz“, besser, sein Wille, letztendlich die Flucht auslöst (so der König in Sinuhe B 182-185) kann man gegen FEDER (2003), S. 46, kaum von einer Unschuld Sinuhes sprechen. Zumindest an der Flucht ist er selbst schuld, auch wenn er die Gründe für seine Flucht nie offenlegt. TOBIN (1995), S. 165 ff., wirft daher die Frage auf, inwiefern gegen Sinuhe nicht doch ein begründeter Verdacht vorliege. Wenn man nicht die Flucht an sich als Kapitalverbrechen (so BLUMENTHAL (1995), S. 904, Anm. zu § 30, 4 a) ansieht, muss etwas anderes dahinterstecken. Auf DE BUCK (1935-1938), S. 851, geht die Vermutung zurück, dass Sinuhe Ohrenzeuge eines Komplotts wurde, was seither in weiten Kreisen der Ägyptologie akzeptiert wird (so BLUMENTHAL (1995), S. 889, Anm zu § 4,8a-19.). Allein diese Mitwisserschaft dürfte ihn nach ägyptischer Rechtsauffassung schuldig machen, sofern er die Verschwörer nicht sofort denunziert. Dies geht zumindest aus der Rahmengeschichte der Lehre des Anchescheschonqi hervor, deren Protagonist wegen seiner bloßen Mitwisserschaft zu einem Leben im Gefängnis verurteilt wird. In diese Richtungen gehen denn auch die Vermutungen von MORSCHAUER (2000), S. 188, von PARANT (1982), S. 4-6, und DAVIES (1975), S. 45 f.

FEDER (2003), S. 51 f., konnte aufzeigen, dass die Flucht Sinuhes bereits im Neuen Reich wohl mit einer Haremsverschwörung in Verbindung gebracht wurde, wobei Sinuhe in dieser Tradition als Königssohn galt, der als potentieller Rivale Sesostri' I. fliehen musste. GOEDICKE (1984), S. 103, interpretiert B1-2 hingegen als ein Missverständnis Sinuhes, das ihn zur Flucht veranlasst habe. Unklar bleibt bei dieser Auslegung nur, warum er dann so lange im Ausland verweilt.

Genauso rätselhaft wie die Flucht wirkt die Rückkehr des Exilanten: Obwohl Sinuhe kein objektives

#### 4.4 Die Charakteristika von Schlangen in den Schlangenzaubern

liegt vermutlich in der Tatsache begründet, dass sie im Affekt (3.t) handeln. Spruch 43 beschreibt eine realistische Unfallsituation, wenn Horus beim Spielen auf die Schlange tritt und sie ihn beißt:

Ich bin's, der herumtollte im Wadi,  
zusammen mit den Kindern meiner Altersgruppe.  
[Ich stieg hinab] ins Minzkraut,  
und meine Freunde waren hinter mir,  
als ich auf den Schwanz einer „Verschlingschlange“ trat.  
Als sie zw[ischen] meine [Füße] gekrochen war,  
und sich um meinen Zeh gewickelt hatte,  
drang ihr Gift in mich ein  
wie das Steigen der Flut, wie ein Dammdurchstich!<sup>308</sup>

Sie ist insofern unzurechnungsfähig, als sie nicht ahnen kann, welche verheerende Auswirkung ihr Biss auf den Lauf der Welt hat: Durch die Vergiftung des Horus besteht die Gefahr, dass die Sonnenbarke zum Stillstand kommt.

Horus selbst kann jedoch für die entstandene Situation genauso wenig. Er ist ein Kind, das ohne „Fehl“ (bt3.w),<sup>309</sup> „ohne Sünde“ (jsf.t) und ohne „Tadel“ (try.t)<sup>310</sup> ist. Daher soll Atum seine b3.w gegen das Gift einsetzen und Horus heilen.<sup>311</sup>

---

Verbrechen begangen hat, obwohl „sein Name nicht im Mund des Ausrufers“ zu hören war, obwohl er auf ausdrücklichen Befehl des Königs zurückkehrt, fällt er vor dem König in Ohnmacht. „Er kennt weder Leben noch Tod“ und erwidert die Begrüßung seines Königs nicht. Als Sesostri ihm dies als Angst vor Strafe auslegt (B260), weicht Sinuhe aus. Die Antwort, die er seinem König gibt, zeugt m. E. nicht, wie BLUMENTHAL (1998), S. 230 f., annimmt, von einem Unschuldsbewusstsein. Vielmehr liefert sich Sinuhe mit ihr auf Gedeih und Verderb dem König aus, wobei er ein weiteres Mal eine Antwort auf die Frage nach den Gründen seiner Flucht schuldig bleibt. Obwohl die Ägyptologie sich immer wieder mit den Gründen für Sinuhes Flucht auseinandergesetzt hat (eine Sammlung der Thesen findet sich bei OBSOMER (1999), S. 220 ff.) wird man sie jedoch nie wirklich klären können, eben weil sie im Text explizit verschwiegen wird, ein Kunstgriff, auf dessen Publikumswirkung TOBIN (1995), S. 167, Anm. 30., hinweist. Vermutlich ist es jedoch müßig, die genauen Umstände zu klären: Wenn sie im Interesse der Geschichte lägen, würden sie doch sicherlich irgendwann aufgeklärt. Der Fokus scheint jedoch ein anderer zu sein. Wie schon HELCK (1985), S. 52, bemerkt, handelt es sich bei der Sinuhe-Erzählung offenbar um eine Propagandaschrift. Damit möchte ich HELCK nicht unbedingt darin zustimmen, dass der *Sinuhe* einen historischen Bürgerkrieg im Hintergrund habe, doch darf man Literatur und Fiktion auch nicht im geschichtsfreien Raum sehen. Sinuhes Insistieren auf seiner Unzurechnungsfähigkeit, das Offenlassen eines exakten Fluchtgrundes könnte durchaus als Identifikationsgrundlage für ins Ausland verschlagene Ägypter gedient haben. Es ist nicht wichtig, aus welchem Grund diese das Land verlassen haben, die Flucht ist „self-sufficient“ (BAINES (1982), S. 42). Wichtig, um vor dem König Gnade zu finden, ist offensichtlich die Zurechnungsfähigkeit zum Zeitpunkt der wie auch immer gearteten Tat. So kann das Eingeständnis einer Schuld schließlich ersetzt werden durch ein Ritual, das Sinuhe in die ägyptische Gesellschaft reintegriert und die entstandene Isfet in Maat verwandelt (BAINES (1982), S. 43). Hier liegt in gewissem Sinne eine Analogie zur Funktionsweise reaktiver Zaubersprüche vor, bei denen die Schuldfrage (also, die Frage, ob die aufgetretene Störung eventuell als Strafe eines Gottes zu verstehen sei) letztendlich keine Rolle spielt, wenn es darum geht, einen Patienten in die „heile Welt“ zurückzuholen (SCHNEIDER (2000), S. 48).

<sup>308</sup> Spruch 43, Verse 9-16 (= pBM EA 9997, 7,3-5).

<sup>309</sup> Spruch 40, Vers 30 (= pBM EA 9997, 4,3).

<sup>310</sup> Spruch 42, Verse 22 (= pBM EA 9997, 6,4).

<sup>311</sup> Spruch 40, Vers 28 (= pBM EA 9997, 4,3). In Spruch 42 kommt die zitierte Stelle in einem Spruch des Allherrn vor.

Somit bleibt festzustellen, dass die Frage nach der Absichtlichkeit eines Schlangenangriffs nicht eindeutig geklärt werden kann. Aber diese Uneindeutigkeit sollte uns nicht weiter stören, entspricht sie doch dem breiten Erfahrungsspektrum der Menschen mit ihrer natürlichen Umwelt. Denn selbstverständlich hatte nicht jeder, der von einer Schlange gebissen wurde, einen Frevel begangen, so dass man sich alle Schlangenbisse als „berechtigte“ *b3.w* eines Gottes hätte erklären können. Gegen die Ansicht, dass jeder Schlangenbiss jedoch von einem übelwollenden Wesen ausging, sprach die Erfahrung, dass die wenigsten Schlangen aktiv angreifen. Unfallsituationen wie die in Spruch 43 beschriebene waren vermutlich recht häufig. Andererseits gibt es jedoch auch recht aggressive Schlangenarten wie die Kobra, die sich gegen einen menschlichen Angreifer imposant zur Wehr zu setzen vermag, oder die Sandrasselotter, die als eine der aggressivsten Schlangenarten der Welt gilt.

### 4.5 Vom Unschädlichmachen der Schlangen mittels präventiver Zaubersprüche

Im Folgenden betrachte ich die Art und Weise, wie in den Zaubersprüchen gegen Schlangen vorgegangen wird. Die Abwehr des Schlangenangriffs gehört zu den Merkmalen präventiver Zaubersprüche, wobei ich daran erinnern möchte, dass Formeln präventiver Natur auch in reaktiven Sprüchen auftreten.<sup>312</sup>

Schlüsselwort für die Bekämpfung von Schlangen ist *ḥsf* „abwehren“, das sehr häufig in den Überschriften genannt wird. Daneben finden sich *ḥr* „niederwerfen, fällen“ und *ḥwj* „schlagen“ in ähnlicher Bedeutung.

Der Magier versucht, die Schlange zu packen.<sup>313</sup> Außerdem wird das Gift der Schlange geraubt<sup>314</sup> oder dadurch, dass es bereits anderweitig abgegeben wurde,<sup>315</sup> unschädlich gemacht. Um Giftunfälle zu verhindern, wird das Maul der Schlangen versiegelt.<sup>316</sup> Zu den zahlreichen Strafen, die den Schlangen für ihre Unbeherrschtheit widerfahren, gehören der oben schon angesprochene Verlust der Ohren und der äußeren Gliedmaßen, woraus sich ergibt, dass sie auf dem Boden kriechen müssen. Außerdem wird den Schlangen die Blendung angedroht<sup>317</sup> sowie ihre Zerstückelung.<sup>318</sup> Präventiv und gleichzeitig reaktiv im Sinne einer Strafaktion dürfte die Zerstörung der Wohnstätten

<sup>312</sup> Vgl. Kapitel 2.3.

<sup>313</sup> Spruch 17, Vers 8 (= Louvre Inv. E 25485, Z. 5 f.)

<sup>314</sup> Spruch 17, Vers 10 (= Louvre Inv. E 25485, Z. 6); Spruch 12, Vers 4 (= CT 435, V 286 d); Spruch 20, Vers 5 (= pTurin 54003, 9).

<sup>315</sup> Spruch 6, Vers 4 (= CT 377, V 40 a).

<sup>316</sup> Spruch 47, Vers 42 (= pBM EA 10309, 2,18); Spruch 28, Vers 10 (= JE 69771, links, Z. 6).

<sup>317</sup> Spruch 36, Vers 3 (= JE 69771, Rückseite, Z. 27); Spruch 35, Vers 6 (= JE 69771, Rückseite, Z. 18).

<sup>318</sup> Ausführlich und detailliert beschrieben in Spruch 35. Dort wird Apophis gefesselt, zerschnitten, verbrannt und endgültig vernichtet. Sogar seine Kinder werden von Chnum wieder in den Batzen Ton zurückverwandelt, aus dem sie geformt wurden.

#### 4.5 Vom Unschädlichmachen der Schlangen mittels präventiver Zaubersprüche

der Schlangen in Spruch 47 aufzufassen sein.<sup>319</sup> Für den Fall, dass die Schlange ihr Gift nicht freiwillig zurücknimmt, wird sie mit ihrer Vernichtung bedroht. Dazu kann wie in Spruch 42 die Ridikülisierung der Bedrohung gehören. Der Verächtlichmachung dient auch das Ausspucken, sobald an die Schlange gedacht wird.<sup>320</sup> Wieder und wieder wird die Schlange zur Umkehr aufgefordert.<sup>321</sup> Man droht ihr, ihren Kopf abzuschlagen<sup>322</sup> und ihre Wirbel zu zerstückeln.<sup>323</sup> So sie nicht getötet wird, wird der Schlange zumindest ihre Kraft geraubt,<sup>324</sup> so dass sie unbeweglich ist.<sup>325</sup> Auf eine Selbstvernichtung der Schlangen durch ihr eigenes Gift hebt Spruch 12 ab, und in Spruch 13 soll die Mutter der Schlange, evtl. Selqet, gegen die Schlange vorgehen. Schließlich werden Apophis in Spruch 35 Symptome zugeschrieben, die bei Giftunfällen häufig sind.<sup>326</sup>

Es ist auffallend, dass nur selten eine totale physische Vernichtung der Schlangen konstatiert wird.<sup>327</sup> Meistens wird sie nur angedroht. Dies mag zunächst verwundern, hat aber sicher ganz handgreifliche Hintergründe. Denn der Aktant war sich zum einen sicher bewusst, dass man die Schlangen nicht *in toto* ausrotten konnte, zum anderen hätte eine solche Ausrottung die Maat empfindlich gestört. Daher ist es evident, dass durch die präventiven Zaubersprüche nur eventuelle Störungen der Maat verhindert werden sollen. Sofern die Schlangen den ihnen zugeordneten Platz einnehmen, müssen sie nicht getötet werden.

Die präventiven Schlangenzauber enthalten etliche Hinweise auf die damit verbundenen Anwendungen: So wird offensichtlich Lauch eingesetzt,<sup>328</sup> um die Schlangen zu vertreiben. Man versucht auch, sie mittels Gabelstöcken zu fangen.<sup>329</sup> Die präventive Anwendung von Knotenschnüren hat dagegen aus *etischer* Perspektive keinen praktischen Nutzen, hängt aber eventuell mit der Vorstellung der Ägypter vom Herkunftsort des Giftes zusammen.<sup>330</sup> Ebenso gehört das Einpacken eines Zahnsubstitutes (Messer = dm.t = Stich/Biss) aus dieser Perspektive in den Bereich der rituellen Prävention.

Zu der gängigsten Technik zur Abwehr von Schlangen mittels präventiver Zaubersprüche gehört natürlich die *Analogie des Aktanten*.<sup>331</sup> Dabei setzt sich der Magier mit verschiedenen Gottheiten gleich, wodurch er die Immunität dieser Gottheiten erhält. Die prominenteste Identifikationsperson der präventiven Sprüche ist Re mit seinen Hypostasen.<sup>332</sup> Hintergrund für diese Prominenz dürfte natürlich der tägliche Triumph

<sup>319</sup> Spruch 47, Verse 2-5 (= pBM EA 10309, 2,7 f.)

<sup>320</sup> Spruch 42, Vers 45 (= pBM EA 9997, 6,10); Spruch 35, Vers 37 (= JE 69771, Rückseite, Z. 24).

<sup>321</sup> Spruch 42, Vers 39 (= pBM EA 9997, 6,9).

<sup>322</sup> Spruch 42, Vers 35 (= pBM EA 9997, 6,7); Spruch 34, Vers 19 (= JE 69771, Rückseite, Z. 16).

<sup>323</sup> Zur Bedeutung der Wirbel als Ursprungsort der mtw.t siehe unten Kapitel 5.1.

<sup>324</sup> Spruch 40, Vers 54 (= pBM EA 9997, 4,11); Spruch 35, Vers 11 (= JE 69771, Rückseite, Z. 19).

<sup>325</sup> Spruch 35, Verse 10-13 (= JE 69771, Rückseite, Z. 19).

<sup>326</sup> Spruch 35, Verse 7-13 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 19).

<sup>327</sup> Z. B. in Spruch 7, 17 und 35.

<sup>328</sup> Spruch 6, Vers 8 (= CT 377, V 40 d); Spruch 9, Vers 2 (= CT 381, V 44 b).

<sup>329</sup> Evtl. in Spruch 40, Vers 22 (= pBM EA 9997, 4,1).

<sup>330</sup> S. u., 5.3.

<sup>331</sup> SCHNEIDER (2000), S. 64.

<sup>332</sup> Spruch 14, Verse 39 f. (= CT 586, VI 207 o u. p); Spruch 33b, Vers 4 (= pRam. X, 1,3); Spruch 27, Verse 4 u. 10 (= pRam. X, 2,5+7); Spruch 34, Vers 3-7 (= JE 69771, Rückseite, Z. 13 f.) Unter Hypostasen des Re fasse ich hier die in Spruch 34 erwähnten Götterbezeichnungen zusammen. Sie alle können nach LEITZ (2002) als Bezeichnungen des Sonnengottes in seinen verschiedenen Aspekten

#### 4 Schlangen

des Re über seine Feinde sein, die bekanntlich in der Gestalt der Riesenschlange Apophis versinnbildlicht wurden. Hierzu kommt die Macht des Schöpfergottes über seine Schöpfung, weshalb der Aktant häufig auf seine uranfängliche Präexistenz abhebt.<sup>333</sup>

Horus ist das zweite Identifikationssubjekt des Aktanten. Im Gegensatz zu den reaktiven Sprüchen, die dem Horus häufig die Opferrolle zuschreiben, wird hier ein anderer Horusaspekt angesprochen, nämlich der des siegreichen Beschützers seines Vaters<sup>334</sup> bzw. des Herrschergottes<sup>335</sup>. Horus ist auch der Gott, der den Aktanten in Spruch 30 die Sprüche gelehrt hat.

Neben diesen beiden finden sich vereinzelt auch andere Götter, mit denen sich der Magier identifiziert: Seth und Upuaut,<sup>336</sup> Geb,<sup>337</sup> Osiris,<sup>338</sup> die Herrin des Lebens (Selqet)<sup>339</sup> und einmal vielleicht mit Isis.<sup>340</sup> Ansonsten identifiziert sich der Zaubernde noch mit weiteren schreckensmächtigen Wesen, deren mythologischen Gehalt wir, wie im Fall des *Im*<sup>341</sup> nicht sicher fassen können, die aber der Schlange das Fürchten lehren sollen.<sup>342</sup> Erwähnenswert ist außerdem die Selbstbezeichnung als „Galle des Bösen“ in Spruch 1, wodurch sich der Aktant vielleicht mit dem Gift der Schlange gleichsetzt.<sup>343</sup>

Erwartungsgemäß stellen also kämpferische, starke Gottheiten den Projektionspunkt in den präventiven Zaubersprüchen. Durch sie vermag der Zaubernde die Schlangen entweder zu vertreiben oder gar zu vernichten. Der solare Aspekt des Göttlichen ist dabei die wichtigste Waffe. Da Schlangen aber auch als Manifestationen des Seth gelten können, kann dieselbe Wirkung durch eine Gleichsetzung des Magiers mit dem triumphierenden Horus erreicht werden. Die Identifikation mit Geb<sup>344</sup> erklärt sich vielleicht durch dessen Vaterschaft in Bezug auf die Schlangen, die der Selqet<sup>345</sup> durch ihre Mutterschaft derselben. Als Vater und Mutter haben die beiden selbstverständlich Macht über ihre Kinder, die ihnen Respekt zollen müssen.

---

dienen. Schesem, der löwengestaltige „Keltergott“ ist zwar keine eigentliche Hypostase des Sonnengottes, doch dient sein Gerät als jenseitiges Folter- und Hinrichtungsgerät (SCHOTT (1938), S. 89 f.), das gegen die Feinde des Sonnengottes eingesetzt wird. Da er mit einem Dekan geglichen werden kann, der seinerseits auch als Verkörperung des Re in Erscheinung tritt (LEITZ (2002), Bd. 7, S. 121), eignet ihm durchaus ein solarer Aspekt, der sich auch in seiner Löwengestalt zeigen dürfte. Zur Löwengestalt des Schesem vgl. auch CICCARELLO (1976).

<sup>333</sup> Z.B. in Spruch 34, Spruch 30, Spruch 29 und Spruch 33b.

<sup>334</sup> Spruch 25, Vers 23 f. (= pRam. IX, 2,9 f.)

<sup>335</sup> Spruch 33b, Verse 11 u. 16 (= pRam. X, 1,6+8).

<sup>336</sup> Spruch 33b.

<sup>337</sup> Spruch 27, Vers 12 (= pRam. X, 2,7).

<sup>338</sup> Spruch 3.

<sup>339</sup> Spruch 47, Vers 36 (= pBM EA 10309, 2,16), im präventiven Spruchteil.

<sup>340</sup> Spruch 11, Vers 2 (= CT 434, V 283 c), hier nur mit *ḥw.r.t* bezeichnet, die aber im Auftrag des Allherrn Osiris sucht.

<sup>341</sup> Spruch 16, Vers 18 (= CT 885, VII 95 i).

<sup>342</sup> Dieses Merkmal eignet besonders den Sargtexten; vgl. aber auch die Selbstbezeichnungen des Aktanten in Spruch 18.

<sup>343</sup> Sofern „Galle“ (*bnf*) hier als Äquivalent zu *mtw.t* verstanden werden darf.

<sup>344</sup> Spruch 27, Vers 12 (= pRam. X, 2,7).

<sup>345</sup> Spruch 47, Vers 36 (= pBM EA 10309, 2,16).

Insgesamt ergibt sich ein vielfältiges Bild: Die Schlangenabwehr erfolgt sowohl auf empirischer, als auch auf mythologisch erfahrbarer Ebene. Beide gehen natürlich ineinander über, spiegeln sich gegenseitig und erklären einander, wie wir es generell aus der ägyptischen Kultausübung kennen.

## 4.6 Exkurs: Die Schutzstatue Cairo JE 69771

Im Folgenden wird ein Objekt betrachtet, das zu den sog. Heilstatuen gehört. Es handelt sich um die 1939 von DRIOTON publizierte Heilstatue Ramses' III.<sup>346</sup> Sie trägt die Inventarnummer JE 69771. Gefunden hat man sie in der östlichen Wüste bei Kairo. Leider scheinen keine größeren archäologischen Grabungen am Fundort durchgeführt worden zu sein und inzwischen ist der Fundort längst von der Stadt verschluckt worden. Der Ort, an dem die Statue aufgestellt war, wird auf der Figur selbst als „Wachposten“ bezeichnet. Er lag am Eingang des Rod en-Nahadein. Damit wird die Funktion der Figur deutlich, die wohl am Verbindungsweg zum Sinai aufgestellt war, um Expeditionen und andere Reisende, die dorthin zogen, auf ihrem Weg durch die von Gifttieren bewohnte Wüstenregion zu beschützen.

Die 1,55 m hohe Statue besteht aus Rosengranit. Es handelt sich um eine Gruppenstatue, die den thronenden Ramses III. mit Nemeskopftuch neben einer ebenfalls sitzenden weiblichen Figur zeigt. Ob es sich bei dieser Figur um eine Königin oder Göttin handelt, muss zunächst offen bleiben, denn die Statuengruppe wurde in alter Zeit stark beschädigt. Die Beschädigung geschah wahrscheinlich mutwillig und sollte die Kräfte der Gruppe unwirksam machen.<sup>347</sup> Dabei wurden das Gesicht, das Kopftuch sowie Arme und Beine der Königsfigur zerschlagen und der Oberkörper der weiblichen Figur abgeschlagen. Dennoch ist die Königsfigur identifizierbar, da auf dem Statuensockel und zwischen den Beinen der beiden sitzenden Figuren Name und Titel stehen. Auf dem Kopf des Königs sitzt ein großer Skarabäus, in dem man Chepri, den morgendlichen Sonnengott, erkennen darf.<sup>348</sup> Durch die Bekrönung des Königsbildes mit dem Skarabäus kommt dem König regenerative Kraft zu.<sup>349</sup> Im Falle der Statue Ramses' III. spielt der Skarabäus zudem auf den Sieg des Sonnengottes über seinen nächtlichen Feind an, der bekanntlich eine Bedingung für die tägliche Regeneration ist. Deshalb spielen die Götter des Sonnenkreises auch eine so gewichtige Rolle in der Bekämpfung von Gifttieren.

---

<sup>346</sup> DRIOTON (1939). DRIOTON benennt in seiner Publikation die Seiten der Statue verwirrend vom Standpunkt des Betrachters aus: Alle Sprüche, die bei ihm als *côté gauche* bezeichnet sind, befinden sich in Wirklichkeit auf der rechten Seite des Thrones und sind rechtsläufig geschrieben und umgekehrt. In der Referenzierung der Sprüche wurde DRIOTONS Bezeichnung jedoch beibehalten, da sie auf seine Publikation verweisen.

<sup>347</sup> DRIOTON (1939), S. 58.

<sup>348</sup> Zur Bedeutung des Skarabäus auf dem Kopf von Königsstatuen vgl. MINAS-NERPEL (2006), S. 417 ff.

<sup>349</sup> MINAS-NERPEL (2006), S. 426.

#### 4 Schlangen

Es ist gut möglich, dass man die Figur mit Wasser überschüttete und dieses trank, um die Wirkung der Sprüche in sich aufzunehmen, und sich so gegen drohende Angriffe zu immunisieren.<sup>350</sup>

Die Sprüche auf der Figur folgen einer klaren Anordnung: Auf der rechten Seite befinden sich die gegen den Skorpion, auf der linken Seite die gegen die (Horn)viper. Erstere sind eher reaktiver, letztere eher präventiver Natur.

Auf der Rückseite wird dieselbe Reihenfolge eingehalten: Beim ersten Spruch handelt es sich vermutlich um einen reaktiven Skorpionspruch, auf den drei präventive Sprüche folgen, die ganz allgemein Schlangen und anderes bissiges Getier abhalten sollen. Dabei handelt es sich um drei Sprüche, die man auch aus anderen Überlieferungskontexten kennt: Der erste ist der Spruch des Leibes, der zweite der Schutz des Schlafgemachs und der dritte ein Abwehr- bzw. Vernichtungsritual gegen Apophis. Vermutlich werden durch diese drei Sprüche die gefährlichsten Zeiten des Tages mit einem Schutzzauber belegt: der Morgen (Schutz des Leibes), der Abend (Schutz des Schlafgemachs) und die Mitternacht (Vernichtungsritual). Danach schließt sich ein Antischlangenspruch an, der im Gegensatz zu den Sprüchen der linken Statuenseite wohl reaktiver Natur ist. Er rundet die Spruchfolge ab. Der zehnte Spruch auf der Figur schließlich ruft einen unspezifischen Feind an und bezieht den Aufstellungsort der Statue mit ein.

Obwohl die Figuren stark beschädigt wurden, kann man m. E. nach Analyse der Sprüche mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass die weibliche Figur, die neben dem König sitzt, eine Göttin ist, vermutlich Isis oder Selqet, die als „Herrin von Chemmis“ bzw. als „Herrin des Lebens“ für den Schutz vor beißenden und stechenden Gifttieren zuständig war.

---

<sup>350</sup> Zu diesem Verfahren vgl. RITNER (1989), S. 106 f.






Abbildung 4.2: Vorderansicht der Heilstatue Ramses' III., Cairo JE 69771.




# 5 Schlangengift

## 5.1 t3 mtw.t der Schlange

Das feminine Wort  mtw.t, das wir in den Zaubersprüchen mit „Gift“ zu übersetzen pflegen, bedeutet sowohl „Sperma“ als auch „Gift“, seit alter Zeit außerdem auch im metaphorischen Sinne „Sohn“.<sup>1</sup> MEURER äußert die Vermutung, dass die Identität der beiden Körperstoffe wohl aufgrund der Farbe und Konsistenz hergestellt wurde.<sup>2</sup> Mehrmals wird mtw.t als Heilmittel eingesetzt.<sup>3</sup>

Wortspiele wie in pChester Beatty VII, vs. 1,4-6,7 belegen, dass man zwischen beiden für uns so unterschiedlichen Qualitäten keinen Unterschied gemacht hat.<sup>4</sup> WESTENDORF<sup>5</sup> nimmt für beide daher eine Basis im Sinne von „Wirkstoff“ an. Dem ist unbedingt zuzustimmen. Diesem „Wirkstoff“ ist eine kreative Potenz eigen, die zum Positiven wie zum Negativen reichen kann, vielleicht vergleichbar dem deutschen Wort „Keim“.

Es gibt im ägyptischen Lexikon noch ein weiteres Wort, das ebenfalls Gift und Sperma bedeuten kann, das aber in den Schlangen- und Giftzaubersprüchen nicht verwendet wird:  c3c.<sup>6</sup>

MEURER schreibt, dass die mtw.t der Schlange in den Pyramidentexten<sup>7</sup> mit ihrem Speichel gleichgesetzt werden.<sup>8</sup> Diese Gleichsetzung, die *nota bene* eine Analogie in

<sup>1</sup> Vgl. Wb II, 169, 1-8. Im folgenden Text werde ich mtw.t, wo es nicht übersetzt wird, grammatisch auch im Deutschen als Femininum behandeln.

<sup>2</sup> MEURER (2002), S. 308.

<sup>3</sup> So in Eb. 729 (mtw.t n.t c'm m n.t c'm m.t, wobei mtw.t an dieser Stelle i.d.R. mit „Ausfluss“ übersetzt wird. Zur Diskussion von c'm(m) und c'm(m).t vgl. FEUCHT (2003), S. 85 ff., WESTENDORF (2005), und O'ROURKE (2007).) Daneben auch in pLeiden I 343 + 345, rt. 5,3-8 sowie vs. 5,2, wo die mtw.wt verschiedener Gottheiten gegen den Sāmānu zur Wirkung gebracht werden.

<sup>4</sup> Man beachte auch das Wortspiel in Ptahhotep, Maxime 12: jw mtw.t jrj s šnty „Ein Sohn kann als Feind agieren“ (nach pBM EA 10509, 3,15, entspricht pPrisse, 7,11), bei dem u. a. die Doppeldeutigkeit von mtw.t für die Wortwahl verantwortlich gewesen sein dürfte.

<sup>5</sup> WESTENDORF (1999), S. 221, Anm. 1.

<sup>6</sup> Es gibt auch ein Verbum c3c, das soviel wie „Samen ergießen“ bedeutet. Vgl. dazu auch MEURER (2002), S. 133.

<sup>7</sup> PT 298, § 443a; PT 593, § 1628c.

<sup>8</sup> MEURER (2002), S. 280. Aus seiner Bemerkung in Anm. 2 auf S. 308, dass allen körperlichen Ausscheidungen von den Ägyptern eine allgemeine Giftigkeit zugeschrieben worden sei, ist abzuleiten, dass auch die Muttermilch diese Potenz besessen haben muss. Dafür sind mir jedoch keine direkten Belege bekannt. Da allerdings nach GORDON/SCHWABE (2004), S. 147 auch die Milch als Ersatzstoff für mtw.t gesehen werden kann, ist zu überlegen, ob dies nicht in bestimmten Fällen der Fall sein kann, z.B. in der Verabreichung von Muttermilch als Droge in bestimmten Heilmitteln.

## 5 Schlangengift

der Natur hat, da die Giftdrüsen der Schlange sich tatsächlich aus Speicheldrüsen entwickelt haben, findet man in den Zaubertexten wieder, wenn die Schlange aufgefordert wird, ihr Gift auszuspucken. Die Gleichsetzung von Gift und Speichel geht auch aus pLouvre 3237, 8-10<sup>9</sup> hervor:

„Zurück! Wende deinen Kopf ab, Seth, Uräus, böses Reptil, dessen Speichel eine Flamme ist!“<sup>10</sup>

Die qualitative Identität von „Gift/Sperma“ und „Speichel“ schlägt sich in der Vorstellung der kreativen Kraft des letzteren nieder, wenn die Götter durch Ausspucken des Schöpfergottes entstehen. ZIBELIUS hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Schöpfung mittels Ausspruchs nicht unbedingt die Idee des *logos* implizieren muss, sondern dass damit einfach auch auf das Schaffen mittels Ausspucken angespielt sein könnte.<sup>11</sup>

Da es Hinweise gibt, dass man eine physiologische Verbindung zwischen den Öffnungen des Kopfes und den Geschlechtsorganen für möglich hielt,<sup>12</sup> ist hier zu fragen, ob man nicht an einen gemeinsamen Ursprung von Speichel und Sperma bzw. von Gift und Sperma geglaubt hat.<sup>13</sup> Die Wesensgleichheit, die sich durch die Verwendung desselben Wortes für die beiden Bedeutungen [Gift] bzw. [Sperma] ergibt, weist m. E. darauf hin.

Daher ist es von Interesse, den Ursprungsort der *mtw.t*, wie ihn die Ägypter verstanden haben, zu kennen. Im Gefäßbuch heißt es, dass zu den Hoden zwei *mtj*-Gefäße gingen, die den Samen (*mtw.t*) lieferten,<sup>14</sup> jedoch wird kein Entstehungsort der *mtw.t* selbst genannt. Nach STEPHAN galten die Hoden jedoch nur als „Lager“ der *mtw.t*, so dass man vermuten muss, sie habe einen anderen Ursprungsort im Körper.<sup>15</sup> Im Gegensatz zur modernen Bezeichnung „Sperma“ wird *mtw.t* auch von weiblichen Wesen besessen, wie aus der oben bereits zitierten Stelle aus dem pEbers hervorgeht.<sup>16</sup> Deshalb ist anzunehmen, dass man sich vorgestellt hat, dass es im Körperinneren produziert wurde, vielleicht im Rückenmark,<sup>17</sup> wie man es aus der griechischen Medizin kennt.<sup>18</sup>

---

<sup>9</sup> Ediert von CHASSINAT (1893). Die von MEURER (2002), S. 308, vorgenommene Datierung in die 20. Dynastie ist gemäß einer mündlichen Mitteilung von Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT nicht zutreffend. BARBOTIN (2005), S. 117, datiert den Papyrus denn auch in die 3. Zwischenzeit.

<sup>10</sup> Übersetzung von MEURER (2002), S. 308.

<sup>11</sup> ZIBELIUS (1984), S. 403.

<sup>12</sup> STÖRK (1973), S. 35.

<sup>13</sup> Diese Vorstellung ist aus anderen Kulturkreisen gut bekannt. So soll nach BOTUL (2000) noch Kant die Körperausscheidungen Sperma und Speichel als „Lebenssäfte“ betrachtet haben, die man, um ein langes Leben zu erlangen, schonen müsse.

<sup>14</sup> Eb § 854i (= pEbers 100,7).

<sup>15</sup> STEPHAN (2011), S. 68.

<sup>16</sup> Die Vorstellung von „weiblichem Samen“ findet man auch in der antiken Medizin vertreten. Sie ist darauf zurückzuführen, dass man das weibliche Follikel nicht kannte (vgl. FÖLLINGER (2005), S. 763).

<sup>17</sup> STEPHAN (2011), S. 68 f.; eventuell muss man auch von einer Spermaproduktion im Herzen ausgehen. SAUNERON (1960) hat verschiedene Quellen zusammengestellt, die belegen könnten, dass die Spermatogenese im Mark als Vorstellung in Ägypten verbreitet war. Allerdings widerspricht QUACK (1995b), S. 115, Anm. c, SAUNERON. Ihm zufolge handeln die Textstellen von der Genese der Knochen aus dem Sperma.

<sup>18</sup> Nach ALKMAION (5. Jh. v. Chr.) entstammt das Sperma dem Gehirn oder dem Rückenmark. Demo-

Dieser Verdacht konnte von GORDON und SCHWABE erhärtet werden.<sup>19</sup> Neben zahlreichen anderen Belegen führen sie auch den 31. Fall des sog. Wundenbuchs<sup>20</sup> auf, wo die Verschiebung eines Nackenwirbels zu einem ungewollten Samenerguss führt, was von den Ägyptern mit dem Ursprungsort des Spermas verbunden worden sei.<sup>21</sup> Der von GORDON und SCHWABE vorgetragene Theorie zufolge wurden von den Ägyptern viele biologische Phänomene anhand von Rindern beobachtet.<sup>22</sup> Die Vorstellung, dass das Sperma in der Wirbelsäule produziert und von mtw-Gefäßen an die Hoden weitergeleitet wird, führen sie auf die Tatsache zurück, dass der Penis eines Stieres über einen langen Muskel (*tunica albuginea*) mit dem Rückgrat des Tieres verbunden ist.<sup>23</sup> Die beiden genannten Autoren verbinden wie ich die Wirbelsäule der Schlange mit dem Ursprungsort des Giftes. Sie sehen in mtw.t „Sperma“ und mtw.t „Gift“ zwei sich ergänzende Bedeutungen, die als alternierendes Paar bzw. als Opposition aufzufassen sind. Dabei steht die mtw.t des Stieres für das Leben, die der Schlange für den Tod.<sup>24</sup>

Daraus ergibt sich im Sinne des Strukturalismus von LÉVI-STRAUSS folgendes Bild:

Leben	Tod
Stier	Schlange
mtw.t = Sperma	mtw.t = Gift

Diese Gegenüberstellung ist auf jeden Fall interessant, insbesondere, da es in einem Papyrus aus der 21. Dyn. tatsächlich eine Schlange gibt, die in ihrer Beischrift als „Tod, der Götter und Menschen geschaffen hat“,<sup>25</sup> bezeichnet wird. Dennoch ist die Assoziation m. E. zu einseitig, da die Schlange aufgrund ihrer biologischen Eigenarten (stetes Wachstum, Häutung, Polyphyodontie) auch starke Regenerationskräfte birgt. Außerdem darf man die Wesensgleichheit von Gift und Sperma, die im Ägyptischen implizit ist, und die nur in den modernen Zielsprachen ein Problem darstellt, nicht übersehen. Die Schlange, die man im Grunde als lebende Wirbelsäule ansehen kann,<sup>26</sup> birgt mtw.t, das in jedem Fall (als *Gift* und *Sperma*) einen Keim in den legt, in den es gegeben wird, egal, ob dieser zu einem positiven oder negativen Ausgang im Sinne von Leben oder Tod führt.<sup>27</sup>

---

krit nahm dagegen an, das Sperma stamme aus allen Körperteilen, nach Aristoteles handelt es sich um das letzte Produkt der Nahrungsverkochung. Vgl. dazu FÖLLINGER (2005), S. 763. STEPHAN (2011), S. 69, kann sich durchaus vorstellen, dass die (spät)ägyptische Auffassung von der Spermaproduktion im Mark der Knochen in die griechische Naturlehre eingeflossen sei und nennt als Vertreter dieser Anschauung Hippon von Samos, Hippokrates und Platon. Er weist auf die Langlebigkeit dieses Glaubens hin, die bis zum Beginn des 20. Jh. n. Chr. virulent war.

<sup>19</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 95 ff. Textbelege insbesondere auf S. 98.

<sup>20</sup> pSmith, rt. 10,12-22.

<sup>21</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 108: „This section of the Edwin Smith Papyrus illustrates how correct observations may sometimes – through rational inferences – appear to substantiate a nevertheless incorrect cause and effect theory. But we also see a rudimentary scientific process at work, and a situation again, where Egyptian priest-healers probably ‚experimented‘.“

<sup>22</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 9.

<sup>23</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 127.

<sup>24</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 108.

<sup>25</sup> Papyrus der Henut-Taui, vgl. KEEL (1972), S. 67, Abb. 90.

<sup>26</sup> GORDON/SCHWABE (2004), S. 109.

<sup>27</sup> Obwohl man annehmen muss, dass eine Schwangerschaft ein erwünschtes und positives Ereignis war, darf man die potentielle Gefährdung, die von ihr ausgeht, nicht übersehen. Der Tod im Kindbett dürfte eine der häufigsten Todesarten bei Frauen gewesen sein (vgl. KRAUS (2004), S. 206). Es liegt mir fern, zu behaupten, die Ägypter hätten eine Schwangerschaft als „Krankheit“ aufgefasst, jedoch

## 5 Schlangengift

mtw.t wird in den Antigiftsprüchen häufig personifiziert.<sup>28</sup> Dem liegt ein uraltes Prinzip zugrunde, wonach der Erreger einer Krankheit mit dieser selbst gleichgesetzt wird.<sup>29</sup> Man hat sich das Gift wohl häufig als Schlange oder Skorpion vorzustellen, die bzw. der in den Gliedern des Gebissenen für Unruhe sorgt. Daneben wird es aber auch, wohl aufgrund des grammatikalischen Geschlechts, als weibliches Wesen vorgestellt und als solches angesprochen.<sup>30</sup> Die Schlange als Überträger des Giftes ist hingegen i. d. R. maskulin, während der Skorpion feminin ist.

Als Frau personifiziert findet man das Gift auch in einigen *historiolae*. Man kann wohl mehrere Plots unterscheiden: Am bekanntesten ist sicherlich der Mythos der Horusfrau, die vornehmlich in reaktiven Sprüchen gegen Skorpiongift vorkommt, aber auch in anderen Zusammenhängen als Helferin angerufen werden kann.<sup>31</sup> In diesem Mythos bedroht die gefährliche Göttin, die verschiedene Namen tragen kann, häufig aber Ta-Betjet genannt wird, den kleinen Horus und wird letztendlich von diesem zu seiner Frau gemacht. Damit wird ihre bedrohliche Energie gezähmt. Die Gefährlichkeit des Giftes wird also mit der von weiblicher Sexualität verglichen, die, sofern sie nicht durch eine feste Bindung gebändigt ist, die geordnete ägyptische Männerwelt bedroht.<sup>32</sup> Durch die Nutzbarmachung in der Ehe kann diese Gefahr jedoch gebannt werden, so dass aus der gefährlichen Löwin die liebliche Katze wird.<sup>33</sup> Diese Folie liegt auch dem Horusfrau-Mythos zugrunde. Daneben wird das Gift aber auch selbst als Göttin mit dem Namen „das Gift“ (t3-mtw.t) dargestellt. Diese Giftgöttin ist eine sexuell äußerst attraktive Frau, die sich gerne in der Nähe von Gewässern aufhält. Sie tritt im Spruch 39 in Erscheinung, wo sie das Verlangen des Urozeans Nun erregt. Außerhalb der Schlangensprüche kommt sie in pChester Beatty VII, vs. 1,4-6,7 vor. Ähnlich wie die Horusfrau wird t3-mtw.t am Ende der *historiola* von Spruch 39 zur Frau des sie behrenden Nun, der sie im Verlauf der Geschichte „getötet“, dann aber wiederbelebt hat. Als seine Frau aber ist sie friedlich und unschädlich.

Die mtw.t der Schlange wird nach Auskunft der Sprüche entweder gespuckt oder in den Körper des Gebissenen injiziert,<sup>34</sup> ganz so, wie es in der Natur der Fall ist. Da die Schlange, wie oben dargelegt, als Manifestation verschiedener Götter gelten kann, kann die Vergiftung von verschiedenen Göttern verursacht worden sein. Sie kann von ihren Verursachern auch zurückgerufen werden. Große Macht über das Gift haben offenbar

---

sollte man zugestehen, dass sie angesichts des Gefährdungspotentials für das betroffene Individuum als Krisenzeit zu gelten hat, worauf ja auch die vielen damit verbundenen Schutzpraktiken hinweisen.

<sup>28</sup> Z.B. in Spruch 39.

<sup>29</sup> GRMEK (1996), S. 263.

<sup>30</sup> Daher können die Zaubersprüche gegen Schlangen als Fundgrube für Femininformen gelten, wie das häufige Auftreten eines femininen Imperativ, markiert durch  $\triangle$  oder  $\nabla$ , zeigt.

<sup>31</sup> Eine Zusammenstellung der Sprüche, in denen die Horusfrau eine Rolle spielt, findet man bei KLEINFELD (1998). Man vergleiche aber auch RITNER (1998) und VAN DE WALLE (1967).

<sup>32</sup> Vgl. hierzu TROY (1984), S. 77 ff., DIELEMAN (1998) und FISCHER-ELFERT (2005a), S. 165 ff.

<sup>33</sup> FISCHER-ELFERT (2005a), S. 191.

<sup>34</sup> Spruch 27, Vers 13 (= pRam. X, 2,8).

Selqet, die als Mutter der Schlangen zu gelten hat, und der Schöpfergott, der häufig nur als ntr ʕ3 „großer Gott“ angesprochen wird, ohne dass er mit einem bestimmten Namen bedacht würde. Der solare Aspekt dieser Gottheit ist jedoch unzweifelhaft.

Neben mtw.t, das ein einziges Mal mit dem Adjektiv ḏw.t versehen ist,<sup>35</sup> wird das Gift der Schlange mit weiteren Begriffen belegt, die sich den drei Elementen Feuer, Wasser (Flüssigkeiten) und Luft zuordnen lassen:

<b>Feuer</b>	<b>Wasser</b>	<b>Luft</b>
w3w <sup>36</sup>	bnf <sup>37</sup>	nfw.t <sup>38</sup>
wsr.t <sup>39</sup>	mw <sup>40</sup>	t3.w <sup>41</sup>
nbj.t <sup>42</sup>	snf.tj <sup>43</sup>	
nsr.t <sup>44</sup>		
rkh <sup>45</sup>		
hh <sup>46</sup>		
ḥ.t <sup>47</sup>		
sḏ.t <sup>48</sup>		
t3.w <sup>49</sup>		
tk3 <sup>50</sup>		

Daneben gibt es einige generische bzw. euphemistische Bezeichnungen für das Gift, wie tp.j rʕz k „was auf deinem Mund ist“<sup>50</sup>, oder jḥ.wt jn.nz k „etwas, was du gebracht hast“<sup>51</sup>. Einmal wird sd3 „Zittern“<sup>52</sup> metaphorisch für „Gift“ verwendet.

Wie aus der obigen Aufstellung ersichtlich, überwiegt in den Texten die Feuermeta-  
phorik, die sich aus dem brennenden Schmerz, den Schlangenbisse verursachen, selbst-  
redend ergibt. Sie lässt sich über die Zaubersprüche hinaus verfolgen: Das als Feuer

<sup>35</sup> Spruch 42, Vers 46 (= pBM EA 9997, 6,11).

<sup>36</sup> Spruch 41, Vers 10 (= pBM EA 9997, 5,9).

<sup>37</sup> Spruch 1, Vers 15 (= CT 265, III 394 l).

<sup>38</sup> Spruch 12, Vers 5 (= CT 435, V 286 e).

<sup>39</sup> Spruch 50, Vers 8 (= oStrasbourg H111, Z. 9).

<sup>40</sup> Spruch 39, Vers 87 (= pBM EA 9997, 3,6); Spruch 32, Vers 7 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 5).

<sup>41</sup> Spruch 19, Vers 11 (= pTurin 54003, 6).

<sup>42</sup> Spruch 50, Vers 10 (= oStrasbourg H111, Z. 11).

<sup>43</sup> Spruch 46, Verse 3 u. 14 (= pBM EA 10309, 1,7+10).

<sup>44</sup> Spruch 34, Vers 12 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 15).

<sup>45</sup> Spruch 46, Vers 13 (= pBM EA 10309, 1,10).

<sup>46</sup> Spruch 39, Verse 28 u. 44 (= pBM EA 9997, 2,5+9); Spruch 42, Vers 52 (= pBM EA 9997, 6,12); Spruch 46, Vers 45 (= pBM EA 10309, 1,18). Ob hḥy.t aus Spruch 20, Vers 10 (= pTurin 54003, 12), gleichfalls hierher gehört?

<sup>47</sup> Spruch 50, Vers 3 (= oStrasbourg H111, Z. 4); Spruch 46, Verse 1 f. (= pBM EA 10309, 1,7).

<sup>48</sup> Spruch 39, Vers 55 (= pBM EA 9997, 2,13).

<sup>49</sup> Spruch 39, Vers 44 (= pBM EA 9997, 2,9); Spruch 41, Vers 21 (= pBM EA 9997, 5,14); Spruch 42, Vers 52 (= pBM EA 9997, 6,12); Spruch 46, Vers 13 (= pBM EA 10309, 1,10).

<sup>50</sup> Spruch 46, Vers 4 (= pBM EA 10309, 1,7).

<sup>51</sup> Spruch 12, Vers 7 (= CT 435, V 286 f); Spruch 13, Vers 5 (= CT 436, V 288 b).

<sup>52</sup> Spruch 24, Vers 9 (= pRam. IX, 1,5).

<sup>53</sup> Spruch 12, Vers 3 (= CT 435, V 286 c): Durch die folgende Parenthese wird erklärt, dass es sich dabei um „das Gift, das in deinem Kopf ist“ handelt.

gedeutete Gift vernichtet zum einen die Feinde des Königs, wenn die Uräusschlange es gegen sie speit, zum anderen dient es in der Unterwelt aber auch dem praktischen Zweck, dem Sonnengott auf seiner Reise Licht zu spenden. Die feuerspuckende Schlange könnte in das Bild des europäischen Drachen eingeflossen sein, von dem BRUNNER-TRAUT annimmt, dass es durch Ägypten angeregt wurde.<sup>53</sup>

## 5.2 Giftsymptome nach Auskunft der Schlangenzauber

### 5.2.1 Giftwirkungen und Symptome von Schlangenbissen (nach David (1998))

Es steht zu erwarten, dass die von Schlangengiften ausgelösten Symptomkomplexe ihren Niederschlag in den reaktiven Zaubersprüchen gefunden haben. Nach DAVID lassen sich fünf verschiedene differenzieren:<sup>54</sup>

1. Entzündungssymptome:
  - starke lokale Schmerzen
  - teilweise großflächige Ödembildung an der Bissstelle und dem gebissenen Körperteil; das Ödem kann sich bis zum Rumpf hin ausbreiten
  - Schockzustand und Kollaps, evtl. gefolgt von einem Herzstillstand
2. Wirkung auf Zellen und Gewebe (Cytotoxizität):
  - a) Hämotoxische Symptome:
    - starke lokale Schmerzen
    - lokale Hämorrhagien: Ekchymosen, Phlyktäne oder Hautblasen, unkontrollierbarer Blutaustritt aus der Bisswunde
    - innere Blutungen
  - b) Schädigung des Haut-, Binde-, und Muskelgewebes:
    - i. Zerstörung des Gewebes (Cytolyse):
      - starke, oft unerträgliche Schmerzen
      - Zerstörung des Gewebes und dadurch Bildung von oberflächlichen oder tiefen trockenen bzw. eitrigen Nekrosen kleineren oder größeren Ausmaßes
      - Myoglobinurien

---

<sup>53</sup> BRUNNER-TRAUT (1984).

<sup>54</sup> Die Aufzählung folgt DAVID (1998) teilweise wörtlich. Der Autor führt zu jedem Symptomkomplex Schlangenarten auf, deren Gift die beschriebene Wirkung hat. In jeder Gruppe finden sich auch solche, die in Ägypten heimisch sind.



- ii. Schädigung der Skelettmuskulatur:
  - starke Muskelschmerzen
  - Muskeldegeneration
  - Myoglobininurien; Nierenschäden
  - Lähmung durch Muskelschwäche
- c) Schädigung der Herzzellen:
  - Arrhythmie, Tachykardie, heftige Herzkontraktionen, Herzstillstand
  - Vasokonstriktion, Herzstillstand
- d) Schädigung der Blutzellen:
  - Schädigung der roten Blutkörperchen
  - Kreislaufchock, später eintretender Kollaps, Anämie
  - schwere Niereninsuffizienz
- 3. Wirkungen auf das Nervensystem (Neurotoxizität):
  - a) Verhinderung der Reizübertragung:
    - wenig schmerzhaft, progressive Skelettmuskel- und Gesichtslähmung, die zum Tod durch Ersticken führt
  - b) Stimulation des Nervenreizes:<sup>55</sup>
    - Muskeltetanien, Spasmen, übermäßiger Speichelfluss
    - Paralyse durch Kontraktion der Skelettmuskeln, schneller Tod durch Ersticken
- 4. Wirkungen auf den Blutkreislauf (Kuagulopathien):<sup>56</sup>
  - Bildung von Gerinnseln, die aufgrund von lokalen Thrombosen zu Embolien führen
  - Verzögerung oder Aufhebung der Blutgerinnung unter Auftreten lokaler oder allgemeiner Hämorrhagien, die zur Bildung von weit von der Bissstelle entfernten Ekchymosen führt, sowie innere Blutungen, insbesondere im Gehirn
- 5. Sonstige Wirkungen:
  - Fieber
  - Übelkeit
  - Kopfschmerz
  - Erbrechen
  - Schweißausbruch
  - Angstzustände, Panik
  - Superinfektionen, Giftallergien

Da Gifte hochkomplexe Gemische aus unterschiedlichen Toxinen und Enzymen sind und ihre Zusammensetzung auch innerhalb ein und derselben Schlangenart differieren kann, ändert sich auch die Art und Intensität der beim Opfer auftretenden Symptome.

---

<sup>55</sup> Charakteristischer Effekt bei den in Ägypten nicht heimischen Mambas.

<sup>56</sup> Dasselbe Gift kann nach DAVID (1998), S. 209, sowohl gerinnungsfördernde als auch -hemmende Wirkstoffe enthalten, wobei die Aufhebung der Blutgerinnung wohl häufiger anzutreffen ist.

## 5 Schlangengift

Zusätzlich sind das Alter und der allgemeine Gesundheitszustand für die Auswirkungen einer Vergiftung ausschlaggebend.<sup>57</sup>

„Jedes Gift hat immer mehrere Wirkungen, führt also mehr oder minder gleichzeitig zu verschiedenen der [...] genannten Symptome in unterschiedlicher Stärke.“<sup>58</sup>

Daher kann der Auslöser einer Vergiftung oftmals nicht allein anhand der Symptomatik bestimmt werden. Diese Tatsache macht noch heute die Behandlung von Schlangenbissen schwierig. Die auf den ersten Blick so erstaunliche Koinzidenz von reaktiven Skorpion- und Schlangenzaubern wird erklärlich, wenn man bedenkt, dass die Giftwirkungen des Skorpiongiftes ganz ähnliche Symptome hervorrufen wie die oben aufgeführten. Nach Auskunft von REBMANN<sup>59</sup> treten durch Skorpionstiche „lokale zum Teil sehr starke Schmerzen, lokale Schwellungen, lokale Rötungen“ sowie „Erbrechen, verstärktes Schwitzen oder Tachykardie, vermehrter Speichelfluss, Blutdruckabfall oder Blutdruckanstieg und Herzversagen“ auf. Auch „Rhythmusstörungen, Krampfanfälle, Lungenödem und Bewusstseinsstörungen bis zur Bewusstlosigkeit sind möglich. Angst, Ruhelosigkeit, periphere Zyanose, vermehrte bronchiale Sekretion, Fieber, zerebrale Krampfanfälle, Tachypnoe, Schockzeichen können weitere Zeichen sein.“<sup>60</sup>

### 5.2.2 Giftsymptome in den Schlangenzaubern

Die reaktiven Zaubersprüche lassen daher i. d. R. keinen Schluss zu, Vergiftungen welcher Schlangen- oder Skorpionart damit zu behandeln waren. Man findet nur eine summarische Beschreibung der Vergiftungssymptome. Da die Sprüche aus Prinzip keine Einzelfälle behandeln können, eben weil sie nicht *ad hoc* komponiert sind, kann z. B. auf den Eintrittsort des Giftes keine Rücksicht genommen werden. Daher wird das Gift grundsätzlich aus allen Körperteilen des Patienten vertrieben und nicht nur aus denen, die im jeweiligen Einzelfall betroffen sind.

Vergiftungserscheinungen werden in den Zaubersprüchen natürlich nicht in „naturwissenschaftlicher“ Exaktheit behandelt, sondern, wie man es auch sonst aus der ägyptischen Medizin kennt, in sprachliche Metaphern eingebettet oder umschrieben. Deshalb ist es naturgemäß schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, die in den Zaubersprüchen erwähnten Symptome mit den oben aufgeführten zu identifizieren. Daher wird hier anders verfahren: Die Phrasen der Zaubersprüche, die auf Vergiftungserscheinungen hinweisen, wurden nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt. Dabei können zwei große Gruppen unterschieden werden, die ihrerseits Untergruppen aufweisen: Metaphorika und Konkreta.

---

<sup>57</sup> DAVID (1998), S. 208.

<sup>58</sup> DAVID (1998), S. 208.

<sup>59</sup> R. REBMANN betreibt eine Website über Toxikologie und Toxinologie: <http://gifte.de/autor.htm>, zuletzt besucht am 24.08.2015.

<sup>60</sup> <http://gifte.de/Gifttiere/babycurus-arten.htm>, zuletzt besucht am 24.08.2015.

## 1. Metaphorika

Die Giftwirkung wird mittels einer Metapher ausgedrückt. Es wird kein Körperteil benannt. Folgende Untergruppen sind gängig:

- a) **Feuermetaphorik** – Durch die Feuermetaphorik werden vermutlich die brennenden Schmerzen, die mit Schlangenbissen verbunden sind, das Fieber, das als Begleiterscheinung auftritt und eventuell auch solche Hauterscheinungen, die an Brandblasen erinnern, abgedeckt. Diesen Erscheinungen entsprechen in der oben gemachten Aufzählung die Punkte 1 (lokale Schmerzen, Ödembildung), 2a u. b und 5.
- „... das Horusauge wird die Hitze (hhy.t) löschen“<sup>61</sup>
  - „besänftigen das Feuer (wsr.t)“<sup>62</sup>
  - „Hitze (t3.w)“<sup>63</sup>
  - „ihr ganzer Leib glühte (‘bw)“<sup>64</sup>
  - „Hitze (hhy)“<sup>65</sup>
  - „ohne Brennen (‘bhh)“<sup>66</sup>
  - „Deine Hitze (t3.w~~t~~) sei vernichtet, gelöscht sei dein Feuer (hhy~~t~~) im Körper des NN., Sohn der NN.“<sup>67</sup>
  - „Feuer (h.t) aus Wasser (mw)“<sup>68</sup>
  - „Die Flamme (nbj.t) meines Mundes ist es, die Feuer (sd.t) legt“<sup>69</sup>
  - „Ich will (sie) löschen, wenn sie Flammen (tk3) wirft!“<sup>70</sup>
  - „Wasser ist es, das Feuer (h.t) löscht!“<sup>71</sup>
  - „[deine Glut (t3.w~~t~~)] vertilgt, [deine Hitze (rkh~~t~~)] ausgelöscht, die Flamme (nbj.t) deiner Hitze (hhy) [existiert nicht mehr]...“<sup>72</sup>
  - „Ich nehme deine Hitze (th3~~t~~) fort, deine Flamme (hhy~~t~~) wird gelöscht.“<sup>73</sup>
- b) **Bewegungsmetaphorik** – Die Bewegungsmetaphorik symbolisiert m.E. die Ausbreitung des Giftes im Körper des Opfers. Daher müssen sämtliche Symptome, die sich in einiger Entfernung von der Bissstelle befinden, darunter subsumiert werden. Damit kann m.E. die Ausbreitung des Ödems (Punkt 1), das Auftreten von inneren Blutungen (Punkt 2a) oder großflächiger Nekrosen (Punkt 2. b, i), die Schädigung der Skelettmuskulatur (2b, ii), die Schädigung der Herzzellen (2c) und der Blutzellen (2d), sowie vermutlich auch die Neurotoxizität (Punkt 3) und die Auswirkungen

<sup>61</sup> Spruch 20, Vers 10 (= pTurin 54003, 12).

<sup>62</sup> Spruch 50, Vers 8 (= oStrasbourg H111, Z. 9).

<sup>63</sup> Spruch 39, Vers 3 (= pBM EA 9997, 1,11).

<sup>64</sup> Spruch 39, Vers 4 (= pBM EA 9997, 1,11).

<sup>65</sup> Spruch 39, Vers 28 (= pBM EA 9997, 2,5).

<sup>66</sup> Spruch 42, Vers 50 (= pBM EA 9997, 6,12).

<sup>67</sup> Spruch 42, Vers 52 (= pBM EA 9997, 6,12 f.).

<sup>68</sup> Spruch 46, Verse 1 f. (= pBM EA 10309, 1,7).

<sup>69</sup> Spruch 46, Vers 3 (= pBM EA 10309, 1,7).

<sup>70</sup> Spruch 46, Vers 4 (= pBM EA 10309, 1,7).

<sup>71</sup> Spruch 46, Vers 5 (= pBM EA 10309, 1,7).

<sup>72</sup> Spruch 46, Verse 13 f. (= pBM EA 10309, 1,9 f.).

<sup>73</sup> Spruch 52, Verse 150 f. (= pGeneve MAH 15274, rt. 6,9).

auf den Blutkreislauf, besonders die Bildung von weit von der Bissstelle entfernt liegenden Ekchymosen, gemeint sein.

- „ohne deinen Schritt auszustrecken“<sup>74</sup>
- „ohne dich in [die Breite (?)] zu bewegen“<sup>75</sup>
- „ohne Herumkreisen (pḥpḥ)“<sup>76</sup>
- „ohne [wegen] mir zu zirkulieren (dbn)“<sup>77</sup>
- „Du sollst nicht herumkreisen (pḥpḥ) in irgendeinem Körperteil des NN., Sohn der NN.“<sup>78</sup>
- „Du sollst nicht herumeilen (šḥšḥ) im Körper des Horus...“<sup>79</sup>
- „das Gift, das tobte“<sup>80</sup>
- „tritt (ʿḳ) nicht ein in die Schultern“<sup>81</sup>
- „du wirst nicht nach oben steigen (ṭsj)“<sup>82</sup>
- „du wirst nicht herumirren (ṭnm)“<sup>83</sup>
- „du wirst nicht frei einerschreiten (wstn)“<sup>84</sup>

Zur Bewegungsmetaphorik gehören auch all jene Textstellen, in denen dem Gift entweder Einhalt geboten wird (ʿḥḥ) oder ihm der Aufenthalt in den Gliedern verweigert wird (nn ʿḥḥ ≠ ṭ), die ich jedoch aus Platzgründen nicht einzeln aufführen möchte.

- c) **Kampfmetaphorik** – die Kampfmetaphorik zeichnet das Gift als kriegerisches Wesen oder vergleicht die Wirkungen des Giftes mit solchen, die von Waffen hervorgebracht werden. Sie kann, je nach verwendetem Bild, sich auf die gesamte Symptomatik beziehen, oder ein etwas spezifischeres Symptom im Auge haben. Ich habe meine entsprechende Vermutung in Klammern hinter dem Zitat angeführt.

- „das Gemetzel (ʿḏ.w), das in ihren Leibern war“<sup>85</sup> (Schmerzen, Ödembildung, Blutungen, Gerinnungsstörungen (Punkt 1 u. 4)).
- „wehren die Bögen ab durch Umdrehen der Pfeile (šsr.w)“<sup>86</sup> (Ekchymosenbildung, innere Blutungen (Punkt 1 u. 4)).

<sup>74</sup> Spruch 40, Vers 67 (= pBM EA 9997, 4,16).

<sup>75</sup> Spruch 40, Vers 68 (= pBM EA 9997, 4,16).

<sup>76</sup> Spruch 42, Vers 50 (= pBM EA 9997, 6,11).

<sup>77</sup> Spruch 43, Vers 36 (= pBM EA 9997, 7,11).

<sup>78</sup> Spruch 45, Vers 3 (= pBM EA 10309, 1,1).

<sup>79</sup> Spruch 47, Verse 26 f. (= pBM EA 10309, 2,14).

<sup>80</sup> Spruch 29, Vers 6 (= Cairo JE 69771, links, Z. 9).

<sup>81</sup> Spruch 37, Vers 1 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 28).

<sup>82</sup> Spruch 49, Vers 3 (= pDeM 41, 3); Spruch 52, Vers 152 (= pGeneve MAH 15274, rt. 6,9).

<sup>83</sup> Spruch 52, Vers 156 (= pGeneve MAH 15274, rt. 7,3).

<sup>84</sup> Spruch 52, Vers 153 (= pGeneve MAH 15274, rt. 7,1).

<sup>85</sup> Spruch 39, Vers 71 (= pBM EA 9997, 3,1).

<sup>86</sup> Spruch 50, Vers 5 (= oStrasbourg H111, Z. 6).

## 2. Konkreta

Bei der Beschreibung der Giftwirkung wird ein bestimmter Körperteil oder ein mehr oder minder konkretes Symptom benannt. Folgende Untergruppen finden sich in den Texten:

### a) Körperliche Schwäche, Müdigkeit, Auswirkungen auf den Bewegungsapparat

Körperliche Schwäche kann viele Ursachen haben und sich auf fast alle oben angeführten Symptome zurückführen lassen. Insbesondere dürften damit Kreislaufbeschwerden und Lähmungserscheinungen angesprochen sein. Das zweimal genannte Zittern kann auf Muskeltetanien oder auf Fieber, Panikzustände und Ähnliches zurückzuführen sein.

- „Ich werde müde (wrđ), wenn Re müde wird (wrđ)!“<sup>87</sup>
- „dein Zittern (sd3zk) ... – das ist das Gift, das in deinem Kopf ist...“<sup>88</sup>
- „Greife (pḥ) nicht den Knochen (ks) an!“<sup>89</sup>
- „die Schwäche (bdš)“<sup>90</sup>
- „meine Glieder zittern (nrw)“<sup>91</sup>
- „mein Körper ist matt (bdš)“<sup>92</sup>
- „der den Krieger schlaff (gn.w) niedersinken lässt (dd ḥmsj)“<sup>93</sup>
- „dein Leib ist in Erstarrung (m gm.w)“<sup>94</sup>
- „nage (wnm) nicht am Nacken“<sup>95</sup>
- „Sei müde (gnn)!“<sup>96</sup>
- „Sei schwach (ḥs)!“<sup>97</sup>

### b) Atemlähmung, Erstickungsgefahr

Atemlähmungen können auf die neurotoxischen Wirkungen von Schlangengiften zurückgeführt werden. Allerdings führen auch andere Symptome zum Kollaps, so dass eine Einengung auf die Punkte 2b, 2c und 3 der ab Seite 136 gemachten Aufzählung zu eingeschränkt wäre.

- „der eine enge Kehle (n.tj m g3.w ḥty.t) hat“<sup>98</sup>
- „der seine Kehle (ḥty.t=f) atmen lässt“<sup>99</sup>

<sup>87</sup> Spruch 1, Vers 16 (= CT 265, III 394 m).

<sup>88</sup> Spruch 12, Verse 3 f. (= CT 435, V 286 c-d).

<sup>89</sup> Spruch 21, Vers 8 (= pTurin 54003, 15).

<sup>90</sup> Spruch 39, Vers 39 (= pBM EA 9997, 2,8).

<sup>91</sup> Spruch 43, Vers 17 (= pBM EA 9997, 7,5).

<sup>92</sup> Spruch 43, Vers 17 (= pBM EA 9997, 7,5).

<sup>93</sup> Spruch 31, Vers 6 (= Cairo JE 69771, rechts, Z. 8).

<sup>94</sup> Spruch 35, Vers 12 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 19).

<sup>95</sup> Spruch 37, Vers 2 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 28).

<sup>96</sup> Spruch 49, Vers 4 (= pDeM 41, 4).

<sup>97</sup> Spruch 49, Vers 5 (= pDeM 41, 5); Spruch 52, Vers 154 (= pGeneve MAH 15274, rt. 7,2).

<sup>98</sup> Spruch 50, Vers 1 (= oStrasbourg H111, Z. 2).

<sup>99</sup> Spruch 38, Vers 4 (= pBM EA 9997, 1,2).

## 5 Schlangengift

- „Ihr Leiden (jwyꜥs) resultiert aus der Verengung (g3y) des Giftes.“<sup>100</sup>
- „... sein Hals“<sup>101</sup>
- „[nicht soll verschlossen werden] seine Nase“<sup>102</sup>
- „Verengung der Kehle“<sup>103</sup>

### c) Herz/Bewusstsein

Wie beim vorangehenden Punkt kommen wieder mehrere Deutungen für die das Herz oder Bewusstsein betreffenden Symptome in Betracht. Die Schwäche des Herzens oder sein Nicht-Vorhandensein ist eine aus der ägyptischen Literatur gut bekannte Metapher für Ohnmacht. Wenn gesagt wird, dass das Herz matt oder langsam sei, darf man wohl Herzrhythmusstörungen oder Blutdruckabfall vermuten.

- „mein Herz ist nicht mehr in meinem Leib (jbꜥj nn sw m h.tꜥj)“<sup>104</sup>
- „sein Herz ist matt (b3g)“<sup>105</sup>
- „dein Herz schlägt langsam (jhm)“<sup>106</sup>

### d) Auswirkungen auf die Augen

Die Augen können durch Lähmungserscheinungen, Ptosis und Phlyktäne beeinträchtigt werden. Jedoch sind auch andere Ursachen möglich.

- „[nicht sollen] die Augen [verschlos]sen werden“<sup>107</sup>
- „seine Augen sind wässrig (m mw)“<sup>108</sup>
- „bemächtige (mḥ) dich nicht der Augen“<sup>109</sup>

### e) Blut, Wunden, Auswirkungen auf die mt.w

Blutungen gehören sowohl zu den Entzündungssymptomen (Punkt 1), als auch zu den hämotoxischen (2a) und cyolytischen Erscheinungen (2b). Sie treten aber auch im Zusammenhang mit Kuagulopathien (Punkt 4) auf.

- „Spalte (pšn) nicht die Gefäße (mt.w)!“<sup>110</sup>
- „Dein Blut (snfꜥt)“<sup>111</sup>

<sup>100</sup> Spruch 40, Vers 25 (= pBM EA 9997, 4,2).

<sup>101</sup> Spruch 40, Vers 47 (= pBM EA 9997, 4,9).

<sup>102</sup> Spruch 40, Vers 45 (= pBM EA 9997, 4,8).

<sup>103</sup> Spruch 44, Vers 10 (= pBM EA 9997, 8,7).

<sup>104</sup> Spruch 43, Vers 18 (= pBM EA 9997, 7,6).

<sup>105</sup> Spruch 31, Vers 8 (= Cairo JE 69771, rechts, Z. 8).

<sup>106</sup> Spruch 35, Vers 11 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 19).

<sup>107</sup> Spruch 40, Vers 46 (= pBM EA 9997, 4,8).

<sup>108</sup> Spruch 31, Vers 7 (= Cairo JE 69771, rechts, Z. 8).

<sup>109</sup> Spruch 37, Vers 3 (= Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 28).

<sup>110</sup> Spruch 21, Vers 8 (= pTurin 54003, 15 f.)

<sup>111</sup> Spruch 19, Vers 16 (= pTurin 54003, 8).

- „Spei aus, Blutige (snf.tj)!“<sup>112</sup>
- „Dein Sohn ist voller Wunden der Höhlenbewohner...“<sup>113</sup>
- „die Gefäße (mt.w) sollen nicht zerschnitten (sm3) werden“<sup>114</sup>

f) **Sonstiges**

Hier habe ich aus Gründen der Übersichtlichkeit weitere konkrete Erscheinungen aufgeführt, wie man sie den Texten entnehmen kann. In Klammern hinter dem jeweiligen Zitat findet man meine Deutung.

- „Aus Mangel (jsy.w) daran (an Wasser) hatte sie ihre Arme auf ihre Schenkel gegeben“<sup>115</sup> (Durst: vielleicht auf das begleitende Fieber zurückzuführen)
- „wobei er im Himmel herumschreit, während er auf Erden herumgeht, wobei seine [lauten] Schreie von weitem gehört werden, indem sie draußen um Hilfe rufen.“<sup>116</sup>  
(Schmerzensschreie: alle mit starken Schmerzen verbundenen Symptome)
- „Rotz (nšj) der Nase“<sup>117</sup> (Begleiterscheinung des Tränens der Augen (?))
- „Erbrochenes (bš3)“<sup>118</sup> (zu Punkt 5)
- „Komm als Erbrochenes (bš3)“<sup>119</sup> (zu Punkt 5)
- „Komm als Schweiß (fd.t)“<sup>120</sup> (zu Punkt 5)

## 5.3 Der Umgang mit dem Gift

Ziel der reaktiven Zaubersprüche ist die Vernichtung des Gifts: Man gebietet ihm Einhalt (ḥꜥ), um seinen Schaden abzuwehren und um es „seiner Art gemäß“ zu behandeln. Vielleicht darf man hierin einen impliziten Hinweis auf Fachbücher wie das Brooklyn-er Schlangenbuch erkennen.<sup>121</sup> Durch Gliedervergottungen wird der Patient gänzlich unter den Schutz verschiedener Götter gestellt. In dieser „elaborierten Topik“<sup>122</sup> wird dem Gift der Aufenthalt in den Gliedmaßen des Gebissenen unmöglich gemacht.

Bei der sprachlichen Bekämpfung der Vergiftung bedient sich der Aktant einer metaphorischen Sprache. Im Vordergrund stehen dabei natürlich dieselben Metaphern, die ich schon bei der Symptomatik aufgezählt habe, wie ja überhaupt die meisten

<sup>112</sup> Spruch 50, Vers 10 (= oStrasbourg H111, Z. 11).

<sup>113</sup> Spruch 47, Vers 17 (= pBM EA 10309, 2,11).

<sup>114</sup> Spruch 47, Vers 29 (= pBM EA 10309, 2,14).

<sup>115</sup> Spruch 39, Vers 67 (= pBM EA 9997, 2,16-3,1).

<sup>116</sup> Spruch 51, Vers 14-17 (= pVatikan 38573, rt. 1,4-5).

<sup>117</sup> Spruch 51, Vers 23 (= pVatikan 38573, rt. 1,7).

<sup>118</sup> Spruch 51, Vers 24 (= pVatikan 38573, rt. 1,8).

<sup>119</sup> Spruch 51, Vers 74 (= pVatikan 38573, rt. 3,2); Spruch 52, Vers 161 (= pGeneve MAH 15274, rt. 7,6).

<sup>120</sup> Spruch 51, Vers 74 (= pVatikan 38573, rt. 3,2); Spruch 52, Vers 161 (= pGeneve MAH 15274, rt. 7,6).

<sup>121</sup> Hinweis von Prof. Dr. H.-W. FISCHER ELFERT.

<sup>122</sup> ASSMANN (2002), S. 182.

## 5 Schlangengift

oben genannten Symptome aus den Vetitivformeln entnommen sind, die die Vergiftung bekämpfen sollen: die Feuermetaphorik, die Bewegungsmetaphorik und die Kampfmetaphorik.

Der Häufigkeit der Feuermetaphorik entsprechend wird das Gift gelöscht. Den Bewegungen des Giftes, seinem Herumziehen im Körper, tritt man mit Formeln entgegen, die ihm Einhalt gebieten. Häufig wird die Bewegung auch umgedreht: Das Gift soll nach unten steigen, es soll aus der Bisswunde herauskommen, ausfließen und zur Erde fallen.

Im Vergleich zur Symptombeschreibung wichtiger ist innerhalb der Giftbekämpfung die Kampfmetaphorik, der sich der Aktant bedient: Er tötet das Gift, er wirft es nieder, er zerstückelt und blendet es.

Sprachlich geschieht dies teilweise dadurch, dass dem Gift die Symptome zugeschrieben werden, die es selbst verursacht:

„O Gift, sei schwach, denn du wirst nicht siegreich sein!  
Sei blind, denn du sollst nicht sehen!  
Sei niedergeworfen, denn dein Gesicht soll sich nicht erheben!  
Geh in die Irre, dein Blickfeld soll nicht geöffnet sein!  
Sei benommen, du sollst nicht beißen!  
Sei liquidiert, denn du sollst nicht leben!“<sup>123</sup>

Um die Bedrohung, die von der Vergiftung ausgeht, anschaulich zu machen und das personifizierte Gift in seinem eigenen Interesse zum Handeln zu bewegen, werden die Folgen in Form von sog. „Götterbedrohungen“<sup>124</sup> drastisch ausgemalt. Denn aufgrund der Vergiftung des kleinen Horus, mit dem der Patient bis auf wenige Ausnahmen identifiziert wird,<sup>125</sup> bleibt die Sonnenbarke stehen, was unmittelbar den Untergang der Welt einleitet.

Diese Bedrohung endet jedoch, wenn das Gift vernichtet ist bzw. den Körper des Patienten verlassen hat. Dann können sich die Götter wieder an ihren Platz setzen, und der Lauf der Welt kann weitergehen. Die Schlangen, mithin die Verursacher des Zwischenfalls, dürfen in ihren Hügeln weiterleben. Die Sprüche folgen damit zum Teil einem Prinzip, dass man mit „leben und leben lassen“ umschreiben kann. Daher wird auch die Göttin in Spruch 39 wiederbelebt.

Ein weiteres Prinzip kann der Bekämpfung des Giftes zugrunde gelegt werden, nämlich das „Verursacherprinzip“, das z.B. in der Formel „Re ist es, der es (das Feuer) schuf,

<sup>123</sup> Spruch 51, Vers 48-55 (= pVatikan 38573, rt. 2,3-6).

<sup>124</sup> Der Begriff ist problematisch, da er die Ressentiments in sich trägt, die die Ägyptologie lange Zeit dieser Technik entgegengebracht hat. Wie SCHNEIDER (2000), S. 66, jedoch darlegt, darf man nicht annehmen, dass die magischen Argumente einschüchtern sollen oder gar der Magier bluffen wolle.

<sup>125</sup> Sprüche, in denen der Patient mit Re identifiziert wird, sind vermutlich durchweg Skorpionzauber. Nur selten findet man Seth als Patienten, wie in Spruch 51. Aber auch hier ist die Bedrohung für den Weltlauf gegeben, denn krank kann Seth die Sonnenbarke nicht gegen Apophis verteidigen.



er wird es löschen“<sup>126</sup> ausgedrückt wird. In Spruch 46, aus dem sie stammt, wird das Verursacherprinzip dazu benutzt, das Gift zu beseitigen, indem der Aktant sich mit dem Verursacher der Vergiftung gleichsetzt.

Auch in der berühmten Geschichte von der „List der Isis“<sup>127</sup> scheint dieses Prinzip zu gelten. Da das Gift aus Re selbst hervorgegangen ist, kann es nur durch die Nennung seines Namens unschädlich gemacht werden. Vielleicht darf man aufgrund dieses Prinzips für den Spruch 51 auch annehmen, dass Horus derjenige ist, der Seth vergiftet hat. Denn er scheint der einzige Gott zu sein, der die Heilung bewirken kann. Horus wird in verschiedenen reaktiven Sprüchen als Arzt angerufen. Es wäre daher zu fragen, ob nicht etliche Vergiftungen auf ihn zurückzuführen sind.<sup>128</sup> Und in der Tat ist Horus der Gott, dem im Brooklyner Schlangenbuch die meisten Schlangen als Erscheinungsformen zugeschrieben werden. Horus ist daher ein echter Herr der Schlangen bzw. der Gifttiere, der diese befehlen kann. Im „Horusfrau-Mythos“ wird die Herrschaft über die Gifttiere durch das Verhältnis Ehefrau (Gifttier) zu Ehemann (Horus) ausgedrückt. Als Gattin schuldet die Horusfrau ihrem Mann Gehorsam. Horus, der als Kind bzw. Jüngling noch selbst dem Biss des Gifttieres ausgesetzt war, vereinnahmt es durch den Vollzug der Ehe für sich und macht es sich dienstbar.

Aber wie so oft in der ägyptischen Kultur, darf man das „Verursacherprinzip“ nicht verabsolutieren. In vielen Zaubern wird der kleine Horus von einer Schlange attackiert und deren Biss von einem anderen Gott geheilt, ohne dass dieser zwingend mit dem Verursacher identisch wäre.

Zu guter Letzt sei noch ein abschließender Blick auf die manuellen Begleitriten geworfen, die uns in den Nachschriften einiger Sprüche überliefert sind. Die Niederschrift der Ritualanweisung scheint unabhängig von der des Spruches gewesen zu sein, darauf weisen zumindest solche Sprüche wie Spruch 34 hin, von denen Dubletten überliefert sind. Das hier zusammengestellte Textcorpus enthält drei Handschriften, in denen Ritualanweisungen erhalten geblieben sind: pRam. X, pTurin 54003 und pBM EA 9997 + 10309. Für die Sprüche 34 und 35 kennen wir Ritualanweisungen aus ihren späten Parallelen.

Da die Sprüche 21, 22, 33b, 34 und 35 zu den präventiven Zaubersprüchen zu rechnen sind, die des pBM EA 9997 + 10309 jedoch zu den reaktiven, ist festzustellen, dass in beiden Untergruppen manuelle Praktiken die Rezitation der Sprüche begleitet haben.

Das Gros der Instruktionen verordnet Bilder oder Statuetten der im Text genannten Götter.<sup>129</sup> Diese werden, wo die Instruktion intakt ist, aufgefädelt oder auf eine Binde aufgemalt und an den Hals oder die Hand des Patienten gegeben. Zweimal werden die Bilder gezeichnet, abgewaschen und getrunken.<sup>130</sup> Nur selten werden die verabreichten Drogen genannt. Einmal ist außerhalb der Instruktion von der rrm-Pflanze die Rede, von der vermutet wird, dass es sich um die Mandragora handelt.<sup>131</sup>

<sup>126</sup> Spruch 46, Vers 9 (= pBM EA 10309, 1,8).

<sup>127</sup> pTurin 1993, rt. 1,12-4,5 = pTurin 54051, rt. 2,12-5,5.

<sup>128</sup> Zum krankheitsevozierenden Arzt vgl. auch VERNUS (1982-1983), S. 121 ff.

<sup>129</sup> Sprüche 40, 45, 46, 47, 48.


<sup>130</sup> Sprüche 38 und 39.

<sup>131</sup> CHARPENTIER (1979), S. 434, Nr. 69.

## 5 Schlangengift

Zwei der Instruktionen aus dem pTurin 54003 sind besonders interessant: Die eine in Spruch 21 verlangt, dass ein Messer (dm) mit Ton umschlossen wird, der zusätzlich verschnürt wird, wodurch die Zähne der Schlange unwirksam gemacht werden und der Biss (dm) verhindert wird. Wie man an diesem Beispiel sieht, spielt die Analogie der Bezeichnungen<sup>132</sup> eine große Rolle in den Instruktionen. Die andere Instruktion verordnet dagegen das Fangen des Tieres mit der Hand.

In den Anweisungen wird vereinzelt die Applikation von Knotenamuletten vorgenommen.<sup>133</sup> RITNER vermutet, dass hinter der Anwendung von Knotenamuletten die Wortbedeutung von t3s „vereinen, zusammenkommen“ steht.<sup>134</sup> Man geht auch davon aus, dass Knoten als Hindernisse für das Gift angesehen wurden.<sup>135</sup> Zu diesen Erklärungen hinzu kommt jedoch eine klare Bezeichnungsanalogie:

t3s.t „Knoten“, hat lautliche Anklänge an t3s bzw. t3s.t „Wirbelknochen“ und darüber hinaus an das Wort t3s „Spruch“. GORDON und SCHWABE gehen davon aus, dass für das Schriftzeichen  nicht ein Knoten, sondern der Wirbelknochen eines Rindes das Vorbild war. Sie nehmen an, dass aus Textilien oder Leder gefertigte Knoten im Kult ursprünglich eingesetzte Wirbelknochen ersetzt haben könnten. Unter 5.1 konnte ich zeigen, dass der Ursprungsort des Giftes in den Wirbeln der Schlange zu suchen ist. Wenn die Knotenamulette tatsächlich, wie allgemein angenommen wird, dem Einfangen des Giftes dienen, so lenken sie die mtw.t quasi zu ihrem Ursprungsort zurück. Die Konsequenz daraus ist, dass die Schlange *de facto* durch ihren „eigenen Gifthauch zur Schlachtung kommt“<sup>136</sup>, oder der Kreislauf zumindest geschlossen und die Störung der Maat aufgehoben wird.

---

<sup>132</sup> SCHNEIDER (2000), S. 69.

<sup>133</sup> Sprüche 33b und 40, daneben findet sich in Spruch 15 die Erwähnung von apotropäisch wirkenden Knoten.

<sup>134</sup> RITNER (1993), S. 144, Anm. 638.

<sup>135</sup> RITNER (1993), S. 144, Anm. 639.

<sup>136</sup> Spruch 12, Vers 5.

# 6 Katalog der Sprüche


## 6.1 Aufbau der Katalogeinträge

Jeder Spruch wurde mit einer Nummer versehen, die in dieser Arbeit als Referenznummer benutzt wird. Ebenso wurde jeder Zeile eine eigene Versnummer zugewiesen, um leichter auf bestimmte Textstellen verweisen zu können. Außerdem wird bei jedem Spruch auf frühere Übersetzungen verwiesen. Die übrigen Punkte beziehen sich auf die Sprechhaltung, die interpersonelle Form und die Konversationsstruktur. Auf diese Punkte wurde oben bereits erläuternd eingegangen.<sup>1</sup>

In den Fällen, in denen ein Text in mehreren Versionen vorliegt, wurde eine Leitversion ausgewählt. Dabei handelt es sich i. d. R. um den besterhaltenen Text bzw., falls die Parallelen jünger sind als das Neue Reich, um den älteren Textzeugen, wobei der jüngere dann zur Ergänzung herangezogen wurde.

Die Sprüche wurden in Verse, Strophen, Abschnitte oder Szenen gegliedert.<sup>2</sup> Die Einteilung der Sprüche in Verse wurde entweder aufgrund von Thought-Couplets<sup>3</sup> oder aufgrund der ägyptischen Verspunktgliederung unternommen. Nicht mehr erhaltene Verse wurden in punktierten Handschriften nach zweierlei Methoden ergänzt: Wo eine Parallele vorhanden war, wurde diese herangezogen und dabei entweder die Gliederung der Parallele übernommen, oder, wenn diese keine Verspunkte aufwies, entsprechend der Texte ohne Verspunktgliederung behandelt. Wenn keine Parallele verfügbar war und der Text somit unbekannt bleiben muss, wurde die Anzahl der verlorenen Verse anhand der Länge der Lakune geschätzt.

Eine Strophengliederung findet sich überall dort, wo dies aufgrund des Erhaltungszustandes möglich schien. In den Fällen, in denen die Anzahl der Verse zu unklar war, wurde auf eine Einteilung in Abschnitte zurückgegriffen. Längere Texte, wie die des pBM EA 9997 + 10309, die einen klaren inhaltlichen Aufbau zeigen, deren Struktur bzw. Erhaltungszustand aber gegen eine Einteilung in Strophen spricht, wurden in Szenen zerlegt.

Im Anschluss an die Übersetzung finden sich die notwendigen grammatikalischen Kommentare zur Übersetzung. Auf diese wird mit , gefolgt von Spruch- und Anmerknungsnummer in Klammern, verwiesen. Den Anmerkungen schließt sich eine Erläuterung an, in der die Gliederung und der Inhalt des Spruches behandelt wird.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel 2.3.

<sup>2</sup> Spruch 52 wurde zudem in Gesänge gegliedert.

<sup>3</sup> FOSTER (1993).

## 6 Katalog der Sprüche

Da Transkription und Übersetzung<sup>4</sup> der Sprüche im Rahmen von DigitalHeka entstanden, kommen bei der Transkription weitgehend die Regeln des TLA zur Anwendung, wobei nicht nur das .t der Femininendung mittels eines Punkts vom Stamm getrennt wird, sondern auch andere Endungen, wie etwa das w maskuliner Wörter. Ich habe diese Eigenart der Transkription beibehalten, verzichte aber auf eine weitere Punktierung, wenn mehrere Endungen angefügt werden: Daher wird der maskuline Plural von Wörtern, die auf .w enden, mit einer Doppelung des w gekennzeichnet und das zweite w nicht noch einmal mit einem Punkt abgetrennt. Auf eine graphische Unterscheidung der s- und j-Laute wird der Einfachheit halber aber verzichtet. Unsichere Lesungen werden durch (?) hinter dem transkribierten Wort markiert. Die Zeilenzählungen folgen den unter 7.1 angegebenen Editionen.

---

<sup>4</sup> Ich möchte an dieser Stelle Dr. ANGELA ONASCH und Prof. Dr. JOACHIM FRIEDRICH QUACK für ihre Anmerkungen und Korrekturen meiner Übersetzungsarbeit danken. Verbleibende Fehler gehen selbstredend auf meine Kappe!

## 6.2 Die Schlangensprüche des Mittleren Reiches

### 6.2.1 Die Schlangensprüche der Sargtexte

#### Spruch 1

<b>Belege:</b>	CT 265, III 394 a-395 i [S1C]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1973), S. 202; BARGUET (1986), S. 223; CARRIER (2004a), S. 633.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 95, 99, 106, 108, 114, 116, 118 f., 126, 135, 141, 155 f., 162.

#### Überschrift

1 <sup>III394a</sup> | tm [...] Nicht [gefressen werden]

#### 1. Strophe

2 <sup>III394b</sup> | εnh Wr htm hr.j-jb p.t So wahr der Große lebt, der ausgestattet ist,  
der inmitten des Himmel ist!

3 <sup>III394c</sup> | m3<sup>c</sup> h3.twt n Wr jm.j N<sup>2</sup>.t Wenn die Bugseile verschnürt sind für den  
Großen, der in der Stadt/in Nut ☛(1,1) ist,

4 <sup>III394d</sup> | sphrεsn k3.w ε3.w hr.j(w)-jb sollen sie die großen Kas, die inmitten des  
3h.t Horizonts sind, umwinden.

5 [...] Hr.w hr.j-jb wrt.t [...] Horus, der inmitten der weissen Krone ist.

#### 2. Strophe

6 <sup>III394e</sup> | jy.nεj sw3εj Damit ich passieren kann, bin ich gekommen!

7 <sup>III394f</sup> | (b)3εj r p.t snεj r p.t Meine Ba-Macht ☛(1,2) ist zum Himmel  
gerichtet, die Furcht vor mir ist zum Himmel  
gerichtet!

8 <sup>III394g</sup> | s<sup>c</sup>.tεj m jb fnh.ww Mein Gemetzel ist inmitten der Zimmerleute!  
☛(1,3)

9 <sup>III394h</sup> | jy.nεj m3<sup>c</sup>-hr.wεj Damit ich gerechtfertigt werde, bin ich  
gekommen!

10 <sup>III394i</sup> | εhc k3εj n d.tεj Mein Ka soll sich an meinem Leib festmachen!

#### 3. Strophe

11 <sup>III394j</sup> | jn w<sup>c</sup>r sf Dhw.tj Der, der gestern entschwand, Thot, ist der,  
12 mn w3.wt m k3.wεtn der die Seile an euren Kas festmacht!

13 <sup>III394k</sup> | jn jr.t tw n.t [Wsjr] Dieses Auge des [Osiris] ist es,

## 6 Katalog der Sprüche

- 14 smn.t w3.wt m k3 n(.j) R<sup>c</sup>.w hr.j-jb das die Seile am Ka des Re befestigt, der  
sh.t≠f inmitten seines Feldes ist.

### 4. Strophe

- 15 <sup>III394l</sup> | jnk bnf n(.j) Nb<sub>ḏ</sub> nb n<sup>c</sup>.ww Ich bin die Galle des Bösen, des Herrn der  
n<sup>c</sup>.w-Schlangen!
- 16 <sup>III394m</sup> | wr<sub>ḏ</sub>≠j hft wr<sub>ḏ</sub> R<sup>c</sup>.w Ich werde müde, wenn Re müde wird.
- 17 <sup>III394n</sup> | [j Rrk] šm.t(j) n(.j) Šw wp.t(j) [O Rerek], Beauftragter des Schu, Bote der  
B3s.tt Bastet ☛(1,4)
- 18 <sup>III394o</sup> | n rdj.w≠j n Dnn ich soll nicht den Schlächtern gegeben werden,
- 19 <sup>III395a</sup> | n wnm wj bh<sub>n</sub>.ww und die Behenu-Schlangen sollen mich nicht  
fressen!

### 5. Strophe

- 20 <sup>III395b</sup> | j Sp<sub>h</sub>.w ḥm O Lasso, Docht, ☛(1,5)
- 21 jrj r≠k m sh-n<sub>tr</sub> Jnp.w handle ☛(1,6) doch im Gotteszelt des  
Anubis!
- 22 <sup>III395c</sup> | [...] nyk≠tn [...] *nicht sinnvoll übersetzbar!* ☛(1,7)
- 23 [...] s3<sub>h</sub> k3.w≠k n k3 hr.j-jb≠k *nicht sinnvoll übersetzbar!* ☛(1,8)

### 6. Strophe

- 24 wnm≠[j m w]ḥb.w Da ich von reinen Dingen esse, ☛(1,9)
- 25 <sup>III395d</sup> | jnk tr rh.tj gehöre ich doch zu beiden Gesellinnen!  
☛(1,10)
- 26 jw<sub>t</sub>≠k r≠j Willst du denn gegen mich kommen?
- 27 <sup>III395e</sup> | njs hm r≠k Rufe und weiche doch zurück,
- 28 m [...] wj [Tu] nicht [...] mich!

### 7. Strophe

- 29 <sup>III395f</sup> | hr hr≠k rw mj ⟨m⟩ dn<sub>h</sub>.wj≠k Auf dein Gesicht, Löwe, komm <mit (?)>  
deinen „Schwingen“. ☛(1,11)
- 30 <sup>III395g</sup> | jnk nw n(.j) jy ḏs≠f Ich bin der, der selbst kommt!
- 31 <sup>III395h</sup> | n wnm<sub>m</sub>≠j hr [... nb] Ich werde nicht gefressen werden wegen [aller ...],  
32 wnm hr hr≠f šw h.t≠f der auf seinem Gesicht (liegend) frisst, der  
mit leerem Bauch,
- 33 <sup>III395i</sup> | εnh m f3k.w<sub>w</sub> sks.w der von den F3k.w und den Skks lebt!

☛(1,1) Ob N<sup>2</sup>.t in III, 394 c evtl. eine Homophonie für den Götternamen Nw.t ist?

☛(1,2) Die Lesung ⟨b⟩3 habe ich von BARGUET (1986), S. 223, übernommen.

☛(1,3) Zu den fn<sub>h</sub>.ww vgl. LEITZ (2002) Bd. 3, S. 191 und LECLANT (1984), S. 455-460. Die fn<sub>h</sub>.ww spielen auch beim Minfest eine Rolle, vgl. GAUTHIER (1931).

☛(1,4) Vgl. ☛ (7,1).

☛(1,5) BARGUET (1986), S. 223, und CARRIER (2004a), S. 632, übersetzen beide ḥm mit „zerstören“, wohingegen FAULKNER (1973), S. 202, bei der Grundbedeutung „löschen“ bleibt. Nun führt HANNIG (1995), S. 157, ein weiteres Wort ḥm, das er mit „Docht“ wiedergibt. Aufgrund des Materials, das in beiden Fällen aus Pflanzenfasern besteht, kann „Docht“ m. E. gut als Apposition zu sph.w „Lasso“ angesehen werden.

☛(1,6) Abweichend von CARRIER (2004a) und BARGUET (1986), die jrj als Partizip und Objekt zu ḥm auffassen, schließe ich mich FAULKNER (1973) an, der es imperativisch übersetzt.


☛(1,7) Aufgrund des fehlenden Verbuns und des unzureichenden Textzusammenhangs verzichte ich auf eine Übersetzung des Verses, den auch alle anderen Bearbeiter auslassen. Ich weiche bei der Versgliederung von der Einteilung bei DE BUCK (1951) ab, da mir der vorhandene Text für einen einzigen Vers zu lang erscheint.


☛(1,8) Auch bei diesem Vers fehlt der Kontext. Daher verzichte ich auf eine Übersetzung, gebe aber im Folgenden die der anderen Bearbeiter wieder:

- FAULKNER (1973), S. 202: „[...] ... the toes of your doubles for the Bull, who is in your midst.“
- BARGUET (1986), S. 224: „Puisses-tu ... les orteils (?) de tes kas au toreau qui est en toi, qui mange ... se purefie“
- CARRIER (2004a), I, S. 632: „[...] l’orteil de tes kas au toreau qui est en toi, qui mange ... se purefie“

BARGUET und CARRIER rechnen den nächsten Vers noch zu dieser Strophe. FAULKNER lässt dagegen einen neuen Satz beginnen. Ich schließe mich ihm trotz einiger Bedenken an.

☛(1,9) Für die Ergänzungen von FAULKNER (1973), S. 202: „[I] eat [bread and drink (?)] pure water.“ ist der von DE BUCK zugemessene Raum äußerst knapp, daher die oben vorgeschlagene verkürzte Variante, die sich an CT 703, VI 334 g orientiert. Selbst dafür ist der Platz nur unter der Annahme einer kürzeren Schreibvariante ausreichend.

☛(1,10) Ich folge hier der Lesung von CARRIER (2004a), S. 234, und BARGUET (1986), S. 224. Die beiden Gesellinnen sind nach BACKES (2001), S. 26, nicht unbedingt identisch mit Isis und Nephthys, aber wohl mit der Webkunst verbunden. Eigentlich müsste man „Ich bin die beiden Gesellinnen“ übersetzen, denn es handelt sich nicht um den mit nj + absolutes Personalpronomen gebildeten Ausdruck des Besitzes, da dieser in der 1. Person mit  eingeleitet sein müsste. Außerdem würde dann durch das Personalpronomen der Besitzer ausgedrückt. Dass ich in meiner Übersetzung BARGUET (1986), S. 224, folge, geschieht nur, um den Text zu glätten.

☛(1,11) Ich nehme eine Auslassung der Präp. m nach  an, da der Satz sonst nicht sinnvoll ist. CARRIER (2004a), S. 234, übersetzt ohne nähere Erläuterung „Leg deine Schwingen ab!“.  
ḏnh.w muss sich hier auf die Vorderläufe des Löwen beziehen.

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch lässt sich in sieben Strophen einteilen, die abwechselnd vier oder fünf Verse umfassen, wobei die letzten beiden Strophen je fünf Verse aufweisen. In der *ersten* Strophe wird *der Große, der im Himmel ist*, also wohl der Sonnengott, in einer Schwurformel angerufen. Sodann wird das Leitmotiv des Spruches dargelegt: das Befestigen des Kas am Körper. Dazu wird ein nautisches Bild herangezogen: Die Bugseile des Sonnenschiffes sollen die Kas der Großen umwickeln. In unklarem Zusammenhang ist dann von Horus die Rede.<sup>5</sup>

Die *zweite* Strophe greift das Motiv der Ka-Befestigung im letzten Vers auf. Zuvor beschwört der Sprecher seine Rechtfertigung und seine furchterregende Macht. In der *dritten* Strophe steht wieder die Götterwelt im Mittelpunkt: Immer noch geht es um die Befestigung der Kas, die offensichtlich von den Göttern Thot und Osiris, die beide für den Mond stehen,<sup>6</sup> durchgeführt wird.

In der *vierten* Strophe berichtet der Sprecher erneut von sich. Er setzt sich mit der Galle des Nbḏ gleich.<sup>7</sup> Die Galle könnte eine Metapher für das Gift des Schlangendämons sein, wodurch sich der Sprecher mit dessen Macht identifizieren würde. Aber auch mit Re setzt sich der Sprecher gleich, indem er seine Müdigkeit ursächlich mit der des Re verbindet. In den folgenden Versen versichert er seine eigene Immunität gegenüber Versuchen, ihn zu vernichten.<sup>8</sup>

Die *fünfte* Strophe enthält eine weitere Invokation. Sie ruft das Lasso selbst an, das vermutlich das Seil ist, mit dem in der ersten und dritten Strophe die Befestigung der Kas geschah. Das Lasso wird auch als „Docht“ bezeichnet. Eventuell darf man darin einen Hinweis auf den manuellen Begleitritus sehen. Leider sind die folgenden Verse nicht mehr übersetzbar. Die *sechste* Strophe spricht wieder vom Aktanten, der sich ein weiteres Mal als unangreifbar darstellt. Er vereint die Qualitäten der beiden Rḥ.tj in sich. Auch hier sind zwei Verse zerstört.

In der *siebten* und letzten Strophe wendet sich der Sprecher direkt gegen den Adressaten, der als rw-Löwe bezeichnet wird. Diese Bezeichnung findet man schon in den Pyramidentexten.<sup>9</sup> Der Aktant betont seine Ungenießbarkeit. Die letzten beiden Verse qualifizieren die auf dem Bauch liegende, hungrige Schlange, die eventuell auch Artgenossen bzw. kleinere Schlangen verzehrt, sofern man f3k.w als „Kahle“<sup>10</sup> und sks als Wurzeldeviation zu dem Schlangennamen sksk auffassen darf.

---

<sup>5</sup> Seit der 20. Dyn. ist ein Gott „Horus jm.jw st3.tjw bzw. jm.jw ḥ3.tjw belegt, den BRESCIANI (1986) als solaren Gott und Verteidiger des Sonnenschiffes deutet.

<sup>6</sup> Das Auge des Osiris ist nach LEITZ (1994b), S. 26, der Mond.

<sup>7</sup> Die Identifizierung von bnf erfolgt mit DAWSON (1933), S. 136. Galle wurde in der Medizin als innere und äußere Droge benutzt. DAWSON gibt auch die vorliegende Stelle an, liest aber „I am the bnf of Bḏ, the Lord of Serpents“, wobei er Bḏ unter Berufung auf NAVILLE (1906), S. 79, mit einem männlichen Gott B3t identifiziert. ALLEN (2005), S. 460, und LEITZ (2002), Bd. 2, S. 735, führen diese Gottheit freilich als weibliches Wesen. Der „Herr der n<sup>c</sup>.w-Schlangen“ ist sicherlich Nbḏ.

<sup>8</sup> Zu šm.t(j) n(j) Šw wp.(w)t(j) B3st.t vgl. Spruch 7.

<sup>9</sup> MEURER (2002), S. 274, mit Belegstellen.

<sup>10</sup> FAULKNER (1973), S. 202.




## Spruch 2

<b>Belege:</b>	CT 369, V 31 a-d [B1C; B2L; B2P; K1T]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 8; BARGUET (1986), S. 326; CARRIER (2004b), S. 903.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67, 109.

### Leitversion: K1T

1. Strophe		
1	<sup>V31a</sup>   Prr šm.tj Šw	Hervorkommender, Bote des Schu! ⚡(2,1)
2	<sup>V31b</sup>   jw wnm.n≠k pn.ww	Du hast Mäuse/Ratten gefressen!
3	<sup>V31c</sup>   bw.t [Wsjr pw]	[Das ist] (aber) der Abscheu [des Osiris]!
4	<sup>V31d</sup>   [jw wš <sup>c</sup> .n ≠k ks.w mjw].t [h]w3.t	[Du hast die Knochen einer] verwesenden [Katze gekaut]!
Nachschrift		
5	ḥsf ḥf3.w m ḥr.t-nṯr	Vertreiben einer Schlange aus der Nekropole.

⚡(2,1) Laut LEITZ (2002), Bd. 3, S. 48, handelt es sich bei Prr um einen Schlangennamen, der außer hier nur noch im Grab der Tausret als  belegt ist. Damit entfallen die von FAULKNER (1977), S. 8, Anm. 1, vorgetragenen Schwierigkeiten und Lösungsansätze, insbesondere sein starker Eingriff in den Text. Meine Übersetzung stimmt mit der von BARGUET (1986), S. 326, überein. FAULKNER (1977), S. 8, verbessert den Text zu „Go forth o snake, at the movements of Shu (?)“, bei CARRIER (2004b) findet sich: „Serpent-périer des mouvements de Chou.“

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch besteht aus einer einzigen Strophe. Der Zweck wird in einer Nachschrift angegeben, die nicht zum Textkörper zu rechnen ist. Aus dieser geht hervor, dass sich der Spruch gegen eine Schlange wendet, der vorgeworfen wird, das Tabu des Osiris gebrochen zu haben, indem sie ihr natürliches Beutetier, die Maus bzw. Ratte, verschlungen hat. Außerdem wird ihr das Kauen an den Knochen einer verwesenden Katze zum Vorwurf gemacht.<sup>11</sup> Der Tabubruch<sup>12</sup> führt dazu, dass die Schlange zum

<sup>11</sup> Wie ich in Kapitel 4.4.3 darlege, entspricht dies keineswegs dem natürlichen Fressverhalten. Zu meinem Deutungsversuch s. dort, S. 109.

<sup>12</sup> Ich übernehme hier die Definition von FRANSEN (2000), S. 13, für bw.t: „The concept bw.t bears a certain resemblance to some of the definitions of the term of taboo. When taboo is applied to something, it serves to draw a line between the phenomenon or person on whom it is imposed and the surroundings of that which is placed under taboo. Thus taboo is both a differentiating mechanism

Feind des Osiris bzw. des Sonnengottes<sup>13</sup> wird. Man darf annehmen, dass diese bw.t sich eigentlich an Menschen richtete, denn Nagetiere (v. a. Ratten<sup>14</sup>) wurden durchaus verzehrt. Der Tagewählkalender nennt einen Tag, an dem man diese Speise meiden sollte.<sup>15</sup>

### Spruch 3

<b>Belege:</b>	CT 370, V 32 a-33 c [B1C; B2L; B2P]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 8; BARGUET (1986), S. 326; CARRIER (2004b), S. 903.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 105 f., 108, 116, 126, 156 ff.

Leitversion: B2L

1. Strophe	
1	<sup>V32a</sup>   Nwk ꜥd Nek, Qed!
2	<sup>V32b</sup>   jnk tr <R>ꜥtj Ich gehöre doch zu den beiden Gesellinnen ☛(3,1)
3	m grꜥ m hrw tm in der Nacht und am Tag des Vernichtens!
4	<sup>V32c</sup>   jnk tr jy n njsꜥf Ich bin doch der, auf dessen Ruf man kommt! ☛(3,2)
2. Strophe	
5	<sup>V32d</sup>   jwꜥk rꜥj Mögest du zu mir kommen
6	hr hrꜥk n bw.tꜥk auf deinem Gesicht wegen deines Frevels.
7	jr.w <m> jnꜥk <sup>V32e</sup>   j3b.j Eine Gestalt ist auf deiner linken Augenbraue
8	j3s.wꜥ jr.wꜥꜥf (auch) Kahlheit gehört zu ihr! ☛(3,3)
3. Strophe	
9	<sup>V32f</sup>   jnk nw n(.j) jy ꜥsꜥf Ich bin dieser, der selbst gekommen ist, ☛(3,4)
10	<sup>V32g</sup>   n ꜥꜥmmꜥ<f> ohne dass (er) weggetragen werden wird. ☛(3,5)

and is used descriptively with reference to the phenomenon under taboo: it is something tabooed. Bwt was a category that defined all that was not of maat, all that was antagonistic to maat, and this all that was of isefet. Contact with things bwt gave access to a realm harmful to maat and would ultimately have disastrous consequences.“

<sup>13</sup> In TB 33, der offensichtlich auf den vorliegenden Spruch zurückgeht. Vgl. auch den Kommentar bei HORNUNG (1990), S. 436.

<sup>14</sup> Vgl. DRUMMOND ET AL. (1990), S. 96, Anm. 25. Gemäß diesem Artikel kann pn.w Maus und Ratte (*Arvicanthis niloticus*) bedeuten.

<sup>15</sup> I. 3ꜥt 13: Dieser Tag gilt als Fest der Nut, des Chentechtai, des Horus von Athribis, des Horus von Mendes und des Nun. Vgl. LEITZ (1994b), S. 436, mit zahlreichen Literaturhinweisen.

## 4. Strophe



11	V <sup>32h</sup>   Šw j.n Dd.w t3s-phr	„Schu“, sprach der Busirit und umgekehrt,
12	V <sup>32i</sup>   Nj.t hr ʿfn.tʿs	„Neith unter ihrem Kopftuch!
13	V <sup>32j</sup>   Hw.t-Hr.w hnms Wsjr	Hathor, Freund(in) des Osiris! ♣(3,6)
14	V <sup>32k</sup>   jn wnm.tjʿfj sw wnm.tjʿfj wj	Wer ist der, der ihn fressen will, der mich fressen will?“

## 5. Strophe

15	V <sup>32l</sup>   jwʿk ⟨m⟩ dd.yʿf ph{m}.w	Du bist der, den er den Sumpflöchern übergibt.
16	V <sup>32m</sup>   n rhʿj rdj ddʿj	Ich kenne niemanden, der veranlasst, dass ich spreche! ♣(3,7)

## Nachschrift

17	V <sup>33a</sup>   dd s rʰ pn hrʿf	Diesen Spruch soll ein Mann über sich sprechen.
18	V <sup>33b</sup>   tm rdj	Das bedeutet, dass verhindert wird,
19	wnm sw {m} hf3.wt pw m hr.t-nṯr	dass ihn Gewürm frisst in der Nekropole,
20	V <sup>33c</sup>   wnmʿf hf3.wt nb.t ⟨rʰ⟩-pw	oder ♣(3,8) dass er alles Gewürm frisst.

♣(3,1) Die Formel ist sichtlich identisch mit CT 265, III 395 d.<sup>16</sup> Dafür spricht die Doppelsetzung des Determinativs in B1C und B1L. Da B2P jedoch nur ein Determinativ schreibt, ist trotzdem zu erwägen, ob nicht eine göttliche Entität namens Hty angenommen werden muss, die dann auch in Spruch 1 anzusetzen ist. MOLEN (2000), S. 361, führt zwei weitere Einträge an, die evtl. mit den hier diskutierten Textstellen verbunden werden können,  in CT 906, VII 116 b und  in CT 380, V 43 h.

♣(3,2) FAULKNER (1977), S. 8, übersetzt: „I am indeed one who comes when summoned“. Er fasst ʿf sichtlich als Objektspronomen zu njs auf. Da der nächste Vers jedoch den Adressaten zum Kommen auffordert, ist aus inhaltlichen Gründen eine andere Lösung zu bevorzugen. M. E. liegt hier der „erweiterte Gebrauch“ des passivischen Partizips vor (GARDINER (1957), § 376), so dass das Suffixpronomen ʿf sich als resumptives Element auf den Urheber des Rufens bezieht.

♣(3,3) jr.wtʿf bezieht sich auf die Augenbraue. Zu j3s.wt vgl. CLÈRE (1995), S. 15 ff.

♣(3,4) Vgl. CT 265, III 395 g.

♣(3,5) Ich nehme an, dass ʿf ausgefallen ist und identifiziere die Form als passivisches sḏmmʿf. Zur Wortbedeutung vgl. HANNIG (1995), S. 619.

♣(3,6) Ich habe mich mit BARGUET (1986), S. 327, und EL SAYED (1974), S. 283, gegen die von FAULKNER (1977), S. 8, vorgeschlagene Lesung als hnms entschieden. Denn alle

<sup>16</sup> Zur Übersetzung siehe oben, S. 151, Anm. ♣(1,10).

Versionen zeigen, sofern der Erhaltungszustand ein Urteil zulässt, das Determinativ nach dem s. Hinzukommt, dass nirgends das für das Wort ḥnm so typische Determinativ  $\text{Ḥ}$  steht. Es ist zu fragen, ob sich ḥnms als Apposition auf Hathor bezieht oder eine eigenständige Invokation darstellt.

☛(3,7) Wörtl. „ich kenne nicht einen, der veranlasst...“. n rḥꜣj wird hier ausgehend von der Grundbedeutung „kennenlernen“ präsentisch übersetzt. Vgl. hierzu die Beispiele bei PEUST (2006), S. 223.

☛(3,8) Das zweite pw am Ende des Verses wirkt überflüssig und sinnentstellend. Vgl. aber die Nachschrift von Spruch 4, die r<sup>2</sup>-pw hat. Ich verbessere den Text entsprechend.

### Gliederung und Inhalt

Ich teile den Spruch in fünf Strophen und Nachschrift ein. Die meisten Strophen sowie die Nachschrift haben vier Verse, nur die dritte und fünfte Strophe bestehen jeweils nur aus einem Verspaar. Fast ist man versucht anzunehmen, sie seien durch die vierte Strophe auseinandergerissen worden. Dies ist freilich unwahrscheinlich, da der Spruch auf drei verschiedenen Särgen überliefert ist. Allerdings ist zu bemerken, dass die ganze vierte Strophe dem Spruch 5 entspricht und sich auch inhaltlich nur schwer zu den anderen Strophen fügt.<sup>17</sup>

In der *ersten* Strophe weist sich der Aktant als Mitglied der beiden Gesellinnen aus.<sup>18</sup> Aufgrund seiner Autorität ist er in der Lage, der Schlange Befehle zu erteilen, was er in der *zweiten* Strophe auch unternimmt. Diese enthält eine Beschreibung der Schlange, aus der man erfährt, dass sie wegen ihrer bw.t auf dem Boden kriecht und eine Zeichnung über ihrer Augenbraue hat.

Die *dritte* Strophe lenkt den Fokus wieder zurück zum Sprecher, der sich als „von selbst gekommen“ präsentiert, und damit seine Willensfreiheit<sup>19</sup> zu betonen scheint, die er vielleicht im Gegensatz zur Schlange, die auf sein Rufen herbeikommen muss, besitzt. Auch diese Formel wird in Spruch 1 verwendet. Nun folgt ein kurzer Monolog des Osiris bzw. Schu, der Neith und Hathor erwähnt.<sup>20</sup>

Im *letzten* Doppelpvers vor der Nachschrift wird die Schlange den Sumpflöchern über-eignet, also einem ihrer natürlichen Lebensräume zugewiesen. Gleichzeitig betont der Aktant noch einmal seine Autonomie. Die *Nachschrift* zeigt, dass es sich bei Spruch 3 um einen Zauber handelt, der verhindern soll, dass der Tote von Gewürm (ḥf3.wt) gefressen wird,<sup>21</sup> oder selbst Würmer essen muss.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Dieser Teil des Spruches wird in TB 35 weitergeführt, wo er mit Auszügen aus Spruch 6 zu einem Text kompiliert wurde.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch Spruch 1.

<sup>19</sup> Er hat also quasikönigliche Eigenschaften, denn die absolute Willensautonomie kommt nach ASSMANN (1989), S. 72, zunächst nur dem König zu.

<sup>20</sup> Da diese vier Verse, wie bereits festgestellt, mit Spruch 5 identisch sind, sei für die Interpretation auf diesen Spruch verwiesen.

<sup>21</sup> Der Begriff ḥf3.wt schließt auch Würmer mit ein, die der Mumie des Toten gefährlich werden könnten.

<sup>22</sup> Eine Übersetzung ohne die vorgenommene Emendation erscheint inhaltlich fragwürdig, da ich mir nicht vorstellen kann, dass der Tote bestrebt ist, Würmer zu essen!

## Spruch 4

<b>Belege:</b>	CT 372, V 34 c-f [B1C; B2L; B2P]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 9; BARGUET (1986), S. 272; CARRIER (2004b), S. 905.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 61, 67, 116, 156.

Leitversion: B1C

## 1. Strophe

1	<sup>V34c</sup>   j Hty w3ḥ s[wn.w]	O Hety, der befestigt den W[achturm]
2	n(.j) sw3ḥ{k}ꜣf t3w r šr.wt	des „Dass er den Atem fest macht an den Nasen“! ☛(4,1)

## Nachschrift

3	<sup>V34d</sup>   dd s rꜣ pn ḥrꜣf	Ein Mann soll diesen Spruch über sich sagen.
4	<sup>V34e</sup>   tm rdj wnm sw	(Es bedeutet:) verhindern, dass ihn
5	ḥf3[.wt] m ḥr.t-nṯr	Gewürm frisst im Totenreich,
6	<sup>V34f</sup>   wnmꜣf ḥf3.wt nb(.t) m ḥr.t-nṯr rꜣ-pw	oder dass er irgendwelches Gewürm auffrisst im Totenreich.

☛(4,1) B2L und B2P haben: sw3ḥꜣf t3w ⟨r⟩ jdn(.w) šr.wt „dass er den Atem an Ohr(en) und Nase befestige“.

**Gliederung und Inhalt:**

Der Spruch besteht nur aus einem einzigen Doppelpers und einer längeren Nachschrift<sup>23</sup>, die, bis auf den Ausfall der Kopula pw, mit der von Spruch 3 identisch ist. Ein Gott namens Ḥty ist nirgendwo sonst belegt.<sup>24</sup> Er ist sichtlich dafür zuständig, die Atmung sicherzustellen. Eventuell ist der Wachturm eine Metapher für die Luftröhre.

Da einerseits Atemstillstand eine Folge von Schlangenbissen sein kann, andererseits auch der Tote sich Luft zum atmen wünscht, fügt sich der Spruch sowohl in den funerären Kontext, aus dem er uns überliefert ist und in den ihn die Nachschrift stellt, die als Zweck angibt, dass er Wurmfraß verhindern soll, als auch in den der Schlangenabwehr.

<sup>23</sup> Nur in B1C.

<sup>24</sup> LEITZ (2002), Bd. 5, S. 562

## Spruch 5

<b>Belege:</b>	CT 375, V 38 a-e [B2Bo; S2C]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 11; BARGUET (1986), S. 327; CARRIER (2004b), S. 909.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 106, 121, 156, 206.

## Leitversion: B2Bo

Überschrift		
1	<sup>V38a</sup>   tm wnm s jn h[ <u>f</u> ]3.w m hr.t-ntꜣr	Dass ein Mann nicht von einer Schlange gefressen wird im Totenreich:
1. Strophe		
2	<sup>V38b</sup>   [j] Šw j.n Dd.w t3s-pꜣr	„[O] Schu!“ sprach der Busirit und umgekehrt.
3	<sup>V38c</sup>   Nj.t hr ꜥfn.tꜣs	„Neith unter ihrem Kopftuch!
4	<sup>V38d</sup>   Hw.t-Hr.w hnms n(.j) Wsjr	Hathor, Freund(in) des Osiris!“
5	<sup>V38e</sup>   jn wnm.tjꜣfj sj wnm.tjꜣfj wj	Wer ist es, der sie fressen will, der mich fressen will?

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch, der identisch mit der vierten Strophe von Spruch 3 ist, weist, abgesehen von der Überschrift, eine einzige Strophe von vier Versen auf. Es handelt sich um eine wörtliche Rede, die Osiris an Schu bzw. Schu an Osiris richtet. Wenn man davon ausgeht, dass mit Schu der Tag- und mit Osiris der Nachtaspekt gemeint ist, dann wirkt der Schutz, den dieser Spruch hervorruft, rund um die Uhr. Die Rede nennt die Göttinnen Neith und Hathor. TOMASHEVICH<sup>25</sup> hat auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass die Kobra das Zeichen der Neith auf ihrer Brust trägt. Die bekannteste Darstellung davon ist sicherlich die vergoldete Kobraschlange aus dem Grab des Tutanchamun.<sup>26</sup> Damit evoziert der Spruch in Worten das in der Kunst so häufige Bild der Kobragöttin mit aufgestellter „Haube“ (ꜥfn.t). Auch in Hathor manifestiert sich die Schlangengöttin. Als Freundin des Osiris wird sie dem Totengott nichts Bösen antun.<sup>27</sup> Der letzte Vers stellt eine Identifikation zwischen dem Sprecher des Textes und Osiris her. Laut FRANKE leitet sich hnms von hnm her, dem er die Grundbedeutung „etwas, das anregt, anstachelt“ beilegt.<sup>28</sup> Sollte Hathor also

<sup>25</sup> TOMASHEVICH (1992), S. 375 f.

<sup>26</sup> Cairo JE 69754. Für eine Abbildung vgl. z. B. MUNRO/BOLTIN (1980), S. 166. Erste Belege für die Integration des Neith-Emblems auf der Brust der Kobra stammen jedoch aus dem Mittleren Reich. Belege bei TOMASHEVICH (1992), S. 176 ff.

<sup>27</sup> Zu hnms vgl. FRANKE (1983), S. 356.

<sup>28</sup> FRANKE (1983), S. 359.

tatsächlich die „Freundin“ des Osiris sein, könnte in diesem Wort durchaus eine gewisse sexuelle Komponente mitschwingen, die die Wiedergeburt des Osiris absichert. Eine andere Deutungsmöglichkeit ist, dass ḥnms n(.j) Wsjr die Bezeichnung eines weiteren Wesens darstellt, das vielleicht mit den im Bestattungsritual des Alten Reichs auftretenden ḥnms.w zu verbinden ist. Die ḥnms.w beaufsichtigen dort den Tanz der šnd.t<sup>29</sup>. Da dieses Tanzritual ein Teil der Bestattungsriten ist und diese gleichfalls der Wiedergeburt des Verstorbenen dienen, würde sich an der grundlegenden Deutung der Textzeile, nämlich, dass die schlangengestaltige Göttin freundlich gesinnt sein und die Wiedergeburt des Verstorbenen herbeiführen soll, nichts ändern. Trotzdem gebe ich der Deutung den Vorzug, dass mit ḥnms Hathor selbst gemeint ist und nicht eine weitere Gestalt. Dafür spricht auch die Textgestalt, die ein Epitheton der Hathor in derselben Verszeile wahrscheinlicher macht als die Invokation einer weiteren, dann unbestimmten Gottheit. Im letzten Vers setzt sich der Sprecher mit Osiris gleich: So wie jener unangreifbar ist, ist er es auch.

## Spruch 6

<b>Belege:</b>	CT 377, V39 c-40 d [B2Bo; M23C; S2C]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 11; BARGUET (1986), S. 320; CARRIER (2004b), S. 911.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 61, 67, 105, 107, 110, 114, 116, 124 f., 156, 164.

### Leitversion: B2Bo

1. Strophe		
1	<sup>V39c</sup>   j sšn snw wj nh wj t̄3s-pḥr	O sšn-Barke, erlöse mich, beschütze mich und umgekehrt!
2	<sup>V39d</sup>   sksk jm.j s <sup>c</sup> m̄f s3w t̄(w) n k3ny	Seksek-Schlange, die in ihrem Wermutstrauch ist, hüte dich vor dem Winzer! ♣(6,1)
3	<sup>V39e</sup>   Wsjr pw dbḥ̄f ḳrs.t	Osiris ist es, wenn er um ein Begräbnis bittet!
4	<sup>V40a</sup>   prj sḏ.t r Gbb	Komm hervor, Feuer, gegen Geb!
2. Strophe		
5	<sup>V40b</sup>   j 3m Nḥb-k3.w	O der, den Neheb-Kau verbrennt! ♣(6,2)
6	<sup>V40c</sup>   prj k3 s3b.j	Komm hervor, Männchen der Ringelschlange ♣(6,3),
7	m <sup>cc</sup> n̄f ḳs.w [...]	demgemäß, dass die Knochen [des ?] seinetwegen erbeben. ♣(6,4)
8	<sup>V40d</sup>   s3w t̄w j3k̄f	Meide doch seinen Lauch! ♣(6,5)

<sup>29</sup> EDEL (1970), S. 10 f.



## 6 Katalog der Sprüche

☛(6,1) Zur Lesung s<sup>c</sup>m vgl. DAUMAS (1979), S. 70. Es handelt sich vermutlich um den Wermut, der auch in Rezepten gegen Schlangenbisse Verwendung fand: vgl. SAUNERON (1989), S. 79.

☛(6,2) WILLEMS (1996), S. 255, gibt 3m Nḥb-k3.w mit „brazier of Nehebkau“ wieder. Ich folge jedoch der Übersetzung CARRIERS.

☛(6,3) Die Wiedergabe mit „Ringelschlange“ erfolgt aufgrund der Grundbedeutung von s3b, wodurch das gesprenkelte oder gefleckte Fell von Tieren, besonders aber des jungen Horusfalcken, bezeichnet wird. Vgl. hierzu KENNING (2002).

☛(6,4) Es handelt sich um ein emphatisches sḏmꜣf nach der Präposition m. Ich folge in dieser Auffassung und in der Übersetzung des Verbuns CARRIER (2004b), S. 911.

☛(6,5) Zu j3k: FAULKNER (1977), S. 12, schreibt: „Beware of the leaper“ und sieht in  ein Determinativ. Da Var. M23C das Wort jedoch mit dem Pflanzendeterminativ  schreibt, muss es sich hier ebenfalls um eine Pflanze handeln. Nach CHARPENTIER (1979), S. 73, ist j3k.t als *allium porrum* (Lauch) zu identifizieren. Die Formel kommt auch in CT 209, III, 163, vor. Vgl. hierzu auch WILLEMS (1996), S. 255 f.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch kann in zwei Strophen zu vier Versen gegliedert werden. Im ersten Vers wird die sšn-Barke aufgerufen, den Aktanten zu erlösen (?) und zu beschützen. Nach VAN DER MOLEN handelt es sich bei dem Wort sšn um eine Wurzeldeviation zu šḥn. Damit kann ab der Spätzeit die Barke des Sokar bezeichnet werden.<sup>30</sup> Ob man dies bereits für die vorliegende Textstelle annehmen darf, ist daher fraglich. Vielleicht ist hier nur das Sonnenschiff gemeint, in das der Tote einsteigen will.<sup>31</sup> Im zweiten Vers ruft der Aktant die Sksk-Schlange<sup>32</sup> an, die im Wermutstrauch wohnt und vom Weingärtner<sup>33</sup> bewacht werden soll. Der nächste Vers erklärt, dass es sich dabei um Osiris handelt, der als alter Fruchtbarkeitsgott bekanntlich mit dem Weinbau verbunden worden ist.<sup>34</sup> Abschließend soll Feuer gegen den Erdgott Geb gerichtet werden. Die *zweite* Strophe beginnt erneut mit einer Invokation, wobei die Meinungen der Übersetzer auseinandergehen, wer hier angesprochen ist: Entweder wird die Schlange als „Kohlenbecken des Nehebkau<sup>35</sup>“ bezeichnet, oder sie soll von Nehebkau verbrannt werden. Die letzte Deutung wurde hier übernommen. Sie passt gut dazu, dass im voranstehenden Vers Feuer gegen die Erde gegeben wird. Die folgenden beiden Zeilen fordern die Schlange auf, ihr Versteck ängstlich<sup>36</sup> zu verlassen. Sie soll sich vor dem Lauch hüten, der vermutlich dem Osiris zugeschrieben wird.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> pBM EA 10252, 12, vgl. DZA 29.526.550.

<sup>31</sup> Inschrift aus dem Grab des Pa-Nefer, 19. Dyn., vgl. DZA 28.719.580.

<sup>32</sup> Diese Schlangenbezeichnung ist schon aus dem Pyramidentexten bekannt.

<sup>33</sup> ABD EL-RAZIQ (1979), S. 236 ff.

<sup>34</sup> DARBY ET AL. (1977), S. 552.

<sup>35</sup> Zu diesem Gott vgl. immer noch die Artikel von SHORTER (1935) und von BARTA (1982).

<sup>36</sup> Sofern Vers 7 auf die Schlange bezogen ist!

<sup>37</sup> Laut KEIMER (1984) kommt dem Lauch dieselbe Bedeutung zu wie dem von ihm mit der Zwiebel identifizierten ḥḏ, was im Brooklyner Schlangenbuch mit den Milchzähnen des Osiris gleichgesetzt wird.



## Spruch 7

<b>Belege:</b>	CT 378, V 41 a-42 d [B1C; M23C; T1L; T2L]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 12; BARGUET (1986), S. 320; CARRIER (2004b), S. 913.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 118, 125, 152.

Leitversion: T1C

Überschrift		
1	<sup>V41a</sup>   <u>ḏ</u> ḏ mdw ḥsf Rrk	Worte zu sprechen, den Rerek zu vertreiben,
2	<sup>V41b</sup>   tm nḥm tp n(j) s m- <sup>c</sup> ≠f	damit nicht der Kopf eines Mannes von ihm geraubt wird:
1. Strophe		
3	<sup>V41c</sup>   j Rrk šm.tj Šw wp.j B3s.tt	O Rerek, Beauftragter des Schu, Bote der Bastet! ♣(7,1)
4	<sup>V41d</sup>   n rdj.w≠j n wnm bḥn.w	Ich werde nicht dem gegeben werden, der frisst, was abgeschnitten wurde!
2. Strophe		
5	<sup>V41e</sup>   jnk Ḥr.w	Ich bin Horus!
6	<sup>V41f</sup>   jy.n≠j mjn m ḏr.w n.w p.t dw3.t	Von den Grenzen des Himmels und der Unterwelt bin ich heute gekommen,
7	<sup>V41g</sup>   sw3.n≠j ḥr ḥw.t-k3 Ḥw.t-Ḥr.w	nachdem ich an der Kapelle der Hathor vorbeigegangen bin,
8	<sup>V41h</sup>   jmn.t fd.t ḥn.t n.t p.t ḥr≠s	auf der die vier Pfosten des Himmels befestigt sind.
3. Strophe		
9	<sup>V41i</sup>   jw m3.n≠j ḥsf Nbḏ ḥḏ k3.w	Ich habe die Vertreibung des Bösen, der die Kas zerstört, gesehen.
10	m pr ḥr.jw kḥkḥn.t	im Haus derer, die unter den Schlagstöcken ♣(7,2) sind.
11	<sup>V41j</sup>   ḏḏ.k3≠j gm.t.n≠j jm	Daher will ich sagen, was ich dort entdeckt habe. ♣(7,3)
12	<sup>V42d</sup>   jy.n≠j ⟨r⟩ ḥsf Nbḏ ḥḏ k3.w	Um den Bösen, der die Kas zerstört, zu vertreiben, bin ich gekommen!

## 6 Katalog der Sprüche

☛(7,1) Diese Stelle wird von den Bearbeitern unterschiedlich wiedergegeben:

- FAULKNER (1977), S. 12: „O snake, the movements of Shu are what Bastet opened up...“ fasst wp.t als substantivierte Relativform in prädikativer Funktion auf.
- BARGUET (1986), S. 320: „O Rerek, démarcheur de Chou, messenger de Bastet...“.
- CARRIER (2004b), S. 913: „Ó serpent-rérek, les mouvements de Chou sont ceux qu’apprécie Bastet“.

Ich folge hier der Übersetzung BARGUETS und schließe mich damit LEITZ (2002), Bd. 2, S. 363, und Bd. 7, S. 77, an, die šm.tj Šw und wpw.tj B3st.t als eigene Einträge führen, freilich unter Hinweis auf die hier vorliegenden Textstellen.

☛(7,2) Laut MÜLLER-WOLLERMANN (2004), S. 210 f., bezieht sich das Verbum ꜥnꜥn „schlagen“ auf die Folter mittels Palmrispen.

☛(7,3) Version B1C setzt den Spruch mit folgenden Versen fort, die sich wie ein Zitat in den Text einfügen:

<sup>V42a</sup> | ꜥf3.wt ꜥr.tj ꜥr ꜥrꜥꜥn      „Gewürm, fällt auf euer Gesicht!“

<sup>V42b</sup> | ꜥꜥ tp.wꜥsn sn ꜥ3s.wꜥsn      Abgeschnitten sind ihre Köpfe, gebrochen sind ihre Wirbel:

<sup>V42c</sup> | n ꜥ3sꜥsn n sm3ꜥsn ꜥft      Sie können sich nicht zusammentun, sie können sich nicht  
—NN.— pn      vereinigen gegen diesen NN.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch kann in drei Strophen eingeteilt werden, deren erste zwei Verse umfasst, während die beiden folgenden vier Verse aufweisen. Version B1C ersetzt die Verse 10-11 durch die drei oben aufgeführten Verse. Der Spruch dient der Vertreibung des Rerek. Schon in der *ersten* Strophe weist der Aktant auf seine Immunität hin, die auch von Rerek, der offensichtlich der dämonischen Entourage von Schu und Bastet, hier wohl die zornige Form der den Gott Schu komplementierenden Tefnut, angehört, nicht gefährdet werden kann. Wie in Spruch 1 betont der Aktant, dass er nicht den Hinrichtungsstätten übergeben wurde. Dadurch wird seine Unversehrtheit herausgestellt. In der *zweiten* Strophe legitimiert sich der Aktant als Horus, der die gesamte Welt<sup>38</sup> durchreist hat, wodurch gleichzeitig seine Bewegungsfreiheit zum Ausdruck gebracht wird. Welche Erkenntnis er auf dieser Reise erlangt hat, gibt die *dritte* Strophe preis: Er hat wahrgenommen, wie der Nbdꜥ in den Folterkammern der Unterwelt vertrieben wird. Der „Böse“, dessen Name ein Epitheton des Apophis, des Seth, des Baba und des Geb sein kann,<sup>39</sup> wird von KEES als „Feind des Lichtgottes“ charakterisiert.<sup>40</sup> Dieses

<sup>38</sup> Die Grenzen von „Himmel“ und „Gegenhimmel/Unterwelt“ sowie den Ort, auf dem die Himmelspfosten festgemacht sind. Anmerkungen zum Konzept finden sich bei KURTH (1975), S. 75, und bei DONDELINGER (1987), S. 37 ff.

<sup>39</sup> LEITZ (2002), Bd. 4, S. 199.

<sup>40</sup> KEES (1924), S. 70. KEES möchte an dieser Stelle den Beinamen des Schlangendämons ꜥꜥ-k3.w mit „der mit zerstörtem Ka“ übersetzen, eine Auffassung, der ich schon aus grammatikalischen Gründen nicht folgen kann.

Wissen kann der Aktant nun einsetzen, um selbst den bösen Schlangendämon zu vertreiben und Schaden von sich abzuwenden. Die *Variante*, die B1C liefert, ist insofern interessant, als ihre drei Verse als Abwehrformeln gelten können, durch die den Schlangen bzw. Würmern befohlen wird, auf das Gesicht zu fallen, d. h., ihre Angriffsstellung aufzugeben. Sie werden zudem zerstückelt und damit bewegungsunfähig gemacht. Der Spruch soll somit auch eine mögliche Regeneration der Schlangen verhindern.

## Spruch 8

<b>Belege:</b>	CT 379, V 42 f-43 g [B1C; B1L; B3L]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 13; BARGUET (1986), S. 326; CARRIER (2004b), S. 915.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 105 ff., 114, 116.

**Leitversion: B1L**

Überschrift	
1	<sup>V42f</sup>   ḥsf Rrk Den Rerek abwehren: ♣(8,1)
1. Strophe	
2	<sup>V42g</sup>   mj ts tw Komm, erhebe dich!
3	<sup>V42h</sup>   nb s3.wt ḥjḥj nb.t Dp Herr der Mauern, suche die Herrin von Buto!
4	<sup>V42i</sup>   tḥtḥz k ḥc.w cnḥ Du sollst den lebenden Leib verknoten!
5	<sup>V43a</sup>   prjz k cḳz k m jr.tj rḥy.t Du sollst aus- und eintreten im Sichtfeld der Leute!
2. Strophe	
6	<sup>V43b</sup>   m3z k wj m ḥr z k m {s}3b.w Du sollst mich ansehen mit deinem pantherartigen Gesicht! ♣(8,2)
7	<sup>V43c</sup>   sdz k m k3 n c.w Dein Schwanz ist der eines Nau-Schlangenmännchens,
8	<sup>V43d</sup>   phz k m {b}(n)sb(.tj) und du greifst als nsb(.tj)-Schlange ♣(8,3) an. ♣(8,4)
3. Strophe	
9	<sup>V43e</sup>   m wnm Friss nicht!
10	<sup>V43f</sup>   jwj n z j tr ḥr.w n b3ḥz k Kommt Horus etwa für mich wegen deines Phallus?
11	<sup>V43g</sup>   jwts f rf jm z j Er soll doch in mich kommen!

- ☛(8,1) Nach dem Spruchtitel folgt ein rubriziertes Pausenzeichen 𐀀.
- ☛(8,2) Wörtl. „mit deinem Gesicht als ein Panther.“ Das panthergestaltige Gesicht bezieht sich evtl. auf eine gefleckte Zeichnung der Schlange.
- ☛(8,3) Aufgrund des Textzeugen B1C, auf dem ph aufgrund seiner Determinierung eindeutig als Verb gekennzeichnet ist, wurde hier eine verbale Übersetzung vorgenommen.
- ☛(8,4) Die Bedeutung von bsb ist unklar. Evtl. ist es mit bsbs „Ente“ zu verbinden oder zu nsb „Flamme“ zu emendieren. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, bsb bzw. nsb mit der in den Sprüchen 17 und 43 erwähnten nsb.tj- bzw. nbs.tj-Schlangen zu identifizieren.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch lässt sich in drei Strophen einteilen. Die *erste* Strophe umfasst vier Verse, die beiden folgenden drei. Hinzukommt eine einzeilige Überschrift, die das Ziel des Spruches nennt. In der ersten Strophe wird der „Herr der Mauern“ – das ist freilich die Schlange, die sich bekanntlich gerne auf warmen Mauern sonnt – aufgefordert, auf die Suche nach der Herrin von Buto zu gehen. In den folgenden Zeilen wird die Schlange bewegungsunfähig gemacht bzw. der Wunsch geäußert, sie möge sich im Sichtfeld der Menschen bewegen. Dies bedeutet wohl, dass sie dann nicht aus irgendeinem Versteck heraus zuschlagen kann. Die *zweite* Strophe beschreibt das Äußere der Schlange und ihren Angriff, wobei beides mit bestimmten Schlangenbezeichnungen in Beziehung gebracht wird. Die *dritte* Strophe wendet sich gegen die Schlange, die den Aktanten, der sich unter den Schutz des Horus stellt, nichts fressen soll. Den Sinn des vorletzten Verses verstehe ich nicht. Im letzten Vers wird m.E. Horus als Beschützer herbeigerufen.

### Spruch 9

<b>Belege:</b>	CT 381, V 44 a-c [B1C; B1L; B3L]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 13; BARGUET (1986), S. 326; CARRIER (2004b), S. 917.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 105, 119 f., 125.

### Leitversion: B1C

1. Strophe	
1	$\overset{V44a}{ }$ ḥ3z̄k T3š-sn(.wj) ʿnḥ m sʿm <span style="float: right; padding-left: 20px;">Zurück, T3š-sn(.wj), der im Wermutbusch lebt!</span>
2	$\overset{V44b}{ }$ s3w t̄w j3k(.t) <span style="float: right; padding-left: 20px;">Meide doch den Lauch! ☛(9,1)</span>
Nachschrift	
3	$\overset{V44c}{ }$ ḥsf Rrk ḥḏ k3.w pw <span style="float: right; padding-left: 20px;">Das bedeutet: Zurückweisen der Rerek-Schlange, die die Kas zerstört.</span>

☛(9,1) Vgl. oben, Spruch 6, Anm. ☛(6,5)

**Gliederung und Inhalt**

Der Spruch besteht aus einer zweiversigen Strophe und einer Nachschrift. Es wird eine Schlange mit dem Namen t3š-sn(.wj) angesprochen und mit Hilfe von Lauch vertrieben.<sup>41</sup> Der Adressat wird in der Nachschrift mit dem Rerek gleichgesetzt.

**Spruch 10**

<b>Belege:</b>	CT 382, V 44 f-i[B1C; B1L; B3L]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 14; BARGUET (1986), S. 326; CARRIER (2004b), S. 917.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 118.

**Leitversion: B1C**

1. Strophe	
1	<sup>V44f</sup>   jw jtjzj B33.w Mein Vater ist B33.w. ♣(10,1)
2	<sup>V44g</sup>   mw.tzj pw Pp.w Meine Mutter ist Pp.w.
Nachschrift	
3	<sup>V44h</sup>   ḥsf Rrk m ḥr.t-nṯr Den Rerek vertreiben in der Nekropole.
4	<sup>V44i</sup>   ḥsf ḥf3.w pw Das bedeutet: Das Vertreiben einer Schlange.

♣(10,1) FAULKNER (1977), S. 14, übersetzt b33.w mit „besouled“. Dagegen fasst CARRIER (2004b), S. 917, es als Name o. Ä. auf. Ich schließe mich letzterer Auffassung an.

**Gliederung und Inhalt**

Auch dieser Spruch, der gemäß seiner Nachschrift zum Vertreiben des Rerek dient, besteht nur aus einer Strophe mit zwei Versen. Der Aktant benennt zwei sonst unbekannte Wesenheiten als seine Eltern. Vielleicht haben wir es hier mit *voces magicae* zu tun?

<sup>41</sup> Der Name kann unsicher mit „der die Brüder trennt“ wiedergegeben werden. Damit ist vielleicht ein Hinweis auf Thot gegeben.

## Spruch 11

<b>Belege:</b>	CT 434, V 283 a-285 a [B1Bo; B2Bo; B9C; B1Y; M22C; M3C; S2C]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 74; BARGUET (1986), S. 327; CARRIER (2004b), S. 1051.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 118, 126.

Leitversion: B2Bo

Überschrift	
1	V <sup>283a</sup>   sw3 hr p3.w Vorbeigehen am Urgestaltigen: ☛(11,1)
1. Strophe	
2	V <sup>283c</sup>   prj.nz(j) m ḥwr.t r pr ḥwr.t Als Elende bin ich zum Haus der Elenden gekommen. ☛(11,2)
3	V <sup>284a</sup>   jnk jm.j ḥ3.w ḥr.w Ich bin die, die sich befindet in den ḥ3.w des Horus (?). ☛(11,3)
4	V <sup>284b</sup>   jwz(j) m ḥjhj Wsjr r Jwn.w Ich suche Osiris bei On.
5	V <sup>285a</sup>   jwz(j) ḥ3b.kwj jn ʿ3 pw nb Jtm.w jw.tj mnj nzf Ich bin gesandt von diesem Großen, dem Herrn, Atum, der nicht sterben kann. ☛(11,4)

☛(11,1) B1Y hat einen weiteren Vers. Eine Überschrift findet sich nur in den Textzeugen: B2Bo und B1Y, S2C und M22C, wobei sie in den letzten drei Fällen zerstört ist.

☛(11,2) ḥwr.t ist m.E. auf die Isis zu beziehen, die als arme Witwe nach Osiris sucht.

☛(11,3) Die Bedeutung von ḥ3.w ist unklar. Da das Grundmotiv des Textes die Suche der Isis nach ihrem Gatten ist (vgl. den nächsten Vers) muss ☛ m.E. als Schreibung für Horus aufgefasst werden (vgl. B9C).

☛(11,4) Wörtl. „der kein Anlanden hat“.

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch besteht aus einem Titel und fünf Versen. Ziel des Spruches ist es, unbeschadet am „Urgestaltigen“ vorbeigehen zu können. Darunter muss man einen Schlangendämon verstehen. Der Aktant setzt sich dazu wohl mit Isis gleich, die als Witwe im Auftrag des Atum nach dem ermordeten Osiris sucht. Das Haus der ḥwr.t, aus dem sie herausgekommen ist, erinnert an einen Anti-Skorpionspruch der Metternichstele, in dem Isis Zuflucht im Haus einer armen Frau findet.<sup>42</sup> Diese Assoziation ist freilich nicht zu beweisen.

<sup>42</sup> Vgl. BORGHOUTS (1978), S. 90 ff.

Vers 3 bleibt unverständlich, solange die Wortbedeutung von ḥ3w nicht geklärt ist. Vielleicht bezieht sich der Ausdruck auf die schwierige Schwangerschaft der Isis. Insgesamt ist festzustellen, dass der Aktant in göttlicher Mission ist und deshalb vom Urgestaltigen nicht aufgehalten werden kann.

## Spruch 12

<b>Belege:</b>	CT 435, V 286 a-g [B2Bo; B7Bo; M23C; S2C]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 74; BARGUET (1986), S. 327; CARRIER (2004b), S. 1051.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 118, 124 f., 135, 141, 146.

### Leitversion: S2C

Überschrift		
1	<sup>V286a</sup>   ḥsf Rrk	Den Rerek vertreiben
2	<sup>V286b</sup>   sm3 mtw.t≠f	und sein Gift vernichten:
1. Strophe		
3	<sup>V286c</sup>   ḥsf.n≠j sd3≠k [k3] wr	Nachdem ich dein Zittern vertrieben habe, große [Ka]-Schlange,
4	<sup>V286d</sup>   mt.[wt]≠k [nn] [jm.j dnn.t≠k]	– [das ist] dein Gi[ft], [das in deinem Kopf ist] –
5	<sup>V286e</sup>   j[w nfw.t≠k r c̣d.t≠k t3s-phr]	[wird dein Gifthauch zu deiner Schlachtung werden und umgekehrt.]
2. Strophe		
6	<sup>V286f</sup>   [jn hr m ...]	<i>nicht übersetzbar</i>
7	[jm n≠j] nw tp.j rʔ≠k	[Gib mir] dieses, das auf deinem Mund ist!
8	<sup>V286g</sup>   [jnk w <sup>c</sup> jm≠tn r-s3 m3-šsd]	[Ich bin doch einer von euch hinter dem Maschesed.]

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch setzt sich aus zwei Strophen zusammen, die sich aus je drei Versen konstituieren. Er dient, wie die Überschrift zeigt, wiederum dazu, den Rerek zu vertreiben. Die *erste* Strophe befasst sich mit der Vernichtung der Schlange. Der Aktant behauptet von sich, das Gift, das als „Zittern“ und als „Hauch“ bezeichnet wird, bereits abgewehrt zu haben. Der Aktant lenkt es auf die Schlange zurück, er *spiegelt* es, so dass es die Schlange selbst trifft. Dies kann vielleicht im Sinne des Talionsprinzips bzw. als

sog. spiegelnde Strafe verstanden werden.<sup>43</sup> Im Mittelpunkt der *zweiten* Strophe steht der Aktant selbst. Der erste Vers ist allerdings unverständlich. Im zweiten Vers fordert der Sprecher die Schlange zur freiwilligen Übergabe des Giftes auf. Als Nachweis seiner Berechtigung führt er an, dass er selbst zu den Maschesed gehört, unter denen man vielleicht Schlangen verstehen darf. Allerdings ist diese Zeile nicht ganz verständlich.

### Spruch 13

<b>Belege:</b>	CT 436, V 287 b-289 b [B2Bo (a) u. (b); B7Bo (a) u. (b); M23C(a) u. (b)]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 75; BARGUET (1986), S. 328; CARRIER (2004b), S. 1053.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 108, 116, 118 f., 121, 125, 135.

#### Leitversion: B2BOb

Überschrift	
1	<sup>V287b</sup>   ḥsf ḥḏ k3.w Den Ka-Zerstörer vertreiben: ☛(13,1)
1. Strophe	
2	<sup>V287c</sup>   j šꜥ tp jnn nḥb.wt O der, der die Köpfe abschneidet und die
3	n.w(t) jpw ḥft.(j)w n.w Wsjr Häse dieser drei, der Feinde des Osiris, [durchtrennt]!
4	<sup>V288a</sup>   j ḥnb33 jw.tj ꜥ.wj rd.wjꜥf O Henbaa-Schlange ohne Arme und Beine!
2. Strophe	
5	<sup>V288b</sup>   jn ꜥ33 jbꜥk ḥr nw tp.j rꜥꜥk Bist du stolz wegen dessen, was auf deinem Maul ist,
6	<sup>V288c</sup>   rdj.n nꜥk [mw.]tꜥ[k] was dir [deine Mutter] gegeben hat?
7	<sup>V289b</sup>   ḥm n m3.t.nꜥk ḥsj Weiche zurück vor der, die du erblickt hast, Schwacher!

☛(13,1) Version B2BOa trägt die Titel: ḥsf Rrk sm3 mtw.tꜥf und ḥsf Rrk ḥḏ k3.w. Die Titel von S2C und M23C sind verloren, alle anderen Versionen waren titellos.

#### Gliederung und Inhalt

Der Spruch besteht aus der fakultativ gesetzten Überschrift und zwei Stophen à drei Verse. Die *erste* Strophe spricht die Schlange als Henker in der Unterwelt an.<sup>44</sup> Obwohl die Überschrift den Rerek nennt, ist im Spruch selbst von einer Schlange namens

<sup>43</sup> Zu diesen beiden Begriffen vgl. TILCH (1992), S. 462 und S. 609. Das Talionsprinzip ist aus dem *Codex Hammurabi* wohl bekannt, vgl. auch ABRAHAMSOHN (2000), besonders §§ 248-252.

<sup>44</sup> HORNING (1968), S. 25.



Ḥnb33 die Rede, die vertrieben werden soll. Dies geschieht in der *zweiten* Strophe durch eine stilistisch auffällige Technik: Der Aktant zieht die Schlange ins Lächerliche, indem er ihr einen unberechtigten Stolz auf ihr Gift unterstellt. Im letzten Vers setzt sich der Sprecher mit der Mutter der Schlange gleich.

### Spruch 14

<b>Belege:</b>	CT 586, VI 205 h-208 e [S1C; S2C]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 188; BARGUET (1986), S. 320; CARRIER (2004b), S. 1377.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 61, 67, 116, 119, 125.

Leitversion: S1C

Überschrift		
1	<sup>VI205h</sup>   ḥsf Rrk ḥsf mšḥ [m] ḥk3.ww	Den Rerek vertreiben, das Krokodil vertreiben [mithilfe von] Zauber:
1. Strophe		
2	<sup>VI205i</sup>   ḥ3≠k km ḥr	Zurück, Schwarzgesichtiger!
3	<sup>VI205j</sup> n dm.n≠k js <sup>VI205k</sup>   3ḥ≠k r≠j	Du hast mich doch nicht gebissen, ♣(14,1) indem du „ach“-wirksam gegen mich wärst:
4	<sup>VI205l</sup>   jw≠j m-ḥnw ḥ.t≠f	Ich bin einer, der sich in seinem Leib befindet, ♣(14,2)
5	<sup>VI205m</sup>   ḏ≠j m-ḥnw ḥ.t≠j	weil ich in das Innere meines Leibes gelegt bin!
2. Strophe		
6	<sup>VI205n</sup> jnk ḥjḥj m ḏ3.t r> <sup>VI206a</sup>   s3{š}⟨ry⟩	Ich bin einer, der naschend sucht, ♣(14,3) ein Bedürftiger!
7	<sup>VI206b</sup>   n jrj.n≠k js r≠j	Gegen mich hast du doch nicht gehandelt,
8	<sup>VI206c</sup>   n snj 3kr pn jm≠j	denn dieser Aker hat mich nicht angegriffen!
3. Strophe		
9	<sup>VI206d</sup>   ktw.t ṯwt ktw.t	Kessel, du bist ein Kessel!
10	<sup>VI206e</sup>   jw psj.n≠ṯ m ʿḥ	Du kochtest auf dem Kohlenbecken.
11	<sup>VI206f</sup>   ṯrjt≠ṯ m dw3.t	(Aber) eine Beschwerde über dich ist in der Unterwelt!

## 4. Strophe

12	<sup>V I206g</sup>   s33.w r <sup>3</sup> ≠j	Bewacher meines Mundes/Spruches,
13	<sup>V I206h</sup>   jm mḥ t3ḥ.wt ḥr sn.nww≠sn	die Wasserrinnen sollen nicht ihre Genossen überschwemmen! ♣(14,4)

## 5. Strophe




14	<sup>V I206i</sup>   jnd ḥr≠k R <sup>c</sup> .w jm.j nws≠f	Gegrüßt seist du, Re, der sich in seiner nws-Krone befindet.
15	<sup>V I206j</sup>   sḏ3 r sh	Gehe zur Ratsversammlung,
16	<sup>V I206k</sup>   ḥsb≠k jtj.w≠k	damit du deine Ahnen zählen kannst,
17	<sup>V I206l</sup>   s33.w n(.j) ḥḏ k3.w	die Bewacher dessen, der die Kas zerstört!
18	<sup>V I206m</sup>   ḥsbḏ jr.tj sw3ḏ jr.tj	Lapislazuliäugiger, der die Augen erfrischt!
19	<sup>V I206n</sup>   mḥr 3.t jw.tj ḥsf n(.j) b3≠f	Mit schmerzhafter Rage, der, dessen Ba-Macht nicht abgewehrt werden kann!
20	<sup>V I206o</sup>   nhs Wr.t j:b3g.tj	Wecke die Große, die müde war,
21	<sup>V I206p</sup>   m3.n≠s ḥḏ.w k3.w	und die, die die Kas zerstören, erblickt hatte,
22	<sup>V I206q</sup>   tp.w≠sn ḥḏ.y	indem ihre Köpfe zerstört
23	<sup>V I206r</sup>   ḥr.w≠sn [snḏ.y]	und ihre Gesichter [verängstigt waren]!

## 6. Strophe

24	<sup>V I206s</sup>   j šp-ḥr pw ḥr(.j) ḥr≠f	O du Blindgesichtiger auf seinem Gesicht!
25	<sup>V I207a</sup>   f3j n≠k <sup>c</sup> ≠k	Nimm doch deinen Arm,
26	<sup>V I207b</sup>   ḏj≠k sw ḥr ḥpš≠(k) pw	und lege ihn auf diesen <deinen> Schwertarm! ♣(14,5)
27	<sup>V I207c</sup>   jn ḥḏ k3.w	Der, der die Kas zerstört: ♣(14,6)
28	<sup>V I207d</sup>   jm≠f ss.w R <sup>c</sup> .w m nws≠f	Er darf Re in seiner nws-Krone nicht einschließen (?). ♣(14,7)
29	<sup>V I207e</sup>   tm m {s}ḥm.w≠sn	Existenzlose (?) in ihren Kapellen: ♣(14,8)
30	<sup>V I207f</sup>   jnk r.wt≠sn jtj tn wrš mw ḥ3y	ich bin ihre r.wt, der Vater, der (Ur)alte, ♣(14,9) der Wache, das Wasser, das unbedeckt ist: ♣(14,10)
31	<sup>V I207g</sup>   ḥf3.ww≠sn njk.y	ihre Schlangen sind vernichtet. ♣(14,11)
32	<sup>V I207h</sup>   ḥpš≠k pw m-ḏr Jtm.w	Dieser dein Schwertarm ist im Bereich des Atum,
33	<sup>V I207i</sup>   šsp.n≠k <sup>c</sup> ḥ3.w≠k <sup>V I207j</sup>   m- <sup>c</sup> ≠k	nachdem du deine Waffen ergriffen hast mit deiner Hand. ♣(14,12)

7. Strophe		
34	mdw ḥr R <sup>c</sup> .w	Prozessiere gegen Re,
35	<sup>V I207k</sup>   mdw R <sup>c</sup> .w ḥr <sup>z</sup> j <sup>V I207m</sup>   ḥr <sup>z</sup> k	dann prozessiert Re gegen mich und gegen dich. ☛(14,13)
8. Strophe		
36	<sup>V I207n</sup>   sms.w ḥwj dn k3.w <sup>z</sup> f	Ältester, der den schlägt, der seine Kas abschneidet,
37	ḥwj ḥḏ k3.w <sup>z</sup> f	der den schlägt, der seine Kas zerstört,
38	m nḥt <sup>z</sup> k pw m wsr <sup>z</sup> k pw m 3ḥ.w <sup>z</sup> k pw	mit dieser deiner Stärke, dieser deiner Kraft und mit dieser deiner Wirkmacht!
9. Strophe		
39	<sup>V I207o</sup>   jm ḥr R <sup>c</sup> .w ḥ3b k3 <sup>z</sup> f	Re, der seinen Ka aussendet, darf nicht fallen,
40	<sup>V I207p</sup>   jm ḥr <sup>z</sup> j ḥ3b <sup>z</sup> j k3 <sup>z</sup> j	ich darf nicht fallen, wenn ich meinen Ka aussende!
41	<sup>V I207q</sup>   jnk Jtm.w <sup>c</sup> pr m <sup>c</sup> ḥ3.w <sup>z</sup> f	Ich bin Atum, der ausgestattet ist mit seinen Waffen!
10. Strophe		
42	<sup>V I208a</sup>   jw ḥnp.n <sup>z</sup> j wsr ḥḏ k3.w <sup>z</sup> f	Ich entriss die Macht dessen, der seine Kas zerstört!
43	<sup>V I208b</sup>   wrḏ <sup>z</sup> j wrḏ R <sup>c</sup> .w	Bin ich schwach, ist Re schwach!
44	<sup>V I208c</sup>   <sup>c</sup> ḥ <sup>z</sup> j <sup>c</sup> ḥ <sup>c</sup> R <sup>c</sup> .w	Stehe ich still, steht Re still!
45	<sup>V I208d</sup>   jw <sup>z</sup> j ⟨m⟩ nws <sup>z</sup> j m- <sup>c</sup> <sup>z</sup> j	Ich bin der „Meine nws-Krone ist in meiner Hand“.
46	<sup>V I208e</sup>   <sup>c</sup> ḥ <sup>c</sup>	Halt ein!

☛(14,1) Die Übersetzungen bei FAULKNER (1977), S. 188, („for you have not been named“), BARGUET (1986), S. 320, („On ne t’a certes pas nommé“) und CARRIER (2004b), S. 1376, („(car) (c’est pas moi qui ai prononcé [ton nom])“) verwenden alle die übertragene Bedeutung des Wortes dm, die aber m.E. des Objektes rn bedarf, das hier nicht steht. Zudem scheint mir die Grundbedeutung des Verbes „stechen, beißen“ wesentlich besser in den Kontext eines Anti-Schlangenzaubers zu passen.

☛(14,2) Ich folge in meiner Lesung FAULKNER (1977), S. 189, Anm. 2., der    als Schreibung der Präp. m-ḥnw auffasst.

☛(14,3) Wörtl. „den Mund führen“ als Ausdruck des Nahrungsverzehr (Wb V, 513,17). Sein Vorkommen in einem Schlangenspruch lässt zudem an das Zügeln der Schlange denken.

☛(14,4) Ich folge BARGUET (1986), S. 320, und fasse jmj mḥ.w als negierten Subjunktiv auf. Der Sinn bleibt aber dunkel. Ob man in den t3ḥ.wt eine Anspielung auf das Gift (mtw.t) sehen darf, das die Gefäße (mt.jw) (als sein „Genosse“ wg. des lautlichen Anklangs) nicht überschwemmen soll? Dann läge ein Sinnspiel (MORENZ (1975), S. 329) bzw. ein (doppelt)

## 6 Katalog der Sprüche

komplexes Wortspiel (LIPPERT (2001)) vor. Allerdings kann maximal von einer Homöophonie ausgegangen werden, da die Tonvokale von mt.jw (kopt. als  $\mu\omicron\gamma\tau$  erhalten) und mtw.t (kopt.  $\mu\alpha\tau\omicron\gamma$ ) ungleich gewesen sein dürften.

☛(14,5) Zum Subjunktiv als Fortführung des Imperativ vgl. SCHENKEL (2005), S. 278 f.

☛(14,6) Zur Übersetzung des jn vgl. GARDINER (1957), § 227, 5. FAULKNER (1977), S. 189, nimmt dagegen einen Fehler für jr an, der dann aber in beiden Varianten vorkäme.

☛(14,7) Das Verbum ss Var. jss kommt nach FAULKNER (1977), S. 189, und MOLEN (2000), S. 545, in PT 219, § 173, PT 251, § 271, PT 369, § 643 vor. FAULKNER führt als Grundbedeutung „to do harm to“ an und möchte es hier mit „punish“ übersetzen. HANNIG (1995), S. 754, gibt „einschließen“ als Bedeutung an. Evtl. ist aber auch zu tsj zu emendieren.

☛(14,8) Dieser Satz(teil) ist unklar. Evtl. kann man  $\leftarrow$  als Verschreibung für hm ( $\leftarrow$ ) ansehen. CARRIER (2004b), S. 1377, emendiert hier zu sbj, während FAULKNER und BARGUET die Stelle auslassen.

☛(14,9) Evtl. lässt sich tn mit dem Wort tnj „alt sein“ verbinden (Wb V, 310,4-11).

☛(14,10) Ob wrš attributiv oder selbständig angeschlossen werden kann, auf wen sich  $\neq$ sn bezieht und was bzw. wer sich hinter dem „unbedeckten Wasser“ verbirgt, entgeht mir, da mir der Sinn schleierhaft ist.

☛(14,11) Der Bezug des Possessivpronomen  $\neq$ sn an hf3.ww ist nicht ersichtlich.

☛(14,12) FAULKNER (1977), S. 189, übersetzt den Satz imperativisch.

☛(14,13) mdw hr NN. ist ein Terminus aus der Gerichtssprache.<sup>45</sup> Allerdings entgeht mir in diesem Zusammenhang der Sinn der Verse.

### Gliederung und Inhalt

Der lange Text lässt sich inhaltlich in zehn Abschnitte gliedern, die zwischen zwei und zehn Versen aufweisen. Dem Titel zufolge können mit diesem Spruch Rerek-Schlange und Krokodil abgewehrt werden. Einmalig unter den hier behandelten Sargtextsprüchen ist die Nennung von hk3.w im Titel. Der mythologische Inhalt des Spruches ist teilweise sehr dunkel. Jedoch kann als Tenor die Abwehr des Rerek vom Sonnengott ausgemacht werden. Der Sprecher setzt sich mit diesem gleich. Dies geschieht v. a. in den letzten beiden Strophen.

Die *ersten beiden* Strophen bewirken hingegen die Abwehr des Schlangendämons vom Sprecher, indem dieser seine körperliche Unversehrtheit betont. *Strophe 3 und 4* sind mir weitgehend unverständlich. Vermutlich muss man den „Kessel“ als Metapher für die Schlange auffassen bzw. auf die Höllenstrafen beziehen. In den ägyptischen Unterweltbüchern des Neuen Reichs gibt es zahlreiche Darstellungen von Schlangen, die Kessel bewachen, in denen die Verdammten gekocht werden.<sup>46</sup> Die *fünfte* Strophe beinhaltet einen Hymnus an Re, der mit der Ansprache nd-hr $\neq$ k eingeleitet wird. Re wird aufgefordert, seine Ahnen und die Uräusschlange gegen die Zerstörer der Kas einzusetzen. Obwohl die *sechste* Strophe inhaltlich ziemlich unklar ist, kontrastiert sie mit der vorangehenden, weil sie offensichtlich an den Schlangendämon selbst gerichtet ist.

<sup>45</sup> Hinweis Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

<sup>46</sup> HORNING (1991), S. 176 ff.

Sie bildet damit innerhalb des Spruches ein Gegengewicht zum Re-Hymnus. Die *siebte* Strophe ist mit nur zwei Versen relativ kurz. Sie verwendet Ausdrücke, die der juristischen Fachsprache entnommen sind. Wahrscheinlich haben wir es mit einer Bedrohung des Schlangendämons zu tun.

In der *achten* Strophe wird der Älteste angerufen, also wohl der Schöpfergott, der gegen den Ka-zerstörenden Schlangendämon mit all seiner Stärke und Kraft vorgehen soll. Die *neunte* Strophe setzt mit Hilfe eines Parallelismus den Aktanten mit Re gleich. Dieses Thema wird in der *zehnten* Strophe fortgeführt, die mit der Aufforderung „Halt ein!“ endet. Im Gegensatz zu FAULKNER<sup>47</sup> glaube ich nicht, dass der Spruch verkürzt ist, da ḥ<sup>c</sup> als Vollverb auch „anhalten, aufhören“ bedeuten kann.

Insgesamt überwiegen m.E. die präventiven Formeln in diesem Text. Daher ist er trotz der Nennung eines vergangenen Bissunfalls in der ersten Strophe vermutlich als präventiv einzustufen.

## Spruch 15

<b>Belege:</b>	CT 640, VI 261 a-n [M2Ny; T2Be]
<b>Übersetzungen:</b>	FAULKNER (1977), S. 218; BARGUET (1986), S. 204; CARRIER (2004b), S. 1465.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 99, 146.

### Leitversion: T2Be

Überschrift		
1	<sup>V I261a</sup>   r <sup>ḥ</sup> n(.j) tm ḥk r nm[.t m] ḥr.t-nḥr	Spruch, um nicht in die Richtstätten [im] Totenreich einzutreten: ♣(15,1)
2	<sup>V I261b</sup>   dd jn [...] -N-	Zu sprechen von [Titel] N. ♣(15,2)
1. Strophe		
3	<sup>V I261c</sup>   dd-mdw <sup>ḥ</sup> j	Rezitiere ich,
4	<sup>V I261d</sup>   jw [t3s.t] ḥ3 <sup>ḥ</sup> j m p.t	dann ist der [Knoten] um mich herum im Himmel
5	s3w t3 jn R <sup>c</sup> .w {R <sup>c</sup> .w} r <sup>c</sup> .w-nb	und die Erde wird von Re täglich bewacht ♣(15,3),
6	<sup>V I261e</sup>   smn <sup>ḥ</sup> f t3s[.t] r n[ny] ḥr mn.tj <sup>ḥ</sup> f	indem er den Knoten an dem, der müde auf seinen Schenkeln ist, befestigt. ♣(15,4)
7	hrw pwy n(.j) ḥsk s3m.t	an jenem Tag des Abschneidens der Trauerfrisur.

<sup>47</sup> FAULKNER (1977), S. 186.

## 2. Strophe

8	$V^{I261f}$   jw t̄3s t̄3s.t ḥ3zj jn Stḥ	Der Knoten um mich herum ist geknotet durch Seth,
9	$V^{I261g}$   psd̄.t m wsr{z̄f}(s) tp.j	als die Neunheit in ihrer ☛(15,5) uranfänglichen Macht stand,
10	$V^{I261h}$   n ḥpr[.t] ḥnn.w	als der Aufruhr noch nicht entstanden war.
11	$V^{I261i}$   s(w)d̄3z̄tn nwj m nw sm3 jtj	Möget ihr mich ☛(15,6) wohlbehalten sein lassen vor / als diesem/r, ☛(15,7) der den Vater getötet hat.
12	$V^{I261j}$   jnk jtj [t3.wj]	Ich bin (ja) der, der [die beiden Länder] ergriffen hat!

## 3. Strophe

13	$V^{I261k}$   jw t̄3s t̄3s[.t] ḥ3zj [jn] Nwn	Der Knoten um mich herum ist geknotet [durch] Nun,
14	$V^{I261l}$   [m3 sp-tp.j]	der [das Erste Mal] sah,
15	n ms[.t] ntr.w [rm̄t.w]	als Götter und [Menschen noch] nicht geboren waren. ☛(15,8)
16	$V^{I261m}$   jnk Pn.tj	Ich bin Pent!
17	$V^{I261n}$   jwzj m jw <sup>c</sup> ntr.w [c3.w]	Ich bin der Erbe der [großen] Götter! ☛(15,9)

☛(15,1) Ergänzung nach FAULKNER (1977), S. 218. Die Ergänzung ist durch die Parallele im Totenbuch abgesichert (TB 50, TB 121,14, TB 122,8).

☛(15,2) Vor dem Namen ist genug Platz für den Titel (vgl. DE BUCK (1954), S. 261, Anm. 1).

☛(15,3) Die Dittographie für Re in VI 261 d muss getilgt werden.

☛(15,4) Vgl. die Übersetzung von TB 50 bei HORNING (1990), S. 122.

☛(15,5) Laut der CT-Version hat Seth Macht über die Neunheit. Hier weicht die Totenbuchversion, z.B. pBM EA 10793, TB 50, vgl. die Übersetzung von BACKES im TLA<sup>48</sup>, erheblich ab, die statt z̄f z̄s schreibt, so dass die uranfängliche Macht nicht bei Seth, sondern bei der Neunheit selbst liegt! In Anbetracht des bekannten Mythos ist die Totenbuchversion sicher vorzuziehen, wobei die CT-Variante sich theoretisch auch auf eine ursprüngliche Thronusurpation des Seth beziehen könnte. Dann bezöge sich die „Unruhe“ wohl darauf, dass Horus den Thron zurückfordert, was ich für äußerst unwahrscheinlich halte. Daher emendiere ich hier zu z̄s, zumal M2Ny kein Suffixpronomen schreibt.

☛(15,6) nwj ist die sog. Sandhi-Form des enklitischen Pronomens 1.P.sg.c., vgl. SCHENKEL (2005), S. 116, Anm. 1.

☛(15,7) Oder: „Als dieser“. M2Ny schreibt nur m sm3 jtj. nw wird hier numerusunabhängig als substantivisches Demonstrativpronomen gebraucht, vgl. SCHENKEL (2005), S. 120.

<sup>48</sup> <http://aaew.bbaw.de/tla>, zuletzt besucht am 03.04.2015.

☛(15,8) Ergänzung nach TB 122,16. Mit den Spuren, die DE BUCK (1956), S. 261, n. 14 u. 16, wiedergibt, ist wenig anzufangen.<sup>49</sup>

☛(15,9) Ergänzung von ʿ3 nach TB 123,2 (vgl. FAULKNER (1977), S. 123, Anm. 2).

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch besteht aus drei Strophen zu je fünf Versen sowie der Überschrift. Er war offensichtlich zu sprechen, während man drei Knoten schnürte, die dem Nutznießer des Spruches Schutz vor der Richtstätte der Unterwelt gewähren sollten. Der Titel der leider wesentlich stärker zerstörten Version M2Ny nennt als Zweck: „Den Rerek vertreiben“. Wie wir schon in den voranstehenden Sprüchen gesehen haben, ist der Rerek offensichtlich mit der Vernichtung der Verdammten betraut, wodurch sich der abweichende Titel der hier als Leitversion benutzten Variante erklären lässt. Unter diesem Titel wird der Spruch ins Totenbuch übernommen (TB 50), wo er jedoch teilweise stark von der CT-Version abweicht. So steht im Totenbuch in der letzten Strophe anstelle von Nun der Name der Göttin Nut.

Inhaltlich gesehen handelt es sich um einen präventiven Spruch, der eventuell während der Applikation von einem Knotenamulett gesprochen wurde.<sup>50</sup> Der Sprecher stellt sich unter den Schutz der Götter Re, Seth und Nun. In der ersten Strophe wird ein bestimmter Tag genannt, „der Tag des Abschneidens der Trauerfrisur“.

Leider verzeichnen die Tagewählkalender des Neuen Reichs kein solches Datum. Vermutlich handelt es sich um einen Termin während der Trauerzeremonien. Da anzunehmen ist, dass die Trauerfrisur während der Trauerzeit getragen wurde, könnte es sich z.B. um den Abschluss der Zeremonien handeln.<sup>51</sup> Bekanntlich ließ man in Ägypten während der Trauerzeit das Haar ungepflegt und rasierte sich nicht.<sup>52</sup> Schon BORGHOUTS<sup>53</sup> erwog jedoch, ob das Abschneiden der Locken nicht auch mit der bei PLUTARCH<sup>54</sup> überlieferten Reaktion der Isis zu tun haben könne: Demnach schnitt sich die Göttin, als sie vom Tod ihres Gatten erfuhr, eine Locke ab.<sup>55</sup> Könnte dieses Element mit NACHTERGAEL<sup>56</sup> bis zum Mittleren Reich rückprojiziert werden, so könnte der Tag des Abschneidens der Trauerfrisur auch den Anfang der Trauerriten bezeichnen. Dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich, wie BORGHOUTS zu Recht feststellt, nachdem er die Belege des Wortes s3m.t untersucht hat.<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Vgl. auch FAULKNER (1977), S. 218, Anm. 8.

<sup>50</sup> HORNUNG (1990), S. 445.

<sup>51</sup> BORGHOUTS (1971), S. 73.

<sup>52</sup> DESROCHES-NOBLECOURT (1947), S. 218 ff. und 221 ff.

<sup>53</sup> BORGHOUTS (1971), S. 73.

<sup>54</sup> PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, § 14.

<sup>55</sup> Wie YOYOTTE (1955), S. 137, und BONNEAU (1964), S. 159 f., vermerken, wurde im spätzeitlichen Koptos die Locke der Isis als Reliquie verehrt. Zum Haaropfer im Allgemeinen und den Haarbällen mit Kinderhaar im Besonderen auch NACHTERGAEL (1981), S. 595 ff., und ARNST (2006).

<sup>56</sup> Vgl. hierzu NACHTERGAEL (1981), S. 605. In NACHTERGAEL (1980), S. 245, verbindet der Autor damit noch einen griechischen Brauch.

<sup>57</sup> BORGHOUTS (1971), S. 73 f.





## 6.2 Die Schlangensprüche des Mittleren Reiches

2. Strophe		
4	<sup>V1194r</sup>   ḥr [ḥr] ḥr ḥr	Ein [Gesicht] soll auf ein Gesicht fallen!
5	<sup>V1194s</sup>   ḥr k3 n sdḥ t3s-phr	Die K3-Schlange soll wegen der sdḥ-Schlange fallen und umgekehrt!
3. Strophe		
6	<sup>V1194t</sup>   snk [...] hw w <sup>c</sup> b [...] <sup>V1194u</sup>   jtjz <sup>f</sup> Jtm.w	[...] ♣(16,1), Vater Atum.
7	<sup>V1194v</sup>   ḥr k3 n sdḥ t3s-phr	Die Ka-Schlange soll wegen der Sedjeh-Schlange fallen und umgekehrt!
4. Strophe		
8	<sup>V1194w</sup>   j Ḳn t3 jbzj jmz(j) jbzj jmz(j)	O Starker der Erde, mein Verstand ist bei mir, mein Verstand ist bei mir!
9	<sup>V1195a</sup>   ḥtḥt n dr.tzj tn jw.t ḥrzk	Weiche vor dieser meiner Hand zurück, die auf dich herabkommt!
5. Strophe		
10	<sup>V1195b</sup>   ḥr d.t pr.t m N(wn) psh.(t).n Jtm.w	Falle, Kobra, die aus dem Nun stammt und die von Atum gebissen wurde! ♣(16,2)
11	<sup>V1195c</sup>   jw nšs.yzk [...]d [...] tjw-nnj-mw.tzf jr.tj sp-2	Du sollst [...], Tjw-nnj-mw.tzf-Schlange, Jr.tj-Schlange, Jr.tj-Schlange! ♣(16,3)
6. Strophe		
12	<sup>V1195d</sup>   jntk tkk ntk Ḥr.w	Du bist der Angreifer, du bist Horus!
13	nn.w sp-2 d.t r p.t	Sinke ermattet nieder, sinke ermattet nieder, ♣(16,4) Kobra, in Bezug auf den Himmel!
7. Strophe		
14	<sup>V1195e</sup>   {n}sd tp k3 whm ḥrzk [...] r dm.wt <sup>z</sup> j	Wiederholt zerbrochen ist der Kopf der Ka-Schlange wegen dir, wegen (?) meiner Messer (?) ♣(16,5)
15	Htt <sup>V1195f</sup>   s jwj pf s jwj pn s	Hetet, Schlangenwesen, wenn jener kommt, Schlangenwesen, dann kommt auch dieser, Schlangenwesen! ♣(16,6)
8. Strophe		
16	<sup>V1195g</sup>   j:gg pr(.y) <m> Spd.t j:kk t3s-phr	Der Starrende, der von Sothis stammt, ist der Dunkle – und umgekehrt!
17	<sup>V1195e</sup>   ḥ [...] pt tjw hpt	[...] ♣(16,7)

## 6 Katalog der Sprüche

### 9. Strophe

- 18 <sup>VI195i</sup>  
| jnk ꞑm Ich bin ꞑm!
- 19 <sup>VI195j</sup>  
| ttw ꞑsj n šm⟨.w⟩≠k dr ḥkn.w≠k Aufgerichtete Ttw-Schlange, du wirst dich nicht bewegen, denn deine ḥkn.w sind weggenommen!

### 10. Strophe

- 20 <sup>VI195k</sup>  
| b3 b3k≠j [...] sp-2 nn.w sp-2 Ba meines Moringabaumes [...] – zweimal – sinke ermattet nieder, sinke ermattet nieder!
- 21 <sup>VI195l</sup>  
| wꞑ ꞑsb.w Einziger, Blinder!

### 11. Strophe

- 22 <sup>VI195m</sup>  
| j ḥ3stnr ḥ3≠k tkk O Ḥ3stnr-Schlange, zurück, Angreifer!
- 23 <sup>VI195n</sup>  
| jnk tkk [d.t] r p.t Ich bin der, der die [Kobra] im Himmel angreift!
- 24 Ḥr.w ⟨tp⟩ t3 Horus auf Erden!

### 12. Strophe

- 25 <sup>VI195o</sup>  
| hj.w sdr k3 sbn Monster, lege dich hin, Schlangenmännchen, gleite davon!
- 26 <sup>VI195p</sup>  
| jnk pw sp.tj≠fj Ich bin es, der übrigbleiben wird!

### 13. Strophe

- 27 <sup>VI195q</sup>  
| prj jnm [...] Der Fellsack soll hervorkommen [...]
- 28 <sup>VI195r</sup>  
| [ꞑ]m.n≠f ꞑw Nachdem er dich [ver]schluckt hat,
- 29 <sup>VI195s</sup>  
| mtw.t hj.w mwt.tj ist das Gift des Monsters tot.

### 14. Strophe

- 30 <sup>VI195t</sup>  
| nꞑ.w.tj sp-2 jtj sp-2 sḥt.n≠(j) Nꞑ.w.tj, Nꞑ.w.tj, Jtj, Jtj, ich habe die Weiße (Krone ?) von Letopolis gefangen!
- 31 ḥr sbn tp gs.wj w3.t Falle und gleite davon zu beiden Seiten des Weges!

### 15. Strophe

- 32 <sup>VI195u</sup>  
| s3w ꞑw šp m3 ꞑw mw.t≠k Nw.t Hüte dich, Blender, denn deine Mutter Nut sieht dich!
- 33 ḥr sbn Falle und gleite davon!

### 16. Strophe

- 34 <sup>VI195v</sup>  
| ꞑnn≠j sw ꞑnn.t ḥr twt-jb Ich will ihn ein Umwenden umwenden auf Grund (meiner (?)) der Klugheit (?) (16,8)

17. Strophe		
35	<sup>V1195w</sup>   j ntnnt.w t3trn	O Ntnnt-Schlangen, oh T3trn!
36	<sup>V1195x</sup>   m3w tf	Löwe, spei aus!
37	<sup>V1195y</sup>   s[3w] tw r <sup>3</sup> wr	H[üte] dich, Großmaul!
38	<sup>V1195z</sup>   [n] tkn(.w)z k	Du wirst [nicht] angreifen!
18. Strophe		
39	j knhj jm.j n3(y){nn}.t	O Knhj im Gestrüpp ♣(16,9)
40	sbn hr Nwn	Gleite in den Nun!
19. Strophe		
41	<sup>V1196a</sup>   Hr.w [tp.] t3	Horus ist der Überlebende! ♣(16,10)
42	<sup>V1196b</sup>   hj.w sbn nhbbh t3 dd.n nn rz k	„Monster, gleite davon, öffne die Erde!“ hat dieser über dich gesagt! ♣(16,11)
43	<sup>V1196c</sup>   hj.w sdr hrz k thn	Monster, leg dich hin, denn dein Gesicht ist verletzt!
20. Strophe		
44	<sup>V1196d</sup>   jw jstz[j r]z k srzj mr.wzf m Jwn.w	[Mein] Geruch [ist gegen] dich [gerichtet], denn ich kann voraussagen, was er in On will.
45	<sup>V1196e</sup>   bjš m-cz k dd.w	Spei aus bei dir, Ockerfarbener
46	hj.w sdr	Monster, leg dich nieder,
47	s3tzj <sup>V1196f</sup>   ddzj jnk cdd pr m fnt m pr mw.tz k	weil ich fluche (?) ♣(16,12), wobei ich sage: „Ich bin die 3dd-Schlange, die von der Fnt-Schlange abstammt im Haus deiner Mutter!“
21. Strophe		
48	<sup>V1196g</sup>   wntj nfc	Eroberer, mach dich davon!
49	snd.w m m <sup>c</sup> ndy.t	Die snd-Tuche sind in der Morgenbarke!
50	<sup>V1196h</sup>   w3š.w jr.w nn	Gelobt sei der, der dies vollbracht hat!
22. Strophe		
51	tkk.t sp-2 <sup>V1196i</sup>   wnm.nzj sw mwmw	Angreifer, Angreifer, ich habe es roh gegessen!
52	<sup>V1196j</sup>   hr mds <sup>V1196k</sup>   jd 3.tzf	Falle, Gewaltätiger, dessen Rage besänftigt ist!
23. Strophe		
53	<sup>V1196l</sup>   tnj sw jrf jr.w nšn.w wd.w (sd.t)	Wo aber ist er, der Unwetter machte und Feuer legte?
54	<sup>V1196m</sup>   mk sj c <sup>h</sup> m.tj	Siehe, es ist ja gelöscht!

## 24. Strophe

55	<sup>V1196n</sup>   nfr.t ḥr ḥ <sup>c</sup> k.t <sub>z</sub> j mnḏ.wt	Schöngesichtige, deren Wangen ich rasier(t)e!
56	<sup>V1196o</sup>   ḥms.t ḥr jbh.w 3kr	Die, die auf den Zähnen des Aker hockt!

## 25. Strophe

57	<sup>V1196p</sup>   sḥr n <sub>z</sub> j jrṯ ḥf3.t nb.t	Wirf mir doch alle Schlangen nieder,
58	n.tt m pr pn m <sup>c</sup> .t tn	die in diesem Haus sind, die in diesem Zimmer sind,
59	<sup>V1196q</sup>   n.tt wj jm <sub>z</sub> s	in dem ich mich befinde!

## 26. Strophe

60	<sup>V1196r</sup>   jr mjn tm <sub>z</sub> t sḥr.w n <sub>z</sub> j ḥf3.t nb.t ḥm.t-r <sup>2</sup>	Wenn du mir heute nicht nicht alle Schlangen usw. niederwerfen solltest,
61	<sup>V1196s</sup>   ḏd.k3 <sub>z</sub> j rn <sub>z</sub> t pw r <sub>z</sub> t	dann werde ich deinetwegen diesen deinen Namen verraten
62	n jrr.t tp.t <sup>c</sup> mj3.t <sub>z</sub> s	an die Täterin, die an der Spitze ihres Wurfholzes ist! ♣(16,13)
63	<sup>V1196t</sup>   mw.t msj.t ḏd.w Šsm.w r dbn <sub>z</sub> k k3 wr	[...] ♣(16,14)
64	<sup>V1196u</sup>   šm.tjw ṯs.w n nb ph.tj Ḥw.tj k3 Ḥmn.tj	Boten, die ausgehoben sind für den Herrn der Kraft, Ḥw.tj, k3-Schlange der Achttheit!
65	<sup>V1197a</sup>   sšn sḥ.wt mḥr krr.tjw [tp]- <sup>c</sup> .wj b3.w	Zerstört sind die Felder, schmerzhaft ♣(16,15) die Höhlenbewohner vor den Bas (?)!

## 27. Strophe

66	<sup>V1197b</sup>   ḥr ḥr <sub>z</sub> f sn.wj	Auf sein Gesicht, Sn.wj!
67	m ṯf.w sp-2 s3w ṯw	Spuck nicht, spuck nicht, sondern hüte dich!
68	<sup>V1197c</sup>   m ṯf.w sp-2	Spuck nicht, spuck nicht!
69	jsk.wt <sub>z</sub> k r <sub>z</sub> k n <sup>c</sup> ḏ	Deine jsk.wt sind gegen dich, n <sup>c</sup> ḏ-Tier!

## 28. Strophe

70	<sup>V1197d</sup>   j Swḥ jy.n <sub>z</sub> k <sup>c</sup> 3 r jšs.t <sup>V1197e</sup>   pw-t(r)	O Swḥ, um wessentwillen und gegen wen bist du hierher gekommen ♣(16,16),
71	jn <sub>z</sub> k b3ḥ.t <sub>z</sub> k ṯ3s-phr	und hast du das Weiße deines Auges gebracht und umgekehrt,
72	<sup>V1197f</sup>   r sw3.t <sub>z</sub> k ḥr pr pn Djgg	bis du vorbeigegangen bist an diesem Haus, Djgg?
73	<sup>V1197g</sup>   psh R <sup>c</sup> .w jn n <sup>c</sup> .w ṯ3s-phr	Gebissen wurde Re von der n <sup>c</sup> .w-Schlange und umgekehrt!

## 6.2 Die Schlangensprüche des Mittleren Reiches

29. Strophe		
74	<sup>V1197h</sup>   j ḥm(.t) pr.tj jšš (...)	O Unwissende, komm heraus, spuck aus (?) <i>nicht lesbar!</i>
75	<sup>V1197i</sup>   ḥ3zṯ sp-2	Zurück, zurück!
76	wšḥ j3.w(t)	Breitgetreten sind die Hügel
77	<sup>V1197j</sup>   mḥr ḳrr.tjw	Schmerzhaft sind die Höhlenbewohner!
30. Strophe		
78	<sup>V1197k</sup>   s3 pw n(.j) Jtm.w m jw m3zḳ <w>j	O Sohn des Atum, komm nicht, indem du mich ansiehst!
79	<sup>V1197l</sup>   tm{.jn}.n3k <jwj.w> m3zḳ <w>j m pr nbw	Solltest du nicht kommen, mögest du mich im Haus der Goldenen erblicken!
80	<sup>V1197m</sup>   w3ḏ.wzj m mfk3.t	Meine Papyrussäulenamulette sind aus Türkis,
81	<sup>V1197n</sup>   tpḥ.tzj m Srḳ.t	meine Höhle ist Selqet,
82	<sup>V1197o</sup>   ḥf3.w m-ḳzj n psh.wz<f> wj ḥm.t-r <sup>3</sup> sf.wj	die Schlange ist in meiner Hand und kann mich nicht beißen, usw. [...]
31. Strophe		
83	<sup>V1197p</sup>   j Jbh3{h}.tj ḥr.tj rzj	O Ibhati, bleib mir fern!
84	<sup>V1197q</sup>   jnk jk.w m jr.tzf jm.j ḥw.tzf	Ich bin der, der mit seinem Auge angreift, der in seinem Haus ist,
85	<sup>V1197r</sup>   stn ḥr.j-jb ḥw.t ḏ.t	der Gekrönte inmitten des Feuerpalastes,
86	nḳ.w m-ḥnw ḏsr.t <sup>V1197s</sup> Ṣw	die nḳ.w-Schlange, die im Inneren dessen ist, was Schu umschließt!
87	t3 rzḳ s3-t3 rzḳ	Die Erde ist gegen dich, die Schlange ist gegen dich!
88	<sup>V1197t</sup>   tp.j b3.tzf mḥ.nzf r <sup>3</sup> zḳ m t3	Der auf seinem Busch ist, er füllte dein Maul mit Erde!
32. Strophe		
89	<sup>V1197u</sup>   ḥ3zḳ š3š3 w3ḏ b3.t	Zurück, Dummer, Grüner des Busches!
90	<sup>V1197v</sup>   ḥn nmnm.w w3ḏ šḥm	Verschwinde, Windender, Grüner des šḥm-Feldes!
33. Strophe		
91	<sup>V1198a</sup>   ḏ jbh.wzḳ bdš mtw.t jrr nn rzḳ	Zerbrochen sind deine Zähne, träge das Gift derer, die gegen dich handeln könnten!
92	<sup>V1198b</sup>   ḥbj m t3 <sup>V1198c</sup> jw w3 [...] rzj	Tritt ein in die Erde, während [...] weit von mir entfernt ist!

34. Strophe		
93	<sup>V198d</sup>   ḥr ḥr ⟨h⟩r ḥr	Ein Gesicht soll auf ein Gesicht fallen!
94	<sup>V1198e</sup>   m3n wr jḥ.wt pr(.y) m jr.j t3 ᶜm.n≠f	Der Große soll etwas sehen, das aus dem zur Erde gehörigen kommt, den er verschlungen hat!
35. Strophe		
95	<sup>V1198f</sup>   ḥr k3 n sḏḥ t3s-phr	Die K3-Schlange soll wegen der Sḏḥ-Schlange fallen und umgekehrt!
96	<sup>V1198g</sup>   prj ḥ.t r 3kr <sup>V1198h</sup> 3m r≠f (j)n Nḥb-k3.w	Das Feuer soll gegen Aker kommen, das gegen ihn durch Nehebkau geworfen ist.
36. Strophe		
97	<sup>V1198i</sup>   ḥr r≠f s3-t3 ḥr t3s ḥr.j	Falle doch, Erdsohn, auf die untere Sandbank!
98	<sup>V1198j</sup>   ḥj.w ḥr sḏr sbn	Monster, falle, lege dich hin und gleite fort!
37. Strophe		
99	<sup>V1198k</sup>   psh Rᶜ.w jn nᶜ.w t3s-phr	Re wurde von einer nᶜ.w-Schlange gebissen und umgekehrt!
100	<sup>V1198l</sup>   ḥr k3 n sḏḥ t3s-phr	Die K3-Schlange soll wegen der Sḏḥ-Schlange fallen und umgekehrt!
38. Strophe		
101	<sup>V1198m</sup>   ḥr Rnp.w sbn Rnp.w	Falle, Rnp.w, gleite weg, Rnp.w!
102	<sup>V1198n</sup>   nḥm≠j nn n(.j) ⟨s⟩ pnnṯ (...)	weil ich weggenommen habe diese Schlangenwesen (...) <i>nicht übersetzbar</i>
39. Strophe		
103	<sup>V1198o</sup>   k3 wr šn ṯw m k3b≠k	Große K3-Schlange, ringle dich ein in deine Windungen,
104	<sup>V1198p</sup>   jn.n≠k k3b≠k r≠k	nachdem du deine Windungen zu dir gebracht hast!

☛(16,1) Nicht lemmatisierbare Wörter, daher lasse ich diese Zeile wie die anderen Bearbeiter aus.

☛(16,2) Eigentlich ist psh.n Jtm.w eine Relativform, aber zur Verdeutlichung habe ich im Deutschen eine Passivkonstruktion gewählt.

☛(16,3) Der Text weist eine Vielzahl von nicht etymologisierbaren Schlangennamen auf.

☛(16,4) Für nnj „niedersinken“ vgl. HANNIG (1995), S. 416.

☛(16,5) Der letzte Teil des Satzes ist unklar.

☛(16,6) Eine seltsame Konstruktion. Ich übersetze angelehnt an CARRIER (2004c), S. 1907.

- ☛(16,7) Nicht übersetzbar.
- ☛(16,8) Bei ʿnn.t handelt es sich um einen Komplementsinfinitiv.<sup>60</sup>
- ☛(16,9) Ich übernehme hier den Vorschlag von ROCCATI (1970), S. 25, Anm. b, und lese anstelle von n3 nn.t n3y.t.
- ☛(16,10) Zu dieser Bedeutung von tp.j-t3 vgl. Wb V, 292,9
- ☛(16,11) Offensichtlich ist mit nn Horus gemeint.
- ☛(16,12) Ob mit dem Wort s3t (Wb IV, 27, 5-7) zu verbinden?
- ☛(16,13) Mit MEEKS (2006), S. 205 verbirgt sich hinter dieser göttlichen Entität evtl. Hathor.
- ☛(16,14) Der Text ist an dieser Stelle verderbt. Wie FAULKNER (1977), S. 51, Anm. 38, schreibt, ergeben die einzelnen Satzteile keinen kohärenten Sinn und wurden daher unübersetzt gelassen. In der Transkription folge ich weitgehend CARRIER (2004c), S. 1908.
- ☛(16,15) Ich fasse  $\begin{smallmatrix} \text{𓆎} \\ \text{𓆏} \end{smallmatrix}$  als Schreibung für mḥr „schmerzvoll“ auf.
- ☛(16,16) Ich folge hier der Auffassung von CARRIER (2004c), S. 1908.

### Gliederung und Inhalt

Der mit ca. 102 Versen äußerst lange Spruch lässt sich nur schwer in Strophen einteilen. Daher wurden die Verse zu Gruppen von zwei bis fünf Einzelversen zusammengefasst, die inhaltliche Einheiten bilden. Diese Einteilung muss jedoch als provisorisch angesehen werden. Der Spruch verwendet auffallend viele verschiedene Invokationen an die feindliche Schlange, die zum Großteil nicht etymologisiert werden können und die daher in der Auswertung der Schlangennamen unberücksichtigt blieben. Sie haben vielleicht einen lautmalerischen Wert. Ein weiteres auffallendes Merkmal dieses Spruches, das schon DE BUCK herausgestellt hat, ist, dass er verschiedene Anti-Schlangensprüche der Pyramidentexte zitiert.

---

<sup>60</sup> Ich danke Prof. Dr. J. F. QUACK für diesen Hinweis.

## 6.2.2 Andere Schlangensprüche des Mittleren Reiches

## Spruch 17

<b>Belege:</b>	Schrein Louvre Inv. E 25485
<b>Übersetzungen:</b>	BORGHOUTS (1984), 703 ff.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67, 72, 99, 105 ff., 114, 116, 118 f., 121, 124 f.

## Überschrift

1 | r<sup>1</sup> n(j) ḥsf Rrk Spruch zum Fernhalten des Rerek:

## 1. Strophe

2 j kh3 pr(.y) m t3 O Rasender, der aus der Erde hervorkommt!  
 3 | nsb.tj pr(.y) m ṭph.t Verschlinger, der aus dem Loch hervorkommt!  
 4 jw ʿm.n≠k jr.t R<sup>c</sup>.w Du hast das Auge des Re verschluckt,  
 5 | nsb.n≠k jr.t B3bj und das Auge des Baba verschlungen!

## 2. Strophe

6 ʿm rpw.t |<sup>4</sup>≠f b3≠f t3 m ḥnw.tj≠f Der seine Pupille verschluckt, wenn er die  
 Erde zerhackt mit seinen beiden Hörnern!  
 7 nḥb.w m |<sup>5</sup> tr.wj nšn.w≠f Der gerüstet ist in den beiden Zeiten seines  
 Wütens!  
 8 dd≠j sdb≠k m Ḥr.w m 3mm |<sup>6</sup> Als Horus führe ich den Gabelstock gegen  
 dich (17,1) zum Packen deines Kopfes!  
 9 jw nḥm.n≠j b3≠k Ich habe deinen Ba gestohlen  
 10 ḥnp.n≠j mtw.t |<sup>7</sup>≠k und dein Gift geraubt!

## 3. Strophe

11 j ktk pr(.y) m t3 O Schlächter, der aus der Erde hervorkommt,  
 12 s3 B3bj n<sup>c</sup>.w Sohn Babas, n<sup>c</sup>.w-Schlange,  
 13 jsp |<sup>8</sup> pr(.y) m ṭph.t≠f Hacker, der aus seinem Loch hervorkommt!  
 14 jw ʿm.n≠k |<sup>9</sup> jr.t R<sup>c</sup>.w Du hast das Auge des Re verschluckt,  
 15 nsb.n≠k jr.t B3bj du hast das Auge des Baba verschlungen!

## 4. Strophe


16 Tmtm d|j≠k nn ⟨n⟩ R<sup>c</sup>.w Temtem, du sollst diesen (17,2) dem Re  
 geben!  
 17 hmhm.tj sdr.tj Brüllender, lege dich nieder,  
 18 |<sup>10</sup> jy Tmtm r≠k jy Ḥw.tjw weil Temtem gegen dich kommt, weil Hutui  
 (gegen dich) kommt!  
 19 {rdj≠k} ⟨mk⟩ sw wdf.y n R<sup>c</sup>.w Siehe, er ist langsam wegen Re. (17,3)



- 20 jwǝ |<sup>11</sup> ph wbn{n}≠(j) m swḥ.t jm.t    Sollte der Angreifer kommen, gehe ich auf aus  
 m t3 št3.[w]    dem Ei, das im Land des Geheimnisses ist.  
 ☛(17,4)

☛(17,1) Um auszudrücken, dass das Suffixpronomen hier ein Objekt meint, wurde in der Übersetzung auf eine Präpositionalkonstruktion ausgewichen. Vgl. hierzu auch BORGHOUTS (1984), S. 704, Anm. 9.

☛(17,2) Ich übernehme die Deutung von BORGHOUTS (1984), S. 705, Anm. 16, der nn auf den Rerek bezieht. Temtem als Anrede der Schlange scheidet aus, weil dieses Wesen in Vers 18 noch einmal gegen die Schlange vorgehen soll.

☛(17,3) Da m. W. nach rdj stets der Subjunktiv folgt, wäre die Konstruktion, die BORGHOUTS (1984), S. 706, Anm. 21, vorschlägt, äußerst ungewöhnlich. Ich schlage daher vor, ☞ zu  zu emendieren.

☛(17,4) Auch dieser Satz ist äußerst unklar. Die Rang-V-Erweiterung ist sehr kurz geschrieben. wbn.n muss m. E. zu einem einfachen sdm≠ verbessert werden, um ein korrektes Satzgefüge zu ermöglichen. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob wbn m wirklich „aufgehen aus“ oder nicht vielmehr „aufgehen als“ bedeutet.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch ist zusammen mit einem Hymnus auf einem Schrein aufgezeichnet, der von VANDIER<sup>61</sup> als *Serdab* bestimmt wurde. Er lässt sich in vier Strophen gliedern. Die Überschrift bezeichnet ihn als einen Spruch zur Vertreibung des Rerek. Damit rückt der Spruch inhaltlich nahe an die Sargtexte heran.

In der *ersten* Strophe wird dem Rerek vorgeworfen, das Auge des Re bzw. des Baba<sup>62</sup> verschlungen zu haben. Wie BORGHOUTS darlegt, handelt es sich dabei vermutlich um Sonne und Mond.<sup>63</sup>

Die *zweite* Strophe nimmt dieses Motiv auf, indem sie es in die Bezeichnungen, die dem Rerek gegeben werden, integriert. Es werden zwei Zeiten des Wütens benannt. Das stützt die These, im Auge des Re die Sonne und in dem des Baba den Mond zu sehen. Der Sprecher setzt sich mit Horus gleich, der die Schlange mithilfe eines Gabelstockes<sup>64</sup> am Kopf packt. Er raubt den Ba und das Gift der Schlange. Beide Motive sind auch in anderen Sprüchen des Textcorpus nachweisbar.<sup>65</sup>

Die *dritte* Strophe wiederholt teilweise die erste, wobei sich nur die Namen, die dem Schlangendämon gegeben werden (Vers 11-13), verändern. Die Verse 14 und 15 wiederholen Vers 3 und 4 und bilden somit in gewissem Sinne einen Refrain. Interessanterweise wird hier die Schlange als „Sohn des Baba“ bezeichnet.<sup>66</sup> Vielleicht kann hier

<sup>61</sup> VANDIER (1963) und VANDIER (1968).

<sup>62</sup> Zu Baba vgl. DERCHAIN (1952), S. 3 ff., und KURTH (1992), S. 227.

<sup>63</sup> BORGHOUTS (1984), S. 709. Das „Mädchen“ (rpw.t) im Auge entspricht der Pupille, vgl. hierzu KEES (1925), S. 5 ff.

<sup>64</sup> Instrument zum Fangen von Schlangen, vgl. CHERF (1982) und CHERF (1988).

<sup>65</sup> Z. B. in Spruch 35.

<sup>66</sup> Vgl. BORGHOUTS (1984), S. 705, Anm. 14, und S. 709.

statt des Gottesnamens das Homonym b3b3 angesetzt werden, so dass einfach nur „Sohn des Erdlochs“ zu verstehen ist?

Die vierte Strophe hat wie die zweite die Vertreibung der Schlange zum Thema. Zwei numinose Wesenheiten, Temtem und Hutiu, werden gegen sie ins Feld geführt. Beide Wesen sind nicht aus anderen Kontexten bekannt.<sup>67</sup> Zu guter Letzt betonen Vers 19 die Unschädlichkeit des Rerek und Vers 20 die Unverwundbarkeit des Aktanten, der sich hier mit dem Urgott identifiziert. Für BORGHOUTS stellt der Spruch die Auferstehung des Toten sicher.<sup>68</sup> Dennoch hat der Spruch ganz deutliche Anspielungen auf diesseitige Methoden des Schlangenfangs, z. B. das Fangen mit Hilfe eines gegabelten Stockes. Es ist deshalb durchaus vorstellbar, dass dieser Spruch eine Vorlage besaß, die sich mit der Abwehr ganz „irdischer“ Schlangen befasst hat. Doch da ein solcher Spruch nicht überliefert ist, ist diese Spekulation müßig.

## Spruch 18

<b>Belege:</b>	Ibhati-Sprüche, Version A + B
<b>Übersetzungen:</b>	OSING (1987), S. 206, 208, 209 u. 210.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 72, 116, 126.

### Leitversion: Version A

1. Strophe		
1	<sup>IA</sup>   [jbh3].tj hr.tj r≠j	[Ibha]ti, bleib mir fern!
2	n-n.tt jnk js wbd.w	Denn ich bin doch der Brennende
3	hr.j-jb nr.ww	unter den Schrecklichen! ♣(18,1)
4	jw≠(j) m shn.w h3b r nr.w≠n	Ich bin auf der Suche nach einem, der gegen unseren Terror ausgesandt ist. ♣(18,2)
2. Strophe		
5	<sup>IIA</sup>   jbh3.tj hr.tj r≠j	Ibhati, bleib mir fern!
6	jnk wr wr.w m ʰh3 ʰ3	Ich bin der Größte der Großen im großen Kampf.
7	m hsb ʰmj3.wt Stš	Zerbrich nicht die Wurfhölzer des Seths
8	r-gs jm.jw [ʰh3]≠s[n]	an der Seite derer, die in ihrem Kampf sind. ♣(18,3)

<sup>67</sup> BORGHOUTS (1984), S. 711.



<sup>68</sup> BORGHOUTS (1984), S. 711.

## 3. Strophe

9	<sup>III A</sup>   jbh3.tj hr.tj rꜥj	Ibhati, bleib mir fern!
10	jnk nf3-hr hr.j-jb sd3.wꜥf	Ich bin der mit schnaubendem Gesicht, der inmitten seiner Erregung ist
11	hrw ⟨n(.j)⟩ ndr.t mnd.wj	an dem Tag, an dem die beiden Brüste
12	⟨n(.j)⟩ Rd.t-h3ꜥs jm.j jbt.tꜥf	<der> Redethas den packen, der in seiner Bügel Falle ist. ♣(18,4)

## 4. Strophe

13	<sup>IV A</sup>   jbh3.tj hr.tj rꜥj	Ibhati, bleib mir fern!
14	jnk jk.w m jr.tꜥf	Ich bin der, der mit seinem Auge herausfordert,
15	hnt(j) hw.t Stn	der Vorderste des Hauses des Setjen, ♣(18,5)
16	ꜥn m-hnw [dsr.t ꜥ.wj Šw]	die nꜥ.w-Schlange ♣(18,6) im Inneren dessen, [was die beiden Arme des Schu begrenzen].

♣(18,1) Zum Determinativ  nach nrw vgl. OSING (1987), S. 207, Anm. d. Offensichtlich wird das Zeichen auf dem Textzeugen mehrfach anstelle von  verwendet.

♣(18,2) Zur Lesung nr.wꜥn vgl. OSING (1987), S. 207, Anm. f, zu nr(.w) im Allgemeinen: KOENIG (1981), S. 34 f.

♣(18,3) OSING (1987), S. 208, schließt diesen Satz als zweite Adverbiale an den vorangehenden an, wobei er m als Präposition auffasst: „beim Zerschneiden der Wurfhölzer des Seth“. Im Gegensatz dazu bevorzuge ich es, den Vers als Vetitiv zu übersetzen.

♣(18,4) M.E. ist der Anschluss des indirekten Genitivs ausgefallen. OSING (1987), S. 209, schlägt vor, die beiden Brüste der Redethas auf die beiden Bügel der Bügel Falle zu beziehen. Das mythische Wesen ist laut OSING anderweitig unbekannt.

♣(18,5) Gegen OSING (1987), S. 210, ist hnt(j) hier wohl als Nisbe aufzufassen, da die Parallele in CT 885, VII, 97 p-s, Version S14 C hier jm.j statt hnt aufweist.

♣(18,6) Wie OSING (1987) deutlich macht, handelt es sich bei ꜥn vermutlich um eine Variante des geläufigeren nꜥ.w. Ich fasse den Vers nicht als Umstandssatz wie OSING, sondern als Epitheton, auf.

## Gliederung und Inhalt

Der Text stammt von den Längsholmen eines Lattenrostes, der im Sarg des Ni-anch-Pepi die Mumie trug. Er ist einmal in hieroglyphischer Fassung (Version A), das andere Mal in hieratischer Schrift (Version B) überliefert. Leider war der Lattenrost zur Zeit der Bearbeitung durch OSING nicht auffindbar,<sup>69</sup> so dass er den Text anhand der von ISKANDER vorgelegten Faksimilezeichnung und Photographien<sup>70</sup> edieren musste.

OSING teilt den Text in vier kurze Einzelsprüche ein, die hier als Strophen eines einzigen Abwehrspruches gegen die Ibhati-Schlange aufgefasst werden. Jede dieser Strophen

<sup>69</sup> OSING (1987), S. 207.

<sup>70</sup> ISKANDER/HASSAN (1975), S. 21 und Taf. XIX-XX.

umfasst in Version A vier Verse, deren erster „Ibhati, bleib mir fern“ einen Gegenre-  
frain bildet. In den folgenden Versen benennt der Aktant dann jeweils die Gründe,  
warum der Ibhati ihm besser aus dem Weg gehen sollte. Dabei setzt sich der Spre-  
cher selbst mit einem schreckensmächtigen Wesen gleich, das in der ersten Strophe  
aktiv nach möglichen Widersachern Ausschau zu halten scheint. In der zweiten Stro-  
phe wird es als „Größter im großen Kampf“ bezeichnet. Dahinter darf man vielleicht  
Seth vermuten, der bekanntlich den Sonnengott gegen die Angriffe des Chaosdrachen  
verteidigt. Zumindest wird Seth einmal im Text genannt: Seine Wurfhölzer sollen nicht  
zerbrochen werden.<sup>71</sup> Das Epitheton *nf3-ḥr* in der dritten Strophe scheint ebenfalls  
gut zu Seth zu passen. Es ist noch einmal im „Buch von der Nacht“ belegt.<sup>72</sup> Auch  
dort könnte es sich um einen Namen für Seth handeln. Weitere ähnliche Bezeichnun-  
gen finden sich in drei Sprüchen der Sargtexte: *ḥr-nf3*<sup>73</sup> lebt in CT 585, VI 202 k,  
vom Blut. In CT 992, VII 204 e, setzt sich der Verstorbene mit ihm gleich, um als  
Bibliothekar Einblick in die Dokumente des Thot zu erlangen. Schließlich erwähnt CT  
313, IV 93 j, ein weiteres Wesen, das vielleicht ebenfalls mit *nf3-ḥr* zu verbinden ist,  
nämlich *nf3.y*, der offensichtlich für Gewitter verantwortlich ist. Auch in der letzten  
Strophe betont der Sprecher seine Schrecklichkeit: Er setzt sich nach meiner Inter-  
pretation sogar selbst mit der *n<sup>c</sup>.w*-Schlange gleich. Dies wird durch die in Spruch  
16 enthaltene Formel, die der hiesigen dritten Strophe entspricht, unterstützt. Nach  
MEURER kann die *n<sup>c</sup>.w*-Schlange mit Seth in Verbindung gebracht werden.<sup>74</sup> Somit  
kann der ganze Spruch vor dem Hintergrund des nächtlichen Kampfes der Götter ge-  
gen den Sonnenfeind gedeutet werden. Die Ibhati-Schlange, deren Name entweder als  
Ableitung von *jbh.ty* „Porphyr“<sup>75</sup> oder von *bh3* „flüchten“<sup>76</sup> aufgelöst werden kann,  
stünde für Apophis, während der Sprecher des Textes in die Rolle des Verteidigers des  
Sonnengottes, Seth, schlüpfte.

---

<sup>71</sup> OSING (1987), S. 208, interpretiert den Vers allerdings genau gegenteilig: Da er *m* als Präposition  
auffasst, zerbricht der Sprecher in seiner Übersetzung die Wurfhölzer des Seth im Kampf, was als  
mythischen Hintergrund des Spruches den Kampf zwischen Horus und Seth voraussetzt. Denn im  
Kampf gegen den Re bedrohenden Schlangendämon wäre die Zerstörung von Seths Waffen alles andere  
als wünschenswert!

<sup>72</sup> ROULIN (1996), S. 337.

<sup>73</sup> Von LEITZ (2002), Bd. 5, S. 364, als *ḥr.y-nf3* „der über dem Niesen ist“ aufgefasst, von OSING  
(1987), S. 209, allerdings als „Gebietet des Ausschnaubens“ übersetzt.

<sup>74</sup> MEURER (2002), S. 312.

<sup>75</sup> So LEITZ (1997), S. 138.

<sup>76</sup> SCHENKEL (1993), S. 154.

## Spruch 19

<b>Belege:</b>	pTurin 54003, 1-8
<b>Übersetzungen:</b>	ROCCATI (1970), S. 23.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	narrativ (?) (Vers 1-4); appellativ (Vers 5-19)
<b>interpersonelle Form:</b>	Vers 5-14: 1:2:3; Vers 15-19: 0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	ursprünglich vermutlich dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 67 f., 135, 142.

## x+1. Abschnitt

1	<sup>1</sup>   [... n.t 3s.t]	[... der Isis]
2	[prj n <sub>≠</sub> t]	[Komm doch hervor!]
3	<sup>2</sup>   [jwj].n h3b r <sub>≠</sub> f	[Als ] das Unheil gegen ihn [kam]
4	ḏd.n <sub>≠</sub> s r s3 <sub>≠</sub> [s ...]	sprach sie zu [ihrem] Sohn: ⚡(19,1)

## x+2. Abschnitt

5	<sup>3</sup>   ṛnw ṭnw-r <sup>3</sup> pw <sup>ṛ</sup>	ṛDas ist (?) die Erklärung <sup>ṛ</sup> ,
6	gmj.n <sub>≠</sub> j [...] jm.t nh.t [...]	weil ich fand [...], was in der Sykomore (?) ist. ⚡(19,2)
7	<sup>4</sup>   ṛṭ3.t ṭnf.t <sup>ṛ</sup> m ḏd <sub>≠</sub> k [...]	[...] ⚡(19,3) entsprechend deinen Worten.
8	<sup>5</sup>   [...] h <sup>c</sup> .w <sub>≠</sub> k	[...] deine Glieder.
9	jnk pw h3b.kwj r s	Ich bin es, der ausgesandt ist zu dem Patienten,
10	ff <sub>≠</sub> j r nḏ.t p[h <sub>≠</sub> f]	damit ich ff tue ⚡(19,4), um [den, der angegriffen wurde], zu schützen. ⚡(19,5)
11	nn <sup>6</sup>   gmj.n{n} <sub>≠</sub> j w3.t <sub>≠</sub> f m <sup>c</sup> ṭ3w [...]	Ich kann nicht seinen Weg finden infolge des Hauchs seines Mundes (=Atem). ⚡(19,6)
12	hmsj [...] n w3.t	sitzen [...] Weg.
13	ḏj <sub>≠</sub> j n <sub>≠</sub> k jš.wt <sub>≠</sub> j <sup>7</sup>   ḥr jš.wt <sub>≠</sub> k	Ich will dir meine Sachen auf deine Sachen geben.
14	n.y <sub>≠</sub> j n <sub>≠</sub> k sw ḥr <sub>≠</sub> f m <sup>c</sup> <sub>≠</sub> k	Ich will ihn dir abweisen, damit er fällt durch dich.

## x+3. Abschnitt

15	prj ḥr t3	Komm zur Erde herauf!
16	snf <sub>≠</sub> t ḏ3r.t	Dein (f.) Blut – die Carob. ⚡(19,7)
17	<sup>8</sup>   mtw.t <sub>≠</sub> t jm.t ḥt	Dein (f.) Gift – das, was im Holz ist.
18	mw.t <sub>≠</sub> t pw ḥt	Deine (f.) Mutter ist das Holz.
19	sn.t <sub>≠</sub> t pw ḏ3r.t	Deine Schwester ist die Carob.

⚡(19,1) Durch die Zerstörung ist fast nichts sicher übersetzbar.

⚡(19,2) Ich folge hier ROCCATI (1970). Da bei nh.t jedoch das Determinativ zerstört ist, könnte es sich auch um ein anderes Lemma handeln.

## 6 Katalog der Sprüche

- ☛(19,3) Zu  $t_3$   $tnf.t$  vgl. ROCCATI (1970), S. 24, Anm. c.
- ☛(19,4) Abweichend von ROCCATI (1970), S. 23 u. 24 Anm. e, möchte ich in  $ff$  kein Substantiv sehen, sondern ein Verbum, das adverbial untergeordnet ist.
- ☛(19,5) Zur Konstruktion  $jnk$   $pw$  + Stativ vgl. Schenkel, Einführung (2005), S. 305 f. Ein prominentes Beispiel ist Schiffbr. 89f.
- ☛(19,6) Das zweite  $n$  in  $gmj.n$  ist zu tilgen.
- ☛(19,7) Nach CAMPBELL/DAVID (2008) ist  $d_3r.t$  vermutlich der Johannisbrotbaum (Carob). Das „Blut“ der Carob-Frucht könnte mit dem Carob-Sirup zusammenhängen. Die Idee, den unmarkierten Substantivalsatz hier auch im Deutschen elliptisch zu übersetzen, verdanke ich Dr. ANGELA ONASCH.

### Gliederung und Inhalt

Der Anfang des Spruches ist heute verloren, daher kann nichts darüber ausgesagt werden, wie viele Strophen oder Verse der Spruch ursprünglich umfasste. Der erhaltene Teil lässt sich in drei Abschnitte gliedern. Im ersten (hier als  $x+1$ . Strophe bezeichnen) Teil werden die Protagonisten des Spruches genannt: Isis und ihr Sohn. Es steht zu vermuten, dass es sich um die Überreste einer *historiola* handelt. Der zweite Abschnitt ( $x+2$ . Strophe) besteht aus einer Rede der Isis an ihren Sohn. Sie verspricht ihm bzw. dem Kranken Hilfe. Im dritten Abschnitt vertreibt sie das Gift. Vermutlich liegt zwischen  $d_3r.t$  „Carob“ und  $d_3r.t$  „Skorpion“ ein homophones Wortspiel vor. Eventuell richtet sich der Spruch also auch gegen Skorpiongift. Auf jeden Fall aber ist er reaktiver Natur.

### Spruch 20

<b>Belege:</b>	pTurin 54003, 9-12
<b>Übersetzungen:</b>	ROCCATI (1970), S. 24.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 105, 108 ff., 116, 121, 124, 135, 139.

Überschrift	
1	$r^? n(.j) h_3j.t r n_3y.t$ Spruch, um in das Gestrüpp hinabzusteigen.
1. Strophe	
2	$^9   h_3z.k hf_3.w jm.j j_3.tz.f$ Zurück, Schlange, die in ihrem Hügel ist,
3	$spt_h.w jm.j n_3y.tz.f$ Ringler, der in seinem Gestrüpp ist!
4	$sd  ^{10}   jbh.wz.k$ Zerbrochen sind deine Zähne!
5	$pšn mtw.tz.k$ Abgetrennt ist dein Gift!
6	$jw hsf.n R^c.w twnz.k h_3z.k rz.j$ Denn Re hat dein Zustoßen ☛(20,1) und dein Ausspucken von mir abgewehrt. ☛(20,2)

## 2. Strophe



7	<sup>11</sup> tpꜛk ḥf3.w pr(.y) m t3	Du sollst ausspucken, Schlange, die aus der Erde hervorkam,
8	kmy jm.j b3b3ꜛf	Schwarze, die in ihrem Loch ist!
9	jw ms jr   <sup>12</sup> ḏd.nꜛk wdꜛk ʿ r rḥy.t	Wahrlich, wenn du gedacht haben solltest, ♣(20,3) dass du die Rehyt angreifen könntest,
10	ḥm jr.t Ḥr.w hhy.t	wird das Horusauge die Hitze ♣(20,4) löschen!
11	gr rꜛt(n)	Sei still! ♣(20,5)

♣(20,1) ṭwn ist nach SCHÄFER (1906), S. 74-76, wohl mit dem Stier im Moment seiner höchsten Erregung beim Zweikampf zu verbinden. Vgl. hierzu auch GALÁN (1994), S. 81-96, bes. S. 90 und Anm. 75.

♣(20,2) ḥ3ꜛ hat die Grundbedeutung „werfen, legen“, in Bezug auf Gift auch „spucken“ (HANNIG (1995), S. 581). Gemeint ist wohl, dass Re den Schlangenangriff, der sich aus einem plötzlichen Hervorschnellen der Schlange und deren Biss mit anschließender Injektion des Giftes zusammensetzt, verhindert habe.

♣(20,3) Zu jr + sḏm.nꜛf als Ausdruck einer unrealen Bedingung, vgl. SCHENKEL (1997), S. 295 f. BORGHOUTS (1978) übersetzt diesen und den folgenden Vers: „However, if you mean to direct an attack against mankind, the flaming eye of Horus will extinguish and people will become silent“, ROCCATI (1970) dagegen: „Invero se tie detto di estinguere l’occhio di Horo infocato o di compiere un’azione contro la gente, state silenziosi (?).“

Beide Übersetzungen sind inhaltlich schwierig. In der Version BORGHOUTS’ wird der Schlange mehr oder minder der Erfolg ihrer Absicht in Aussicht gestellt, was also sollte sie an ihrem Angriff hindern? In der Übersetzung ROCCATIS tritt eine dritte Partei hinzu, die der Schlange ihre bösen Taten eingibt. Diese Konstellation ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Hinzu kommt, dass die Bedeutung „denken, (Böses) ersinnen“ für ḏd in den Ächtungstexten gut bezeugt ist.

♣(20,4) Die Übersetzung von hhy.t mit „feurig“, die HANNIG (1995), S. 497, führt, geht offensichtlich auf die vorliegende Textstelle zurück (vgl. ANDREU/CAUVILLE (1978), S. 15). Darin wurde die Interpretation ROCCATIS von hhy.t als attributives Adjektiv bzw. Partizip, das sich mit ḥḥ „Flamme, Hitze“ verbinden lässt, übernommen. ROCCATI stützt seine Interpretation auf CT 316, IV 102 e, wo ḥḥ angeblich in der Verbindung mit dem Horusauge genannt wird. Tatsächlich handelt es sich bei CT 316 um einen Spruch, „um sich in das flammende Auge des Horus zu verwandeln“, allerdings ist das fragliche Adjektiv hier ḥt. Die Stelle CT IV 102e, in der ḥḥ genannt wird, rekurriert dagegen nicht auf das Auge, sondern auf den Mund! Könnte hier aber nicht auch ein Substantiv vorliegen? Ein Femininum hhy.t ist zumindest aus dem medizin. Papyrus Berlin pBerlin P. 3038, 6,10, bekannt und bezeichnet dort eine Erkrankung des Gehörs. Dieses Wort wird im Gegensatz zum hier verwendeten mit dem Zeichen  determiniert. Außerdem würde es kaum in den Kontext passen. Jedoch ist das Determinativ , das hier nach hhy.t steht, seinerseits zu unspezifisch, als dass sich daraus mit Sicherheit die Bedeutung „flammend, feurig“ ergeben muss. Im Gegenteil: Keines der

<sup>76</sup> Überschrift in Zeilenschreibung über dem Text.

zahlreichen Wörter für „Feuer“ wird mit  $\text{ḥ}$  determiniert (vgl. CANNUYER (1990), S. 104). Daher bleibt für die Verbindung von  $\text{ḥḥy.t}$  mit  $\text{ḥḥ}$  einzig die Bedeutung des vorangehenden Verbes  $\text{ḥm}$ , „löschen“, die freilich eine Interpretation aus dem Bedeutungsfeld „Feuer, Hitze“, nahelegt. Durch die grammatikalische Struktur des gesamten Satzes liegt m.E. eine Auffassung als direktes Objekt zu  $\text{ḥm}$  näher als die Ansetzung eines Adjektivs.

☛(20,5) BORGHOUTS (1978) liest hier  $\text{rmt}$ , wobei mir der Platz unter dem  $\text{t}$  zu klein für ein Determinativ  $\text{ḥ}$  vorkommt. Eine Auffassung als Imperativ + verstärkendes  $\text{r}$  erscheint dagegen möglich, ist jedoch wegen des ursprünglich vorhandenen Determinativs unter  $\text{t}$  ebenfalls strittig. Die Aufforderung müsste dann außerdem an das Gift gerichtet sein.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch kann in zwei Strophen zu fünf Versen eingeteilt werden. Beide Strophen beginnen mit einer Charakterisierung der Schlange. Die erste Strophe fordert sie auf, sich zurückzuziehen, und macht ihre Zähne und ihr Gift verbal unschädlich. Die zweite Strophe will erreichen, dass die ihr Gift ausspuckt, bevor sie den Sprecher angreifen kann. Die von der Schlange geschmiedeten Pläne werden von Horus vereitelt und die Schlange beruhigt. Wie aus der Überschrift hervorgeht, ist der Spruch als Präventivzauber einzustufen.

### Spruch 21

<b>Belege:</b>	pTurin 54003, 13-16
<b>Übersetzungen:</b>	ROCCATI (1970), S. 26; OSING (1992), S. 473 f.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 108, 116, 141 f., 145 f.

Überschrift	
1	$\text{r}^2 \text{ n(j) ṣn}^c \text{.t n(j) ḥf3.w}$ Spruch, um eine Schlange unschädlich zu machen:
1. Strophe	
2	$\text{ḥsf 3.t} \neq \text{k h3b m 3t.w} \neq \text{f}$ Deine Rage ist abgewehrt, (du), der ausgesandt ist mit seiner Aggression,
3	$\text{jw ttf.n} \neq \text{j md3.wt} \neq \text{k m sjn pw}^{14}$ weil ich deine Fangzähne eingegossen habe in diesen Ton
4	$\text{n(j) 3s.t pr(y) ḥr ḥtt.t n.t Srk.t}$ der Isis, der aus der Achselhöhle der Selqet hervorgekommen ist.
5	$\text{ḍb}^c \neq \text{j s3w} \neq \text{f sjn ḥn} \neq \text{f}$ Mein Finger, er soll den Ton bewachen, damit er (sie) umschließt.



2. Strophe		
6	<sup>15</sup>   jw tr t̄nw sp-2	Wo denn? Wo denn?
7	mk st ʿ3 m s.t (j)r(.j)	Siehe, es ist hier an der (richtigen) Stelle. ☛(21,1)
8	m p̄h k̄s m p̄šn <sup>16</sup>   mtw	Greife nicht den Knochen an, spalte nicht den Muskel (wörtl. „das mtw-Gefäß“),
9	r p̄h.t̄s̄k w̄d̄3 r̄ʿ	bis du angegriffen wirst, ☛(21,2) (du) mit unversehrtem Maul!
Nachschrift		
10	<u>d̄d-mdw hr s̄jn</u>	Es werde rezitiert über einem Tonklumpen,
11	<u>š̄n.y dm.t jm̄s̄f</u>	in den ein Messer eingeschlossen ist,
12	<u>š̄3r.t [m ʿ3.w] dbj.t ʿnb r̄ʿ-pw</u>	das verschnürt ist mit Leinen, dbj.t-Stoff oder Halfagras.

☛(21,1) wörtl. „Es ist hier an der Stelle davon“; OSING (1992), S. 473: „Siehe, sie (sc. Finger und Lehm) sind hier an ihrer richtigen Stelle.“

☛(21,2) Das s̄dm.t̄s̄f ist hier passivisch zu übersetzen (vgl. SCHENKEL (2005), S. 220) Dadurch muss keine Ellipse des Objektes angesetzt werden wie bei FISCHER-ELFERT (2005b) S. 54. OSING (1992), S. 474, Anm. e, schlägt noch eine weitere Möglichkeit vor, nämlich den absoluten Gebrauch des Verbuns p̄h, und übersetzt „bis du verendet bist“, doch erscheint mir diese Übersetzung wenig schlüssig.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch besteht aus der Überschrift, zwei je vierversigen Strophen und einer Nachschrift, die eine Handlungsanweisung enthält. Ein möglicher Schlangengebiss wird abgewehrt, indem der Aktant die Zähne der Schlange – auf der Handlungsebene entsprechen diese einem Messer – mit Ton umschließt und so versiegelt.<sup>77</sup> Dabei wird dem Ton eine göttliche Provenienz zugesprochen. Dass der Spruch präventiv ist, geht hauptsächlich aus der Überschrift hervor, denn ohne diese könnte man auch an den Auftrag von Tonerde auf eine Bisswunde<sup>78</sup> denken, etwa, um ein Abschwellen zu erreichen.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> OSING (1992), S. 474.

<sup>78</sup> Die bekanntlich auch dm.t genannt werden kann.

<sup>79</sup> Ich danke meinem Schwiegervater Dr. med. J. H. WODTKE für diesen Hinweis; ähnlich QUACK (1999), Sp. 462, der in der Nachschrift die Beschreibung eines Wundverbandes erkennen möchte.

## Spruch 22

<b>Belege:</b>	pTurin 54003, 17-18
<b>Übersetzungen:</b>	ROCCATI (1970), S. 27.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 105, 108, 119, 145.

1. Strophe	
1	<sup>17</sup>   pr šhm m t3 dm.n ≠f Komm heraus, Mächtiger, aus der Erde, die er gebissen hat! ♣(22,1)
2	h3j m p.t d[...].n≠f Falle vom Himmel herab, den er [...]!
2. Strophe	
3	jn ndrj.n ≠j   <sup>18</sup> m-jm.t †ntj≠j Habe ich (es) (nicht) mit (lit. „zwischen“) meinen Nägeln ergriffen?
4	jw 3 šm≠(j) jy≠(j) pħ.n≠(j) ks Ich gehe und komme doch, nachdem (ich) den Knochen angegriffen habe.
Nachschrift	
5	<u>dd≠k ndrj≠k dm[.t] m †ntj≠k</u> Du sollst (es) sprechen, während du das Messer mit deinen Nägeln packst.

♣(22,1) ≠f ist auf den „Mächtigen“ zu beziehen. Ob die Schlange ihr Gift bereits an ein Beutetier abgegeben haben soll, wenn man sie fängt?

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch kann in zwei Strophen à zwei Verse eingeteilt werden. Hinzu kommt die Nachschrift, die eine prägnante Handlungsanweisung enthält. Er trägt keine eigene Überschrift, man hat wohl die Überschrift des vorangehenden Spruchs auf ihn zu beziehen. In der *ersten* Strophe wird die Schlange angesprochen, die aus der Erde herauskommen, aber auch vom Himmel herabfallen soll. Man muss sich wohl eine aufgerichtete Kobra vorstellen. In der *zweiten* Strophe packt der Sprecher etwas mit den Fingernägeln. Nur durch die *Nachschrift* wird deutlich, dass damit vermutlich ein Messer gemeint ist, aus dem Spruch selbst geht das nicht hervor. Dort könnte es genauso gut die Schlange selbst sein! LEITZ hat darauf hingewiesen, dass ein geschickter Schlangenbeschwörer in der Lage ist, eine Kobra mit der bloßen Hand einzufangen, indem er sie mit der einen Hand ablenkt, während er sie mit der anderen am Hals packt.<sup>80</sup> Im zweiten Vers der zweiten Strophe versichert der Magier seine eigene Unversehrtheit.

Der Spruch ist auf jeden Fall als präventiver Zauberspruch einzustufen. Wie im vorangehenden Zauberspruch wird ein Messer als Substitut für die Zähne verwendet. Der Spruch schließt sich m.E. nahtlos an den vorangehenden an, mit dem das manuelle

<sup>80</sup> LEITZ (1997), S. 398.

Ritual vorbereitet wurde, indem das Messer, vermutlich eine einfache Feuersteinklinge, die im Profil an einen Schlangenzahn erinnert, in einen Klumpen Ton eingepackt wurde, den der Aktant nun vorsichtig zwischen den Fingernägeln hält. Vielleicht ist mit dem „Knochen“, den der Aktant angegriffen hat, dieser Klumpen gemeint?

### Spruch 23

<b>Belege:</b>	pRam. IX, 1,1-1,2 = pBM EA 10762, 1,1-1,2
<b>Übersetzungen:</b>	GARDINER (1955), S. 12, MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 115.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv (?)
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	ursprünglich vermutlich monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67.

#### x+1. Strophe

1	<sup>1,1</sup>   [... m]-ḥnw km.t	„[...] innerhalb Ägyptens.
2	nṯr ʿ3 šꜥ nsꜥk	Der große Gott ist der, der deine Zunge abschneidet, ☛(23,1)
3	jwꜥj ḥr šn(.t) [...]	während ich [...] beschwöre.“

#### Nachschrift

4	<sup>1,2</sup>   [... wn]n.w m jwy.t	[..., welche] im Stadtviertel ☛(23,2) [sind/ist]
5	ḥk3.w m-ꜥꜥs	Sie besitzt die Zaubersprüche. ☛(23,3)

☛(23,1) GARDINER (1955), S. 12, fasst nṯr ʿ3 als Anrede auf: „great god, thy tongue is cut off“. Im Gegensatz dazu, halte ich šꜥ für ein aktives Partizip, da jegliche Evidenz fehlt, warum dem großen Gott die Zunge abgeschnitten werden sollte. Der nṯr ʿ3 tritt in den Zaubersprüchen i. d. R. als helfende Figur auf! Ich glaube vielmehr, dass es sich um eine an einen maskulinen Adressaten gerichtete Drohung handelt. Das Abschneiden der Zunge ist einer der Schrecken, die dem Toten in der Unterwelt drohen,<sup>81</sup> außerdem hat man die festgewachsene Zunge des Krokodils als abgeschnitten interpretiert.<sup>82</sup>

☛(23,2) Da es bei GAUTHIER (1925) keinen Eintrag zu jwy.t ḥk3 gibt und auch SPENCER (1984) den Begriff nicht behandelt, folge ich GARDINER (1955), S. 12, und beginne nach jwy.t einen neuen Satz. Nach HANNIG (2006), S. 136, Lemma 1087, liegt hier der einzige Beleg des Wortes im MR vor. HANNIG gibt als Übersetzung „Stadtviertel“. MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 115 übersetzt „[qui se trouvent] dans un sanctuaire, des formules magiques avec elle.“

☛(23,3) Aufgrund der Textzerstörung ist das Bezugswort des Suffixpronomens ꜥꜥs unklar, es ist aber zu vermuten, dass Isis als Besitzerin der Zaubersprüche angesprochen wird. Die Lesung m-ꜥꜥs geht auf die Transliteration von MEYRAT (2011), Vol. I/2, s.v. pRam. IX, 1,2, zurück.

<sup>81</sup> Vgl. pTurin 1791, 13 (TB 154): „Meine Zunge soll nicht ausgerissen werden“. Allerdings verwendet der Text ein anderes Verbum.

<sup>82</sup> POSENER (1968), S. 106 ff., weitere Hinweise bei LEITZ (1994b), S. 30 f.

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch ist stark zerstört. Aufgrund des Spatiums in Z. 1,2 kann man wohl davon ausgehen, dass der folgende Text zu einem neuen Spruch gehört.<sup>83</sup> Vermutlich handelt es sich bei dem Rubrum also um eine Nachschrift. Vom Spruchkörper selbst ist kaum etwas erhalten. Außer, dass ein männlicher Adressat, dem die Zunge herausgeschnitten ist, angesprochen wird, ist dem Text nicht viel zu entnehmen. Das Abschneiden der Zunge lässt eher an ein Krokodil als an eine Schlange denken, denn die Ägypter interpretierten die im Mund festgewachsene Zunge des Krokodils als gewaltsam abgetrennt. Allerdings wird auch Apophis mit dem Abschneiden der Zunge bestraft.<sup>84</sup>

## Spruch 24

<b>Belege:</b>	pRam. IX, 1,3-1,9+x = pBM EA 10762, 1,3-1,9+x
<b>Übersetzungen:</b>	GARDINER (1955), S. 12, MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 115 f.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv (?)
<b>Sprechhaltung(en):</b>	Vers 1-6: narrativ, ab Vers 7: appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	Vers 1-6: 0:0:3, ab Vers 7: 0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 67, 135.

## 1. Strophe

1	<sup>1,3</sup>   [...]my	<i>nicht übersetzbar</i> ♣(24,1)
2	t3 m sg⟨r⟩	Die Erde liegt in Erstarrung, ♣(24,2)
3	ntr nb sdr hr ʿ3 [...]	ein jeder Gott verbringt die Nacht unter den Großen [...] ♣(24,3)
4	<sup>1,4</sup>   [...]	<i>verloren</i>
5	[3s.t] jy.tj 3s.tj sp-2	[Isis] kam eilends, [Isis] kam eilends,
6	jn.nʿs hk3.wʿs m-ʿʿs [...]	und brachte ihre Zaubersprüche mit sich!

## 2. Strophe

7	<sup>1,5</sup>   [...]	<i>zerstört</i>
8	pr.t jmʿt sp-2	was von dir stammt ♣(24,4), was von dir stammt!
9	jr hr jh.wt jn.nʿt [...]	Wenn die Dinge fallen, die du gebracht hast ♣(24,5) [...]
10	<sup>1,6</sup>   [...] jn.nʿt	[...], die du gebracht hast.
11	hk3.w pw m-ʿʿs	Sie besitzt diese Zaubersprüche. ♣(24,6)


## 3. Strophe

12	jr tm hr jh.wt [jn.nʿt ...]	Wenn die Dinge, [die du gebracht hast], nicht hinabfallen, [...]
----	-----------------------------	--

<sup>83</sup> Ich danke Prof. Dr. J.F. QUACK für diesen Hinweis.


<sup>84</sup> pBremner-Rhind 27,11: jw hsk.nʿj ns.tʿf.

13	<sup>1,7</sup>   [...] nꜣf jḥ.wt	[...] für ihn die Dinge.
14	jr ḥr ⟨jḥ.t⟩ jm ḥr s3t.w [...]	Wenn <etwas> (24,7) davon auf den Erdboden fällt deswegen [...]
15	<sup>1,8</sup>   [ḥr]	[gefallen]
16	ntṯ pw [...]	[...] Du bist es [...]
17	<sup>1,9</sup>   [...] m rꜣ [...]	mit dem Spruch/ Mund (?) (24,8) [...]
18	<sup>1,10</sup>   [...] ms [...]	nicht übersetzbar (24,9)

(24,1) Das erhaltene Wortende weist auf ein Partizip hin. <sup>85</sup> sind evtl. als Determinativ aufzufassen.

(24,2) Der Vers ist mit einem Vers aus dem großen Atonhymnus (Z. 4) identisch (vgl. FECHT (1970), S. 44 f. und 49 f. u. SANDMAN (1938), S. 94.) Den Hinweis verdanke ich Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

(24,3) Das Determinativ von ʿ3 ist leider verloren.

(24,4) Das zum voranstehenden Wort gehörende Determinativ  zeigt, dass es sich bei pr.t um ein fem. Partizip oder einen Stativ handeln muss.

(24,5) Wie so oft ist jḥ.t hier offensichtlich als Maskulinum behandelt, sofern nicht doch ein Partizip Präsens Passiv oder Pseudopartizip anzunehmen ist (vgl. MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 115.)

(24,6) Zur Lesung m-ꜣ vgl. die Transliteration von MEYRAT (2011), Vol. I/2, s.v. pRam. IX, 1, 5.

(24,7) Da ein Adverb nicht allein im Satz stehen kann, ist vor jm vermutlich jḥ.t zu ergänzen, vgl. auch GARDINER (1955), S. 13.

(24,8) Meine Lesung folgt der Transliteration von MEYRAT (2011), Vol. I/2, s.v. pRam. IX, 1, 9.

(24,9) Der Rest der Seite ist so stark zerstört, dass eine sinnvolle Übersetzung nicht möglich ist, vgl. MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 115. .

## Gliederung und Inhalt

Der Papyrus ist leider sehr stark beschädigt. Anfang und Ende jeder Zeile fehlen. Aus der Publikation von GARDINER (1955), Pl. XL, geht nicht hervor, wie viel vom Text tatsächlich verlorengegangen ist.

Der Beginn des Spruches ist nicht mehr erhalten, doch beinhaltet die erste Strophe eine Trauerszene. Dafür wird die klassische Formel „die Erde ist in Erstarrung“ verwendet, die man auch in anderen Texten<sup>86</sup> wiederfindet und die ein Ausdruck der Trauer ist,

<sup>85</sup> Lesung von MEYRAT (2011), Vol. I/2, s.v. pRam. IX, 1,3.

<sup>86</sup> Neben dem in (24,2) genannten Atonhymnus z.B. auch in pNew York MMA 35.9.21.1, 5,5. Ein ähnlicher Ausdruck auch in Sinuhe, R 8, dort heißt es allerdings jw ḥnw m sgr „die Residenz ist im Schweigen“.

die in der Zeit zwischen Tod und Bestattung vollzogen wurde.<sup>87</sup> Leider ist der nächste Satz stark beschädigt, aber wahrscheinlich sind die Götter von einer Art Lähmung o. Ä. erfasst. In Vers 5 tritt Isis auf. Mit ihren Zaubersprüchen kann sie Linderung verschaffen. Die nun folgende Beschwörung ist an einen weiblichen Adressaten gerichtet, vermutlich an die *mtw.t*. Trotz der starken Beschädigung kann sie in zwei Abschnitte untergliedert werden: Im ersten wird dem Gift vermutlich eine Belohnung in Aussicht gestellt, falls es aus der Wunde entweicht. Im zweiten folgt offensichtlich eine Drohung. Aufgrund seines Inhalts kann der Text, trotz des schlechten Erhaltungszustandes, den reaktiven Zaubersprüchen zugeordnet werden.

## Spruch 25

<b>Belege:</b>	pRam. IX, 2,1-3,6 = pBM EA 10762, 2,1-3,6
<b>Übersetzungen:</b>	GARDINER (1955), S. 13, MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 116 ff.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:0:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67, 100, 106, 118 f., 126.

### Überschrift

1	<u><sup>2,1</sup> md3.t n.t wh<sup>c</sup> pr</u>	Schriftstück des Befreiens des Hauses
2	<u>r &lt;mw.t nb&gt; mwt.t &lt;nb.t&gt;</u>	von einem <jeglichen Untoten> ⚡(25,1),
3	<u>hf3.w &lt;nb&gt; hf3.t {nb} nb.t</u>	einer <jeglichen> Untoten, einem jeden Schlangenmännchen und Schlangenweibchen.

### 1. Abschnitt

4	<sup>2,2</sup> h3≠tn	„Zurück ihr! ⚡(25,2)
5	hr {h3.tj} <hr>≠tn hr hr.w≠tn	Möge euer {Vorderteil} <Gesicht> ⚡(25,3) auf euer Gesicht fallen!
6	sb.jw n.w grh n.w hrw	Ihr Rebellen ⚡(25,4) der Nacht und des Tages!
7	hr.jw <sup>2,3</sup> cf.n.wt dšr.w(t) jns.w	Die, die unter roten Kopftüchern und Leinenbinden sind!
8	[s]b.jw m-hr.j-jb h3	Rebellen, mitten im Kampf!
9	hft.jw <sup>2,4</sup> jr.ww hrw	Gegner, die Krach machen,
10	p3.ww hry[.w] t3s.ww hnn.w	die Rebellion angezettelt haben, die Unruhe gestiftet haben! ⚡(25,5)
11	sm3y.t n.t <sup>2,5</sup> dw.t pwy s3 Nw.t	Bande jenes Übels, des Sohns der Nut,

<sup>87</sup> KUCHAREK (2005), S. 347 ff., geht auf die unterschiedlichen Riten ein. Mit „Erstarrung“ ist evtl. das Aufhören jeglicher normaler Beschäftigung in der Trauerzeit gemeint, die z. B. in Fastenriten und der Vernachlässigung der Körperpflege deutlich wird.

## 6.2 Die Schlangensprüche des Mittleren Reiches

12	[kḥb]y.t db.wj	[der] mit beiden Hörnern ☛(25,6) [zustieß]
13	m ḥ.t n.t mw.t=f Nw.t	im Leib seiner Mutter Nut,
14	<sup>2,6</sup> n prj.t=f ḥr t3	bevor er auf die Erde herauskam,
15	tj3 [...] ḥnn.w j.n Ḥr.w	der [mit den Zähnen (?)] knirscht, ☛(25,7) [der] Unruhe [anzettelt (?)]! sprach Horus.

### 2. Abschnitt

16	m-ḥt <sup>2,7</sup> sm3=k jtj Wsjr	„Nachdem du den Vater Osiris getötet hast,
17	[nḥm].n wj jy.kwj	bin ☛(25,8) ich gekommen,
18	jrj.n=j ḥpr.w=j m <sup>2,8</sup> jr.ww=j	nachdem ich mich in meine Gestalt transfiguriert habe
19	n s3=j jw <sup>c</sup> =j]	für meinen Sohn und Erben, ☛(25,9)
20	[...] pḥ.n=(j) šḥdb.w nḥy	[...] nachdem ich die angegriffen hatte, die das Waisenkind niederwerfen ließen ☛(25,10),
21	<sup>2,9</sup> rm n w <sup>c</sup> .t=f	das um sein Einziges weint. ☛(25,11)
22	sm3 [...] wḥ3	töten [...] brechen ☛(25,12)
23	jnk Ḥr.w	Ich bin Horus,
24	s3 <sup>2,10</sup> 3s.t jw <sup>c</sup> n(.j) Ws[jr]	der Sohn der Isis, der Erbe des Osiris,
25	[jw jtj=f m pr-nfr]	dessen Vater ist Einbalsamierungshaus
26	m s.t wrd-jb	an der Stätte des Mühherzigen ist.
27	<sup>2,11</sup> ḥr ḥr[w=tḥn]	Auf euere Gesichter!
28	[...] ḥk3 [...] stj ḥšp ḥ ḥšḥ	<i>nicht übersetzbar</i>
29	<sup>2,12</sup> rn [...] 3s.t [...]	Name [...] Isis
30	<sup>2,13</sup> m [...]	<i>nicht übersetzbar</i> ☛(25,13)

### 3. Abschnitt

31	<sup>3,1</sup> dd [...]tf r=j	Es spricht [...] gegen mich
32	m kn m jhm m dḥ.t	als „Prügeln,“ ☛(25,14), als „Zögern“, als <i>unbekannte Vokabel,</i>
33	m ḥn ḥ [...]w.t <sup>3,2</sup> m t3s [...] dwn s3	als Anhalten [...], als Verknoten, als Rücken Ausstrecken,
34	m mk sw sp-2 m {jnj.t} <šhm> m nd	als „Sieh ihn, sieh ihn“, ☛(25,15) als <Mächtiger>, als das Zermalmern,
35	m [...] m] sm3 <sup>3,3</sup> m ḥ3 <sup>c</sup> ḥ [...]	als [...], das Töten, das Vom-Kurs-Abkommen,
36	m rḥs m bḥn m wd.t tp ḥt	das Schlachten, das Zerschneiden, das Pfählen (?),
37	m [...] d3.t r] j3b.tt <sup>3,4</sup> ḥ[...] [...] ḥrw-fj r=sn	das Überfahren zum Osten, [???],“ so sagt er zu ihnen.

### 4. Abschnitt

38	jn mkr{r}=j pn m sd.t tp.t [...]	„Es ist dieser mein Stab (?) ☛(25,16) aus Feuer, das sich befindet auf [...]
----	----------------------------------	---

## 6 Katalog der Sprüche

39	[m] t3w.w jptn n <sup>3,5</sup> [...] ms[d.tj]≠f	in diesem Atem seiner beiden Na[senlöcher].
40	hr.twnj r≠f	Weicht vor ihm zurück! ☛(25,17)
41	bw.t≠f pw [...]	Sein Abscheu ist [...]"
42	[...] jw <sup>c</sup> <sup>3,6</sup> n(.j) Wsjr	[...], der Erbe des Osiris,
43	jw jtj≠f m pr-nfr	dessen Vater im Balsamierungshaus
44	m s.t wrd-jb	an der Stätte des Müdherzigen ist.




☛(25,1) Die Auslassung von mwt nb ist vermutlich auf eine „Spaltung der Kolumnenschreibung“ in der Vorlage zurückzuführen, die der Schreiber nicht komplett aufgelöst hat (vgl. hierzu: GRAPOW (1936), S. 40 ff.). Dafür spricht auch die Stapelung von nb nb.t am Ende der ersten Zeile des Spruchs.

☛(25,2) Die Präposition h3 wird schon in den Pyramidentexten zum Zurücktreiben von Schlangen benutzt (z.B. in PT 314, § 504a).


☛(25,3) Bei h3.tj liegt vielleicht eine Verwechslung mit hr vor, so dass die Formel hr hr≠tn hr hr≠tn zu lesen wäre. Diese kommt in ähnlicher Form nicht nur in Z. 2,11 (dort: hr hr hr≠tn) vor, sondern auch in den Pyramidentexten (z.B. PT 228, § 228a, PT 295, § 431b).

☛(25,4) Laut QUACK (2005a), S. 82, zum einen ein häufiger Begriff für den politischen Gegner, zum anderen korreliert damit auch der Kultfrevler. Vgl. dazu auch OMAR (2008), S. 200., nach dessen Untersuchungen sbj den „Frevler“, der häufig im religiösen Kontext vorkommt“ bezeichnet. Aus der parallelen Verwendung von sbj und hft.j leitet er ab, dass „beide Begriffe unterschiedliche Bedeutungsnuancen besitzen“.

☛(25,5) Nach QUACK (2005a), S. 81 f., gehören die Begriffe hft.j und hnn.w in die religiöse Sphäre. FRANKE (2005), S. 110, rechnet hr.yw zu den physischen Gegnern, also solchen, die handgreiflich werden. Allerdings sind mit OMAR (2008), S. 134 und S. 167, hft.jw und hr.yw die meistverwendeten Begriffe für „Feind“.

☛(25,6) MEYRAT (2011), Vol. I/2, s.v. pRam. IX, 2,5, liest  statt  und schlägt vor, darin einen Ausdruck für die „Doppelzüngigkeit“ des Seths zu sehen (MEYRAT (2011), Vol I/1, S. 120f.). Diesem Vorschlag schließe ich mich hier nicht an: Erstens unterscheidet sich  in pRam. IX, 1,1 in seiner Form durchaus von den beiden Zeichen hier, zweitens erscheint die Lesung GARDINERS auch aus inhaltlichen Gründen besser.

☛(25,7) Die Wortbedeutung „mit den Zähnen knirschen“ ist BARDINET (1990), S. 8, entnommen. Hier wohl als Ausdruck der Wut zu bewerten und evtl. auch als Zähne fletschen zu interpretieren.

☛(25,8) Da das Zeichen  hier kein Tempuskennzeichen des Perfekts sein kann, muss mit GARDINER (1955), S. 13, der Zeichenrest zur Partikel nhm.n ergänzt werden.

☛(25,9) Zur Übersetzung vgl. BUCHBERGER (1993), S. 231.

☛(25,10) Die Übersetzung stützt sich auf die Annahme, dass shdb das Kausativum von hdb „niederwerfen“, ist.

☛(25,11) Mit w<sup>c</sup>.t scheint hier das Sonnenauge gemeint zu sein (vgl. LEITZ (2002), Bd. 2, S. 286).

☛(25,12) Wahrscheinlich wird ein weiterer Vorwurf gegen die Bande des Seth erhoben.



☛(25,13) Rest zerstört.

☛(25,14) Es handelt sich offensichtlich um eine Reihe von Infinitiven, was daraus ersichtlich ist, dass einige Formen eine .t-Endung zeigen. Da eine Pseudoverbalkonstruktion außer bei Verben der Bewegung mit hr gebildet werden müsste, liegt wohl ein „m of predication“ vor.

☛(25,15) „Sieh-ihn“ ist, wie mir Prof. Dr. J. F. QUACK vorschlug, mit einem Vogelfreien zu verbinden. Die beiden folgenden Wörter bereiten Deutungsschwierigkeiten. nḥt sollte im Hieratischen phonetisch geschrieben werden. Vermutlich handelt es sich daher um eine Verschreibung: Statt jn.t muss šm gelesen werden, wodurch der schlagende Mann als Determinativ aufgefasst werden kann. Ein weiterer Vorschlag (Prof. Dr. J. F. QUACK) wäre, darin eine seltsame Schreibung für jntj (Wb I, 102, 2-5) zu sehen. ḥ3<sup>c</sup> ist ein Verbum, das laut WESTENDORF (1977), S. 508, soviel wie „vom Weg abkommen“, „stranden“ bedeutet.

☛(25,16) m-krr: Aufgrund des Determinativs ist das Wort sicher nicht mit krr „Brandopfer“, das als Substantiv erst Ende des Neuen Reichs fassbar ist, identisch. Es muss sich um ein Holzobjekt handeln. Wb II, 159,3 ist zwar auch erst ab dem Neuen Reich belegt, kommt der Lautung jedoch noch am nächsten.

☛(25,17) Vgl. GARDINER (1957), § 313.

## Gliederung und Inhalt

Aufgrund der großflächigen Zerstörungen des Papyrus ist eine regelmäßige Strophen-gliederung des Spruches nicht mehr möglich bzw. ersichtlich. Daher habe ich den Spruch in Teilabschnitte unterschiedlicher Länge zusammengefasst, die sich aus inhaltlichen Kriterien ergeben. Dass der Text ursprünglich sicher stilistisch durchkomponiert war, ist aus dem ersten Abschnitt ersichtlich.

Der Spruch beginnt mit einer langen Invektive. Darin werden die Spießgesellen des Seth als laute, streitsüchtige, mit roten Kopftüchern und Leinenkopfbinden ausgestattete, zähneknirschende Rebellen vorgestellt. Seth selbst hat nach Vers 12-13 bereits im Mutterleib die Ordnung gestört. Die beiden Verse spielen evtl. auf seine ungewöhnliche Geburt aus der Seite seiner Mutter an, die bei PLUTARCH überliefert ist.<sup>88</sup> Ausgestoßen wird die Invektive von Horus, mit dem sich der Sprecher in den Versen 23-26 identifiziert („Ich bin Horus“). Es werden weitere Vorwürfe gegen Seth erhoben. Damit wird der Spruch in eine direkte Rede des Horus transformiert, wodurch sich der Aktant zum einen legitimiert, zum anderen mit Horus identifiziert.

Die Verse 32-37 zählen verschiedene Arten des Tötens bzw. Vernichtens auf. Leider ist der Textzusammenhang ziemlich unklar. Vermutlich soll die Bande des Seth vernichtet werden (vgl. Vers 27: „Auf euere Gesichter!“). Durch die Zerstörungen ist nicht klar ersichtlich, wer die in Vers 37 genannte 3. Person ist. Es könnte Horus sein, doch gibt es dafür keine sicheren Anhaltspunkte. Im Folgenden werden die Adressaten ein

---

<sup>88</sup> PLUTARCH, § 12 (355F) Vgl. die Übersetzung von BABBITT (1936), S. 33.

weiteres Mal zur Flucht aufgefordert. Der Aktant / Horus verweist dazu auf ein Holzinstrument<sup>89</sup>, das er mit Flammen in Verbindung bringt, vor denen die Feinde Reißaus nehmen müssen. Die Verse 42-44 wiederholen die in den Versen 25-26 angeführten Epitheta des Horus. Trotz interessanter Textabschnitte, wie der Beschimpfung der Bande des Seth und die Aufzählung verschiedener Strafarten, ist der Gesamtzusammenhang nicht evident. Zu große Textpassagen sind zerstört oder so stark beschädigt, dass die Textkohärenz verloren ist. Trotzdem kann der Spruch den Präventivzaubern zugeordnet werden, was auch aus dem Titel hervorgeht.

## Spruch 26

<b>Belege:</b>	pRam. IX, 3,6-3,10 = pBM EA 10762, 3,6-3,10
<b>Übersetzungen:</b>	GARDINER (1955), S. 13, MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 118.
<b>Kategorie:</b>	vermutlich präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67.

### 1. Abschnitt

1	[ <sup>c</sup> nḥ] ḥr <sup>3,7</sup>   [...] m[ <sup>d</sup> w] n(.j) sj3	[... der lebt] wegen der Worte Sias
2	n nṯr.w [...] n ḥnm.t [...]	für die Götter [...] für das „Sonnenvolk“,
3	jr(.y) p.t <sup>3,8</sup>   [...]	der den Himmel erschuf, ☛(26,1) [...],
4	jr(.y) mw ḥpr mḥ-wr.t	der das Wasser erschuf, damit Meh-Weret entstünde,
5	jr(.y) n [...] <sup>3,9</sup>   [jr(.y) k3 n] jd.t	der schuf für (?) [...], [der den Stier erschuf für] die Kuh,
6	wn jr.t=f ḥpr ḥd [t3 ...] kk.w	der seine Augen öffnet [und es tagt, der seine Augen schließt und es wird] dunkel,
7	<sup>3,10</sup>   [... ḥwj Ḥ <sup>c</sup> pj] ḥft [w]d=f	[der, auf dessen Komm]an[do der Nil flutet ...]
8	[...] m33 [...]	[...] sehen <i>Rest zerstört</i> ☛(26,2)

☛(26,1) POSENER (1976) S. 148, hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Verse denen aus pTurin 1993, PuR Taf. 133, 6-10 = pTurin 54051, rt. 4, 6-10 (C 260-266), ähnlich sind. Jedoch scheint die grammatikalische Struktur abzuweichen. In pTurin 1993 liegt eine Reihung von jnk-Sätzen vor. Im vorliegenden Text sind offensichtlich nur Epitheta aneinander gereiht, ohne jeweils mit einem eigenen Subjektspronomen versehen zu sein. So bleibt der Bezug der Epitheta durch die großflächigen Zerstörungen grammatikalisch unklar. Inhaltlich wird freilich der Schöpfergott gepriesen. Auch die Reihenfolge der Verse weicht von der der späteren Überlieferung ab. Da die Spuren zu Beginn von Z. 8 nicht zu der in pTurin 1993 erhaltenen Fortführung des Satzes passen, wurde auf eine Rekonstruktion anhand der Parallele verzichtet. Gleiches gilt für die Lücke am Ende von Z. 9.

☛(26,2) Nicht mehr übersetzbare Bruchstücke.

<sup>89</sup> Determinativ  $\searrow$ .

## Gliederung und Inhalt

Der Text gibt einen Lobpreis des Schöpfergottes wieder, der inhaltlich nicht so recht zum Vorangehenden zu passen scheint. Ich gehe daher davon aus, dass diese Verse zu einem neuen Spruch gehören, denn auf der Metternichstele ist ein Spruch überliefert, der mit einer ähnlichen Phraseologie eröffnet.<sup>90</sup> Zwar unterscheidet sich dieser so sehr von dem hier angeführten Textabschnitt, dass man auf keinen Fall von einer Parallele sprechen kann, doch legt die Existenz von Antigiftsprüchen, die mit einer Invokation des Schöpfergottes beginnen sowie die Textumgebung, nahe, dass wir es auch hier mit einem solchen zu tun haben. Es ist wegen der Zerstörungen nicht wirklich zu entscheiden, ob wir hier einen reaktiven oder einen präventiven Spruch vor uns haben.

## Spruch 27

<b>Belege:</b>	pRam. X, 2,3-2,8 = pBM EA 10763, 2,3-2,8; pRam. XVI, 10, 3-7 = pBM EA 10769 10, 3-7
<b>Übersetzungen:</b>	GARDINER (1955), S. 13, MEYRAT (2011), Vol. I/1, S. 126 und Vol. II/1, S. 25.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 110, 118 ff., 125 f., 134.

### 1. Strophe

1	<sup>2,3</sup>   nf sp-2 n hr.j	Böses, Böses ist nach oben (gerichtet)!
2	[...]≠tw jm≠j	Man (?) [...] aus mir!
3	[...] dj.t (?) m hjhh [...] <sup>2,4</sup>   [...]	<i>nicht übersetzbar</i>
4	<sup>2,5</sup>   R <sup>c</sup> .w m [...]≠k n hr≠k	Re ist im [...] für dein Gesicht

### 2. Strophe

5	s3w [...] dwdw [...]	Hüte dich [...], Djudju,
6	<sup>2,6</sup>   s3 W3dj.t s3w jw-nrsr	Sohn der Uto, bewache die Flammeninsel!
7	jn jrj≠k r rdj.t rh≠j [...]	Handelst du, um zu veranlassen, dass ich kenne [...] ?
8	<sup>2,7</sup>   St <sub>h</sub> m <sup>c</sup> n <sub>h</sub>	Seth ist am Leben!

### 3. Strophe

9	m ps <sub>h</sub> wj	Beiße mich nicht!
10	jnk R <sup>c</sup> .w	Ich bin Re!

<sup>90</sup> Metternichstele, Spruch 8, Z. 83-88: wn≠f jr.t≠f hrp šw <sup>c</sup>hn≠f s hrp kk.w „Öffnet er sein Auge, wird es hell, schließt er es, wird es dunkel“. Für Übersetzungen des gesamten Spruches vgl. ALLEN (2005), S. 63, und BORGHOUTS (1978), S. 71.

## 6 Katalog der Sprüche

11	m th wj	Schädige mich nicht!
12	jnk Gbb	Ich bin Geb!
13	<sup>2,8</sup>   m stj(.w) mtw.t≠k jm≠j	Spritz dein Gift nicht in mich!
14	jnk Hr.w Hnt.j-Hm	Ich bin Horus, der Vorderste von Letopolis!

### Gliederung und Inhalt

Der Text ist leider stark beschädigt, so dass eine exakte Einteilung in Verse bzw. Strophen unterbleiben muss. Insbesondere die Zeilen 2,3-5 sind von der Zerstörung betroffen. Hier kann nicht einmal die Anzahl der Verse als gesichert gelten. Ich habe die zerstörten Stellen in den Versen 1-5 zusammengefasst. Es steht jedoch zu vermuten, dass in diesem Teil des Textes einige Verse verloren gegangen sind. Ab Zeile 2,6 des Papyrus ist der Text wieder so gut erhalten, dass die Versabtrennung als gesichert gelten kann. Inhaltlich gehört jedoch schon das Ende von 2,5 (hier Vers 5) zu diesem Abschnitt, der den Sohn der Uto<sup>91</sup> dazu auffordert, die Insel der Flammen zu bewachen. Im zweiten Abschnitt liegt der Fokus auf dem Sprecher, der mit Re, Geb und Horus von Letopolis identifiziert wird, weshalb die Schlange nicht beißen kann. Der Spruch ist als präventiv einzustufen.

---

<sup>91</sup> Vermutlich Horus von Chemmis, vgl. MEEKS (1998), S. 1185.

## 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

### 6.3.1 Die Sprüche der Schutzstatue Ramses' III. (Cairo JE 69771)

#### Spruch 28

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, links, Z. 1-7
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 68; ROEDER (1961); S. 153; BORGHOUTS (1978), S. 73; RITNER (1998), S. 1033.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	1:2:0
<b>interpersonelle Form:</b>	appellativ-informativ
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 47, 61, 67, 106 f., 110, 124.

Überschrift		
1	ḥ r <sup>2</sup> .w n(.j) šn.t ḏḥr.t	Sprüche für das Beschwören des Skorpions:
1. Strophe		
2	ḥn.wt [...] ḥ <sup>2</sup> [...]	Herrin [des ...],
3	jn.m.yt pr.t m Jwn.w	Fellträgerin, die aus Heliopolis stammt,
4	s3.t nmsy.wt	Tochter derer, die Hauben tragen. ☛(28,1)
5	ḥ <sup>3</sup> nn ḏj s(j) Spr≠tw-n≠s-Spr-n≠s-t3	Ich will Sepertuenes-Seperenesta nicht auslassen! ☛(28,2)
2. Strophe		
6	šd.w mj n p3y ḥ <sup>4</sup> Ḥr.w šrj	Rezitiert doch für diesen kleinen Horus,
7	ḥn≠f snb n mw.t≠f	damit er gesund zu seiner Mutter gehen wird
8	ḥr snf n(.j) ḥ <sup>5</sup> T3-bjt.t	mit dem Blut der Tabitjet,
9	ḏr wb3 s(j) Ḥr.w m ḥ3.w	nachdem Horus sie entjungfert hat am Abend!
3. Strophe		
10	ḥ <sup>6</sup> ḥtm r <sup>2</sup> n(.j) ḏdf.t nb.t	Verschließe das Maul aller Gifttiere,
11	T3-bjt.t ḥn ḥr	Tabitjet, Glanzgesichtige,
12	ḥ <sup>7</sup> Mn.t ḥm.t Ḥr.w	Menet, Frau des Horus! ☛(28,3)
13	ḥnḥ Ḥr.w snb	Horus soll gesund leben!

☛(28,1) nmsy.t bezieht sich höchstwahrscheinlich auf den Nackenschild der Kobra (so auch BORGHOUTS (1978), S. 109, Anm. 263).

☛(28,2) Die Übersetzung von ḏj mit „auslassen“ (wohl im Sinne von „vergessen zu erwähnen“) kommt in gleicher Bedeutung in pLeiden I 348, rt. 1,6, vor und kann deshalb als gesichert gelten. DRIOTON (1939), S. 68, führt zusätzlich Sinuhe (B 291-292) an und übersetzt „je n'omets pas“, BORGHOUTS (1978), S. 73, „leave out“, RITNER (1998), S. 1033, „without my adding“.

☛(28,3) RITNER (1998), S. 1033, sieht in mn.t nicht die löwenköpfige Göttin, sondern das Lemma mn.t „die und die, NN.“.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch kann in drei Strophen zu je vier Versen eingeteilt werden. Er wendet sich laut Titel explizit gegen Skorpione und beginnt mit der Invokation einer Göttin. Leider ist aufgrund der Zerstörung eine exakte Zuordnung nicht möglich, vermutlich handelt es sich aber um die Herrin von Chemmis, die auch sonst als Horusfrau auftritt,<sup>92</sup> und die offensichtlich Befehlsgewalt über die Gifttiere hat. Weitere Epitheta sind als Synonyme genannt. „Fellträgerin“ bezieht sich vielleicht auf Mafdet, die schon in den Pyramiden- und Sargtexten als Schlangenbekämpferin der Schlangen vorkommt.<sup>93</sup> Eine andere Möglichkeit wäre, dass sich diese Bezeichnung metaphorisch auf die gefleckte Zeichnung der Schlange bezieht. „Tochter der Haubenträger“ ist dagegen sicherlich mit der Kobra zu verbinden.<sup>94</sup> In der zweiten Strophe wird die Göttin aufgefordert, dafür zu sorgen, dass der kleine Horus gesundet, so dass dieser mit ihrem Deflorationsblut zu seiner Mutter gehen kann. Mit der Entjungferung der Tabitjet durch Horus ist ihre Unterwerfung und Zähmung verbunden. Daran schließt die dritte Strophe an, die von der Göttin verlangt, die Gifttiere zurückzurufen und unschädlich zu machen. Der Spruch muss als reaktiver Zauberspruch eingeordnet werden.

### Spruch 29

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, links, Z. 7-10
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 69 f.; ROEDER (1961); S. 153; BORGHOUTS (1978), S. 93.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	Vers appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1, ab Vers 7: 0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 60, 67, 126, 140, 283.

Überschrift	
1	ky r <sup>3</sup> Weiterer Spruch:
1. Strophe	
2	ḥ msj.n jd.tj Ḥr.w Als die beiden Weibchen den Horus gebaren
3	ḥr mw n.w w <sup>r</sup> .t bei den Wassern der Waret-Gefilde, ☛(29,1)
4	jn.n <sup>7</sup> sšš <sup>8</sup> n(j) mḥ 7 brachte ich eine Lotusblüte von sieben Ellen,
5	nḥb.t n(j) mḥ 8 eine Lotusknospe von acht Ellen,

<sup>92</sup> KLEINFELD (1998), Tabelle 1.

<sup>93</sup> PT 295, § 438a; PT 298, § 442c u. CT 885, VII, 94 p. Vgl. auch WESTENDORF (1966), S. 130 f., und GUILHOU (1995), S. 59.

<sup>94</sup> Vgl. auch Spruch 5.

6	r skbb t3 <sup>9</sup>   mtw.t nšn.tj	um das Gift zu kühlen, das tobte!
7	prj m ḥ <sup>c</sup> .w nṯr	Komm heraus ☛(29,2) aus dem Körper des Gottes,
8	n.tj m <sup>10</sup>   ḥ <sup>c</sup> .w n(.j) psh	der der Körper des Gebissenen ist!
9	snb Ḥr.w mj sf	Horus soll gesund sein wie gestern!

☛(29,1) Die Waret ist ein Himmelsgefilde, das nach KRAUSS (1997), S. 130, keine konkrete astronomische Bedeutung hat.

☛(29,2) Sowohl DRIOTON (1939), S. 70, als auch BORGHOUTS (1978), S. 93, übersetzen  $\overline{\square} \overline{\Delta}$  als Partizip. Obwohl diese Annahme aufgrund der Schreibung zunächst plausibel erscheint, scheidet sie aus inhaltlichen Gründen aus: Denn zum einen muss m ḥ<sup>c</sup>.w nṯr auf jeden Fall „aus dem Körper des Gottes“ übersetzt werden, weil prj eine Bewegung von etwas weg bezeichnet. Damit ergibt sich jedoch das Problem, dass pr.t, wenn es ein Partizip wäre, kaum perfektisch sein könnte, sondern präsentisch-optativisch aufgefasst werden müsste. Das ist aber bei einem Partizip nicht möglich, wäre semantisch aber notwendig, schließlich muss man ein Gift, das bereits aus dem Körper herausgekommen ist, nicht besänftigen. Gleichzeitig ist aber auch nicht sinnvoll, dass der Körper des Gottes, der ja mit dem Patienten gleichgesetzt wird, die Ursache des Giftes ist. Außerdem wäre die Konstellation Pseudopartizip/Partizip m. E. eher ungewöhnlich. Daher nehme ich an, dass das Feminin- $\Delta$  hier einen femininen Imperativ und nicht die Partizipialendung bezeichnet. Der feminine Imperativ wird in den Antigift-Sprüchen häufig verwendet, für weitere Beispiele siehe auch die Sprüche 51 und 50. Dort wird er i. d. R. durch  $\overline{\Delta}$  markiert, wobei die so gekennzeichneten Verbalformen mit solchen ohne Femininkennzeichen alternieren.<sup>95</sup> Laut WINAND (1992), § 277, handelt es sich bei dem Zeichen  $\overline{\Delta}$  zwar um eine Schreibung des enklitischen Pronomens tw, das im Femininum als  $\overline{\Delta}$  wiedergegeben würde, und das als Verstärkung des Imperativs diene. Er führt die Schreibung mit t gar nicht auf. Vielleicht deutet sie darauf hin, dass man es hier gar nicht mit einer zusätzlichen Verstärkung zu tun hat, sondern, ähnlich wie beim femininen Imperativ von jwj,  $\overline{\Delta}$ , nur um eine Markierung einer anderen Vokallänge?<sup>96</sup>

### Gliederung und Inhalt:

Der Spruch besteht aus einer einzigen Strophe von acht Versen. Wie sein Pendant auf der anderen Seite trägt er nur den Titel ky r3. Er setzt damit den vorangehenden Spruch fort. Der Aktant erzählt, dass er schon bei der Geburt des Horus ein Gegenmittel gegen das Schlangengift besorgt habe. Bemerkenswert ist die Steigerung der Längenangabe von sieben auf acht Ellen. Diese Zahlenfolge spielt in ugaritischen Texten eine große Rolle, wo solche Zahlensprüche sehr häufig sind.<sup>97</sup> Außerdem werden hier Horus zwei Mütter zugewiesen, wohl Isis und Nephthys, wobei letztere wahrscheinlich als (Heb-)Amme zu verstehen ist, die ihrer Schwester bei der bekanntlich

<sup>95</sup> Vgl. auch die Parallelen zu den entsprechenden Textstellen bei KOENIG (1982), S. 286ff.

<sup>96</sup> JUNGE (1999), S. 81.

<sup>97</sup> QUACK (1994), S. 208

schwierigen Geburt beisteht.<sup>98</sup> Als Geburtsort des Horus wird die Waret genannt, die nicht genau lokalisierbar ist.<sup>99</sup> Am Schluss des Spruches (Vers 7 und 8) wird dem Gift befohlen den Körper des Gottes, der der des Patienten ist, zu verlassen. Durch beide Verse wird eine Identität zwischen Patient und Gott (Horus) hergestellt. Der Spruch endet mit der reaktiven Formel: „Horus soll gesund sein wie gestern!“ Da im Spruch ein Gebissener erwähnt wird, ist er insgesamt als reaktiv einzustufen.

## Spruch 30

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, rechts, Z. 1-6
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 71; ROEDER (1961); S. 154; BORGHOUTS (1978), S. 92.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 35, 58, 60, 67, 106, 114, 119, 126.

### Überschrift

1  $\overset{1}{\text{ḥ}}$  r<sup>2</sup>.w n(.w) šn.t fy Sprüche für das Beschwören der Viper:

### 1. Strophe

2  $\underline{\text{D}}$ ḥw.tj pr(.y) m Ḥmn.w Thot, der aus Schmutz kommt,  
 3 ḥr dmd nṯr.w vereint die Götter,  
 4 j<sup>c</sup>š(j)  $\overset{2}{\text{ḥ}}$  r<sup>2</sup>šj šḥpšj ḥsmn während ich meinen Mund wasche und  
 Natron kaue,  
 5 šbnšj psḏ.t wobei ich mich unter die Neunheit mische.

### 2. Strophe

6  $\overset{3}{\text{ḥ}}$  sḏr.nšj m knj Ḥr.w m ḥ3wj Während der Nacht habe ich in der  
 Umarmung des Horus geruht,  
 7 sḏmšj  $\overset{4}{\text{ḥ}}$  j:ḏd.wtšf nb(.wt) wobei ich alles hörte, was er sagte,  
 8 ṯ3m.w fy n(.j) mḥ 1 m ḏr.tšf als eine Viper von einer Elle (Länge) in seiner  
 Hand verborgen war,  
 9 sbj n(.j) mḥ 12 ein „Feind“ (Schlangenart?) von 12 Ellen  
 (Länge).  $\blacktriangleleft$ (30,1)

### 3. Strophe

10  $\overset{5}{\text{ḥ}}$  mk sb3 (w)j r mdw.t ḏr-r<sup>2</sup>-sj Siehe, ich bin ganz und gar im Sprechen  
 gelehrt,

<sup>98</sup> Vgl. zu den beiden Müttern auch BORGHOUTS (1971), S. 36 (Punkt 7), mit ausführlichen Belegen.

<sup>99</sup> KRAUSS (1997), S. 130.



11	ḏr wn ꜥ Wsjr ꜥnh	schon seit Osiris lebte.
12	mk šhr.nšj fy n(.j) mh l	Siehe, ich habe die Viper von einer Elle niedergeworfen
13	m Ḥr.w sb3 (w)j r mdw.w	dank Horus, der mich unterrichtet hat in den Worten. 𓆎(30,2)

𓆎(30,1) jꜥj rꜥ ist ein feststehender Ausdruck für das Frühstück. Mit BORGHOUTS (1978) ist wohl das Suffixpron. 1.P.sg.c. zu ergänzen.

𓆎(30,2) Alternativ könnte man m auch als neuägyptische Schreibung von jn auffassen: „Horus ist es, der mich in den Worten gelehrt hat“. So z.B. BORGHOUTS (1978), S. 92.

### Gliederung und Inhalt

Der aus drei Strophen mit je vier Versen bestehende Text trägt die Überschrift „Sprüche zum Beschwören der Viper“, die sich damit auf alle Sprüche dieser Thronseite<sup>100</sup> bezieht. Der Aktant stellt sich als Mitglied der Götterneunheit vor, die von Thot versammelt wurde.<sup>101</sup> Darin kann man eine Anspielung auf TB 23 erkennen,<sup>102</sup> der aus dem Mundöffnungsritual stammt und im Totenbuch des Nu (pBM EA 10477) die Überschrift rꜥ n(.j) wn rꜥ n NN. r ḥk3šf r ḥr.j-nṯr trägt. Durch diesen intertextuellen Bezug wird auf das Thema des Spruches, nämlich die Legitimation des Aktanten verwiesen und gleichzeitig die Macht der Götter gegen die Schlange ins Feld geführt.

Der Zeitpunkt der Götterversammlung, das Morgengrauen, wird durch den spezifischen Ausdruck des Natronkauens, das zu den morgendlichen Reinigungshandlungen gehört, angedeutet. Die nun folgende, kurze Erzählung, ist vorzeitig gehalten und informiert die nicht näher bestimmten Adressaten über die Nacht, die der Aktant in den Armen des Horus verbracht hat. Offensichtlich erschien ihm dabei ein Traumbild, das Horus in der Art eines Horuscippus zeigte.<sup>103</sup> Weil er Horus' Sprüche belauschen konnte, ist er nun in der Lage, die Hornviper zu besiegen. Bei der kurzen Erzählung könnte es sich um eine Anspielung auf eine Initiation<sup>104</sup> oder einen Heilschlaf<sup>105</sup> handeln.

Da der Spruch auf einer Königsstatue steht, ist aber durchaus auch denkbar, dass mit dieser Passage auf die tatsächliche Verwendung der Statue angespielt wird, zeigt sie doch bekanntlich niemand anderen als den lebenden Horus und ist mit magischen Sprüchen beschrieben. Vielleicht sollte der Nutznießer in der Nähe dieser Statue übernachten und sich dann am Morgen den Mund mit Wasser, das er über die Figur

<sup>100</sup> Eigentlich die linke und nicht – wie von DRIOTON (1939) angegeben – die rechte. DRIOTON ging bei seiner Benennung offensichtlich vom Betrachter der Statuengruppe aus.

<sup>101</sup> ROEDER (1961), S. 154, deutet das Vereinen der Götter als Versöhnung von Horus und Seth.

<sup>102</sup> Dort wird von der psḏ.t dmd.yt gesprochen, die gegen jeden vorgehen soll, der gegen den Toten zaubert.

<sup>103</sup> Die ersten Vorläufer der Horuscippi stammen aus der Ramessidenzeit. Sie zeigen Horus bereits in der sprachlich im Spruch ausgeführten Form. Vgl. STERNBERG-EL HOTABI (1999), S. 21 ff.

<sup>104</sup> Zu initiatorischen Träumen vgl. ELIADE (1951), S. 44 ff., und den Traumbericht von DJARVOSKIN (2003). Zur Schamanismuskussion innerhalb der Ägyptologie vgl. NEUREITER (2005).

<sup>105</sup> Vgl. den Traumbericht auf dem oNicholson Museum, Sydney R 98, publiziert bei RAY (1999), S. 244. Zur möglichen Rückprojektion der erst aus hellenistischer Zeit überlieferten Praktiken Traumvision und Inkubation in die pharaonische Epoche vgl. O'DONOGHUE (1999), S. 101.

gegossen hat, ausspülen? Hier kann nur spekuliert werden! M.E. könnte eine derartige Verwendung jedoch die Auswahl des Spruches begünstigt haben. Der Spruch selbst ist ein Präventivspruch, der gleichzeitig den Aktanten als fähigen Heiler auszeichnet. Als solcher ist dieser autorisiert, ordnungsgemäß initiiert und in der Lage, Schlangen und ihr Gift zu bekämpfen. Vergleichbare magische Texte, deren Fokus auf der Autorisierung des Heilers liegt, gibt es selten, sie finden sich jedoch in den Eingangssprüchen des Papyrus Ebers.<sup>106</sup>

### Spruch 31

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, rechts, Z. 7-11
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 73; ROEDER (1961); S. 155; BORGHOUTS (1978), S. 92.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 61, 67, 116, 118, 141 f.

Überschrift		
1	ꜥ ky rꜥ	Weiterer Spruch:
1. Strophe		
2	mj.n sp-2 t3 psd.t	Komm doch, komm doch, o Neunheit!
3	mj.n hr hrwꜥj	Komm doch auf meine Stimme!
2. Strophe		
4	ꜥ sꜥrꜥtn p3y mn.tj	Ihr sollt diesen Elenden niederwerfen,
5	p3 hr.w n(j) Hr.w	diesen Feind des Horus,
6	dd ꜥꜥ hmsj ꜥh3.wtj gn.w	der den Krieger schlaff niedersinken lässt,
7	jr.tjꜥf m mw	wobei seine beiden Augen wässrig sind
8	h3.tjꜥf m b3g	und sein Herz matt ist.
3. Strophe		
9	ꜥꜥ mj rꜥt nꜥj j3 ꜥꜥꜥj- ꜥꜥ hrꜥs hm.t	Komm doch zu mir, „oh, die, zu der ich rufe“,
	Hr.w	Frau des Horus! ♣(31,1)
10	jnk swn.w htꜥ nꜥr	Ich bin der Arzt, der einen Gott besänftigen kann! ♣(31,2)

♣(31,1) Ich weiche hier von der Übersetzung BORGHOUTS (1978), S. 92, ab, der bei j3 einen neuen Satz anfangen lässt, und folge ROEDER (1961), S. 155.

♣(31,2) Zu Lesung und Übersetzung vgl. DRIOTON (1939), S. 74, Anm. d, und GARDINER (1935b) S. 56, Anm. 7.

<sup>106</sup> FISCHER-ELFERT (2005c), S. 142 u. 146 f.

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch schließt an den vorangehenden an, von dem er nur durch die Überschrift ky r<sup>2</sup> getrennt ist. Er gliedert sich in drei Strophen, deren erste und letzte zwei, deren mittlere aber fünf Verszeilen aufweist. In der ersten Strophe ruft der Sprecher die Neunheit herbei, der er in der zweiten Strophe sein Anliegen vorträgt: die Niederschlagung des mn.tj<sup>107</sup> genannten Feindes, der in der Lage ist, einen kräftigen jungen Mann in der Blüte seiner Jahre zu schwächen. Im Folgenden werden die Giftsymptome beschrieben. In der letzten Strophe ruft der Aktant die Horusfrau zu Hilfe.<sup>108</sup> Er weist sich als Arzt aus, der einen Gott besänftigen könne. Mit nṯr ist vermutlich der in der Schlange einwohnende Gott gemeint.<sup>109</sup>

## Spruch 32

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 1-6
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 74.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 61, 67, 110, 135.

### Überschrift

1 | [...] | [...]

### 1. Abschnitt

2	<sup>2</sup>   ḥn.wt [...]   Herrin [...]
3	<sup>3</sup>   twꜥj m šn <sup>c</sup> .tj [...]   <i>nicht übersetzbar</i> ◀(32,1)
4	<sup>4</sup>   stꜥ3.tj sp-2 ḥr.w   Ziehe vorbei, ziehe vorbei, Horus,
5	stꜥ3.tj sp-2 ḥr.w   ziehe vorbei, ziehe vorbei, Horus!

### 2. Abschnitt

6	[mj ...]   wie [...]
7	[mw] <sup>5</sup>   mḥr   [...] die schmerzhaftige Flüssigkeit,
8	n.tj m ḥ <sup>c</sup> .w n(.j) p3 n.tj psh [...] m ...]   die im Leib dessen, der gebissen ist [von ...]
9	[ <sup>c</sup> nḥ ḥr.w] <sup>6</sup>   snb n mw.tꜥf   Horus soll leben, indem er gesund ist für seine Mutter!

◀(32,1) Aufgrund der vorangehenden Zerstörung ist die grammatikalische Struktur unklar (Präsens I oder, wie Drioton, 74 a, annimmt, ein tw-Passiv?). Auch die Bedeutung von šn<sup>c</sup>.tj muss offen bleiben. Daher lasse ich den Satz unübersetzt.

<sup>107</sup> Das Wort dürfte eine Nisbildung zu mn.t „Leiden“ sein (vgl. DRIOTON (1939), S. 74).

<sup>108</sup> Der Vers erinnert an den Namen jy-n-š-nꜥs, unter dem Uto nachweislich in der Spätzeit im Norden von Achmim verehrt wurde. (vgl. KUHLMANN (1979); in KUHLMANN (1983), S. 12 f., vermutet der Autor, dass der Schlangenkult bereits in pharaonischer Zeit bestand.)

<sup>109</sup> VON LIEVEN (2004), S. 156-172.

## Gliederung und Inhalt

Der Spruch ist so stark beschädigt, dass über die Gliederung wenig ausgesagt werden kann. Vermutlich bestand der Spruch ursprünglich aus zwei Strophen und einer Überschrift – darauf lassen die Reste schließen, die inhaltlich in zwei Abschnitte zu zerfallen scheinen.

Die Überschrift ist heute verloren. Zunächst wird eine weibliche Göttin angerufen, die als „Herrin“ bezeichnet wird. Nach einem unklaren Vers wird Horus angesprochen. Er soll wohl unbeschadet an der Gefahr vorübergehen.<sup>110</sup> Die folgenden erhaltenen Textpartien wenden sich an das Gift, das hier, wie in anderen Texten,<sup>111</sup> als „schmerzhafte Flüssigkeiten“ bezeichnet wird. Der letzte Vers wünscht, dass Horus lebe. Der Spruch ist aufgrund der Versfragmente 7-9 als reaktiv einzustufen.

## Spruch 33

### Version 33a

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 6-12
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 75; ALTENMÜLLER (1979), S. 7-12.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:0:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67, 69, 215 f.

#### Überschrift

1	ⓘ r <sup>Ⓟ</sup> n(j) mk.t ḥ <sup>c</sup> .w r r <sup>Ⓟ</sup> nb ps[h ...]	Spruch zum Schutz des Leibes vor jeder bissigen Schlange [...]
---	--	--

#### 1. Strophe

2	[mk.t≠f] <sup>7</sup> mk.t p.t	[Sein Schutz] ist der Schutz des Himmels.
3	mk.t≠f mk.t t3	Sein Schutz ist der Schutz der Erde.
4	mk.t≠f [mk.t R <sup>c</sup> .w m p.t]	Sein Schutz ist der Schutz des Re im Himmel.

#### 2. Strophe

5	[jw wnm.n≠f] <sup>8</sup> ḥpš	[Wahrlich, er hat] den Schenkel [gegessen,]
6	jw ḥtḥt.n≠f jw <sup>c</sup>	wahrlich, er hat das Fleischstück zurückgewiesen,
7	jw wḥm.n≠f ḥb.wt n.w [W3dj.t]	wahrlich, er hat die Feste der [Uto] verkündet,

<sup>110</sup> Ähnlich in den Präventivzaubern gegen die Seuche des Jahres, die auf dem Verso des pSmith erhalten sind. In pSmith, vs. 18,14, wird allerdings das Verbum šm3 verwendet. Vgl. BREASTED (1930), S. 476 ff.

<sup>111</sup> Belege nach MÜLLER (2006), S. 457: pChester Beatty VII, rt. 4,3-4 und 4,5-6; pTurin 1993, PuR 135,7 = pTurin 54051, rt. 5, 9 und pTurin 1993, PuR 77+31,9 = pTurin 54051, vs. 3,7.

3. Strophe		
8	[n ms.yt rmt̄.w]	[bevor die Menschen geboren waren,]
9	[n wtt̄.t] <sup>9</sup>   ntr.w	[bevor] die Götter [gezeugt waren,]
10	n ḥpr ms.w m t3	bevor Schlangen (33a,1) aus der Erde entstanden waren,
11	n t̄3s n b3.w-Jwn.w	bevor für die Bas von Heliopolis geschaffen wurde.
4. Strophe		
12	sḥs.n≠f m Ḥr[.w]	Als Horus lief er,
13	[sšn.n≠f m Stḥ]	[als Seth rannte er],
14	[stj.n≠f] <sup>10</sup>   rd.wj≠f m Wpj-w3.wt	als Upuaut [streckte er] seine beiden Beine aus.
5. Strophe		
15	ḩk.n≠f m pf	Als jener ist er eingetreten.
16	prj.n≠f m pf	Als jener ist er herausgekommen.
17	ntf Ḥr.w bj.tj	Er ist Horus-Biti.
6. Strophe		
18	mk.t [ḩc.w≠f] <sup>11</sup>   mk.t p.t	Der Schutz [seines Leibes] (33a,2) ist der Schutz des Himmels,
19	mk.t≠f mk.t t3	sein Schutz ist der Schutz der Erde
20	r ḥf3.w nb r ḥf3.wt nb.t	vor jedem Schlagenmännchen, jedem Schlangenweibchen,
21	r ḍdf.t nb.t r ḍdf nb	jedem weiblichen und jedem männlichen Gifftier,
22	<sup>12</sup>   r mwt nb mwt.t nb.t	vor jedem Untoten und jeder Untoten
23	rsj mḥ.tt jmn.tt j3b.t	südlich, nördlich, westlich, östlich.

☛(33a,1) ms.w „Kinder“ könnte hier ein Euphemismus für „Schlangen“ sein (Hinweis Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT). Vgl. auch Wb II, 140, 7 „Brut des Apophis“.

☛(33a,2) Die Ergänzung der Lakune erfordert mehr als nur das Suffixpronomen ≠f, da mk.t im Status constructus geschrieben ist (vgl. die Schreibung in Z. 7). ḩc.w≠f könnte die Lücke gerade ausfüllen.

### Gliederung und Inhalt:

Der Spruch zum Schutz des Leibes, der in mehreren Varianten überliefert ist,<sup>112</sup> liegt hier in der 3. Person vor. Die interpersonelle Form ist also 0:0:3, während sie in den Varianten aus dem Mittleren Reich und der Spätzeit 1:0:1 ist. Damit liegt eine Transponierung des interpersonellen Bezugs vor, wie er auch häufig bei Sprüchen aus den

<sup>112</sup> ALTENMÜLLER (1979), S. 7 ff., dort auch ein ausführlicher grammatikalischer Kommentar.

Pyramidentexten bezeugt ist.<sup>113</sup> Im vorliegenden Fall ist der Anlass der Transponierung leicht nachzuvollziehen. Der versprochene Schutz geht vom König aus, der als Aktant fungiert.

Um dem Leser den direkten Vergleich zu ermöglichen, habe ich im Folgenden die Version aus dem Mittleren Reich abgedruckt:

**Version 33b**

<b>Belege:</b>	pRam. X, 1,1-2,2; pRam. XVI, 7a.5-8.7
<b>Übersetzungen:</b>	ALTENMÜLLER (1979), S. 7-12; GARDINER (1955), S. 13.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:0:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 7, 58, 60, 67, 125 f., 145 f., 215 f.

**Leitversion: pRam. X, 1,1-2,2**

Überschrift	
1	$\begin{array}{l} \overset{1,1}{ } r^3 n(.j) mk.t h^c(.w) r hf3.w nb r \\ hf3.wt nb[t] \end{array}$ Spruch für den Schutz des Leibes vor jeglicher männlichen und weiblichen Schlange:
1. Strophe	
2	$\overset{1,2}{ } [mk.t \neq j] mk.t p.t$ [Mein Schutz] ist der Schutz des Himmels.
3	$mk.t \neq j mk.t t3$ Mein Schutz ist der Schutz der Erde.
4	$\overset{1,3}{ } [mk.t \neq j] mk.t [R^c.w] m p.t$ [Mein Schutz] ist der Schutz [des Ra] im Himmel.
2. Strophe	
5	$jw w\dot{h}m.n \neq j \overset{1,4}{ } [hb].w W3\dot{d}j.t$ Wahrlich, ich habe die [Feste] der Uto verkündet.
6	$jw wn.m.n \neq j hp\dot{s}$ Wahrlich, ich habe den Schenkel gegessen.
7	$jw ht.n \neq j jw[c]$ Wahrlich, ich habe das Fleischstück zurückgewiesen,
3. Strophe	
8	$\overset{1,5}{ } [n] ms.yt rm\dot{t}.w$ [bevor] die Menschen geboren waren,
9	$n w(t)\dot{t}.t n\dot{t}r.w$ bevor die Götter gezeugt waren,
10	$n h3j.t \dot{t}3s n(.j) ms.t r s\dot{t}s.t$ bevor das Knotenamulett des Gebärens $b3.w-Jwn.w$ hinabgestiegen war, um die Bas von On aufzurichten.

<sup>113</sup> ASSMANN (2001), S. 326.

## 4. Strophe

11	sḥs.nꜥj m ḥr.w	Als Horus bin ich gelaufen,
12	<sup>1,7</sup>   sšn.nꜥj m Stš	als Seth bin ich gerannt,
13	stj.nꜥj rd(.wj)ꜥj m Wpj-w3.wt	als Upuaut habe ich mein(e) Bein(e) ausgestreckt.

## 5. Strophe

14	<sup>1,8</sup>   [ꜥk].nꜥj m pn	Als dieser bin ich [eingetreten].
15	prj.nꜥj m pf	als jener bin ich herausgekommen.
16	jnk ḥr.w bj.tj	Ich bin Horus-Biti.

## Nachschrift

17	<sup>2,1</sup>   ḏd-md.w ḥr s[...] n.t rꜥ j{3}<tw>	Es werde rezitiert über einem [Faden] vom Saum eines jtjw-Stoffes,
18	jrj.w m t3s.t 2 ḏj.t n s <sup>2,2</sup>   r ḏr.tꜥf wnm.t	werde zu zwei Knoten gemacht, werde einem Mann an seine rechte Hand gegeben.
19	mk.t ḥꜥ.w pw r ḥf3.w nb r ḥf3.wt nb(.t)	Ein Schutz des Leibes ist das vor jedem Schlangenmännchen und vor jedem Schlangenweibchen.

Der Spruch ist ein Paradebeispiel für eine klare strophische Gliederung: Er besitzt fünf Strophen zu je drei Versen. Die Strophenstruktur ist durch Anaphern (Strophe 1-3) bzw. durch einen umgekehrten Reim der ersten Wörter (Strophe 4) oder den Parallelismus „eintreten — austreten“ in Strophe 5 stilistisch deutlich gekennzeichnet. Zudem setzt jede Strophe einen thematischen Schwerpunkt:

1. Der Aktant bzw. der König verspricht den Schutz von Himmel, Erde und Sonne. Obwohl man geneigt ist, in Version 33b im Aktanten denjenigen zu sehen, der das geschützte Objekt ist, lehrt uns die Nachschrift, dass er, genau wie in Version 33a der König, der Verursacher des Präventivschutzes ist, da dort eine dritte Person als Nutznießer genannt wird.<sup>114</sup>
2. Der Sprecher legitimiert sich, indem er auf seine Rolle als Herold der Uto verweist<sup>115</sup> und aufzeigt, dass er entsprechende Nahrungstabus kennt.<sup>116</sup> In der Variante des Neuen Reichs bezieht sich diese Autorisierung auf den König.

<sup>114</sup> Diese 3. Person, die im Text sonst nicht auftritt, will ALTENMÜLLER (1979), S. 12, mit Osiris identifizieren.

<sup>115</sup> Dagegen übersetzt ALTENMÜLLER (1979), S. 10, wḥm wörtl. mit „wiederholen“.

<sup>116</sup> So kann laut ALTENMÜLLER (1979), S. 10, das Essen bzw. Zurückweisen bestimmter Fleischstücke gedeutet werden, vgl. dazu auch POSENER (1982), S.121 ff., wo er einen Fall von einem selbstauferlegten Speisetabu diskutiert. Nach EGGBRECHT (1973), S. 78, bezeichnet ḥpš im Schlachtopfer ein Stück des rechten Vorderbeines, das sofort nach Schlachtung als Opfer dargebracht wird, also das „wesentliche Fleischstück“ des Opfertieres. jwꜥ ist dagegen der abgetrennte Unterschenkel des zweiten Vorderlaufs (EGGBRECHT (1973), S. 101 f. Nach MRSICH (1972), Sp.1241, referiert ḥpš im übertragenen Sinn auf das eigenerworbene Eigentum, während jwꜥ das elterliche Erbteil bezeichnet, das nach dem Tod an die Kinder weitergegeben wird.

3. Die in der voranstehenden Strophe getroffenen Aussagen über den Sprecher bzw. König werden in einen zeitlichen Handlungsrahmen gesetzt: Sie fanden vor Beginn aller Zeiten statt. Damit stellt sich der Aktant mit dem Schöpfer auf eine Ebene.
4. Der Sprecher bzw. der König wird mit den Königsgöttern Horus, Seth und Upuaut identifiziert.
5. Noch einmal wird auf die Rolle des Aktanten bzw. Königs als Horus und Seth Bezug genommen, um ihn im letzten Vers mit Horus-Biti<sup>117</sup> gleichzusetzen.

Im Vergleich zu Version 33b durchbricht die ramessidische Version die strenge Strophengliederung, indem sie der dritten Strophe eine vierte Verszeile hinzufügt.<sup>118</sup> Außerdem wird der Spruch um eine sechste (Doppel-)Strophe mit sechs Versen erweitert. Sie nimmt den Anfang des Spruches noch einmal auf.

Durch den Spruch wird ein kosmischer Schutz bewirkt, der vom König bzw., in Version 33b, vom Ich-Erzähler ausgeht. Der Hörer wird darüber informiert, dass der König bzw. der Sprecher schon vor der Schöpfung der Welt agierte. Der letzte gemeinsame Vers beider Versionen<sup>119</sup>, „Ich bin/Er ist Horus-Biti“, offenbart schließlich, welcher Gott sich hinter dem Ich bzw. Er des Textes verbirgt. In 33a liegt hier sicher auch eine Anspielung auf die Horusrolle des Königs vor. Die Schlussformel von 33a, die ein Zusatz im Vergleich zu der älteren Version ist, verspricht einen in allen Himmelsrichtungen wirksamen Schutz vor Schlangen, Gifttieren und Untoten. Im Gegensatz dazu überliefert Version 33b dafür den mit dem Präventivzauber verbundenen manuellen Ritus, der die Herstellung eines Knotenamuletts beinhaltet.<sup>120</sup>

## Spruch 34

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 12-17; pBrooklyn 47.218.138, x+13,9-15
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 77; GOYON (1971), S. 155; BORGHOUTS (1978), S. 93.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 7, 62, 67, 69, 110, 116, 120, 125 f., 135, 145.

**Leitversion: Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 12-17**

### Überschrift

1	<sup>12</sup> ky r <sup>3</sup> n(.j) htm r <sup>3</sup>	Ein anderer Spruch für das Versiegeln des Mails
---	--	---

<sup>117</sup> Vgl. zu diesem Gott OTTO (1960), S. 148.

<sup>118</sup> ALTENMÜLLER (1979), S. 7.

<sup>119</sup> Spruch 33a, Vers 17, rsp. Spruch 33b, Vers 16.

<sup>120</sup> ALTENMÜLLER (1979), S. 11.



### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

2	n(.j) ḥf3.w nb ḥf3.wt nb.t	eines jeglichen Schlangenmännchens und eines jeglichen Schlangenweibchens:
1. Strophe		
3	<sup>13</sup>   nsw-bj.tj (Wsr-M3 <sup>c</sup> .t-R <sup>c</sup> .w-Mr.y-Jmn) rw	Der König von Ober- und Unterägypten (User-Maat-Ra, geliebt von Amun) ist ein Löwe,
4	wpš bj3 {w} <m> pḥ.tj=f	der das Firmament erleuchtet <mit> seiner Kraft. ♣(34,1)
5	ntf Šsm.w-m3j.tj	Er ist der löwengestaltige Schesem!
6	jw šḥr   <sup>14</sup> [R <sup>c</sup> .w <sup>c</sup> .wj]≠f	[Re] panzert seine [beiden Arme] ♣(34,2)
7	ḥr ḥr ḥr ḥr≠f	gegen den, der auf sein Gesicht niederfällt!
2. Strophe		
8	jm.j tpḥ.t≠f m psh s3 R <sup>c</sup> .w (R <sup>c</sup> .w-msj-sw-ḥk3-Jwn.w)	Erdlochbewohner, beiße nicht den Sohn des Re (Ramses, Herrscher von On)
9	ntf R <sup>c</sup> .w	Er ist (doch) Re!
10	m ḏdm≠f	Steche ihn nicht!
11	ntf ḥpr.j	Er ist (doch) Chepri!
12	m jn.t   <sup>15</sup> [nsr.t tp.t] r <sup>3</sup> ≠k r≠f	Speie (wörtl. „bringe“) nicht die [Flamme] auf deinem Mund gegen ihn!
13	ntf ḥḥ.w	Er ist (doch) Heh!
3. Strophe		
14	ntf nḥḥ wr	Er ist der Ewige, der Große!
15	jw ḥpr.w≠f wn m nṯr nb	Seine Gestalt existiert als jeder Gott!
16	ntf rw mk.w s(w) ḏs≠f	Er ist der Löwe, der sich selbst beschützen kann!
17	ntf nṯr   <sup>16</sup> [c3 ḥ3 ḥr] sn≠f	Er ist der [große] Gott, der [um] seinen Bruder [kämpft]!
4. Strophe		
18	psh.tj≠fj sw n ḥḥ≠f	Wer ihn beißen will: Er wird nicht leben!
19	3d.tj≠fj r≠f n ts tp≠f	Wer ihn angreifen wird: Dessen Kopf wird (sich) nicht mehr erheben!
20	ḥr-n.tj ntf rw ḥsf nṯr.w 3ḥ.w	Denn er ist ein Löwe, der die Götter und die Gespenster vertreibt.
21	jw ḥwj.n≠f   <sup>17</sup> [ḥf3.w] nb ḥf3.wt nb.t	Er schlug ♣(34,3) alle [Schlangenmännchen] und alle Schlangenweibchen,
22	psh m r <sup>3</sup> .w≠sn ḏdm m sd(.w)≠sn	die mit ihren Mäulern beißen oder ihren Schwänzen stechen könnten
23	m ḥrw pn m 3bd pn m rnp.t tn ḥr.t≠s jsṯ	heute oder in diesem Monat oder in diesem Jahr und seinen Epagomenen. ♣(34,4)

♣(34,1) Zur Übersetzung vgl. GOYON (1971), S. 155, Anm. 8. Er schlägt vor, in der w-Schleife auf der Statue eine Verschreibung aus dem Hieratischen m zu sehen, eine Idee, der ich hier folge. Die spätzeitliche Parallele P. Brooklyn 47.218.138, col x+13,9-15, lässt pḥ.tj aus.



### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

3	k3 hr.w w3.w r jm.j-k3r≠f	der einen Anschlag plante, der Böses ausheckte gegen den in seiner Kapelle!
		☛(35,1)
4	tm tw sbj	Du bist vernichtet, Rebell! ☛(35,2)
5	j:hr≠k hr hr≠k	Auf dein Gesicht sollst du fallen!
6	šp hr≠k	Dein Gesicht ist geblendet!
7	<sup>19</sup>   hm≠k m s.t≠k	Von deinem Platz sollst Du weichen!
8	db3.w mtñ.w≠k	Verstopft sind deine Pfade!
9	šrj w3.wt≠k	Versperrt sind deine Wege!
10	m3ss≠k m s.t≠k n(.j) sf	In deinem gestrigen Zustand gehst du in die Knie!
11	n(n) ph.tj≠k jhm jb≠k	Deine Kraft existiert nicht, dein Herz schlägt langsam,
12	h <sup>c</sup> .w≠k m gm.w	dein Leib ist in Erstarrung.
13	jw≠k sj3t.tj <sup>20</sup>   n-wn.t pr≠k	Du bist verstümmelt: Es ist unmöglich, dass du herauskommst!

#### 2. Strophe

14	jw≠k wd.tj n jm.jw nm.wt	Du bist denen anbefohlen, die in den Richtstätten sind,
15	jmnh.w spd.w ds.w	den Henkern, die ihre Messer wetzen,
16	stp≠sn tp≠k	damit sie deinen Kopf zerlegen,
17	jw≠sn nhb.t≠k	damit sie deinen Nacken abschneiden,
18	jrj≠sn tw m wħm sp-2	damit sie dich wieder und wieder (hin)richten,
19	<sup>21</sup>   jwh≠sn tw r sd.t	damit sie dich auf das Feuer werfen,
20	hr≠sn tw r nsr.t m 3.t šhm≠s	damit sie dich der Flamme zuführen im Augenblick ihrer Macht,
21	wnm≠s h <sup>c</sup> .w≠k	damit sie deinen Leib verzehrt,
22	wnm≠s ks.w≠k ss≠k	damit sie deine Knochen frisst, damit du zu Asche wirst,
23	jtj Hnm.w ms.w≠k	während Chnum deine Kinder ergreift,
24	h <sup>c</sup> .w≠k m sb-n(.j)-sd.t	dein Leib ein Brandopfer ist
25	<sup>22</sup>   nn hr jw <sup>c</sup> .w≠k m t3 pn	und deine Erben nicht entstehen können in diesem Land!

#### Refrain

26	ʕ3pp hft.j n(.j) R <sup>c</sup> .w	Apophis, Feind des Re!
----	------------------------------------	------------------------

#### 3. Strophe

27	h <sup>c</sup> tm.n tw Hr.w wr.w	Weil Haroëris dich vernichtet hat,
28	n(n) jwr≠k n(n) jwr≠tw n≠k	wirst du weder schwängern, noch wird man für dich schwanger!
29	n(n) ms.y≠k n(n) ms.y≠tw n≠k	Weder wirst du zeugen, noch wird man dir gebären,

## 6 Katalog der Sprüche

30	šsr=k m <sup>23</sup>   sbj n(.j) sḏ.t	weil du als ein Brandopfer aufgespießt wirst,
31	sswn.t b3=k n(n) š3s=f ḥr t3	das deinen Ba vernichtet, so dass er nicht auf
32	n(n) nmj=k ḥr stš.w-šw	der Erde umherstreifen kann,
33	n(n) m3.tw=k n(n) <d>g3.tw=k	so dass du nicht herumziehen kannst auf den
34	jw=k ḥtm.tj n(n) wn šw.t=k	Wolken,
		so dass du nicht gesehen wirst, so dass du
		nicht erblickt wirst,
		weil du vernichtet bist, weil es deinen
		Schatten nicht mehr gibt! ♣(35,3)

### Refrain

35	°3pp ḥft.j n(.j) R <sup>c</sup> .w	Apophis, Feind des Re!
36	šp=k sbj	Du sollst ausspucken, Rebell!

### 4. Strophe

37	<sup>24</sup>   n(n) sh3.tw=k jrj.w ḏrj=k psg ḥr rn=k	Du wirst nicht erinnert, nachdem deine
38	ḥwj.n R <sup>c</sup> .w {ks} <sḏb>.w r=k	Abwehr gemacht und auf deinen Namen
39	sk3s.n tw 3s.t snḥ.n tw Nb.t-ḥw.t	gespuckt wurde, ♣(35,4)
40	3ḥ.ww ḏḥw.tj ḥr sḥtm=k	nachdem Re dich mit Unheil ♣(35,5)
41	n(n)-wn   <sup>25</sup> b3=k m-m b3.w	geschlagen hat
42	n(n) ḥ3.t=k ḥnt ḥ3.wt	nachdem Isis dich gefesselt hat, nachdem
43	wnm.n tw ḥ.t wnm.n tw sḏ.t	Nepthys dich festgebunden hat!
44	jrj.n w3w3.t ḥtp=s jm=k	Die Zaubersprüche des Thot vernichten dich!
		Dein Ba ist nicht unter den Bas,
		dein Leichnam ist nicht vor den Leichnamen,
		nachdem die Flamme dich verzehrte,
		nachdem das Feuer dich fraß,
		nachdem die Glut sich an dir befriedigte.
		♣(35,6)

### Refrain

45	°3pp ḥft.j n(.j) R <sup>c</sup> .w	Apophis, Feind des Re!
----	------------------------------------	------------------------

### 5. Strophe

46	jw R <sup>c</sup> .w ḥ <sup>c</sup> .w Jtm m 3w-jb	Re jubelt, Atum ist in Freude,
47	Ḥr.w   <sup>26</sup> wr jb=f nḏm	Haroëris' Herz ist entzückt:
48	njk sbj n(n)-wn<f> rsj	Der Götterfeind ist vergangen, <er> existiert
49	n(n) šw.t=f m p.t m t3	überhaupt nicht,
		weder im Himmel noch auf Erden gibt es
		seinen Schatten!

### Refrain

50	°3pp ḥft.j n(.j) R <sup>c</sup> .w	Apophis, Feind des Re,
51	šp=k tm tw °3pp	du sollst ausspeien, denn du bist vernichtet,
		Apophis!

♣(35,1) Zum Sprachtabu w3j r vgl. QUACK (1993), S. 72, Bsp. 47. Dagegen aber FRANKE (1998), der w3j r hier als „Böses aushecken“ wiedergibt, und dem ich folge. Eine Verbalform

mit *k3*, wie sie DRIOTON (1939) und BORGHOOTS (1978) ansetzen, scheidet aus grammatikalischen Gründen aus, da *k3* als Partikel immer ein *sdm=f* nach sich zieht.

☛(35,2) Alte nfr-sw-Konstruktion.

☛(35,3) *sbj-n(.j)-sd.t* bedeutet Brandopfer. Die Hinrichtungsart *šsr* impliziert wohl ein „aufspießen“ (mit einem Pfeil) (vgl. Wb IV, 547,7).

☛(35,4) Zur Übersetzung von *drj* vgl. OSING (1976), S. 600 f.

☛(35,5) Laut Prof. Dr. J. F. QUACK dürfte *ks* durch schlechte Umsetzung des Hieratischen aus *sdb* entstanden sein.

☛(35,6) Zu den Bezeichnungen für Feuer vgl. CANNUYER (1990).

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch weist eine klare Gliederung auf. In fünf Strophen wird der Sonnenfeind Apophis verbal vernichtet. Die ersten beiden dieser fünf Strophen haben zwölf Verse, dann folgen zwei mit je acht Versen. Die letzte Strophe umfasst vier Verse.

Inhaltlich liegt eine Klimax vor:

1. Die erste Strophe ist eigentlich eine äußerst ausführliche Form des Refrains.<sup>122</sup> Dem Götterfeind Apophis wird seine viermalige Vernichtung angekündigt. In zwölf Versen wird die Erstarrung und körperliche Schwäche des Rebellen verkündet. Die viermalige Vernichtung des Apophis bezieht sich m. E. auf die anschließenden vier Strophen, die jeweils mit dem Refrain „du bist vernichtet, Apophis“ enden.
2. In der zweiten Strophe wird der Sonnenfeind den Vernichtungstätten der Unterwelt ausgeliefert, wo Apophis nicht nur zerstückelt und verbrannt wird, sondern auch seine Kinder vom Schöpfergott Chnum persönlich vernichtet werden. Mit den Kindern des Apophis dürften die Schlangen im Allgemeinen gemeint sein.
3. Es folgt ein einzeiliger Refrain.
4. In der dritten Strophe wird auf die Zukunft des Apophis eingegangen, die er nicht mehr haben wird: Denn zum einen kann er keine Kinder haben, zum anderen wird auch sein Ba vernichtet, so dass er keine Lebensmöglichkeit mehr hat.
5. Ein zweizeiliger Refrain wird eingeschoben.
6. Die vierte Strophe hat zum Ziel, die Erinnerung an den Sonnenfeind und seinen Namen auszulöschen. Es wird noch einmal die Vernichtung des Apophis beschworen.
7. Wiederholung des einzeiligen Refrain.

<sup>122</sup> In diesem kunstvoll verwobenen Zauberspruch liegt kein einfacher Refrain im Sinne einer vollständigen syntaktischen Äquivalenz vor. Stattdessen variieren die entsprechenden Zeilen (partielle Äquivalenz). Zweimal wird ein Einzeiler eingeschoben (nach Strophe 1 und 4) zweimal ein Zweizeiler.

8. Die letzte Strophe konstatiert die totale Vernichtung des Feindes und drückt den Jubel der siegreichen Götter aus.

9. Zum Abschluss wird der Refrain noch einmal in erweiterter Form verwendet.

Aufbau und interpersonelle Form erinnern stark an einen Hymnus oder einen Verklärungsspruch.<sup>123</sup> Jedoch wird hier niemand gepriesen oder zu einem Ach gemacht, sondern genau das Gegenteil erzielt: die Vernichtung, die im Ritual, das uns durch die Parallele auf dem pBremner-Rhind überliefert ist, auch manuell vollzogen wurde: Eine Wachsfigur des Apophis wird den Flammen übergeben und verbrannt.

### Spruch 36

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 26-28
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 82.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67, 107, 109, 114, 116, 120, 124.

Überschrift	
1	<sup>26</sup> r <sup>2</sup> .w n(j) šn.wt n.t fy Sprüche der Beschwörungen der Palästina(?)viper:
1. Strophe	
2	<sup>27</sup> šp <sup>2</sup> k km hr Du sollst ausspeien, Schwarzgesicht,
3	šp jr.tj ḥḏ jr.t Blindaube, Weißäugiger,
4	šm.w m pn <sup>c</sup> n <sup>c</sup> der sich windend bewegt,
5	ksn pw prj m mn.tj 3s.t o Übel, das aus den Schenkeln der Isis herauskam,
6	psh s3 Ḥr.w das den Sohn Horus gebissen hat!
2. Strophe	
7	mj hr t3 <sup>28</sup> mtw.t <sup>2</sup> k m <sup>c</sup> <sup>2</sup> k Komm auf die Erde und dein Gift mit dir!
8	jm jw.t s3 Ḥr.w n mw.t <sup>2</sup> f Veranlasse, dass der Sohn Horus zu seiner Mutter kommt!

### Gliederung und Inhalt

Ein weiterer Spruch zum Beschwören der Viper. Er besteht nur aus Überschrift und zwei kurzen Strophen. Wie aus dem letzten Vers hervorgeht, handelt es sich vermutlich um einen reaktiven Spruch. Der Spruch eröffnet mit einer Invektive. Die Viper wird direkt angesprochen und als „Übel, das aus den Schenkeln der Isis herauskam“

<sup>123</sup> ASSMANN (2002), S. 32.

bezeichnet. Vielleicht darf man darin das als unrein und giftig anzusehende Menstruationsblut<sup>124</sup> der Göttin sehen.<sup>125</sup> Neben dieser Charakterisierung der Schlange findet sich ein Hinweis auf das Aussehen derselben und ihre typische Fortbewegung, das Seitenwinden.

### Spruch 37

<b>Belege:</b>	Cairo JE 69771, Rückseite, Z. 28
<b>Übersetzungen:</b>	DRIOTON (1939), S. 84.
<b>Kategorie:</b>	präventiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 140 ff., 288.

#### 1. Strophe

1	<sup>28</sup>   m ʕk m rmn.wj	Trete nicht ein in die Schultern,
2	m wnm m nḥb.t	nage nicht am Nacken,
3	m mḥ m jr.tj	bemächtige dich nicht der Augen
4	s.t gmḥ n.t nsw-bj.tj (Wsr-mʕ.t-Rʕ.w-mr.y-Jmn )	am Spähposten des Königs von Ober- und Unterägypten, (Usermaat-meri-Amun).

#### Gliederung und Inhalt

Der Spruch besteht aus einer einzigen Strophe von vier Versen. Ein potentielle Angreifer wird aufgefordert, seinen Angriff zu unterlassen. Es wird eine Ortsangabe genannt „Spähposten des Usermaat-meri-Amun“, die sich wohl auf den Aufstellungsort bezieht.

<sup>124</sup> Vgl. hierzu FRANSEN (2007), S. 89.

<sup>125</sup> Oder ihr Deflorationsblut? Auch an die Nachgeburt muss gedacht werden. Im pBrooklyn 47.218.48 + 85, 2,2 (§28), wird die Palästinaviper als Manifestation des Horus bezeichnet. In diesem Fall würde sich Horus also selbst beißen. Allerdings ist die Bezeichnung fy, die der Spruch verwendet, relativ unspezifisch, unterscheidet das Brooklyner Schlangenbuch doch mindestens 7 verschiedene Vipernarten, die alle fy genannt werden (§22, §26, §27, §28, §29, §30, §31). Die Palästinaviper wird, wie die meisten anderen Vipernarten, dem Horus zugeschrieben (5 Einträge: §26, §27, §28, §29, §30; dagegen 2 für Geb: §22 und §31; 1 Eintrag für Seth: §31.) Überhaupt ist auffällig, dass der größte Teil der Schlangenarten des pBrooklyn 47.218.48 + 85 als Manifestation des Horus gilt. Vgl. hierzu auch VON LIEVEN (2004), S. 158 f. Vermutlich hat dies mit seiner Rolle als Herr der Schlangen zu tun: Er ist somit sowohl derjenige, der den Biss auslöst, als auch derjenige, der ihn heilen kann oder von ihm geheilt werden kann.

## 6.3.2 Die Schlangensprüche des pBM EA 9997 + 10309

## Spruch 38

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 1,1-1,10
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 2 f.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 67, 110, 141, 145.

x+1. Abschnitt		
1	<sup>1,1</sup>   [...] 3h.w • mdw.t m s3.w km3.n≠f •	[...] Zaubersformeln. ◀(38,1) Die Worte sind Schutzamulette, die er geschaffen hat.
2	<sup>1,2</sup>   [...] °	[...]
3	[...] •	[...]
4	dd °nh srk.y hty(.t)≠f •	der Leben gibt, der seine Kehle atmen lässt.
5	°h[w] <sup>1,3</sup>   [...] °	Die Zaubersprüche [...]
6	[...] °	[...]
7	[...] hrw pn •	[...] an diesem Tag.
8	j:h3y n≠k jr.w <sup>1,4</sup>   [t3] °	Jubel sei dir, Schöpfer [der Erde] ◀(38,2)
9	[...] °	[...]
10	[...] •	[...]
11	nb s3.w mnh{t} hk3.ww •	Herr der Schutzamulette, wirkmächtig an Zaubersprüchen!
12	j: <sup>1,5</sup>   [h3y n≠k ] °	J[ubel sei dir ...]
13	[...] •	[...]
14	[...] •	[...]
x+2. Abschnitt		
15	mw n(.j) wd̄b [...] °	[...] Wasser des Ufers [...]
16	h°p:j <sup>1,6</sup>   [...] °	Überschwemmung [...]
17	[...] •	[...]
18	t3s [...] r dm hr [...] <sup>1,7</sup>   [...] °	das geknotet ist [...] gegen den Biss auf [...] ◀(38,3)
19	[...] °	[...]
20	[t3] [mt]w.t [nn tsj] (<≠t) r-hr.j h3j <sup>1,8</sup>   [r-hr.j] °	[O] Gift, [du wirst nicht aufsteigen] ◀(38,4) nach oben, falle [nach unten!]
21	[...] °	[...]
22	[...] •	[...]



Nachschrift		
23	$\underline{\text{d.d.tw r}^{\circ} [\text{pn}]^{\circ}}$	[Dieser] Spruch werde gesprochen
24	$\text{hr twt n(j) Pth}^{\circ} \text{ }^{\circ} 3 [\dots]^{\circ}$	über einem Bild des Ptah, des Großen [...]
25	$\begin{matrix} 1,9 \\   \\ \dots \end{matrix}^{\circ}$	[...]
26	$[\dots]^{\circ}$	[...]
27	$[\text{rpy.t}] \text{ }^{\circ} 3\text{s.t}^{\bullet}$	[einer Statuette] der Isis,
28	$\text{Hr.w } \underline{\text{Dhw.tj}}^{\bullet}$	Horus und Thot
29	$\text{M3}^{\circ} \text{t } \underline{\text{Hw Sj3}}^{\bullet}$	Maat, Hu und Sia.
30	$\begin{matrix} 1,10 \\   \\ \dots \end{matrix}^{\circ}$	[...]
31	$[\dots]^{\circ}$	[...]
32	$[\text{swr}] \text{ jn } \underline{\text{hr.j-dm.t}}^{\bullet}$	[Werde] vom Gebissenen [getrunken].
33	$\text{sm3 t3 mtw.t m } \underline{\text{šs-m3}^{\circ}}$	Vernichtet das Gift, wirklich vorzüglich.

☛(38,1) Aufgrund des Verspunktes gehört  $3\text{h.w}$  offensichtlich zum voranstehenden Vers.

☛(38,2) Vermutlich liegt eine syllabische Schreibung der aus der ebenfalls als Zauberspruch verwendeten Namens-Litanei des Horus bekannten Formel  $\text{j:h3y n}^{\circ} \text{k}$  vor (vgl. pChester Beatty VIII, vs. 10,8-13,1).  $\text{jr.w}$  müsste dann der erste Teil eines Epitheton sein, wie z.B.  $\text{jr.w-t3}$ . Evtl. könnte die Schreibung auch von Sinuhe B 274 beeinflusst sein (vgl. KOCH (1990), S. 77).

☛(38,3) Aufgrund der großflächigen Zerstörung ist die Stelle kaum übersetzbar. LEITZ (1999), S. 4, lässt den Vers mehr oder minder unübersetzt, schlägt aber eine verbale Auffassung für  $\text{dm}$  vor, das er fragend als „to name/sharpen“ wiedergibt. Dagegen spricht das auf  $\text{dm}$  folgende  $\text{hr}$ . Diese Präposition lässt sich nur schwer mit dem Verbum  $\text{dm}$  verbinden. Denn in der Bedeutung „nennen“ erfordert  $\text{dm}$  das Objekt  $\text{rn}$ . Nach  $\text{dm}$  in der Bedeutung „schärfen“ sollte man gleichfalls ein direktes Objekt erwarten. Auch in der Bedeutung „stechen“ wird dieses Wort nach Wb V, 449,1 mit einem direkten Objekt gebildet. Sofern man in  $\text{hr}$  also nicht der Körperteil „Gesicht“ sehen will, scheidet eine Verbalform aus. Jedoch kann  $\text{dm.t}$  „Stich, Biss“ auch  $\text{⤵} \text{ } \text{⤵} \text{ } \text{⤵}$  geschrieben werden. Trotz der abgekürzten Schreibung dieses Wortes in  $\text{hr.j-dm.t}$  in pBM EA 9997, 1,10 denke ich, dass hier durchaus das Substantiv vorliegen könnte.

☛(38,4) Der Vers muss das Auf- dem Absteigen gegenübergestellt haben. Entweder ist  $\text{prj}$  oder  $\text{tsj}$  zu ergänzen. Die Spuren passen wohl eher zu letzterem. Als Negation schlage ich aufgrund der Spuren  $\text{nn}$  vor. Das Suffixpronomen der 2. P. sg. f. müsste dann jedoch ausgefallen sein.

### Gliederung und Inhalt

Vom heute ersten Spruch auf der Handschrift ist nur noch das Ende erhalten. Da das Papyrusblatt zur Hälfte zerstört ist, kann selbst darüber nicht mehr viel ausgesagt werden. Es steht zu vermuten, dass am Anfang jeder Zeile zwei Verse verlorengegangen sind.<sup>126</sup> Der erhaltene Teil des Spruches kann m.E. in zwei Szenen eingeteilt werden, hinzu kommt die Nachschrift, die die Ritualanweisung enthält. In Szene x+1 wird

<sup>126</sup> Vgl. die vollständigen Zeilen auf der zweiten Seite des Papyrus (LEITZ (1999), Taf. 2.)

ein Gott angerufen, der als Herr der Schutzamulette bezeichnet wird. Dieser Gott beschwört schließlich das Gift. Jedoch ist es aufgrund der großflächigen Zerstörung nicht mehr möglich, weitere Details zu erkennen. Ursprünglich dürfte es sich um einen reaktiven Spruch gehandelt haben, der vermutlich eine *historiola* enthielt, für die die Isis-Horus-Geschichte die mythische Vorlage bildete. Das lässt sich zumindest aus der Nachschrift ablesen, die Horus und Isis neben den Göttern Ptah, Sia, Hu, Maat und Thot nennt. Parallel zu den anderen Sprüchen des Papyrus tritt am Ende des Spruches ein Gott auf, der das Gift endgültig vernichtet.

### Spruch 39

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 1,10-3,12, Horus-Cippus Chicago Field Museum, Inv.-Nr. 31737, Philadelphia NIE 12.514, Socle de Nakhtefmout (Privatsammlung Paris)
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 4-6, BERLANDINI (2002), S. 97-104.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	narrativ; Szene 9 appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:0:3/0:2:2 (Szene 9)
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 7, 58, 67, 94, 106, 108, 111, 114, 116, 121, 134 f., 139 ff., 143 ff.

1. Szene		
1	<sup>1,11</sup>   [...] °	[...]
2	[...] °	[...]
3	[...] _s.t n.t t3.w •	[...] der Hitze,
4	h <sup>c</sup> .w <sup>s</sup> nb{.t} °b(3).w m <sup>1,12</sup>   [...] °	ihr ganzer Leib glühte wie ☛(39,1) [Kupfer]
5	[...] °	[...]
6	[...] <sup>s</sup> mj{.w} stj.w •	[wenn sie friedlich ist, ist sie] wie Nubien
7	nš<n>.t <sup>s</sup> <sup>1,13</sup>   [...] °	wenn sie zürnt, [ist sie wie Asien]
8	[...] °	[...]
9	[...] tp mw •	[...] auf dem Wasser,
10	r sh <sup>t</sup> p <sup>s</sup> m jtj <sup>s</sup> Nwn •	um sie zu besänftigen durch ihren Vater Nun.
11	<sup>1,14</sup>   [...] <sup>s</sup> w <sup>c</sup> b n ...] °	[sie reinigte sich in (?)] ☛(39,2)
12	[m3 st n <sup>t</sup> r °3 m km]3.n <sup>s</sup> nb •	[...] alles, was sie abwarf, ☛(39,3)
13	h <sup>c</sup> .w <sup>s</sup> nb r-tp-ḥsb •	alle ihre Glieder waren in der richtigen Anordnung.
2. Szene		
14	jb <sup>s</sup> f <sup>1,15</sup>   [pw njs <sup>s</sup> f r stj.w] °	Sein Herz [war es, es rief nach den Krokodilen ☛(39,4)]
15	[...] °	[...]
16	m °3 dd n stj.w •	Der Große war es, der zu den Krokodilen sprach:

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

17	jḅsḅj prj <sup>2,1</sup> ḥf r nṯr.t tn •	„Mein Herz ist hinter dieser Göttin her!
18	ḥ3 nḅj stj{.w} sw <s>snḏsḅk sw •	Ach, hätte ich doch (ein) Krokodil! ☛(39,5) Dann ☛(39,6) wirst du ihr Angst einjagen,
19	nḥmḅj sw m-ḏjḅk phr.nḅj jḅsḅ •	damit ich sie vor dir retten kann, nachdem ich ihr Herz umgestimmt habe. ☛(39,7)
20	<sup>2,2</sup> snk{.tj}ḅk rḅs m rn{.w}ḅk n(.j) stj{.w} •	In deinem Namen stj-Krokodil ☛(39,8) sollst du nach ihr lüstern sein,
21	sb.yḅk rḅs m rn{.w}ḅk n(.j) swy.w •	in deinem Namen „Suy-Krokodil“ sollst du sie erreichen, ☛(39,9)
22	<sup>2,3</sup> s3ḅḅk tj rḅs m rnḅk n(.j) sj3ḅḅ{f} •	in deinem Namen Namen „Saq-Krokodil“ sollst du dich gegen sie zusammenziehen, ☛(39,10)
23	jbr{.w}ḅk rḅs m rn{.w}ḅk n(.j) jbr.w •	in deinem Namen „Iberu-Krokodil“ sollst du sie schnappen! ☛(39,11)
24	<sup>2,4</sup> nṯr.t tn r s[rḅ ḥ]ty(.t) [...]°	Diese Göttin wird die Kehle [atmen lassen] ☛(39,12)
25	[...] ḥntj.[w ...] wdd •	[...] Krokodile [...]
26	[... r]ḅ rḅs •	[... einen Spr]uch gegen sie,
27	<sup>2,5</sup> ḥsḅ [...]ḥḅs [...] •	abschneiden [...] ☛(39,13)
28	[...] n(.j) ḥ[ḥ] •	[...] der Hitze [...]
29	[...] ḅst šsr (?) ns [...] °	sie [...] den Ausspruch (?) der Zunge.

#### 3. Szene

30	[...] [nṯr].t [...] •	[... Göttin ...],
31	pr.tj <sup>2,6</sup> [ḥr mw]°	indem sie herausgekommen war a[us dem Wasser],
32	[ḥ]ḅ.wḅs ḅf3 (?) °	und ihr [L]eib zitterte ☛(39,14),
33	mḅ [wḏ.n]ḅs {m} nj3[...] n-ḥrḅs •	dadurch, dass sie befohlen hatte, dass [...] von ihr zurückgewiesen werde ☛(39,15)
34	mj pr.y [mḥ.tj] °	wie das Hervorkommen [des Nordwindes] ☛(39,16)
35	[mj s]šd.w •	[wie das] der Meteoren, ☛(39,17)
36	<sup>2,7</sup> [...] r jtr.w m ḅḥm [...] •	[...] ☛(39,18) zum Fluß im Flug [...],
37	ḥr.tj ḥr t3 ḥ3s.wt •	indem sie gefallen ist in Berg und Tal.
38	rd.wjḅs ḥr t3 •	Ihre Beine sind auf der Erde,
39	<sup>2,8</sup> [...] bdš dp.nḅs [...] °	[...] die Schwäche, die sie gespürt hat [...]
40	[...]t n.t mwt •	[...] des Todes.

#### 4. Szene

41	jy (?) jrḥ [3pd.w nb.w] jm.jw p.t •	Aber es kamen (?) alle [Vögel], die im Himmel sind,
42	[...] fy.w <sup>2,9</sup> nb.w jm.jw t3 •	alle Vipern, die auf der Erde sind.

## 6 Katalog der Sprüche

43	snm n3 h3.tj.w n ntr.t tn •	Die Sumpfbewohner fraßen von dieser Göttin, ☛(39,19)
44	jw t3.w n(.j) hhšs c̣k <sup>2,10</sup> m ḥc.wšsn •	während Hitze ihres Feuers in ihre Körper eintrat,
45	psjšs šn.ww hr.jw tpšsn •	wobei sie (die giftige Göttin) die Haare, die auf ihren Köpfen waren, kochte, ☛(39,20)
46	jnkšsn šn.wwšsn n.w ḥc.wšsn •	so dass sich ihre Haare ihrer Glieder zusammenzogen.
47	hpr <sup>2,11</sup> h3c tm3.w •	So entstand das Abwerfen des Natternhemdes
48	jn hf3.ww •	durch die Schlangen. ☛(39,21)

### 5. Szene

49	jwj jrf ntr pn hr-šs •	Als aber ☛(39,22) auf ihren (=der Göttin) Wink hin dieser Gott kam,
50	gmj.nšf sw pd.tj dwn.tj •	fand er sie aus- und niedergestreckt,
51	<sup>2,12</sup> mj-šhršs n(.j) {j}3{d}.t sp-2 (?) •	entsprechend ihrer Rage (2x). ☛(39,23)
52	ddfj.w nb hr tkn jmšs •	Alles Gewürm näherte sich ihr.
53	n fj.nšf t3.wwšf ršs m t3.ww n.w r <sup>2</sup> šf •	Nachdem er seinen Atem gegen sie gehaucht hatte als Atem seines Mundes, ☛(39,24)
54	c̣nhšs <sup>2,13</sup> hr-c •	lebte sie sofort (wieder). ☛(39,25)
55	hpr nf.ww r sd.t c̣nhšs •	So entstand das Anblasen des Feuers, damit es lebt.

### 6. Szene

56	gmj.nšf ḥc.wšs m r <sup>2</sup> -c wnm •	Nachdem er ihren Körper (nämlich) im Zustand des Aufgefressenwerdens gefunden hatte,
57	gnn.n ntr.jšf hršs <sup>2,14</sup> •	war sein Herz ihretwegen schwach geworden ☛(39,26)
58	hwj.nšf sdb.w r jr(.w) sw{y} •	und er schlug die mit Unheil, die es getan hatten: ☛(39,27)
59	jr tmštn rd.t c̣m(.t)štn r t3 •	„Wenn ihr nicht das, was ihr verschluckt habt, zur Erde gebt
60	m ḥc.w n(.j) ntr.t tn •	vom Leib dieser Göttin“
61	hsk (j)h.wt m <sup>2,15</sup> c̣.wjšsn rd.wjšsn •	würde etwas von ihren Armen und ihren Beinen abgeschnitten werden. ☛(39,28)
62	hpr mj.tt-jr.j hr-c •	Sofort geschah dergleichen
63	m hf3.ww nb hf3.yt nb(.t) •	mit allen Schlangenmännchen und Schlangenweibchen.

### 7. Szene

64	jwj <sup>2,16</sup> jrf c̣pnn(.t) •	Als der Fischotter kam,
65	k(3)c̣.nšs mw n.w r <sup>2</sup> šs r s.tšf •	spuckte er das Wasser seines Mundes auf dessen Stelle
66	m ḥc.w n(.j) ntr.t tn •	im Leib dieser Göttin. ☛(39,29)

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

67	rd{t}.nšs ˢ.wjšs hr mn.tjšs •	Auf ihre Schenkel hatte sie ihre Arme gegeben ♣(39,30)
68	<sup>3,1</sup>   m jsy.w {•} jr.j ˚	aus Mangel ♣(39,31) daran.
69	tm f3y ˢ ršs jn n3 rmt̄ •	Damit nicht der Arm gegen es durch die Menschen erhoben werde, ♣(39,32)
70	t3 mtw.t ˢhˢ.tj n ˢnh.w •	hielt das Gift an in den Lebenden,
71	db3 <sup>3,2</sup>   nšs ˢd.w n.tj m hˢ.wšsn •	nachdem man ihm das Gemetzel, ♣(39,33) das in ihren Leibern war, vergolten hatte.

#### 8. Szene

72	ntr ˢ3 ddšf hršs •	Der große Gott sprach zu ihm:
73	t3 mtw.t mk sˢnh.n.twšt̄ •	O Gift, siehe, du wurdest belebt!
74	h3 dj.twšt̄ <sup>3,3</sup>   (...) m sd3m •	Mögest du gegeben werden <i>nicht lesbar</i> durch Geschlechtsverkehr (?).“ ♣(39,34)
75	t3 mtw.t ddšs n ntr pn •	Das Gift sprach zu diesem Gott:
76	jwšj rh.kwj jrj.nšk ršj •	„Ich weiß, was du mir angetan hast,
77	sjšj jbšj <sup>3,4</sup>   r bw-m3ˢ •	denn ich erkenne mein Herz in der richtigen Weise:
78	sm3.nšk wj sˢnhšk wj •	Du hast mich getötet und mich wiederbelebt.
79	m jbšj n sp-hwrw •	Mein Herz war es in einem Anfall von Niedertracht, ♣(39,35)
80	pr.y nšj m msh.w r <sup>3,5</sup>   ddfy.w •	das mir von den Krokodilen zu den Kriechtieren hin entkam. ♣(39,36)
81	[...] šj •	[...] meine [...]
82	ˢnh jtjš[j] ˚	So wahr mein Vater lebt, ♣(39,37)
83	[k]m3 {n} wj prjš[j] hntšf •	der mich erschaffen hat! Ich will vorn an ihm herauskommen.
84	nn sm3šj [m] wˢ wˢ.t <sup>3,6</sup>   [j]mšsn •	Ich will mich nicht mit einem oder einer von ihnen vereinen,
85	r-3w [nhh d].t •	in alle Ewigkeit.

#### 9. Szene

86	ntr ˢ3 [...] t3 mtw.t •	Der große Gott ♣(39,38) [...] das Gift.
87	p[tr ...] mw n(.j) r²šf ršs •	W[er ...] / S[iehe ...] das Wasser seines Mundes gegen es?
88	[...] hp.w hrš[s] •	[...] vergangen [seinet]wegen,
89	<sup>3,7</sup>   hr.tj [m] mw hpr.tj m [...] ˚	nachdem es [ins] Wasser gefallen war, nachdem es geworden war zu [...]
90	[...] ˢhm st •	[...] es löschen.
91	t3 mtw.t mwt.[tj n]n wnšs •	Das Gift ist tot, es existiert [n]icht (mehr).
92	<sup>3,8</sup>   [...] swy.w sw •	Die Suy-Schlangen [...] es.
93	nhm [...]štn •	Retten [...] euch/euere [...]

## 6 Katalog der Sprüche

94	ḥk3.w rrm.w rꜥs r sm3 [...] °	Der Zauber der rrm-Medizin ist gegen es, um zu vernichten [...] ♣(39,39)
95	<sup>3,9</sup>   [...] ꜥst r-ḏ.t •	[...] ihre (?) [...] bis in Ewigkeit. ♣(39,40)
96	jn Nw[n mr (?) wr.tꜥf] °	Nun ist es, der [seine Große liebt (?)] ♣(39,41)
97	[nṯr.w ꜥm mw n(.j)] t3 mtw.t {n.tj} m ḥꜥ.w nb n(.j) mn ms[n mn.t] °	[Die Götter, die das Wasser des] Gifts [geschluckt haben], sind alle Glieder des NN., geboren von der NN. ♣(39,42)

### Nachschrift

98	<sup>3,10</sup>   ḏd.tw rꜥ pn [sp 4 ...] °	Dieser Spruch werde [viermal] gesprochen
99	ḏj.w ḥr ḥ3.tj n(.j) ḥr.j-dm.t °	und an das Herz des Gebissenen gegeben.
100	[...] 4.t °	vier [...]
101	[twṯ n(.j)] Sbk •	[Ein Bild des] Sobek,
102	mtn m mw n(.j) stj.[w] °	das gekennzeichnet ist als Wasser der Setju-Krokodil[e],
103	<sup>3,11</sup>   swj.w wr •	der Suy-Krokodile des Großen,
104	s3k.w •	der Saq-Krokodile
105	jbr.w •	und der Iberu-Krokodile,
106	sš m stj ḥr ḥnw m3w(.w) °	das gezeichnet ist mit rotem Ocker auf einen neuen Topf,
107	[mḥ ...] <sup>3,12</sup>   m ḥnk.t nḏm(.t) •	[gefüllt] mit Süßbier.
108	swr jn ḥr.j-dm.t •	Werde vom Gebissenen getrunken.

♣(39,1) Der Anfang des Spruches ist stark zerstört, doch gibt es eine Horusstele, auf der der hier fehlende Anfang überliefert ist. Das Stück Chicago Field Museum, Inv.-Nr. 31737 ist leider bislang unpubliziert. RITNER kündigte bereits 1989 eine Publikation an.<sup>127</sup> Bislang liegt der Spruch nur in Übersetzung vor, jedoch sind die Parallelen nur allzu deutlich. Daher zitiere ich die Übersetzung nach RITNER und markiere die übereinstimmenden Textpassagen fett:

„The poison is purified in its moment of its burning!  
The Goddess is purified in her moment of her burning,  
**all her limbs overlaid with flame like copper [...]**  
If she is at peace, then **she is like Nubia,**  
**if she rages,** then she is like Asia!  
It is the poison which she made **upon the river for her putting to rest** the  
desire of **her father Nun,**  
**when she stripped off** her pure garments to the ground and (he) saw that she  
was beautiful in her pure form and **in all her limbs ...**  
His [heart] went forth after this goddess to mount her body through desire of  
her.  
He summoned the crocodiles who were in the water.  
**The great god said to the crocodiles: My heart has gone forth after**  
**this goddess. Go to her, O crocodile. Then she will be afraid of you**

<sup>127</sup> RITNER (1989), S. 109.

**and I shall rescue her from [you ...].**

I have [summoned] every crocodile in this your name of crocodile.

May you go after her being great in this your name of Su[tekh. May you...] after her in this your name of Impurity (?) [May you ...] in this your name of [...]

[There came the] great crocodile.

Then the goddess [...] water of her throat.

All the crocodiles came. He opened his mouth against her and he (?) was a wild (?) ...

[...] her fire blast [...] this goddess [...]

[...] ... crocodiles (?) of the water [...] again [...]

like the going forth of a storm wind (ḏꜥ), like [...] like [...]“<sup>128</sup>

Zwei weitere Parallelen, die den Anfang des Spruches enthalten, wurden von BERLANDINI (2002) aufgefunden. Leider ist die Textpassage auch hier großflächig zerstört.

☛(39,2) Ergänzung nach dem Sockel des Nakhtefmout, linke Seite, Kol. 1 (vgl. BERLANDINI (2002), S. 142).

☛(39,3) Ebenfalls nach der Version von Nakhtefmout, linke Seite, Kol. 1 ergänzt.

☛(39,4) Ergänzung nach Philadelphia NIE 12.514, linke Seite, Kol. 2 und dem Sockel des Nakhtefmout, linke Seite, Kol. 2. Dort werden die Krokodile allerdings als snk.tj-Krokodile angesprochen. Die vorliegende ramessidische Variante tauscht diese Entität durch stj.w aus. Hierbei handelt es sich um eine im Hieratischen häufige Verwechslung.<sup>129</sup>

☛(39,5) Ich schlage vor, die Partikel ḥ3 zu lesen und die Gruppe danach als nꜥj aufzulösen. Anderenfalls müsste vor stj.w eine Verbalform, vermutlich ein Subjunktiv, ausgefallen sein. Vgl. auch die oben zitierte Übersetzung RITNERS.

☛(39,6) Wie schon LEITZ (1999), S. 6, Anm. 18, schreibt, handelt es sich bei sw um die satzeinleitende Partikel nach GARDINER (1957), § 240 bzw. Add. zu § 148 (S. 424).

☛(39,7) pḥr jb bedeutet nach Wb I, 544,14 „jemandes Herz (zum Guten) umwenden“, d.h. ihn umstimmen. Alternativ zu dieser Übersetzung der Vorschlag von Prof. Dr. J.F. QUACK: pḥr nꜥj jbꜥs „Dann wird sich ihr Herz mir zuwenden“.

☛(39,8) Die von LEITZ (1999), S. 6, vorgeschlagene Übersetzung:

„Your styw-crocodiles are against her in your names of styw-crocodiles.

Your march is against her in your name of swy-crocodiles.

Your wariness is against her in your name of s3k-crocodiles.

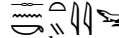
Your jbrw-crocodiles are against her in your names of jbrw-crocodiles“

verkennt den Aufbau der Namensformel. Dass aber auch der ramessidische Schreiber evtl. eine nominale Auffassung der Textstelle gehabt haben mag, zeigt die Determinierung der entsprechenden Wörter. Doch bilden Name und Handlung in der Namensformel stets durch Paronomasien verbundene Wortpaare. Die Übersetzung von STADLER (2003) ist zwar gegenüber der von LEITZ (1999) vorgebrachten Variante erheblich verbessert, aber ich halte einen Wechsel zwischen einem Adverbialsatz mit substantivischem Subjekt (Schema: Dein X ist gegen sie in deinem Namen X') und einem mit verbalem (prospektivischen) Subjekt („Schema: In deinem Namen X' sollst du X-tun“) eher für unwahrscheinlich. Daher muss man mit

<sup>128</sup> RITNER (1989), S. 112 f.


<sup>129</sup> Vgl. BERLANDINI (2002), S. 91, mit Verweis auf POSENER (1950), S. 80 f. Dort weitere Belege für die Schreibung von skn als snk.tj.

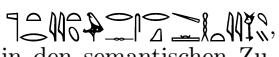


## 6 Katalog der Sprüche

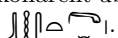
MÜLLER (2003) nach entsprechenden Verben suchen, was sich nicht immer einfach gestaltet. Tatsächliche führen die Parallelen bei BERLANDINI (2002), S. 142, anstatt des stj-Krokodils des Papyrus ein snk-Krokodil, wodurch sich eine Paronomasie mit dem Verbum snk „gierig / lüstern sein“ ergibt. Gegen LEITZ (1999) schlage ich daher vor, dass man die hieratische Schreibung am Beginn von pBM EA 9997,2,2  tatsächlich snk lesen muss und in der Krokodilsbezeichnung stj eine Verschreibung des ramessidischen Schreibers zu sehen.

☛(39,9) Das zweite Wortspiel zwischen sb.y und swy spricht für eine „koptische“ Aussprache des b in sb.y. So auch BERLANDINI (2002), S. 102, Anm. d.

☛(39,10) Auch das Verbum (s{j}3k) bereitet Schwierigkeiten, da die Schreibung mit dem eingefügten j ungewöhnlich ist.

☛(39,11) Für jbr bietet sich neben dem von MÜLLER (2003) vorgeschlagenen bnw, bei dem das anlautende j erklärungsbedürftig ist, das semitische Fremdwort jbl „fließen“ (HOCH (1994), S. 49) an.<sup>130</sup> Dieses wird im Ägyptischen aber i. d. R. syllabisch geschrieben. Alternativ könnte auch das demotische Lemma brbr „jagen“ in Betracht kommen, doch wären hier sowohl das anlautende j als auch die fehlende Wurzelreduplikation zu erklären. Eine weitere Lösung bietet die Vignette auf dem Denkmal des Nakhtefmout, die vier Krokodilgenien zeigt, die die Namen skn.tj, swy, s3k und jbt tragen. BERLANDINI (2002), S. 91 f. verbindet diese Wesenheiten mit dem Krokodilen aus unserem Spruch. Die Stele Philadelphia NIE 12.514 zeigt in Kol. 7 noch  (vgl. das Photo bei STERNBERG-EL HOTABI (1999), Bd. 2, Taf. VI d), was mit dem Beginn der Namensschreibung des jbt-Dämon auf dem Sockel des Nakhtefmout übereinstimmt. BERLANDINI (2002), S. 91, verbindet dieses Wort mit jbt „in der Vogelfalle einfangen“. In den Unterweltbüchern Pfortenbuch und Amduat sind mehrere Genien mit ähnlichen Namen belegt (BERLANDINI (2002), S. 92 und 122, Anm. 60). Vielleicht ist jbr also durch eine Verschreibung aus diesem Wort entstanden? Die Bedeutung „schnappen“ würde sich jedenfalls gut in den Kontext einfügen.

☛(39,12) Abweichend von LEITZ (1999), Taf. 2, ergänze ich zu , da ich finde, dass sich nrt r s weder in die Versstruktur noch in den semantischen Zusammenhang fügt. Allerdings geht meine Ergänzung davon aus, dass srk im Vergleich zu pBM EA 9997, 1,2 um  verkürzt geschrieben wurde und das anlautende s aus graphischen Gründen unter dem  wiederholt wurde.

☛(39,13) Die Zeile ist weitgehend zerstört. Zwei bis drei Verse sind dadurch nicht mehr kohärent übersetzbar. Zwischen der ersten und der zweiten Lücke erscheinen die Hieroglyphen .




☛(39,14) Die Parallele auf dem Sockel des Nakhtefmout, linke Seite, Kol. 3, schreibt sd3 „zittern“ (vgl. BERLANDINI (2002), S. 100 u. 102, Anm. e) anstelle von cf3 „abreißen, verschlingen“ (FAULKNER (1991), S. 42), was evtl. in der Version des Papyrus zu lesen ist. Mutmaßlich ist auch mit diesem Wort eine ruckartige Bewegung gemeint. Ich habe es daher als Synonym zu sd3 aufgefasst.

☛(39,15) Die Ergänzung folgt wieder der Parallele auf dem Sockel des Nakhtefmout, vgl. BERLANDINI (2002), S. 100 u. 102, Anm. f. und , deren Ausführungen auch der Übersetzung von nj3 zugrunde liegen.

<sup>130</sup> So schon LEITZ (1999), S. 6, Anm. 25, und BERLANDINI (2002), S. 122, Anm 61.



### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

- ☛(39,16) Ergänzung nach Nakhtefmout, linke Seite, Kol. 3, vgl. auch BERLANDINI (2002), S. 100 u. 102, Anm. g. Die Unterteilung in zwei Verse erfolgt aufgrund der Länge der Lakune.
- ☛(39,17) Die Lesung des Wortes *sšd* kann aufgrund der Zeichenspuren als gesichert gelten. Vgl. zur Bedeutung des Wortes FAULKNER (1973).
- ☛(39,18) Vor *r jtr.w* ist ein Verbum zu ergänzen.
- ☛(39,19) *snm* ist wie das Homonym „traurig sein“ mit  determiniert. LEITZ (1999), S. 6, übersetzt den Satz daher mit „The marsh-dwellers of this goddess are mournful“, was aber nicht besonders gut in den Kontext paßt. Dagegen ist weiter unten noch einmal vom Zustand des Aufgefressenwerdens (*r<sup>2</sup>-c wnm*) die Rede, so dass hier wohl eine Falschdeterminierung des Verbums *snm* „auffressen (lassen)“ vorliegt. Darauf könnte auch  vor  hindeuten, das zu streichen ist. *n* als Schreibung für die Präp. *m* sehe ich als unproblematisch an.
- ☛(39,20) Die Parallele bei Nakhtefmout gibt den Satz mit *npḏꜣs šnj ḥr.j-s3ꜣsn* wieder.
- ☛(39,21) D.h., hier wird eine Ätiologie der Schlangenhäutung gegeben. *ḥpr* ist hier ein perfektisches *sḏmꜣf*.<sup>131</sup>
- ☛(39,22) Mit ROCCATI (2001) und MÜLLER (2003) ist hier sicherlich die Partikel *jrf* zu lesen.
- ☛(39,23) Da man *j3.t* „Qual“ m.W. nicht mit der Sonnenscheibe determinieren kann (vgl. Wb I, 35,17-18), nehme ich das Wort *3.t* an.
- ☛(39,24) Bei der Lesung folge ich dem Vorschlag von MÜLLER (2003), S. 428. Wie er anmerkt, könnte man alternativ auch *nfj nfw rꜣs* lesen („die Winde hauchten auf sie“). Man könnte zudem die Bildung eines Intensivums zu *nfj (nfnf)* in Betracht ziehen.
- ☛(39,25) Parallel zu Vers 47f. handelt es sich um die Ätiologie des Feueranblasens.<sup>132</sup>
- ☛(39,26) Zu dieser Lesung vgl. QUACK (2011), S. 413.
- ☛(39,27) Ich folge hier QUACK (2011), S. 413, , der darauf hinweist, dass *ksn* hier aus *sḏb* verschrieben ist, eine Lesung, die sich auch auf der Parallele von Nakhtefmout (vgl. BERLANDINI (2002), S. 103, Anm. n.) findet.
- ☛(39,28) Ich folge hier LEITZ (1999), S. 7, Anm. 35, der den Wechsel der Personaldeixis in einem Wechsel zur indirekten Rede begründet, unter der Annahme des Ausfalls einer redeeinleitenden Phrase wie *ḏḏꜣf nꜣsn* o. Ä.
- ☛(39,29) Das *ḥpnn.t*-Tier<sup>133</sup> wird in mehreren Rezepten (Belege vgl. GRAPOW/VON DEINES (1959), S. 84) als Zutat angegeben. Explizit gegen Schlangengebisse wird es im Brooklyn

<sup>131</sup> Übersetzung Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

<sup>132</sup> Hinweis Prof. Dr. J.F. QUACK.

<sup>133</sup> Die Identifizierung des *ḥpnn.t*-Tieres ist mehrmals versucht worden. GRAPOW/VON DEINES (1959) nehmen an, dass es sich um einen Wassermolch handeln könnte, was SAUNERON (1989) übernimmt. LEITZ (1999), S. 7, Anm. 37, weist jedoch darauf hin, dass es das fragliche Tier in Ägypten nicht gebe. Ein anderer Vorschlag, dem ich hier folge, geht auf CHASSINAT (1921), S. 214 f., zurück, der das Tier mit dem Fischotter gleichsetzt. Der Fischotter ähnelt vom Aussehen her dem Mungo (vgl. BOESSNECK (1988), Abb. 67 und 72b) und galt gemäß BRUNNER-TRAUT (1977) als heiliges Tier der Uto. Daher wäre der Einsatz seines Fleisches als Heilmittel gegen Schlangengebisse aus ägyptischer Perspektive durchaus sinnvoll.

## 6 Katalog der Sprüche

Schlangenbuch eingesetzt,<sup>134</sup> wo das Tier aufgeschnitten und die Bisswunde mit den beiden Hälften des Tieres verbunden wird. Auch in anderen Rezepten wird es gespalten appliziert.<sup>135</sup> Häufig wird sein Fleisch in Öl aufgelöst. Da das Tier vom grammatikalischen Geschlecht her feminin ist, vermute ich, dass sich das folgende Subjektspronomen auf das ꜥꜣꜣꜣ.t-Tier bezieht. Inwiefern das auch für die weiteren Pronomina gilt, oder ob diese auf die Göttin rekurrieren, muss offen bleiben.

☛(39,30) Der Verspunkt nach *jsy* ist verrutscht, er dürfte erst nach *jrj* stehen, das hier sicher nicht die einleitende Partikel *jr* ist, da im Papyrus alle *jr*-Einleitungen ohne die Dualstriche geschrieben sind.<sup>136</sup> Dagegen wird *jrj* „davon“ mit den Dualstrichen versehen, so etwa in pBM EA 9997, 2,15. Auch die Schreibung des Wortes *tm* spricht dafür, denn es wird in pBM EA 9997, 2,14 und pBM EA 9997, 6,6 ohne, im vorliegenden Fall jedoch mit *t*-Komplement geschrieben.

☛(39,31) LEITZ (1999), S. 7, Anm. 38, ordnet *jsy* dem Verbum *jsy* zu, das in GRAPOW ET AL. (1961a), S. 105, mit „sich in einem schlechten Zustand befinden“ wiedergegeben wird. Da die Parallelen von pAnastasi I, 3,1 anstelle von *jsy jspw* führen, übersetzt es FISCHER-ELFERT (1986a), S. 37, mit „entbehren“.<sup>137</sup>

☛(39,32) LEITZ (1999), S. 7, übersetzt die Stelle:

„As concerns not raising an arm towards her by people: the poison has risen in the living. It has blocked (or similar) the fat, which is in their body.“

*f3j* ꜥ will er mit Hinweis auf HERBIN (1984), S. 110, Anm. 9, als Opfergeste deuten.<sup>138</sup> Geht man diesem Hinweis nach, kommt man aber schnell zu dem Ergebnis, dass *f3j* ꜥ nichts mit einer Opferhandlung zu tun hat: Die Stelle, auf die sich HERBIN bezieht, steht zwar innerhalb einer Opferbeschreibung, doch das Epitheton „der mit erhobenem Arm“ bezieht sich im Kontext eindeutig auf den Horusaspekt („Horus mit erhobenem Arm“) des Amun von Djeme. Die Anmerkung HERBINS ist dessen eigene Interpretation dieses Epithetons: „geste characterisant ici la présentation d'une offrande“. Jedoch ist der erhobene Arm des „Horus, der seinen Arm erhebt“ ein Abwehrgestus.<sup>139</sup> Daher nehme ich an, dass im vorliegenden Fall ebenfalls eine Abwehrhaltung gemeint ist.

☛(39,33) ꜥ*d.t* will LEITZ (1999), S. 7, mit „fat“ übersetzen, was aufgrund des Kontextes abzulehnen ist. Wesentlich passender ist m.E. „Gemetzelt“. Tatsächlich determiniert die Parallele bei Nakhtefmout das Wort mit

☛(39,34) Der Satz ist nicht besonders gut lesbar. So ist die Lesung des ersten Wortes in Z.3 des Papyrus fraglich, ebenso die Lemma-Zuordnung der folgenden Zeichen.

☛(39,35) Zu dieser Bedeutung von *sp-ḥwrrw* vgl. FISCHER-ELFERT (1999), S. 121.

☛(39,36) Ich folge hier MÜLLER (2003), der *pr.y* als Partizip auffasst.

☛(39,37) Bei ꜥ*nḥ jtj*ꜥ stand die Eidformel *Pate*.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> pBrooklyn 47.218.48 + 85, 5,17.

<sup>135</sup> Z.B. in pHearst 13,5; pRam. III B2.


<sup>136</sup> Vgl. pBM EA 9997, 2,14 und pBM EA 10309, 1,16; 2,1+3.

<sup>137</sup> Vgl. dazu auch FISCHER-ELFERT (1986a), S. 38, Anm. d.


<sup>138</sup> „...in other words people (weakened by the poison, cf. next verse) could no longer bring offerings to the gods. Cf. for this meaning of *f3j* ꜥ Herbin in RdE 35, 1984, 110, n. 9. and Ptolemaic temple relief titles such as *f3t* ꜥ *m šns* ‚raise the arm with the offering loaf.“ (LEITZ (1999), S. 7, Anm. 39).

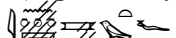
<sup>139</sup> Vgl. JUNKER (1917), S. 36, und BONNET (1952) S. 464.

<sup>140</sup> Hinweis Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT

☛(39,38) Lesung mit BERLANDINI (2002), S. 142. Bei Nakhtefmout steht nach nṯr ʿ3 noch . Ob hier wirklich ein Bruder des großen Gottes ins Spiel kommt, wie BERLANDINI annimmt oder nicht doch das Verbum sn „sich gesellen“ o.ä. gelesen werden muss, muss aufgrund der Zerstörungen allerdings offen bleiben.

☛(39,39) Auch wenn LEITZ rrm mit Mandragora wiedergibt, ist deren Identifizierung m.W. keineswegs gesichert.

☛(39,40) Abweichend von LEITZ (1999), Taf. 3, Anm. 9a, halte ich eine Lesung der Zeichen-  
gruppe als  möglich. Die Stelle ist jedoch stark abgewetzt.

☛(39,41) Ergänzung nach der Parallele bei Nakhtefmout, vgl. auch QUACK (2011), S. 414. Auch dort ist die Stelle beschädigt. Das Stück schreibt: 

☛(39,42) Ich folge hier wieder der Parallele bei Nakhtefmout. Die Glieder des Patienten werden hier mit den Gottheiten gleichgesetzt, die zuvor im Spruch das Gift aufgefressen haben, also den Giftschlangen selbst. Dadurch kann ihnen das Gift, welches außerdem durch Nun befriedet wurde, nicht mehr schaden.

### Gliederung und Inhalt

Der Anfang des Spruches ist im Papyrus weitgehend zerstört. Durch die Parallele auf der Horusstele aus dem Chicago Field Museum kann die Ausgangssituation jedoch rekonstruiert werden.<sup>141</sup>

Die Giftgöttin reinigt sich im Wasser und erregt dadurch das Begehren des Nun. RITNER deutet dies vor dem Hintergrund der Geschichte von Astarte/Anat und dem Meer.<sup>142</sup> Außerdem verbindet er die u. a. im pChester Beatty VII, vs. 1,4-6,7, überlieferte Erzählung, in der Seth das Gift koiert, mit der schönen, sich im Fluss waschenden Göttin.<sup>143</sup>

In der vorliegenden Geschichte schickt Nun die Krokodile, die in ihm hausen, aus, um die Giftgöttin einzuschüchtern und sie für sich zu gewinnen, indem er sie rettet. Dieser geniale Plan gelingt offensichtlich, nachdem der große Gott das Krokodil in vierfacher Gestalt mit Hilfe der Namensformel beschworen hat. Die Namen der Krokodile haben in den unterschiedlichen Versionen einige Überschneidungen, weichen aber in Details voneinander ab.

Die Krokodile stellen sichtlich eine Bedrohung für die giftige Göttin dar. Nachdem der Gott sie gegen die Göttin zum Einsatz gebracht hat, erleidet diese in der dritten Szene einen Anfall, der sie wie tot daliegen lässt.

<sup>141</sup> Diese Parallele ist sowohl LEITZ als auch seinen Rezensenten entgangen. Bei LEITZ (1999), S. 4 f., findet sich daher eine gänzlich andere Deutung des Spruches. Auch BERLANDINI (2002), der wir die Kenntnis von zwei weiteren Parallelen verdanken, kennt diesen Textanfang nicht. Sie gibt daher ebenfalls eine andere Deutung des Spruches.

<sup>142</sup> RITNER (1989), S. 113.

<sup>143</sup> Nach VAN DIJK (1986), S. 39, ein Motiv, das sich auch im ugaritischen Mythos von Shachar und Shalim findet. Aber man denke auch an die Liebeslieder des oCairo CG 25218 oder die sog. Hirtengeschichte (pBerlin P. 3024).

In der vierten Szene wird berichtet, wie der Körper der Göttin von allerlei Getier aufgefressen wird.<sup>144</sup> Da die Tiere auf diese Weise das Gift aufnehmen, müssen sie die Giftwirkung erdulden. Das Gift erhitzt die Haare der Kriechtiere, die daraufhin abplatzen. Es kommt zur ersten Häutung der Tiere. Damit enthält der Spruch eine Ätiologie für dieses Phänomen.<sup>145</sup>

Der Zustand der Göttin erregt das Mitleid des großen Gottes (hier wohl Nun), der in der fünften Szene herbeieilt und die Kriechtiere vertreibt. Er droht ihnen an, ihre Arme und Beine abzutrennen, falls sie die gefressenen Körperteile nicht wieder ausspucken. Das führt dem Spruch zufolge dazu, dass die Schlangen ihre Gliedmaßen verlieren. Zugleich enthält dieser Abschnitt eine Ätiologie des Feueranblasens.<sup>146</sup>

In der sechsten Szene erscheint schließlich der Fischotter, der der Göttin hilft, indem er sie bespuckt.<sup>147</sup> Das Gift wird dadurch in seiner Wirkung gestoppt und die Göttin wiederbelebt. In der siebten Szene findet ein Zwiegespräch zwischen Gott und Göttin statt, wobei der Gott evtl. seinem Verlangen nach Geschlechtsverkehr (*sd3m*) mit der Giftgöttin Ausdruck verleiht.

Daraufhin schwört die Göttin bei ihrem Vater ihrer schädlichen Giftwirkung ab und verspricht, vorne an ihm herauszukommen, also wohl zur Uräusschlange zu werden. Allerdings ist dieser Satz sehr doppeldeutig, denn beim Schöpfungsakt kommt die *mtw.t* im wahrsten Sinne des Wortes vorne am Schöpfergott heraus. Somit wird das zerstörerische Potenzial der Giftgöttin in ein kreatives verwandelt und zum Guten gewendet, indem es seine Rolle in der Schöpfung einnimmt. Man darf daher in der personifizierten *t3-mtw.t* wohl die Göttin Hathor erkennen, die als personifizierte Libido<sup>148</sup> des Schöpfer- und Sonnengottes dessen tägliche Regeneration garantiert.<sup>149</sup>

Zu guter Letzt wird in der achten Szene die Unwirksamkeit des Giftes konstatiert: Es ist tot und vernichtet und kann dem Körper des Gebissenen nicht mehr schaden.

In den letzten beiden Versen wird der Spruch noch einmal zusammengefaßt. Nun wird als derjenige identifiziert, der die Göttin (seine Große“) begehrt (*mr*). Im letzten Vers wird quasi in einer Gliedervergottung ein miniature der Leib des Gebissenen mit den Göttern, die das Wasser der Giftgöttin geschluckt haben, gleichgesetzt. Dadurch wird noch einmal die Unwirksamkeit des Giftes konstatiert, denn erstens schadet das Gift ja den Giftschlangen nicht und zweitens wurden eben diese Wesenheiten durch den großen Gott gezwungen, das Wasser wieder auszuspucken!

Der als reaktiv einzustufende Spruch endet mit einer ausführlichen Ritualanweisung, die ein Trankmittel verschreibt: Ein Bild des Sobek soll in eine Schale gezeichnet werden, die anschließend mit Bier gefüllt wird. Selbiges wird dem Patienten zum Trinken gegeben. Interessant ist, dass das Denkmal des Nakhthotep eine Vignette zeigt, die die vier Krokodilsgenien hinter einer Uräusschlange, Ptah, Geb, Hu und Sia zeigt.

<sup>144</sup> Dieser Abschnitt ist auf der Stele nicht mehr erhalten.

<sup>145</sup> LEITZ (1999), S. 5.

<sup>146</sup> Ich danke Prof. Dr. J.F. QUACK für diesen Hinweis.

<sup>147</sup> Zum Spucken als heilende Handlung vgl. RITNER (1993), S. 78.

<sup>148</sup> FISCHER-ELFERT (2005a), S. 189.

<sup>149</sup> VAN DIJK (1986), S. 40 f.

Die *historiola* variiert die Geschichte von der Zähmung des Giftes, wie sie ähnlich aus dem Mythenkomplex um die Horusfrau bekannt ist: Die begehrenswerte, aber widerpenstige Schönheit, deren Leib wie flüssiges Kupfer glänzt, wird gefügig und damit ungefährlich gemacht. Der Spruch spielt dabei mit einer hintergründigen, doppeldeutigen Ausdrucksweise, die durchaus sexuelle Konnotationen haben dürfte. M.E. wird auch auf den Schöpfungsakt angespielt. Die badende Göttin trägt Züge der Hathor, könnte aber auch mit Mehet-Weret, der großen Schwimmerin, zu verbinden sein. Damit setzt die *historiola* dieses Spruches eine bislang kaum bekannte Krisenbeschreibung als mythischen Präzedenzfall ein: die Urkrise, die dem Schöpfungsakt vorausging. Der Einsatz von Schöpfungsmythen in Reaktivzaubern ist dagegen in akkadischen Zaubersprüchen ein weitverbreitetes Phänomen, denn „jede Notsituation, sei es Krankheit, Unglück oder Krieg, bringt den Menschen in Todesnähe, und seine Genesung, die Abwendung und möglichst Umkehrung seines Verderbens zu einem guten Schicksal, erweckt ihn wieder zu neuem Leben“.<sup>150</sup>

## Spruch 40

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 3,12-5,4
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 8-11.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	1.-3. Szene narrativ / 4.+5. Szene appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:0:3; Szene 4 u. 5: 1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 53, 58, 61, 67, 94, 110, 116, 118, 123, 125, 140, 142, 145 f., 276.

Überschrift		
1	<sup>3,12</sup> ky r <sup>2</sup> 	Ein anderer Spruch ◀(40,1)
1. Szene		
2	nhm.w m p.t jsdd m t3 •	Ein Zittern ist im Himmel, ein Beben ist in der Erde!
3	nhp <sup>3,13</sup> jrf psd.t ʿ3.t •	So klagte die große Götterneunheit!
4	hrw nmḥ.t jw.tj •	Die Stimme einer Armen, die klagt,
5	s3s nḥn hr ʿ.wj s sn.t s r-ḥn ʿ s •	deren Sohn auf ihren Armen ist und deren Schwester bei ihr ist,
6	<sup>3,14</sup> dj s n ʿwn ph.n s r hr.t •	während sie wehklagen, gelangt zum Himmel. ◀(40,2)
7	dd.t n s mj n s j jtj t3 mw.t Nw.t •	Was sie sagt: „Komm zu mir, Vater Erde, Mutter Nut,
8	Jtm.w jr(.y) <sup>3,15</sup> ntr.w •	Atum, der die Götter schuf,

<sup>150</sup> Zitat GRONEBERG (2004), S. 135. Insbesondere die Schöpfung der Menschheit durch Enki wird in Reaktivzaubern immer wieder eingesetzt.

## 6 Katalog der Sprüche

9	n.tj m p.t m jr.t ʿnḥ.w •	die im Himmel sind im Auge der Lebenden. ☛(40,3)
10	jnk ʒs.t s3.t n(.t) s3.tʒk •	Ich bin Isis, die Nachfahrin deiner Nachfahrin! ☛(40,4)
11	psh s3 n(.j) s3ʒk •	Der Nachfahr deines Nachfahren wurde gebissen
12	jn ḥft.j m {j}3.tʒf •	von einem Feind, der in seiner Rage war!“ ☛(40,5)

### 2. Szene

13	<sup>3,16</sup> nṯr ʿ3 ʿḥʒf <m> s.tʒf phʒtw nʒf nʿj.t n{.t}<.j> prʒf •	Der große Gott hielt an an seinem Platz, als man für ihn die Fahrt seiner Mannschaft stoppte. ☛(40,6)
14	m-pw sp 2 nwy sḏm.nʒj •	„Was ist das, was ist das, dieses, das ich gehört habe?
15	j:nḥm j3d.w <sup>3,17</sup> r nḥt •	Rettet die Elenden vor dem Starken,
16	jw.yw r ḥsf ʿ m šmʒf •	die Klagenden vor dem, der den Arm mit seiner Kraft erhebt! “ ☛(40,7)
17	ḏḏ.jn jm.jw-ḥt nṯr •	Da sprachen die, die im Gefolge des Gottes waren:
18	nn jw.w js pw n(.j) m3r •	Ist das nicht die Klage eines Elenden? ☛(40,8)
19	nn <sup>3,18</sup> sbḥ js pw n(.j) s.t jnd.tj •	Ist das nicht das Geschrei einer betäubten Frau? ☛(40,9)
20	ʒs.t pw s3ʒs r ḥptʒs •	Isis ist es! Ihr Sohn wird sie umarmen,
21	psh.n sw jm.j{.w} {j}3{d}.tʒf •	nachdem der, der in seiner Rage ist, ihn gebissen hat.

### 3. Szene

22	<sup>4,1</sup> sʿnḥ s3ʒs smn.tw ḥr.j mdwʒk •	Belebe ihren Sohn, indem der, der unter deinem Stab ist, festgehalten wird. ☛(40,10)
23	jḥ tm pr n(.j) jtjʒf ḥpr.w m wš3 •	Ach, möge doch vervollständigt ☛(40,11) werden das Haus seines Vaters, das leergeworden war,
24	jtjʒs m dw3.t [sn.tʒs] m <sup>4,2</sup> {3ḥ}- Bjt.t •	als ihr ☛(40,12) Vater in der Unterwelt und ihre Schwester in Chemmis (?) war. ☛(40,13)
25	jw{nn}yʒs m g3y n(.j) mtw.t •	Ihr Leiden resultiert aus der Verengung des Giftes!“ ☛(40,14)
26	ḏḏ.jn Ḥr.w nb nḥḥ •	Da sprach Horus, der Herr der Ewigkeit: ☛(40,15)
27	Jtm.w ʿ3 r nṯr.w •	Atum, der größer ist als die Götter,
28	ḥnw <sup>4,3</sup> r ḏj.t b3.w r t3 mtw.t •	lasse dich nieder ☛(40,16), um Macht gegen das Gift zu geben!
29	k3y ḥtp [...] nṯr r sʿnḥ •	Daraufhin musste der Gott sich niederlassen, um (ihn) zu beleben: ☛(40,17)

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

30	ptr bt3.w <sup>≠</sup> f •	„Was ist denn sein Verbrechen?
31	Hr.w m nḥn.w [...] •	Horus ist doch noch ein Kind! ♣(40,18)
32	<sup>4,4</sup>   [...] šb.t ḥb3 <sup>≠</sup> f [...] •	[...] das Entgelt, er vermindert [...] ♣(40,19)
33	nn jrj <sup>≠</sup> f [... ḥ]r[p.t nm [...] •	Er soll nicht einsinken und sich vergreifen an [?] ♣(40,20)

#### 4. Szene

34	šn.t Srḳ.t mj r-ḥn <sup>c</sup> ≠j •	Beschwörung der Selqet: „Komm doch mit mir!“
35	dj <sup>≠</sup> [t] ṛt3.w ṛ <sup>4,5</sup>   [n(j) ḥnḥ] [n] ḥty(.t) •	[Mögest du] spenden [Lebens]odem [für die] Kehle. ♣(40,21)
36	jr prj [...]	Wenn hervorkommt [...]
37	jn-m pw wḥ3 [...]	Wer ist es, der ausleert / sucht / umnachtet ist [...] ♣(40,22)
38	[...]w ḥwj sḏb.w [...] °	[...] der mit Unheil schlägt [...] ♣(40,23)
39	<sup>4,6</sup>   [...] n jb <sup>≠</sup> j gnn <sup>≠</sup> f •	[...] meinem Herzen, indem es (das Herz ?) müde geworden ist.
40	[mj] prj ḥr t3 t3 mtw.t [n.tt m ḥ] <sup>c</sup> .w n(j) Hr.w nḥn [...]	[Komm doch,] komm auf die Erde herauf, o Gift [das im L]eib des jungen Horus ist.
41	<sup>4,7</sup>   mwt psh.w sw •	Stirb, wer ihn gebissen hat!
42	ḥr [ḥr t3 ...] tsj [Hr.w s <sup>c</sup> ]nḥ jb <sup>≠</sup> f °	Falle [auf die Erde], [...] richte [Horus] auf, [bel]ebe sein Herz!
43	rwḏ t3 mtw.t [...]	Ist denn das Gift stark [in seinen Gliedern]? ♣(40,24)
44	<sup>4,8</sup>   shm.y mtw.t m jwf <sup>≠</sup> [f]	Ist denn das Gift mächtig in [seinem] Fleisch?
45	[nn ḏb <sup>c</sup> ] fnḏ [...]	[Nicht wird verschlossen werden seine] Nase [...] ♣(40,25)
46	[nn] [ḥ]n.w jr.tj •	[Nicht werden] die Augen [verschlos]sen werden. ♣(40,26)
47	nn [...] <sup>4,9</sup>   [ḥ]ty(.t)≠f •	Nicht [...] seine Kehle.
48	ḥn <Hr.w> ḥnḥ <sup>≠</sup> j <ḥnḥ> <sup>≠</sup> k [ḥnḥ mn msj.n] mn.t •	Lebt <Horus>, dann lebe ich, <lebst du>, [dann lebt der NN, geboren von NN] ♣(40,27)
49	[...] jn r <sup>≠</sup> j ḏs <sup>≠</sup> j ḥn <sup>c</sup> sp.tj <sup>≠</sup> [j ḏs <sup>≠</sup> j] °	[...] durch meinen eigenen Mund und [meine eigenen] Lippen, ♣(40,28)
50	<sup>4,10</sup>   jn b3 <sup>≠</sup> j ḏs <sup>≠</sup> j ḥk3.w sms.w [...] •	durch meinen eigenen Ba, dem ältesten Heka, [...] Heka. ♣(40,29)
51	ḥk3.ww [n.w] psḏ.t jm	Die Zaubersprüche [der] Neunheit sind dort: ♣(40,30)

#### 5. Szene

52	nmj ḥ[k3.ww <sup>≠</sup> j r] <sup>4,11</sup>   ḥft.jw <sup>≠</sup> j •	Zwerg! [Meine Zaubersprüche sind gegen] meine Feinde gerichtet,
53	r nḥm ḥ n(j) mtw.t nḥ3.w-ḥr •	um die Wirkung des Giftes der Neha-Her-Schlangen ♣(40,31) zu entfernen!

## 6 Katalog der Sprüche

54	jḥ šwꜥsn m pḥ.tj n ḏ.t •	Ach, mögen sie in Ewigkeit bar von Kraft sein!
55	jw ḥk3.wꜥꜥj r p.t <sup>4,12</sup> <r> ḥsf nṯr.w •	Meine Zaubersprüche sind gegen den Himmel gerichtet, um die Götter zu vertreiben! ☛(40,32)
56	jw ḥk3.wꜥꜥj r t3 r ḥsf rmṯ.w •	Meine Zaubersprüche sind gegen die Erde gerichtet, um die Menschen zu vertreiben!
57	jw ḥk3.wꜥꜥj r mw r ḥsf msh.w •	Meine Zaubersprüche sind gegen die Gewässer gerichtet, um die Krokodile zu vertreiben!
58	jw ḥ[k3.wꜥꜥj r] <sup>4,13</sup> sh.wt <r> ḥsf ḏdf.yw •	Meine Zauber[sprüche sind gegen] das Fruchtland gerichtet, um die Kriechtiere zu vertreiben.
59	jw ḥk3.wꜥꜥj [r] ḥ3s.wt <r> ḥsf m3j.w •	Meine Zaubersprüche sind [gegen] das Wüstengebirge gerichtet, um die Löwen zu vertreiben.
60	jw ḥk3.wꜥꜥj r <s>ṯs.w <sup>4,14</sup> <r> ḥsf šntj.w •	Meine Zaubersprüche sind gegen die Wolken gerichtet, um die Reiher zu vertreiben.
61	jw ḥk3.wꜥꜥj <r> mnḥ{t} [m mdw].tꜥj 3ḥ.wt •	Meine Zaubersprüche werden wirksam sein [durch] meine wirkmächtigen [Worte]
62	s3.wꜥꜥ mk.t jrj.nꜥj •	und meine Amulette und Präventivzauber, die ich gemacht habe,
63	ḳm3.nꜥj <sup>4,15</sup> m ḥꜥꜥ.wt jmꜥsn •	die ich erschaffen habe im Jubel über sie,
64	3ḥ.tjꜥsn n ḥꜥꜥsn •	die wirksam sein werden in ihrer Anwendung. ☛(40,33)
65	shḥm.y jbꜥf m nf •	Möge sein Herz Macht haben über / durch jene. ☛(40,34)
66	nn jrj.tw nꜥs •	Nicht wird für es gehandelt. ☛(40,35)
67	[šm]sꜥ{j} <ṯ> <sup>4,16</sup> nn pḏ {msḏr} <nmt>ꜥ{j} <ṯ> •	Du sollst folgen, ohne deinen Schritt auszustrecken,
68	nn mnmnꜥ{j} <ṯ> m [wsh.t (?) ḳd.tj] •	ohne dich zu bewegen in [die Breite], indem sie / du geformt (b)ist. ☛(40,36)
69	ḥꜥꜥṯ n mdw.tꜥj mnḥ(.wt) •	Du sollst stillstehen wegen meiner mächtigen Worte,
70	mj ḥꜥꜥꜥj <sup>5,1</sup> gmjꜥf ꜥ •	wie ich stillstehe, wenn er einen Durchlass findet. ☛(40,37)
71	ḥbn.n tw p[.t ...]	Nachdem der Him[mel] dich bestraft hat [...] ☛(40,38)
72	jn <sup>5,2</sup> ḥnḥ n(.j) mn msj.n mn.t •	durch das Leben des NN., geboren von NN.
73	[...]	[...]

### Nachschrift

74	[...] <sup>5,3</sup> rpy.t 3s.t •	eine Statuette der Isis
75	m ḥt n(.j) sḏ.t •	aus Feuerholz
76	[...] °	[...]



77	<sup>5,4</sup>   [...]•	[...]
78	jrj.w m t3s.wt jm.jw	Werde zu Knoten gemacht, die sind in [...] ☛(40,39)

☛(40,1) LEITZ (1999), S. 9, Anm. 45, merkt an, dass es keine Parallele für die Schreibung von r<sup>2</sup> mit dem Schlangenzeichen I86a (oder überhaupt mit Schlangenzeichen) gibt. Er schlägt eine Ableitung von r<sup>2</sup>-Schlange vor. Ich folge hier dieser Auffassung.

☛(40,2) Die Übersetzung folgt MÜLLER (2003). Der feminine Stativ 3. sg. bezieht sich mit Sicherheit auf die nmḥ.t, in der man Isis erkennen darf. s3s nḥn.w und dj<sup>2</sup>sn ʿwn sind m. E. virtuelle Relativsätze zu nmḥ.t, während der letzte Satzteil der eigentliche Hauptsatz ist.

☛(40,3) Der Übersetzung von LEITZ (1999), S. 9: „Atum, who made the gods, who are in heaven, out of the eyes of the living god“ kann ich inhaltlich nicht folgen. Vor ʿnh.w steht kein Götterzeichen ꜥ. Außerdem heißt m hier eher „in“ als „aus“. Ob hier die Götter in Form von Sternen gemeint sind? Zu ʿnh.w als Bezeichnung für die Dekane vgl. PARK (2008), S. 104.

☛(40,4) Zur Übersetzung von s3.t mit „Nachfahrin“ vgl. FRANKE (1983), S. 160.

☛(40,5) Das Determinativ ☉ deutet m. E. eher auf eine neuägyptische Schreibung für „Moment, Rage“ (3.t) hin als auf das von LEITZ (1999), S. 9, mit Anm. 54 angesetzte j3.t „Hügel“.

☛(40,6) Schwierigkeiten bereitet v. a. das Wort nʿj.t, das man, wie schon LEITZ (1999), S. 9, Anm. 56, anmerkt, zunächst gerne mit Wb II, 207,16 verbinden würde. Nach VAN DER PLAS (1986), Taf. 54 und S. 103-4, ist dieses Lemma jedoch zu tilgen, weil der Wörterbucheintrag auf eine Verschreibung im Ägyptischen zurückgeht. LEITZ (1999) weicht daher auf Wb II, 207,17-19 aus und übersetzt „mooring-stage of his house“. Nach SPIEGELBERG (1920), S. 9 f., handelt es sich bei nʿj.t um ein Schiffsteil. Der nʿj.t ist laut GRUMACH (1972), S. 26, im Gegensatz zum mnj.t vermutlich der Pflock, der an Bord des Schiffes steht, und an dem das Landetau befestigt wird. Da aber ein Haus keinen derartigen Haltepflock hat und nʿj.t sicher nicht die Landestelle bezeichnet, da es ein Schiffsteil ist, muss eine andere Erklärung für die hier diskutierte Textstelle gefunden werden.

Die ergibt sich aus eben der Verschreibung für das Verbum nʿj „fahren“ in der „hymne à la crue du Nil“, auf die Wb II, 207,16, zurückgeht! Das Verbum wird dort nʿy.t geschrieben. Diese Schreibung ist mit der obigen identisch und zeigt ebenfalls das Det. ☐.<sup>151</sup>

Setzt man für pḥ die Bedeutung „zu Ende kommen“ (Wb I, 535,11) an, auf die ein Infinitiv folgen kann, so ergibt die Übersetzung: „... indem man mit der Fahrt seines Hauses zu Ende kommt“. pr kann bekanntlich nicht nur das Gebäude an sich, sondern im übertragenen Sinne auch die Bewohner desselben heißen (Wb I, 512,4). Damit bedeutet der Satz, dass nicht nur der Sonnengott, sondern die gesamte Mannschaft durch das kosmische Unglück zum Stehen gekommen ist.

☛(40,7) Hier weiche ich stark von der Übersetzung LEITZ' „Whomsoever, whomsoever! Take care! Hear me, and rescue the weak from the violent...“ ab, bei der ich keinen rechten Zusammenhang mit dem restlichen Text erkennen kann. Ich glaube, dass es sich bei nwy nicht um einen Imperativ von nwj „sorgen für“ (Wb II, 220,5-13) handelt, sondern um eine korrupte Schreibung des Demonstrativums nw (Wb II, 216,2-17).

<sup>151</sup> Vgl. VAN DER PLAS (1986), Taf. 54.

## 6 Katalog der Sprüche

Zu m-pw vgl. nicht nur die bei LEITZ (1999), S. 10, Anm. 57, genannte Stelle in FISCHER-ELFERT (1986a), S. 284, sondern auch GRAPOW (1943), S. 11, der auf pTurin 1993, rt. 6 = pTurin 54051, rt. 4,2 („Legende von Isis und Re“) verweist, wo m-pw sp 2 als Synonym von ptr verwendet wird.

Mit LEITZ (1999), S. 10, fasse ich das  $\text{⊃}$  vor nḥm als Schreibung des anlautenden j: auf.

☛(40,8) Wie schon MÜLLER (2003) bemerkt, können dieser und der folgende Vers auch kontrastierend zu 3s.t pw aufgefasst werden:

„Das ist nicht die Klage (irgendeines) Elenden! Das ist nicht das Geschrei (irgendeiner) Frau!“

☛(40,9) Siehe Anmerkung zum Vorgehenden.

☛(40,10) Sowohl LEITZ (1999) als auch MÜLLER (2003) übersetzen ḥr.j-mdw $\neq$ k mit „der, der unter deiner Aufsicht (authority)“ ist. Diese Bedeutung leitet sich wohl von Wb III, 394,9, ab. Wörtlich bedeutet die Nisbe jedoch „der, der unter dem Stab ist“ und das könnte sich auch auf die Schlange beziehen, die durch den Stab des Gottes festgehalten (smn) und so unschädlich gemacht werden soll.

☛(40,11) Dieser Satz ist gleich in mehrerer Hinsicht problematisch. Ich schließe mich in meiner Übersetzung der Auffassung LEITZ' an, in tm das Vollverb „vollenden, vervollständigen“ zu sehen.

☛(40,12) Der Wechsel der Pronomen von der 3. sg. masc. zur 3. sg. fem. ist inhaltlich nur als Perspektivenwechsel von Horus zu Isis zu erklären.

☛(40,13) bjt.t könnte man evtl. mit der Horusfrau t3-bjt.t in Verbindung bringen, aber LEITZ (1999), S. 10, Anm. 60, lehnt dies ab. Auch einen Bezug zur unterägyptischen Krone weist er zurück. MÜLLER (2003) verbindet bjt aus inhaltlichen Gründen mit einem Toponym, das evtl. auf einer Türverkleidung aus dem Gebiet von Tell el Daba'a belegt ist und verweist auf HABACHI (2001), S. 208. Vielleicht ist die Stelle aber auch einfach nur zu 3ḥ-bj.t zu verbessern, wie es hier geschehen ist.

☛(40,14) Die Identifizierung des korrupt geschriebenen Wortes jwy erfolgt mit LEITZ (1999), S. 10, Anm. 61. Der Schreiber hat nur den Beginn des Wortes richtig geschrieben, das Zeichen  $\text{𓄏}$  aber wie  $\text{𓄏}$  phonetisch komplementiert.

☛(40,15) Aufgrund der Stellung des Verspunktes halte ich nb nḥḥ für eine Apposition zu Horus und nicht für einen Vokativ.

☛(40,16) Meine Übersetzung folgt STADLER (2003), S. 103, der zurecht anmerkt, dass rdj niemals ein Imperativ sein könne.

☛(40,17) Gemäß SCHENKEL (2005), S. 248, leitet die Rang-III-Partikel k3(y) eine futurische Zeitlage ein, die eine logische Konsequenz aus einer vorangehenden Feststellung trifft,<sup>152</sup> weshalb ich glaube, dass der Satz nicht mehr zur Rede des Horus gehört.

☛(40,18) Unter nḥn wurde nach FEUCHT (1995), S. 530, wohl vorwiegend das Kleinkind verstanden, jedoch konnte das Wort auch für den Heranwachsenden verwendet werden. In den Texten wird sehr häufig die Unzurechnungsfähigkeit des nḥn.w betont.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> VERNUS (1990), S. 93.

<sup>153</sup> FEUCHT (1995), S. 374 f.

- ☛(40,19) Der Sinn entgeht mir. Jedoch erscheint mir ḥb3 „hacken“ wegen der Kontaktstellung mit šb.t „Entgelt“ noch unwahrscheinlicher als ḥb3 „vermindern“.
- ☛(40,20) Dem Determinativ zufolge erscheint hrp „einsinken“ die einzig mögliche Ergänzung zu sein, obwohl der Platz in der Lakune sehr spärlich ist, und auch die Lesung des □ äußerst fraglich ist. Was nmj in diesem Zusammenhang bedeutet, weiß ich nicht. Ob, wie LEITZ (1999) S. 10, Anm. 65 anmerkt, das Verbum nm (Wb III, 264,11-12) vorliegt?
- ☛(40,21) In der Lakune zu Beginn der Zeile stand vermutlich [n(.j) ḥn n].
- ☛(40,22) Die Ergänzung zu nm „wer“ erfolgt mit MÜLLER (2003), S. 429. Im Gegensatz zu LEITZ (1999), Taf. 4 lese ich das folgende Wort nicht ḥ3[ꜥ], sondern wh3, wobei aufgrund des weggebrochenen Determinativs die exakte Zuweisung zu einem Lemma offen bleiben muss.
- ☛(40,23) Vor ḥwj stehen noch die Zeichen  $\text{e} \ \underline{\text{w}} \ \text{ḥ} \ \text{j}$ .
- ☛(40,24) Der Übersetzungsvorschlag von LEITZ (1999), der diesen und den folgenden Vers als affirmative Aussagesätze wiedergibt, ist grammatikalisch problemlos möglich. Dennoch ist sie inhaltlich gesehen unlogisch. Ist doch in einem Zauberspruch gegen die Wirkung des Giftes nicht zu erwarten, dass dessen Macht konstatiert bzw. affirmierend festgestellt wird! Daher sind m.E. dieser und der nächste Vers als Fragen aufzufassen.
- ☛(40,25) Sinngemäße Ergänzung unter Berücksichtigung des noch vorhandenen Determinativs.
- ☛(40,26) Die Spuren vor nw können zu ḥn bzw. ḥn ergänzt werden, vgl. Wb I, 226,14.
- ☛(40,27) Die Stelle ist verderbt. Nach ḥn muss sicher ein Göttername, wahrscheinlich Horus, ergänzt werden. Außerdem scheint ein Wechselsatz vorzuliegen, der nicht ausgeschrieben worden ist. Stattdessen sind die beiden Suffixe j und k übereinandergeschrieben.
- ☛(40,28) Vor jn evtl.  $\text{r}^{\text{p}}$ . Zur Lesung r<sup>p</sup> anstelle von  $\text{r}^{\text{p}}$  vgl. QUACK (2011), S. 414, die von sp.tj erfolgt mit MÜLLER (2003).
- ☛(40,29) Da der Textzusammenhang fehlt, kann natürlich jede mit jn gebildete Konstruktion vorliegen. Der Schreiber des Papyrus unterscheidet im Übrigen deutlich zwischen dem Gottesnamen Heka, der mit dem Löwenhinterteil über der Standarte geschrieben wird und den Zauber(sprüchen) ḥk3.ww, was stets phonetisch geschrieben wird.
- ☛(40,30) Nach QUACK (2011), S. 414, können die Zeichen vor  $\text{ḥ} \ \text{ḥ} \ \text{ḥ}$  nur zu psd.t ergänzt werden (vgl. hierzu auch die Schreibung in 3,13).
- ☛(40,31) Zu Nḥ3-ḥr als Feind des Horus, vgl. EL SAYED (1981), S. 124 f.
- ☛(40,32) p.t steht in Z. 12 am Anfang über der Zeile als Verbesserung eines ursprünglichen Auslassungsfehlers.
- ☛(40,33) Mit MÜLLER (2003) halte ich 3ḥ.tj≠sn für das Verbaladjektiv. Damit kann es nur ein Attribut zu s3.ww mk.t sein. Der Satz konstatiert die Gleichrangigkeit von Worten und Amuletten, wobei ḥꜥj hier sicherlich die konkrete Anwendung der Amulette meint.
- ☛(40,34) ≠f dürfte sich auf den Patienten beziehen, der durch die Amulette Macht erlangen soll über die feindlichen Mächte, die zuvor erwähnt worden sind.

☛(40,35) Gemeint ist wohl das Gift.

☛(40,36) *msḏr* muss hier sicher zu *nmt* verbessert werden.<sup>154</sup> Die Ergänzung der Lakune zu *wsḥ.t* ist fraglich.<sup>155</sup> Sinngemäß könnte *wsḥ.t* hier das Abstraktum Breite (des Raumes) bezeichnen. Das Gift soll sich also nicht ausbreiten. Fraglich ist, ob sich der Stativ *ḳd.tj* auf das direkt davorstehende *wsḥ.t* bezieht oder auf das Gift.

☛(40,37) LEITZ (1999) vermutet, dass <sup>c</sup> Wb I, 159,7 sei. Zu diesem Wort vgl. SCHENKEL (1978), S. 33, der schlagkräftige Argumente für eine Übersetzung mit „Durchlass“ (die Stelle, an der das Wasser kontrolliert einen Bewässerungsdeich durchdringt) anführt. Daher dürfte sich *≠f* auf den Zauber beziehen.

☛(40,38) *ḥbn* (Wb III, 63,8) ist eine Wurzeldeviation zu *bḥn* (Wb I, 468,10-17) „abschneiden, bestrafen“.

☛(40,39) Das *m* ist kursivhieroglyphisch geschrieben.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch lässt sich in fünf Abschnitte gliedern. Die ersten drei davon enthalten die *historiola*, die letzten beiden sind zwei aufeinander folgende Beschwörungen.

Der Spruch setzt im ersten Abschnitt mit einer Götterepiphanie ein. Diese geschieht mit einem großen Donnerschlag: Himmel und Erde zittern. Solche Götterepiphanien kennt man bereits aus den Pyramidentexten, wo durch ganz ähnliche Phrasen das Erscheinen des (verstorbenen) Königs angekündigt wird.<sup>156</sup>

Damit einher geht ein Wehklagen der Götterneunheit, das wiederum durch die Jammerrufe der Isis ausgelöst worden ist. Isis, hier noch nicht namentlich eingeführt, ruft ihren Vater Erde (Geb) und ihre Mutter Nut (den Himmel) und Atum zu Hilfe, weil ihr Sohn von einer Giftschlange gebissen worden ist. Nephthys ist zu diesem Zeitpunkt bereits bei ihrer Schwester, um ihr Hilfe und Trost zu spenden.

Auf diesen Hilferuf hin hält die Barke der Sonne an dem Ort an, an dem sie sich gerade befindet. Der große Gott selbst erkundigt sich nach der Ursache für die Störung und wird von seinem Gefolge darüber aufgeklärt, dass Isis die Urheberin sei. Nachdem die unspezifische Gruppe des Gefolges gesprochen hat, meldet sich Horus, der Ältere, und bittet Atum noch einmal persönlich, gegen das Gift einzuschreiten.

Das geschieht auch, aber leider ist der Spruch des Gottes sehr stark zerstört. An die Beschwörung des Giftes durch Atum schließt sich eine weitere Beschwörung durch Selqet an, die inhaltlich gesehen zwischen präventiven Formeln der Selbstcharakterisierung<sup>157</sup> und reaktiven Formeln wechselt. Leider ist von letzteren nur wenig erhalten. Am Ende des Spruches befindet sich wieder eine Ritualanweisung.

<sup>154</sup> Hinweis von Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

<sup>155</sup> vgl. LEITZ (1999), Taf. 4.

<sup>156</sup> Vgl. PT 337, § 549a; PT 509, § 1120a; PT 508, § 1110a; PT 472, § 924a; PT 627, § 1771b. Ich danke Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT für diese Hinweise.

<sup>157</sup> „Meine Zaubersprüche sind gegen den Himmel gerichtet, um die Götter zu vertreiben...“

## Spruch 41

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 5,4-5,15
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 11-12.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 118, 135.

1. Strophe		
1	<sup>5,5</sup>   [...]≠t nhp •	[...] dein [...] sprang.
2	jpw.tj.w [...]	Die Boten [...] ◀(41,1)
2. Strophe		
3	<sup>5,6</sup>   [...] sḏm mdw.wt≠j •	Meine Worte werden gehört
4	jn Pth [...]	durch Ptah [und ...] ◀(41,2)
5	<sup>5,7</sup>   b3 n(j) R <sup>c</sup> .w •	[...] der Ba des Re:
6	h3 wr.t [...]	Zurück, Große [...]
3. Strophe		
7	<sup>5,8</sup>   sḏm mdw.wt≠j •	Meine Worte werden gehört
8	jn Pth Nwn [...]	durch Ptah-Nun [...]
9	<sup>5,9</sup>   hr-n-hr •	[...] Schrecken.
10	šp w3w3≠t [...]	Spei deine Flamme aus!
4. Strophe		
11	<sup>5,10</sup>   [sḏm mdw.wt]≠j •	Meine [Worte werden gehört]
12	jn Jtm.w Hr.w-hkn.w [...]	durch Atum und Horus-Hekenu [...]
13	<sup>5,11</sup>   mnmn≠t •	[... und] du sollst dich wegbewegen.
14	mk wd.n≠j r sḏm [...]	Siehe, ich zog aus, um zu hören [...] ◀(41,3)
15	<sup>5,12</sup>   m t3.w •	mit dem Wind,
16	jr.w kf3.w≠f r hft.j °	der sein Ansehen gegen den Feind einsetzt.
17	šp [...]	Spei [aus ...]
18	<sup>5,13</sup>   gnn •	[...] müde.
19	<sup>5,14</sup>   mk wd≠j sḏm mdw.wt≠j [...]	Siehe, ich befehle, dass meine Worte gehört werden.
20	ʿ3 ššf.wt •	[...] groß an Charisma.
21	h3≠t t3.w [...]	Zurück! [Deine] Hitze [...] ◀(41,4)
5. Strophe		
22	<sup>5,15</sup>   [sḏm] mdw.wt≠j °	Meine Worte [werden gehört]
23	jn Wnn-nfr nsw [...]	durch Wennefer, den König [...]

☛(41,1) Vermutlich bezieht sich jpw.tj auf die Schlangen als Emissäre der Götter. Zu diesen vgl. z.B. MEEKS (1971), S. 44 ff.

☛(41,2) Ich folge der Übersetzung von LEITZ (1999), S. 11 f., der jn als Präposition ansieht. Alternativ könnte man darin auch das sdm.n-Perfekt des in Zaubertexten und anderen religiösen Texten häufigen Verbums j „sprechen“ erblicken.

☛(41,3) Im Gegensatz zu Z. 14 wird wd hier mit den laufenden Beinchen  $\Delta$  determiniert. Da ein sdm.n $\neq$ f nicht passivisch sein kann und ein direktes Objekt fehlt, muss das Wort hier „abreisen“ bedeuten.

☛(41,4) t3.w „Feuer“ könnte vielleicht auch zu t3-r $\rho$  „Heißmaul“ zu ergänzen sein und als Vokativ stehen.

### Gliederung und Inhalt

Aufgrund des schlechten Erhaltungszustands der Kolumne kann über diesen Spruch nur wenig ausgesagt werden. So, wie er sich heute darbietet, läßt er sich in mindestens fünf Strophen gliedern. Textformend ist der Gegenrefrain „Meine Worte werden gehört durch ...“ Die Szenerie ist unklar. Es scheint jedoch keine *historiola* im engeren Sinne, sondern eine Selbstcharakterisierung des Aktanten vorzuliegen. Sofern die Auffassung des jn als Präposition richtig ist, beruft sich der Aktant auf die Götter Ptah, Nun, Atum, Horus-Hekenu und Wennefer, die seine Fürbitten erhören werden, um gegen das Gift vorzugehen. Dieses wird direkt angesprochen und aufgefordert, zu verschwinden.

Zwischen Kolumne 5 und 6 in der Zählung von LEITZ (1999) fehlt mindestens eine Seite, denn zum einen bricht der Spruch mitten im Text ab, zum anderen ist der Vorlauf, den Spruch 42 auf der Statue des Djedhor hat, definitiv zu lang, um gänzlich auf Kolumne 6 Platz zu finden.

### Spruch 42

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 6,1-6,17; Djedhor-Statue (Cairo JE 46341), 3. Sektion, § 5.
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 16-18, FISCHER-ELFERT (2005b), S. 54-56, JELÍNKOVÁ-REYMOND (1956), 70-77.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	Szene 1-4: narrativ, ab Szene 5: appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	bis Vers 18: 0:0:3; 5.-7. Szene: 0:2:2; 9. u. 10. Szene: 1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 7, 58, 62, 67, 105, 108, 110, 116, 118 ff., 123, 125, 135, 139 f., 246, 271.

#### 1. Szene

1	[ḥrw sgb r-rw.t] °	[Ein lauter Schrei war draußen,
2	[jst̪ 3s.t <ḥr> nhp r $\neq$ f] °	als Isis deswegen losstürzte.] ☛(42,1)

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

3	[jn Srk.t wr.t jw.t hr hrw 3s.t] °	[Selqet, die Große war es, die wegen des
4	[srꜥs r ḥw.t ʿ3.t] °	Geschreis der Isis kam,
5	[hr s3ꜥs sms.w prj jmꜥs] °	indem sie sich an den „großen Tempel“ wandte
6	<sup>6,1</sup>   [djꜥs (j)ꜥnw r nb n.(j) Ḥmn.w] °	wegen ihres ältesten Sohns, der von ihr stammte,
7	r sḏm nṯr.w sms.ww •	wobei sie die Aufmerksamkeit (42,2) des Herrn von Hermopolis erregte,] damit die ältesten Götter zuhörten.

#### 2. Szene

8	ḏd.jn 3s.t nṯr.t •	Da sprach die göttliche Isis:
9	w3ḏ n.(j) ḥn.t sp-2 •	„Papyrussäulenamulett aus Fayence!
10	smyꜥk wj n [jtjꜥj nb-r-ḏr] °	Papyrussäulenamulett aus Fayence! Mögest du mich [meinem Vater, dem Allherrn] melden!“ (42,3)

#### 3. Szene

11	[ḏd.jn nb-tm.w ḏsꜥf] °	[Da sprach der Herr der Menschheit selbst:]
12	[hrw jnd] <sup>6,2</sup>   r-rw.t sb3{y.wt} •	[Eine Stimme klagt] draußen am Tor, (42,4)
13	mj jd.t ꜥn ꜥ s3ꜥs tkn jmꜥf •	wie die eines Tierweibchens (42,5) ꜥwegenꜥ seines Sohnes, der angegriffen wurde. (42,6)

#### 4. Szene

14	ḥsf.(j)n Sj3 <sup>6,3</sup>   [...] °	Da erwiderte (42,7) Sia
15	[... wḏ3 jbꜥk ...] °	[... dich informieren ...]
16	[...] {mw.t}{s3.t}ꜥk •	... deine Tochter (42,8),
17	psh.tw s3ꜥs jn šp.w-jb •	deren Sohn Horus von einer „Verblindet-von-Verstand“-Schlange (42,9) gebissen wurde.
18	nṯr ʿ3 šn.nꜥf ḏsꜥf •	Der große Gott, er beschwor persönlich:
19	ḥsf mt[w.t ... m šḥm.tꜥs] °	„Das Gift soll vertrieben werden [aus seiner Macht]!
20	[špꜥk ḥft.j jr.(y) m ḥm.tꜥf] •	[Du sollst ausspeien, Feind, der in seiner Unwissenheit gehandelt hat,]
21	<sup>6,4</sup>   wdj kn.w m s3ꜥs Ḥr.w •	der ihrem Sohn Horus Schaden zugefügt hat.
22	nn jsf.tꜥf nn try.tꜥf •	Er hat keine Sünden, er hat keine Verfehlungen,
23	nn h3bꜥf [...]	es gibt nicht [sein] Aussenden (?) [...]
24	<sup>6,5</sup>   [...] šd mtw.tꜥk] °	[...] [Nimm dein Gift fort!]

#### 5. Szene – Parenthese

25	[k3]ꜥk r ꜥꜥ n.(j) Nꜥ.t wr.t •	[So musst] du (42,10) zur Erscheinung der großen Nut [sprechen], (42,11)
26	nṯr.t m-ꜥ nṯr.w •	der Göttin unter den Göttern,

## 6 Katalog der Sprüche

- 27  $\underline{d}d.w \langle n \rangle \neq k \{s3\} \langle b3 \rangle \underline{d}d.w \langle n \rangle \neq k$  die dir de(ine)n Ba geben ♣(42,12), die dir  
 $\underline{h}[^c] \dots ]^\circ$  (dein) [Er]scheinen geben,  
 28  $\overset{6,6}{\underset{|}{\uparrow}} [\dots n\dot{h}b k3 \neq k mj n\dot{h}b-k3.w]^\circ$  [die deinen Ka ausstatten wie den der  
 Nehebka-Schlange.]

### 6. Szene

- 29  $\underline{[jr]} \underline{tm} \neq k \dot{s}d t3 mtw.t \neq k \bullet$  „[Wenn] du nicht das Gift von dir fortnimmst,  
 30  $s\dot{h}b\dot{h} m h^c.w n(j) \dot{H}r.w \bullet$  das in den Körper des Horus gegliiten ist,  
 31  $s\dot{h}[b\dot{h}] \overset{6,7}{\underset{|}{\uparrow}} [m h^c.w n(j) \dot{h}r.j-dm.t$  das [in den Körper des Gebissenen gegliiten  
 $\dot{s}p \neq k]^\circ$  ist, dann sollst du zu Grunde gehen!“  
 ♣(42,13)

### 7. Szene – Parenthese

- 32  $[k3 \neq k r] \dot{h}ft.j m-\underline{d}j rmt \bullet$  [So musst du zum] Feind unter den Menschen  
 [sprechen],  
 33  $\underline{d}3y m-\underline{d}j n\dot{t}r.w \bullet$  zum Widersacher unter den Göttern.  
 ♣(42,14)

### 8. Szene

- 34  $s3w j\dot{b}h.w \neq k \underline{t}tf mtw.t \neq k \bullet$  „Nimm deine Zähne in Acht, schütte dein  
 Gift aus!  
 35  $dr tp \neq k \overset{6,8}{\underset{|}{\uparrow}} [n\dot{h}m p\dot{h}.tj \neq k]^\circ$  Abgetrennt soll dein Schädel werden,  
 [weggenommen deine Kraft!]  
 36  $[sn]\underline{d} \neq k n pn.w nr.y \neq k n pgg \bullet$  Du sollst dich vor einer Maus [fürch]ten, du  
 sollst dich ängstigen vor einem Frosch,  
 37  $nhd \neq k \dot{h}3.t ms.w ^c.w \bullet$  du sollst zittern vor den Küken des  
 $^c.w$ -Vogels,  
 38  $\dot{h}3^c \neq k \overset{6,9}{\underset{|}{\uparrow}} [snbt.t] \bullet$  du sollst [das snbt.t-Tier] loslassen!  
 39  $[rwj \neq k r] j3.t s\dot{h}pr.(t) tj \bullet$  [Du sollst dich in den] Hügel [zurückziehen],  
 der dich hervorgebracht hat. ♣(42,15)  
 40  $nn [h\dot{p}]\{tj\} tj jtj \neq k t3 \bullet$  Dein Vater Erde kann dich nicht [verbergen],  
 ♣(42,16)  
 41  $nn-wn.t n \neq k mw.t \neq k \underline{d}b3.t \bullet$  deine Mutter ♣(42,17) Ziegelstein existiert  
 nicht für dich!  
 42  $\dot{h}t\dot{h}t \neq k \dot{h}r t3 \bullet$  Du sollst von der Erde verschwinden,  
 43  $\overset{6,10}{\underset{|}{\uparrow}} [m\dot{h}.y \neq k \dot{h}r mw]^\circ$  [du sollst im Wasser ersaufen],  
 44  $[sbj \neq k n \dot{s}^c]d [jw.t] \neq k n ^c\dot{d} [\dots] \bullet$  [du sollst zur Zerstückelung] [gehen,] du sollst  
 zur Schlachtung [kommen!]  
 45  $s\dot{h}3.tw \neq k pgs \neq tj \dot{h}r rn \neq k \bullet$  Erinnert man sich deiner, spuckt man auf  
 deinen Namen! ♣(42,18)

### 9. Szene

- 46  $[mj] prj \dot{h}r \overset{6,11}{\underset{|}{\uparrow}} [t3 t3 mtw.t \underline{d}w.t]^\circ$  [Komm] heraus auf [die Erde, o verderbliches  
 Gift,  
 47  $[n.tt m h^c.w nb n(j)] \dot{H}r.w n\dot{h}n.w \bullet$  das in jedem Körperteil] des kleinen Horus ist!  
 48  $\underline{d}j \neq j ^c n\dot{h} [n ms.w n\dot{t}r.t] tn \bullet$  Ich will [den Kindern] dieser [Göttin] Leben  
 schenken. ♣(42,19)  
 49  $\{n\} k3 [^c n\dot{h}] jm.jw j3.wt \neq sn \bullet$  Dann können die, die in ihren Hügeln hausen,  
 [leben],



### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

50	nn pḥpḥ <sup>6,12</sup> nn ḥḥ <sup>o</sup>	ohne Herumkreisen, ohne Brennen,
51	[ḳbh mj] mw s3ḳ mj [jnr] <sup>o</sup>	[kühl wie] Wasser, starr wie [Stein]. ☛(42,20)
52	[dr] t3.w <sup>z</sup> t ḥm hh <sup>z</sup> t <sup>•</sup>	Deine Hitze [sei vernichtet], gelöscht sei dein Feuer
53	m ḥ <sup>c</sup> .w nb n(.j) <sup>6,13</sup> mn msj.n mn.t <sup>•</sup>	im Körper des NN., geboren von NN.!

#### 10. Szene

54	[... ] sn.tj wr[.t nṯr].tj sn.tj <sup>o</sup>	[...] die beiden Schwestern, die Großen, die beiden [Göttinnen], die beiden Schwestern:
55	mj.n m [...] r <sup>2</sup> {n}ṣtn r-ḥn <sup>c</sup> ṣj <sup>•</sup>	Kommt doch aus / als [...] euer Spruch zusammen mit mir.
56	<sup>6,14</sup> jnk 3s.t mdw.t [...]ṣs <sup>•</sup>	Ich bin Isis, die spricht [...] ihren [...],
57	ḏḏ.t t3.w n s3ṣj Ḥr.w <sup>o</sup>	die meinem Sohn Horus Luft gibt.
58	m[ḳ] psḏ.t ḥ <sup>c</sup> m gm.w <sup>o</sup>	Sie[he], die Neunheit ☛(42,21) steht auf aus der Mattigkeit,
59	[... ḥmsj]ṣ<s>n ḥr <sup>6,15</sup> s.tṣsn <sup>•</sup>	[sie setzt sich] auf ihren Platz! ☛(42,22)
60	mk mn [msj.n mn.t] snb n mw.tṣf <sup>•</sup>	Siehe, der NN., [geboren von NN.], ist gesund für seine Mutter ☛(42,23)!

#### Nachschrift

61	ḏḏ mdw ḥr twt n(.j) Jtm.w <sup>•</sup>	Worte zu sprechen über einem Bild des Atum,
62	jrj m ḥt n(.j) jmw <sup>o</sup>	das aus Dumpalmenholz gemacht ist,
63	[twt n(.j)] Ḥr.w <sup>o</sup>	[einem Bild des] Horus,
64	twt n(.j) <sup>6,16</sup> Sj3 <sup>•</sup>	einem Bild des Sia,
65	jrj m ḥt n(.j) jsj <sup>•</sup>	die aus Tamariskenholz gemacht sind,
66	jwn wḏ n(.j) ṯḥn.t <sup>•</sup>	einem Säulen- oder Papyrusamulett aus Fayence,
67	rpy.t Srḳ.t <sup>•</sup>	einer Statue der Selqet,
68	jrj m ḥt n(.j) sḏ.t <sup>•</sup>	die aus Feuerholz besteht,
69	mnḥ m sš ḥr ḳkj.w <sup>•</sup>	mit dem Dechsel bearbeitet (?),
70	jnj.w <sup>6,17</sup> m sh.t snḥm <sup>•</sup>	geholt vom Heuschreckenfeld, ☛(42,24)
71	ḏj.tw r ḥḥ.j n(.j) s <sup>•</sup>	werde an den Hals des Mannes gegeben,
72	n.tj ḥr.j dm.t m sš-m3 <sup>c</sup> <sup>•</sup>	der unter dem Biss leidet; wirklich vorzüglich. ☛(42,25)

☛(42,1) Die Ergänzungen in eckigen Klammern erfolgen nach der Parallelüberlieferung des Spruches auf der Heilstatue des Djedhor, 3. Sektion, § 5<sup>158</sup>, verbessern jedoch offensichtliche Schreibfehler dieser Version.



☛(42,2) Zu j<sup>c</sup>n.w „Aufmerksamkeit“ vgl. GUNN (1930), S. 151. Unter dem ḥw.t ḥt ist der heliopolitanische Haupttempel zu verstehen.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> JELÍNKOVÁ-REYMOND (1956), S. 70-77.

<sup>159</sup> Hinweis Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

## 6 Katalog der Sprüche

☛(42,3) Eine Verbindung des w3ḏ-Amulettes zu Thot stellt der Spruch TB 160 dar, in dem vom Papyrusamulett gesagt wird, dass es Thot in der Hand hält. Hier wird Thot offensichtlich selbst mit dem Papyrusamulett gleichgesetzt. Man denke aber auch an die Formel Ḥr.w Ḥr.w w3ḏ n(.j) Sḥm.t, die z.B. in den Schutzsprüchen des pSmith vorkommt. Zu dieser Formel vgl. a. FLESSA (2006), S. 17ff.

☛(42,4) sb3: Der Papyrus schreibt sb3y.wt und determiniert das Wort mit  und . Jedoch muss hier sicher sb3 „Tor“ emendiert werden.

☛(42,5) Ich folge der Lesung von MÜLLER (2003), S. 530, da šdj nicht mit der Haarlocke determiniert werden kann.<sup>160</sup> Zu jd.t vgl. COLLOMBERT (1995), S. 205-8, und VERNUS (2006). Im Gegensatz zu MÜLLER (2003) ist in der kleinen Lakune nach jd.t aber sicher nicht jw zu ergänzen, sondern der waagerechte Strich unter dem Tierdeterminativ nach jd.t als Präposition n aufzufassen, die hier kausal zu übersetzen ist. An dieser Stelle steht auf der Statue des Djedhor die Präposition r, durch die ebenfalls ein Kausalzusammenhang, nämlich „betreffs ihres Sohnes“, hergestellt wird.

☛(42,6) Ein weiteres Problem, das die vorangegangenen Bearbeiter übergangen, ist die Übersetzung von tkn. Nach Auskunft des Wb V, 333,10-335,12, bedeutet tkn „sich nähern“, ist also ein intransitives Verb und wird im Ägyptischen i.d.R. mit Präpositionalobjekt gebildet. Dabei bedeutet tkn m „sich jemandem nähern“, aber auch „jemanden angreifen“, wobei der Angegriffene nach m erscheint. tkn in der Bedeutung „wegtreiben“ wird vom Wb gar nicht geführt, jedoch von HANNIG (1995), S. 941, gelistet. Er gibt dafür die Konstruktion tkn r-bnr oder tkn ḥr an. Daher halte ich die Übersetzungen von LEITZ (1999), S. 16,<sup>161</sup> und MÜLLER (2003), S. 430,<sup>162</sup> für unzutreffend. Nun kann das Ägyptische aber auch intransitive Verben ins Passiv setzen (vgl. GARDINER (1957), § 376), muss danach jedoch ein resumptives Element anführen, das hier durch das Suffixpronomen nach jm gebildet wird. Somit bezieht sich *≠f* weder auf die Türen noch auf die Stimme, sondern auf s3 $\neq$ s. Die Variante der Statue Djedhor, die jm $\neq$ s schreibt, lässt sich ebenfalls als resumptives Element erklären: Dort ist das Partizip als Aktiv aufgefasst worden und das Suffix bezieht sich dann logischerweise auf das Muttertier, dem sich das Junge hilfesuchend nähert. Wie in Z. 6,5 weist die Statue damit die grammatikalisch einfachere Variante auf. Somit heißt die Übersetzung des Textes auf der Statue: „Eine Stimme klagt draußen am Tor wie die eines Tierweibchens in Bezug auf ihren Sohn, der sich ihr nähert“ und die der Papyrusversion: „[Eine Stimme klagt] draußen am Tor wie die eines Tierweibchens wegen ihres Sohnes, der angegriffen wurde.“

☛(42,7) Die Verbesserung der initialen sḏm.n $\neq$ f Form zu sḏm.jn $\neq$ f orientiert sich an der Parallele auf der Djedhor-Statue. Dort ist diese Stelle leider ebenfalls schwer beschädigt, jedoch kann dort noch wd3 jb $\neq$ k gelesen werden, das in der Lakune stand und das ich dem nächsten Vers zugeschlagen habe. Das Vokabular erinnert an das Briefformular.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Die von JELÍNKOVÁ-REYMOND (1956), S. 74, Anm. i, vorgeschlagene Lesung des sehr seltsamen Zeichens auf der Statue Djedhor als Skorpion (ḏ3r.t), sowie die von ihr vorgenommene Ergänzung (psḥ oder ḏdb, vgl. JELÍNKOVÁ-REYMOND (1956), S. 75, Anm. 7, scheiden jetzt aufgrund der hier vorliegenden Parallele aus, da eine versehentliche Auslassung desselben Verbums auf zwei unterschiedlichen Textzeugen unwahrscheinlich ist. Also muss man auf der Statue des Djedhor ebenfalls jd.t lesen.

<sup>161</sup> „... like that (of the) woman saving her son, after he has approached it“.

<sup>162</sup> „[Da sprach der Allherr selbst: Eine traurige Stimme] ist vor der Tür, wie die eines Tierweibchens, deren Sohn davon vertrieben/weggestoßen wird“.

<sup>163</sup> Hinweis Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

☛(42,8) Die Handschrift des Papyrus unterscheidet s3.t und mw.t nur marginal durch die Setzung eines Determinativs  $\mathfrak{Q}$  bei mw.t, daher kommt es leicht zu Verwechslungen (z.B. auch in Vers 41 und 60).

☛(42,9) šp.w-jb ist sicher kein Gattungsbegriff, sondern ein sprechender Schlangenname, der sich aus šp „blenden, blind sein“ und jb im Sinne von Verstand zusammensetzt. Der erste Teil des Kompositums könnte auch von špt „ärgerlich sein“ (Wb IV, 453,10-16) hergeleitet sein, doch wird dieses Wort zumeist mit dem Kugelfisch  $\mathfrak{Q}$  determiniert.

☛(42,10) k3≠k wird nach GARDINER (1957), §§ 436-7 als Parenthese gebraucht. Daher ist der Satz m.E. als Aufforderung an den Aktanten zu verstehen, der den Spruch an Atums statt sprechen soll. Der nächste Satz führt dann die wörtliche Rede fort. Anders LEITZ (1999) und FISCHER-ELFERT (2005b), S. 55. Die Übersetzung LEITZ<sup>164</sup> ist m.E. also aus grammatikalischen Gründen abzulehnen. Die Übersetzung von k3≠k<sup>165</sup> bei FISCHER-ELFERT leitet sich von der Bedeutung k3j „denken, an etwas denken“ ab.

☛(42,11) Verbal hat ḥ<sup>c</sup> n + Gottesname die Bedeutung „steht für, ist eine Manifestation des Gottes XY“. Evtl. liegt hier eine Substantivierung dieses Begriffes vor, so dass sich das Fehlen eines Determinativs in der Papyrushandschrift erklären würde. Zu ḥ<sup>c</sup> n in dieser Bedeutung vgl. SAUNERON (1989) und VON LIEVEN (2004), S. 156-172. Der Papyrus schreibt den Gottesnamen, den ich mit FISCHER-ELFERT (2005b) als solchen identifizieren möchte, wie das Wort n<sup>2</sup>.t „Stadt“  $\mathfrak{Q}$ . Vgl. hierzu auch PT 587, § 1595b+1596b und Edfu I 559. LEITZ (2002), Bd. 3, S. 538, führt Nw.t wr.t als besondere Form der Nut auf, allerdings nicht in der vorliegenden Schreibung. Daneben gibt es noch eine Göttin N<sup>2</sup>.t wr.t „die große Stätte“<sup>166</sup>, die in CT 467, V 370 c, CT 468, V 383 b und im TB 110 erwähnt wird. Außerdem ist N<sup>2</sup>.t wr.t eine Bezeichnung für Tanis.<sup>167</sup> Statt Nw.t wr.t schreibt der Text der Statue des Djedhor tp.t, wohl, trotz des fehlenden Determinativs, gleichzusetzen mit der Uräusschlange.

☛(42,12) Meine Verbesserung zu  $\mathfrak{d}\mathfrak{d}$  n≠k erfolgt aus grammatikalischen Gründen. Die Statue Djedhor zeigt die grammatikalisch einfachere Variante  $\mathfrak{d}\mathfrak{j}$  b3.w≠k  $\mathfrak{d}\mathfrak{j}$  ḥ<sup>c</sup>j≠k nḥb k3≠k mj Nḥb-k3.w, der die Übersetzungen LEITZ' und FISCHER-ELFERTS folgen.

☛(42,13) Die Ergänzungen, die LEITZ (1999) und FISCHER-ELFERT (2005b) anhand der Parallele auf der Statue des Djedhor vornehmen, sind für die Lücke definitiv zu lang. Daher muss die Papyrusversion kürzer gewesen sein. Die vorgeschlagene Ergänzung fügt sich gut in die Lakune ein.

☛(42,14) Wieder eine Parenthese wie oben.

☛(42,15) Wie MÜLLER (2003) anmerkt, muss hier Partizip + enklit. Personalpronomen vorliegen. Da j3.t eigentlich ein Femininum ist, ist an ḥpr die Femininendung zu ergänzen. Evtl. ist sie aufgrund des folgenden tj ausgefallen.

☛(42,16) Der Inhalt des Verses ist durch die Parallele auf der Statue Djedhors bekannt. Die Frage ist nur, ob in der Lakune das Verbum ḥp gestanden haben kann, wie in der Parallele, oder ob, aufgrund der auf die Lakune folgenden Zeichen, nicht ein anderes Wort ergänzt werden muss, dessen letzter oder vorletzter Radikal  $\mathfrak{A}$  ist.

<sup>164</sup> „May you speak of the raising of the great uraeus“.

<sup>165</sup> „Du sollst auf die ahau-(Schutz-)schlange von Nut, der großen Göttin gefasst sein“.

<sup>166</sup> LEITZ (2002), Bd. 3, S. 522.

<sup>167</sup> LEITZ (2002), Bd. 3, S. 522.



Person, ähnlich, wie man es auch in Gebeten aus dem mesopotamischen Raum<sup>170</sup> oder im Totenbuchspruch TB 125<sup>171</sup> findet.

Daraufhin tritt der Allherr selbst auf, dem die Klagen der Isis schon zu Gehör gekommen sind. Offensichtlich erkundigt er sich, was passiert ist. Leider ist der Spruch an dieser Stelle auf beiden Textträgern zu zerstört, um den Zusammenhang genau zu rekonstruieren. Jedoch erscheint Sia, die personifizierte Erkenntnis des Schöpfergottes,<sup>172</sup> der wohl den Allherrn darauf hinweist, dass dessen (Enkel)tochter Isis wegen ihres gebissenen Sohns Horus besorgt sei. Als Verursacher wird eine Schlange genannt, die den sprechenden Namen „Verblendet von Verstand“ (šp.w-jb) trägt. Isis dauert den großen Gott, der das Schlangengift beschwört. Interessanterweise sind in diese Beschwörungen zweimal Parenthesen eingeflochten, die sich offensichtlich an den menschlichen Magier wenden (in der 2. Person), beide Male mit der Partikel k3 eingeleitet. Im Verlauf der Beschwörung wird die Schlange aufgefordert, ihr Gift fortzunehmen. Sollte sie dieser Aufforderung nicht nachkommen, wird ihr mit ihrem Untergang gedroht. Diese Drohung ist verbunden mit einer Ridikülisierung der Schlange,<sup>173</sup> die sich vor ihrer eigenen Beute fürchten soll. Ihr wird außerdem ihr angestammter Lebensraum entzogen. Die Drohung gipfelt in dem Wunsch, die Schlange möge ertränkt oder geschlachtet werden.<sup>174</sup> Die Erinnerung an die Schlange ist nur mit Spott verbunden. Hingegen wird für den Fall, dass das Gift den Körper des Gebissenen wieder verlässt, in den es ja unwissend hineingeglitten ist, versprochen, dass die Kinder der Giftgöttin (in der Variante auf der Djedher-Statue als Selqet angesprochen) am Leben bleiben dürfen und als harmlose Wesen friedlich in ihren Höhlen wohnen können.

An die Beschwörung des Sonnengottes schließt sich ein kurzes Statement der beiden Göttinnen an. Jedoch spricht offensichtlich nur Isis, die ihrem Sohn Luft zufächelt und feststellt, dass die Neunheit, die wohl in Lethargie verfallen war, nun wieder aktiv würde. Abschließend wird die Gesundheit des menschlichen Patienten konstatiert.

Die Ritualanweisung nennt die Statuen der im Spruch vorkommenden Götter, die aus unterschiedlichem Holz angefertigt werden müssen. Isis wird dort allerdings nicht erwähnt, Thot, der im Spruch ja als „Papyrusamulett aus Fayence“ angesprochen wurde, wird offensichtlich durch ein solches ersetzt. Die Statue der Selqet soll aus Feuerholz angefertigt und in irgendeiner Form bearbeitet werden. Wie, ist leider aufgrund der schweren Verständlichkeit des Textes unklar.<sup>175</sup> Zudem soll das Holz von einem bestimmten Ort (dem „Heuschreckenfeld“) herbeigeholt werden.

<sup>170</sup> GRONEBERG (2004), S. 33 ff.

<sup>171</sup> Vgl. die Übersetzung bei HORNING (1990), S. 243 f., Vers 205-219.

<sup>172</sup> MEEKS (1971), S. 59.

<sup>173</sup> FISCHER-ELFERT (2005b), S. 140.

<sup>174</sup> Zum Ertränken als Strafe vgl. QUACK (2001), S. 8 ff., und GRIMM (1989), S. 111 ff.

<sup>175</sup> FISCHER-ELFERT (2005b), S. 59, nimmt an, dass die Figur mit einem Dechsel bearbeitet werden musste, LEITZ (1999), S. 18, übersetzt das fragliche Wort *mnḥ* mit „to be tied to“ und denkt daran, dass die Figur in der Tenne aufgehängt wurde, um Schlangen zu vertreiben.

## Spruch 43

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 6,17-8,15
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 19-21; FISCHER-ELFERT (2005b), S. 56-59.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	narrativ, 5. Szene appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:0:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 67, 105, 109, 116, 118, 120 f., 123 f., 140 ff.

### 1. Szene

1	<sup>6,17</sup> ky r <sup>3</sup> Nb.t-ḥw.t j.jn 3s.t •	Ein anderer Spruch: „Nephthys“, sagte Isis,
2	ḏj≠t <sup>7,1</sup> shy.w nj3 •	„mögest du veranlassen, dass die Gehörlosen zurückgewiesen sind,
3	sḏmy.w n.w ḏw.w jb •	die, die (nur) auf die Böswilligen hören,
4	nn ᶜrk.w mdw.t m r <sup>3</sup> n(.j) 3s.t •	ohne die Worte aus dem Mund der Isis zu verstehen!“ (43,1)

### 2. Szene

5	jw ḥrw Ḥr.w <sup>7,2</sup> ḥr wd.t dnj.wt •	Die Stimme des Horus stieß ein Klagegeschrei aus,
6	pr.y 3s.t Nb.t-ḥw.t ᶜwj≠sn ḥw≠[sn] •	so dass Isis und Nephthys herbeiliefen, wobei ihre beiden Arme flatterten. (43,2)
7	ptr jrk s3≠j Ḥr.w •	„Was ist denn, mein Sohn Horus?“ (43,3)
8	ḏd.jn Ḥr.w n <sup>7,3</sup> 3s.t •	Da sprach Horus zu Isis:
9	jnk pw jb3 m jn.t •	„Ich bin's, der herumtollte im Wadi,
10	ḥnᶜ jḥ.ww n.w ḏ3m≠[j] •	zusammen mit den Kindern [meiner] Altersgruppe.
11	[jw h3j].n≠j m n3 jnj.w ḥnm<s>.w≠j ḥr-s3≠j •	[Ich stieg hinab] in das Minz-Kraut, (43,4) meine Freunde waren hinter mir,
12	<sup>7,4</sup> ḏgs.n≠j ḥr sd n(.j) nbs.tj •	und ich trat auf den Schwanz einer nbs.tj-Schlange. (43,5)
13	sbḥ.n≠f r-jm[.wtj-ny rd].wj≠j •	Als sie zwi[schen] meine [Füße] gekrochen war
14	wnḥ.n≠f ḥr sh≠j •	und sich um meinen Zeh gewickelt hatte,
15	<sup>7,5</sup> mtw.t≠f tkn jm≠j •	drang ihr Gift in mich ein,
16	mj gs {Rᶜ.w}<Hᶜp.j> mj sd ᶜ •	wie das Fließen der Flut, wie ein Dammdurchstich. (43,6)
17	mṯn ḥᶜ.w≠j bdš ᶜ.t≠j ḥr nr.w •	Seht, mein Körper ist matt, meine Glieder zittern,
18	<sup>7,6</sup> jb≠j nn sw m-ḥnw ḥ.t≠j •	mein Herz ist nicht mehr in meinem Leib!“

### 3. Szene

19	ḏd.jn 3s.t nṯr.t •	Da sprach die göttliche Isis:
20	mj.n jrf šn.ww nṯr.w •	„Kommt doch, Entourage der Götter,

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

21	šn.ww ntr.wt •	Entourage der Göttinnen!
22	<sup>7,7</sup>   mj.[n jrj sn] R <sup>c</sup> .w sn.t R <sup>c</sup> .w •	Komm [doch, Gefährte des] Re, Gefährtin des Re! ♣(43,7)
23	m33≠n j:jr.t r Hr.w •	Lasst uns sehen, was Horus widerfahren ist!
24	s <sup>c</sup> nḥ≠tn s3 Wsjr •	Möget ihr den Sohn des Osiris beleben!“

#### 4. Szene

25	mk sp 2 j.n Nj.t •	„Sieh doch, sieh doch!“ sprach Neith.
26	<sup>7,8</sup>   ptr [sp 2 j.n] Srk.t °	„Schau doch, [schau doch!“ sprach Selqet.
27	m snḏ n-ḥr≠k s3≠n [Hr.w] °	Hab keine Angst, vorwärts, unser Sohn [Horus!]
28	nn ḥft.j js ḥr.y sw r≠k •	Das ist kein Feind, der sich gegen dich gerüstet hat, ♣(43,8)
29	nn jpw.tj ntr <sup>7,9</sup>   js p[...] °	kein Götterbote, der [... gegen dich!]
30	ḥr≠k m wd3 snb •	Dein Gesicht sei in Heil und Gesundheit!
31	ḏj{t}≠n s3.w [ḥ3]≠k [r] snb≠k •	Wir wollen das Schutzamulett des [...] auf dich geben, so dass du gesundest. ♣(43,9)

#### 5. Szene

32	šp≠t mtw.t jr.w m ḥm.t <sup>7,10</sup>   ≠s •	Fließe aus, Gift, das aus seiner Unwissenheit heraus gehandelt hat,
33	[n.tj m ḥ <sup>c</sup> .w n(j) Hr.w] s3 Wsjr •	[das im Leib des Horus], des Sohns des Osiris ist.
34	šp≠t mtw.t jr.w m ḥm.t≠s •	Fließe aus, Gift, das aus seiner Unwissenheit heraus gehandelt hat,
35	n.tj m ḥ <sup>c</sup> .w n(j) mn [msj.n] mn.t •	das im Leib des NN., [geboren von NN.], ist.
36	ḥm ḥ3 <sup>7,11</sup>   nn db[n ... ḥr]≠j •	Weiche zurück ohne zu zir[kulieren ... wegen] mir!
37	jw≠t ḥr.tj bḥn[.tj ...] •	Du bist niedergeworfen, [du bist] zerschnitten [...],
38	sḥr.n tw Nj.t msj.n R <sup>c</sup> [.w] °	weil Neith, die von Re Geborene, dich niedergeworfen hat,
39	[nj]k.n≠s njk n≠s	als sie ihren zu Bestrafenden [bestrafte].
40	<sup>7,12</sup>   <s>swn≠[s tj m] ḥk3.ww≠s mnḥ •	[Sie] <be>strafft [dich durch] ihre wirkmächtigen Zaubersprüche,
41	[...]≠s {j}3d.w{t} j.n Srk.t •	sie [...] die Wut/Wütenden“ sprach Selqet
42	m 3ḥ.ww <sup>7,13</sup>   tp.w r <sup>2</sup> ≠s •	mit ihren Zauberformeln, die auf ihren Lippen sind.
43	ms.w Hr.w ḥr s3w≠t •	Die Horuskinder bewachen dich,
44	sḥm.w n j3.t≠sn •	die (dich) weichen lassen vor ihren Hügeln. ♣(43,10)

## 6 Katalog der Sprüche

45	ħm.y <sub>≠</sub> t̄ <sup>7,14</sup>   ħm.y <sub>≠</sub> t̄ ħtħt <sub>≠</sub> t̄ •	Du sollst weichen, du sollst weichen, du sollst umkehren,
46	sh̄tħt tj 3s.t n̄tr.t •	weil die göttliche Isis dich umkehren lässt,
47	ħsf.n tw n̄tr.w jpw •	nachdem dich diese Götter abgewehrt haben,
48	jr.jw sbħ.wt <sup>7,15</sup>   š̄t3.w •	die Wächter der geheimen Tore!
49	j:ħt tj ħm.n tw Nb.t-ħw.t •	Kehr doch um, nachdem Nephthys, dich vertrieb,
50	nb.t sš.w mnħ mdw.t •	die Herrin der Schrift mit machtvollen Worten,
51	bħn.n <sub>≠</sub> s [...]n <sub>≠</sub> s <sup>8,1</sup>   tj m jwy <sub>≠</sub> s •	nachdem sie dich bestrafte und [...] mit ihrem [?]. ♣(43,11)
52	jw sh̄r.tw <sub>≠</sub> t̄ n j3.t <sub>≠</sub> s [...]	Du wirst niedergeschlagen an ihrer Stätte [...]
53	<sup>8,2</sup>   nħm <sub>≠</sub> sn [j3.t] •	Sie sollen fortnehmen [(deinen) Zorn],
54	nħm.n R <sup>c</sup> .w msd̄r <sub>≠</sub> t̄ •	nachdem Re dein Gehör weggenommen hat. ♣(43,12)
55	[...]	[...]
56	<sup>8,3</sup>   gn̄n [...]≠t̄ mj ħnk.t •	müde [...] dein [...] wie Bier,
57	bg [...]	[...] träge ♣(43,13)
58	<sup>8,4</sup>   mn msj.n mn.t [...]	NN., geboren von NN. [...]

♣(43,1) Zur Konstruktion vgl. ERMAN (1933), § 342 und GARDINER (1957), § 315.

♣(43,2) Die Lakune nach dem ausführlichen Determinativ von ħw ist gerade mal groß genug für das Suffixpronomen 3. P. Pl.

♣(43,3) jrk ist über der Zeile nachgetragen.

♣(43,4) LEITZ (1999) setzt in Anm. 119 jnjw mit nj3j3 gleich, das von LONG (1984), S. 145-59, mit der wilden Minze identifiziert wird. Es könnte auch mit der in Eb § 725 (= pEbers 88,2) genannten Pflanze (jnjw) zu verbinden sein, auch wenn diese von GRAPOW/VON DEINES (1959), S. 36, mit dem jnj.t-Teil der Dattel oder des Flachses identifiziert wird.

♣(43,5) Die nbs.tj-Schlange ist nur hier belegt. Auf dem Schrein Louvre Inv. E 25485, Z. 2 wird eine nsb.tj-Schlange erwähnt, die vielleicht mit der hier genannten nbs.tj-Schlange identisch sein könnte, sofern eine Wurzelmetathese angenommen werden darf. Nach LEITZ (1999), S. 19, Anm. 111, handelt es sich bei der Wurzel nbs/nsb vermutlich um eine Ableitung von 3sb. Zum Wechsel von 3 und n vgl. WATSON (1980), S. 41-57.

♣(43,6) LEITZ liest r wnm [...] anstatt r-jm. M.E. muss hier jedoch eine Präposition gestanden haben, um die Logik der Erzählung zu bewahren.

♣(43,7) Meine Ergänzung beruht auf der Annahme einer parallelen Satzbildung. Sollte die Ergänzung sn n(j) R<sup>c</sup>.w richtig sein, dann hätten wir hier vielleicht Orion und Sothis (Sirius) als Anführer der krankheitsbringenden Dekane vor uns,<sup>176</sup> die von Isis um Hilfe angerufen

<sup>176</sup> Mündlicher Hinweis von Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT. Zur Dekanmelothese vgl. LEITZ (1995), S. 39 ff.



werden. Vielleicht muss man aber auch sn.wt n.t R<sup>c</sup> lesen. Diese, mit dem Sonnenauge identifizierbare Göttin,<sup>177</sup> würde gut in den Kontext passen.

☛(43,8) Zu dieser Übersetzung vgl. auch QUACK (2011), S. 414.

☛(43,8) Ergänzungen nach QUACK (2011), S. 414.

☛(43,10) sḥm n bedeutet nach Wb IV, 215,3, „weichen lassen vor“. Ob sich das Suffixpronomen 3.P.pl. auf die Horussöhne bezieht, muss offenbleiben, da mir bislang keine Verbindung der Horussöhne zu „Hügeln“ bekannt ist.

☛(43,11) bḥn heißt auch „brüllen“, insbesondere mit dem vorhandenen Determinativ . Vielleicht ist jwj mit jwy.t „Klage“ zu verbinden?

☛(43,12) Die Wegnahme der Ohren ist, wie das Abschneiden der Arme und Beine, auch eine Strafmaßnahme an Schlangen im Brooklyner Schlangenbuch, vgl. pBrooklyn 47.218.48 + 85, 5,9-13.

☛(43,13) bg kann vielleicht mit dem Wort b3g „gerinnen“ (laut HANNIG (1995) auch vom Bier) oder mit b3gj „müde sein“ verbunden werden.

### Gliederung und Inhalt

Zu Beginn steht ein Ausspruch der Isis, die von ihrer Schwester Nephthys verlangt, diejenigen, die nicht auf ihr Wort hören wollen, sondern den Übeltätern Gehör schenken, zurückzuweisen. Dieser Ausspruch soll offensichtlich weiteren Attacken vorgreifen, damit so etwas, wie es in der folgenden *historiola* erzählt wird, nicht wieder geschehen kann.

Die Geschichte setzt unvermittelt nach dem ersten Satz ein, der mehr oder minder zusammenhanglos steht. Horus ruft um Hilfe. Die beiden besorgten Erzieherinnen, Mutter und Tante, eilen herbei und fragen ihn nach der Ursache. Horus erzählt von einer Situation, wie sie alltäglicher nicht sein könnte: Beim Spielen im Wüstenwadi sei er ins Gestrüpp getreten und von einer Schlange gebissen worden. Klagend schildert er die Symptome der Vergiftung. Isis ruft daraufhin den Hofstaat des Re zu Hilfe, insbesondere aber die Gefährtin des Re (und vielleicht den Gefährten des Re?). Diese ist vermutlich Maat, die es doch wiederherzustellen gilt.

Diese folgen der Aufforderung, woraufhin Neith und Selqet Horus beruhigen und das Gift beschwören. Es wird aufgefordert, den Körper des Kranken zu verlassen. Als Schutzgötter werden Isis, Nephthys und Re angerufen. Der Kranke wird mit Horus, dem Sohn des Osiris gleichgesetzt. Leider ist die achte Kolumne des Papyrus so stark beschädigt, dass der Zusammenhang nur erraten werden kann. Doch offenbar setzt sich die Beschwörung der Selqet fort, die zusammen mit Isis Heilung verspricht.

---

<sup>177</sup> LEITZ (2002), Bd. 6, S. 364.

## Spruch 44

<b>Belege:</b>	pBM EA 9997, 8,4-8,15
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 19-21; FISCHER-ELFERT (2005b), S. 56-59.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 142.

## 1. Abschnitt

1	[ky rʔ] nb.t 3h-bj.t j.n Srk.t •	[Ein weiterer Spruch] ♣(44,1) „Herrin von Chemmis“, sprach Selqet.
2	[...] °	[...]
3	<sup>8,5</sup>   dd≠j m nb.t Kpn.t 3s.t •	„Ich will zusammen mit der Herrin von Byblos, Isis, sprechen:
4	mj 3s.tj m-h3.t mh[y.t] °	„Komm doch eilends, vor dem Nordwind [...]"
5	[...] °	[...]
6	<sup>8,6</sup>   m33 tw [...]	Es sollen dich sehen [...]
7	[...] ms.w •	Es sollen [...] die Kinder,
8	[d]j.w t3.w n n.tj hr [...] °	die dem Luft [schen]ken, der auf [...] ist.
9	[...] °	[...]
10	<sup>8,7</sup>   g3y h[ty.t ...]	Verengung der Kehle [...] ♣(44,2)
11	rn[w] m mdw-ntr •	[...] die Namen mit Hieroglyphen,
12	[...] °	[...]
13	s <sup>c</sup> nh≠f [...]	Er wird beleben [...]
14	<sup>8,8</sup>   m j[...]	[...]
15	[...] jrk Hr.w n <sup>c</sup> nh °	[...] Horus doch für das Leben! ♣(44,3)
16	mk s3.w ntr.w [...]	Siehe, die Schutzamulette der Götter [...]
17	<sup>8,9</sup>   [... ...]	[...] ♣(44,4)
18	[ <sup>c</sup> nh] °	[!]ebt. ♣(44,5)
19	mtw.t mj [prj hr] t3 •	Gift, komm, [komm herauf zur] Erde. ♣(44,6)
20	jnk Srk.t [...]	Ich bin Selqet!

## Nachschrift

21	<sup>8,10</sup>   [...]	[...] ♣(44,7)
22	[...] n3y rʔ [m] rn≠f •	[...] sind (?) Sprüch(e) [in] seinem Namen
23	n(j) [... ...].n.tw≠f m t3 ntr [...]	des „er wurde [...] im Gottesland“. ♣(44,8)
24	<sup>8,11</sup>   [...]	[...]
25	m wp.t w <sup>c</sup> [...] dr.wt≠f •	am Scheitel des Einzigen (?) [...] seine Hände. ♣(44,9)



26	<sup>8,12</sup> <sub> </sub> s[wr] jn [hr.j]-dm.t •	Werde vom Gebissenen getrunken. ☛(44,10)
27	jnj <sup>◌</sup> šm [n(.j) s3] s3.t≠f nḏ.tj ṛn ṛ(.j) [jt]≠f ...]	Man bringe ein Götterbild [des Sohns] seiner Tochter, des Schützers [seines Vaters (?)] ☛(44,11)
28	<sup>8,13</sup> <sub> </sub> [...] •	[nicht lesbar],
29	Srḳ.t Ḥw.t-Ḥr.w •	Selqet, Hathor,
30	nb.t Kpn.t 3s.t •	die Herrin von Byblos, Isis,
31	Nb.t-Ḥw.t •	Nephthys,
32	[...] •	[...] ☛(44,12)
33	<sup>8,14</sup> <sub> </sub> m <sup>◌</sup> n.tjw šw •	[...] mit getrockneter Myrrhe.
34	[ḏj.tw] ṛ ḥḥy [n(.j) hr.j-dm.t] •	[Werde] an die Kehle [des Gebissenen gegeben]
35	nn (j)m.jw-ḥt [...]	Es gibt nicht das Gefolge (?) [...]
36	<sup>8,15</sup> <sub> </sub> nṛ.w •	[...] die Götter.
37	ḏj.tw ḥft-ḥr≠s •	Werde davor gegeben
38	[snb] sw ḥr <sup>c</sup> •	Er ist auf der Stelle [gesund].

☛(44,1) An dieser Stelle sind noch eindeutige Spuren von einem rubrizierten | sichtbar. ky r<sup>3</sup> füllt die Lakune exakt aus.

☛(44,2) LEITZ setzt hier das Verbum g3w „verengen“ an. Aufgrund des fehlenden Kontextes muss eine Entscheidung offen bleiben.

☛(44,3) Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich um einen durch jrḳ verstärkten Imperativ, da der Papyrus die Verstärkungspartikel in Aussagesätzen i. d. R. jrḳ schreibt (vgl. 2,11+16).




☛(44,4) Nicht lesbare Spuren.

☛(44,5) Vor  ist das untere Ende eines hohen Zeichens zu sehen, darüber das linke Ende eines langen Strichs, der sich zu  ergänzen lässt. Daher liegt eine Lesung als <sup>◌</sup>nḥ nahe.

☛(44,6) Die Ergänzung erfolgt nach 4,6.


☛(44,7) Unlesbare Spuren am Zeilenanfang.

☛(44,8) Die Lesung und Übersetzung ist aufgrund der starken Textzerstörung sehr unsicher.

☛(44,9) LEITZ (1999) transliteriert . Statt  steht aber .

☛(44,10) Ergänzung von LEITZ (1999), Taf. 8.

☛(44,11) Die Ergänzung wäre vom Platz her durchaus möglich, ob sie zutreffend ist, muss aber offen bleiben. Jedenfalls leitet die Passage eine Aufzählung verschiedener Götter ein, die als Bild herbeigebracht werden sollen.

☛(44,12) Am Anfang der Zeile ist noch  zu erkennen, von LEITZ (1999) fälschlich als nw-Topf gelesen.

### Gliederung und Inhalt

Der Spruch enthält eine Beschwörung, die Selket ausspricht. Sie redet die „Herrin von Chemmis“ an, die um Hilfe für den kleinen Horus gebeten wird. Der Spruch liest sich wie eine Alternative zum vorangehenden und nennt das (fast) gleiche göttliche Personal.

Er wurde wie schon die meisten der vorangehenden über Götterbildern rezitiert. Genannt werden Selket, Hathor, die Herrin von Byblos<sup>178</sup>, Isis und Nephthys sowie „der Schützer seines Vaters“, womit vermutlich Horus gemeint ist. Durch die Zerstörung geht nicht klar hervor, ob weitere Götter aufgezählt wurden. Jedenfalls wird dem Gebissenen etwas an die Kehle gelegt, evtl. eine Halsbinde, auf der die Götterbilder mit myrrhenhaltiger Tinte aufgemalt sind.<sup>179</sup>

Diesem Spruch folgt in der Handschrift ein weiterer, von dem bis auf die Überschrift *ky r<sup>2</sup>* und das erste Wort, *mk.t (?)*,<sup>180</sup> nichts erhalten ist. Er wurde daher nicht berücksichtigt.

### Spruch 45

<b>Belege:</b>	pBM EA 10309, 1,1-1,6
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 22.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	im erhaltenen Teil appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	erhaltener Teil: 0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 110, 140, 145.

x+1. Strophe		
1	<sup>1,1</sup>   [...]	<i>zerstört</i>
2	[...]	<i>zerstört</i>
3	nn p̄h̄p̄h̄≠[k] m ̣.t nb(.t) n(.t) mn ms̄j.n mn.t •	[Du] sollst nicht herumkreisen in irgendeinem Körperteil des NN., geboren von NN.
4	<sup>1,2</sup>   [...]	<i>zerstört</i>
5	[...] mtw.t≠k •	[...] dein Gift.
6	̣n tw šd mtw.t≠k •	Wende dich um und nimm dein Gift fort!
7	[...]	<i>zerstört</i>
8	<sup>1,3</sup>   [...] m rn≠f n(.j) w̄hm.w •	[...] in seinem Namen „Herold“.
Nachschrift		
9	nd <s>n <sup>cc</sup> •	Werde fein zermahlen
10	hr jrp m	in Wein aus [...] •(45,1)
11	<sup>1,4</sup>   [...] °	<i>zerstört</i>

<sup>178</sup> Eine lokale Form der Hathor, vgl. VOLOKHINE (1995).

<sup>179</sup> Zu solchen Halsbinden vgl. RAVEN (1997).

<sup>180</sup> Die Handschrift schreibt *mk.t* „Schutz“ und *mk* „siehe“ identisch, so dass noch nicht einmal eine Zuordnung zu einem Lemma möglich ist.

12	ḏj.twꜣf n s.t nn msjꜣs •	Er soll gegeben werden einem Weib, das nicht gebären kann
13	ḥnꜥ s.t-ḥm.t n.tj	und einer Verheirateten, die [...]
14	[...]	zerstört
15	<sup>1,5</sup>   [...]ꜣs ḥr-ꜥ •	[...] sofort.
16	ḥnꜥ jr.t twt n.(j) Ḥp.wj •	Und es werde ein Bild des Hepui angefertigt
17	n [...]	aus [...] ◀(45,2)
18	[...]	zerstört
19	<sup>1,6</sup>   [...] nmḥ.w •	? ◀(45,3)
20	ḏj.tw r ḥḥ n.(j) ḥr.j-dm.t •	Werde an die Kehle des Gebissenen gegeben.

◀(45,1) Zu *nd sn<sup>cc</sup>* vgl. GRAPOW ET AL. (1961b), S. 757, § 1. Im Text fehlt das anlautende *s* von *sn<sup>cc</sup>*.

◀(45,2) Zum Gott Hepui vgl. GARDINER (1944), S. 29-30, Anm. 4, KEES (1941/2), S. 24-27, und LEITZ (2002), Bd. 4, S. 123.

◀(45,3) Eine Übersetzung von *nmḥw* ist aufgrund des fehlenden Kontextes nicht möglich.

### Gliederung und Inhalt

Aufgrund der Zerstörungen sind nur die letzten Verse des Spruches zum Teil erhalten, sowie ein Teil der Ritualanweisung: Eine Droge, deren Name leider in der Lakune verlorengegangen ist, wird in Wein aufgelöst.<sup>181</sup> Des Weiteren wird ein Götterbild des Hepui genannt.

### Spruch 46

<b>Belege:</b>	pBM EA 10309, 1,6-2,7; Socle Behague, h2-h21, pBrooklyn 47.218.138, x+3, 1-15, pBrooklyn 47.218.138, x+7, 14-21
<b>Übersetzungen:</b>	KLASENS (1952), S. 60; LEITZ (1999), S. 26-28, RITNER (1992), S. 496 ff.; GOYON (2012), S. 20 ff. u. S. 43 f.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 7, 62 f., 65, 67, 110, 120 f., 135, 139, 145.

#### 1. Strophe

1	<u>ky</u> rꜣ <sup>1,7</sup>   [ḥ.t m mw sp 2]	Ein weiterer Spruch: [Feuer aus Wasser! Feuer aus Wasser!]
2	[ḥ.t pr.t m mw]	[Feuer, das aus Wasser hervorkam!]
3	[jn nbj.t n.t rꜣꜣj] [wd.t ꜣ [sḏ.t ꜣ]	[Die Flamme meines Mundes ist's], [die Feuer legt '!]

<sup>181</sup> Zu Wein als Lösungsmittel für Medikamente im Alten Ägypten vgl. NUNN (1996), S. 140.

6 Katalog der Sprüche

4	ḥm≠(j) jrj≠s tk3 •	Ich will löschen, wenn sie Flammen wirft!
5	jn mw ḥm ḥ.t •	Wasser ist's, das Feuer löscht!
6	<sup>1,8</sup> [n-m pw ḥm≠f sw]	[Wer ist's, der es löschen kann?]
7	[n-m jrf štp]≠f sw •	[Wer ist nur der], der es [kontrollieren kann]? •(46,1)
8	n-m jrf ḥsf≠f sw •	Wer nur ist der, der es beseitigen wird?
9	jn R <sup>c</sup> .w jr(.y) s(j) ḥm≠f <sup>1,9</sup> [sw]	Re, der es schuf, ist's, der [es] löschen wird!
10	[jn Ptḥ jr(.y) s(j) štp≠f sw]	[Ptah, der es schuf, ist's, der es kontrollieren wird!]
11	[jn nṯr] jr(.y) s(j) štp≠f sw •	[Der Gott], der es schuf, ist's, der (es) kontrollieren wird! •(46,2)
12	[ḥsf] ṛpsd.t ṛ <sup>1</sup> ṛc3.t ṛ <sup>1</sup> •	ṛDie große Götterneinheit ṛ <sup>1</sup> [wird (es) beseitigen],
13	dr.w <sup>1,10</sup> [t3.w≠t [ḥm.w rkḥ≠t]	die [deine Glut] vertilgt, [die deine Hitze auslöscht]. •(46,3)

2. Strophe

14	[nn] nbj.t ḥḥ≠t •	Die Flamme deiner Hitze [existiert nicht]
15	m ḥ <sup>c</sup> .w [nb n(.j) mn] msj.n mn.t •	in [allen] Körperteilen des [NN.], geboren von NN.!
16	ḥr-[n.tj] ṛsw ṛ <sup>1</sup> m <sup>1,11</sup> [Ḥr.w pw] °	De[nn] ṛer ṛ <sup>1</sup> ist [dieser Horus],
17	[s3 Wsjr nb s3.w] °	[der Sohn des Osiris, der Herr der Schutzamulette],
18	[šḥpr] m 3ḥ.w •	die aus Zauberkraft [erschaffen wurden],
19	mnḥ [wd3 ṛ3 mk.t] •	wirksam an [Heilkraft, groß an Schutzkraft]!
20	[jw tp]≠f m tp n(.j) ṛR <sup>c</sup> .w ṛ <sup>1</sup> •	Sein [Kopf] ist der Kopf des ṛRe ṛ <sup>1</sup> ,
21	<sup>1,12</sup> [wp.t≠f m wp.t] [n(.j) Ḥpr.j] °	[sein Scheitel ist der Scheitel des Chepri,]
22	[ḥr≠f m ḥr] n(.j) Nfr-tm •	[sein Gesicht ist das Gesicht] des Nefertem,
23	mkḥ3≠f [m mkḥ3 Mn.w] •	sein Hinterkopf [ist der Hinterkopf des Min,]
24	nḥb.t≠f m wd n(.j) <sup>1,13</sup> [tḥn.t] °	sein Nacken ist ein Papyrussäulenamulett aus [Fayence,]
25	[ḥ3.t≠f m Srḫ.t wr.t] °	[sein Vorderteil ist die große Selqet],
26	[nb.t k3{j}s ḥk3.w] °	[die Herrin der Fesseln des Zaubers],
27	dw3 R <sup>c</sup> .w m wbn≠f °	der Re verehrt, wenn er aufgeht. •(46,4)
28	ṛjw ṛ <sup>1</sup> ṛk ṛ[ḥ.wj≠f m bj]ṛk ṛ <sup>1</sup> [w] n(.j) Ptḥ •	[Seine] ṛSch ṛ <sup>1</sup> [ultern sind die Fal]ṛken ṛ <sup>1</sup> des Ptah. •(46,5)
29	jw ḥpš≠f m <sup>1,14</sup> [nb.wj sn.wj] °	Seine Oberarme sind die [beiden Herren, die beiden Brüder],
30	[s]d≠f m Gbb rp <sup>c</sup> t nṯr.w •	sein [Steiß] ist Geb, der Fürst der Götter,
31	šnb.t≠f [m Nj.t] wr.t •	[seine] Brust ist die große [Neith],
32	ḍrw.wj≠f m sbḥ.t °	seine beiden Flanken sind der Portikus,

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

33	<sup>1,15</sup>   [h3.tj≠f] m sšm n(j) <h3.tj n(j)> Ptḥ •	[sein Herz] ist der Leiter <des Herzens des> Ptah,
34	ḥ.t≠f m Nw.t °	sein Bauch ist Nut,
35	[jw R <sup>c</sup> .w jm≠s] °	[in der Re ist]
36	[m jḥ]m.y[w-sk.w] •	]zusammen mit den] Zirkum[polarsternen]. ☛(46,6)
37	<sup>1,16</sup>   j[w b3ḥ≠f m] nb Nnj-nsw •	[Sein Penis ist] der Herr von Ichnasiya,
38	ph.wj≠f m nb[.t 3ḥ-bj.t] ḥm.t Ḥr.w •	sein Hinterteil ist die Herr[in von Chemmis,] die Frau des Horus.
39	jw mn.tj≠f <sup>1,17</sup>   [m nb.tj n.w Dp] •	Seine Schenkel sind die [beiden Herrinnen von Buto],
40	[...].wj šm <sup>c</sup> .t •	[... von] Oberägypten,
41	s3ḥ.w≠f m š3.w s3b.w	Seine Zehen sind Sethtiere und Schakale. ☛(46,7)
42	nn <sup>c</sup> .t≠[f šw m nṯr] °	Keines seiner Körperteile [ist frei von einem Gott.]
43	<sup>1,18</sup>   [...] <sup>c</sup> .t jm≠f •	[...] Körperteil an ihm. ☛(46,8)

#### 3. Strophe

44	nn <sup>c</sup> ḥ <sup>c</sup> mtw.t m ḥ <sup>c</sup> .w≠f •	Das Gift soll nicht Halt machen in seinem Leib! ☛(46,9)
45	nn nḍrj sw ḥḥ≠s •	Sein Gluthauch soll ihn nicht erfassen! ☛(46,10)
46	<sup>2,1</sup>   mṯn Pt[ḥ Nwn m s3]≠f [Gb]b m s3≠f ḍs≠f •	Seht, Pt[ah und Nun sind sein Schutz, Ge]b ist sein persönlicher Schutz. ☛(46,11)
47	jr phr mtw.t m ḥ <sup>c</sup> .w≠f •	Wenn das Gift in seinem Körper zirkuliert,
48	nmnm≠s m <sup>c</sup> .wt≠f •	es in seinen Gliedern herumzieht,
49	<sup>2,2</sup>   nn <k>bḥ≠[tw mw m wdḥ.w m r <sup>2</sup> .w-pr] •	dann wird [man kein Wasser auf den Altären der Kultkammern (mehr)] libieren können,
50	nn stj≠tw mw ḥr ḥtp.w •	dann wird man kein Wasser (mehr) vergießen können auf den Opfertafeln,
51	nn rkḥ≠tw ḡd.t m šn <sup>c</sup> .t •	dann wird man kein Feuer mehr entfachen können in den Küchenräumen (der Tempel),
52	nn <sup>c</sup> b <sup>c</sup> ≠tw <sup>2,3</sup>   ḡdf3.w [ḥr ḥ3.wt≠sn] °	dann wird man keine Stiftungen mehr darbringen können [auf ihren Opfertischen],
53	[nn njs≠tw s]m<3>.ww r šḥ.ww •	[dann wird man keine Opferst]iere mehr [herbeiführen können] zu den Schlachtstätten,
54	nn šḥp≠tw stp •	dann wird man keine Filetstücke mehr herbeibringen können. ☛(46,12)
55	jr h3j mtw.t r-[ḥr.t] °	Wenn das Gift (jedoch) [nach unten] steigt,
56	[wn] <sup>2,4</sup>   r <sup>2</sup> .w-pr [ḥpr m ḥ3b] °	dann [werden] die Kultkammern [in Feststimmung sein],
57	[nṯr.w ḥtp m s]ḥm≠sn •	und [die Götter zufrieden in] ihren [Ka]pellen,

## 6 Katalog der Sprüche

58	šḥr ḥft.j wd{t} ḳnj.w=f •	weil der Feind, der sein Leiden provoziert hat, niedergeschlagen ist. ◀(46,13)
59	mtw.t ḥ3j [r-ḥr.t] °	Gift, steige [nach unten]!

### 4. Strophe

60	<sup>2,5</sup>   mk jrj b3.w [ḥtp] °	Siehe, die Bas, [die zufriedengestellt sind], werden handeln
61	[m ḏd n.(j) nb.t] <sup>r</sup> c ḥnḥ nb.t mk.t 3s.t •	[nach dem Ausspruch der Herrin] des Ḥebens, der Herrin des Schutzes, der Isis,
62	m ḏd n.(j) nb.t 3ḥ-bj.t ḥm.t Ḥr.w •	nach dem Ausspruch der Herrin von Chemmis, der Frau des Horus. ◀(46,14)

### Nachschrift

63	ḏd.tw r <sup>2</sup> pn •	Dieser Spruch werde gesprochen
64	ḥr [...] <sup>2,6</sup>   ḥr.j-dm.t •	über [...] des Gebissenen,
65	ḥn <sup>c</sup> [tw n.(j)] Pth •	und [einem Bildnis des] Ptah,
66	tw n.(j) R <sup>c</sup> .w •	einem Bildnis des Re,
67	rpy.t Srḳ.t •	einer Statuette der Selqet,
68	nb.t ḥnḥ •	der Herrin des Lebens,
69	rpy.t nb.t 3ḥ-bj.t ḥm.t Ḥr.w •	einer Statuette der Herrin von Chemmis, der Horusfrau
70	m nbw mnḥ.t ḥr nw.t •	aus Gold, die auf eine Schnur aufgezogen sind.
71	ḏj.tw r ḥḥ n.(j) s •	Werde an den Hals des Patienten gegeben.

◀(46,1) Wörtl. „der es beruhigen kann“, aber im Deutschen beruhigt man Feuer nicht, sondern bringt es unter Kontrolle, daher meine Übersetzung.

◀(46,2) Die Variante des Socle Behague schreibt:

jn Pth jr.(y) t(j) ntf šḥtp=f t(j) jn R<sup>c</sup>.w ḳm3 s(j) ntf ḥm=f s(j) jn nṯr ḥ3b s(j) ntf ḥsf s(j)  
 „Ptah ist's, der dich gemacht hat, er ist's, der dich besänftigen wird! Re ist's, der es geschaffen hat, er ist's, der es löschen wird! Der Gott, der es ausgesandt hat: er ist's, der es beseitigen wird!“

Parallel dazu wurde in der Lakune vor jr s(j) šḥtp=f sw jn nṯr ergänzt. Allerdings ging diesem Satz m. E. ein weiterer parallel gebauter voraus, da die Lakune mit ca. 12,5cm zu groß ist, um nur jn nṯr enthalten zu haben. Hier dürfte vermutlich jn Pth jr sj ḥsf=f sw o. Ä. gestanden haben.

◀(46,3) Im Gegensatz zu LEITZ (1999) vermag ich hinter der Lakune kein tw zu erkennen. Vielleicht können die spärlichen Spuren zu dem von LEITZ vermissten psḏ.t ergänzt werden?

◀(46,4) Der am Beginn der Zeilen 12 und 13 anzunehmende Platz von ca. 7 cm<sup>182</sup> dürfte ausreichend sein, um die auf dem Socle Behague vorhandenen Textteile zu ergänzen.

◀(46,5) Die Identifizierung der Schultern mit „Falken“ findet sich auch in pChester Beatty VII, rt. 1,2, wo der „Edelmann“ (sr) in die „Falken“ (bjk.w) seiner Schultern gebissen wird, die

<sup>182</sup> Die Tafeln von LEITZ (1999) haben keinen Maßstab, so dass die Länge nur geschätzt werden konnte.



GARDINER (1935b) noch unsicher mit „tips of his shoulders“ wiedergibt. BLACKMAN (1936), S. 104, identifizierte sie mit den Schulterblättern bzw. Schlüsselbeinen. RITNER (1998), S. 1032 f., Anm. 38, bringt diesen Ausdruck mit schwingenartigen Schulterverzierungen, die von VOGELSANG-EASTWOOD (1995) an der sog. „Falkentunika“ des Tutanchamun als Verzierungen identifiziert worden sind, in Verbindung. Dabei handelt es sich um eine in Gobelin-Technik gewebte Verzierung, die schützende Vogelschwingen zeigt, die auf den Schultern aufliegen, wenn das Gewand getragen wird. Dessen ungeachtet kann die Bedeutungsebene, die LEITZ (1999), S. 26, Anm. 141, in der Textstelle sehen möchte, ebenfalls mitschwingen. Er bezieht die „beiden Falken“ auf Schu und Tefnut und verweist auf die im pGeneve MAH 15274, rt. 6,7 erwähnten sieben Falken des Ptah und auf KÁKOSY (1980), S. 48-53. Letzteres bezieht sich jedoch auf die Darstellung zweier b3-Vögel auf Djedpfeilern, die in einigen Szenen zu Ptah gehören und die in einem Text in Hibis mit Schu und Tefnut identifiziert werden.

☛(46,6) Beim Wechsel von Z. 14 zu 15 muss aufgrund der Größe des fehlenden Textstückes mehr als nur ḥ3t.j ergänzt werden. Denkbar wäre eine attributive Bestimmung des sbḥ.t-Portikus, oder ein weiterer Vers (z.B. auf das jb-Herz), der dann aber auf dem Socle Behague nicht vorkäme.

sšm.w ḥ3t, FISCHER-ELFERT (2005b), S. 58, übersetzt „Kultbild des Ptah“, LEITZ (1999), S. 27, orientiert sich dagegen an der Parallele auf dem Socle Behague, die sšm jb schreibt. Gemeint ist hier wohl das Herz als Zentralorgan der Sinneswahrnehmung, das für die Schöpfung verantwortlich ist.

☛(46,7) Der Text des Socle Behague gibt nach den (Ober)schenkeln eine Formel für die Unterschenkel: jw sd(ḥ).wjz f m Wpj-w3.wt n.w šm<sup>c</sup> t3ḥ.w. Davon scheint der Text des Papyrus abzuweichen. šm<sup>c</sup> paßt eigentlich gut zum oberägyptischen Upuaut, jedoch weist der Text das genannte Körperteil (verm. Unterschenkel) einem Götterpaar zu, was an den beiden Götterstandarten ersichtlich ist. Die Gleichsetzung der Zehen mit Schakalen und Sethtieren erinnert an Sandalen in Form von Schakalköpfen, wie sie auf Statuetten und in Reliefs häufiger belegt sind. Vgl. hierzu QUAEGBEUR (1992).

☛(46,8) Der Socle Behague hat: n<sup>c</sup>.t z f šw m nṯr w<sup>c</sup> nb jm z sn m s3w n(j) ḥ<sup>c</sup>.w z f r-š3<sup>c</sup> m tp z f r ṯb3.wj z f „Keines seiner Körperteile ist ohne einen Gott, jeder einzelne von ihnen ist ein Schutz seines Leibes, von seinem Kopf bis zu seinen Sohlen.“ Auch hier muss unser Text von dem der Spätzeitversion abgewichen sein.

☛(46,9) Diese Zeile hat auf dem Socle Behague kein Äquivalent. Stattdessen steht: n šḥm mtw.t m ḥ<sup>c</sup>.w z f „Das Gift soll keine Macht haben über seinen Leib.“ Hierbei handelt es sich evtl. um eine Verlesung von ḥ<sup>c</sup> zu šḥm.

☛(46,10) Die Variante auf dem Socle Behague schließt das Objekt in der sprachgeschichtlich jüngeren Form als Präpositionalobjekt (jm z f) an. Auf dem Papyrus müsste das Objekt jedoch in Form eines sw gestanden haben, oder ausgefallen sein.

☛(46,11) Vgl. für die Lesung nach der Lakune MÜLLER (2003), S. 432). Die Ergänzung ist inspiriert von der Übersetzung bei FISCHER-ELFERT (2005b), S. 59. Der Vorschlag orientiert sich an der Länge der Lakune.

☛(46,12) LEITZ (1999) lässt in der hieroglyphischen Transliteration tj nach kḥ aus. ḥ<sup>c</sup>b (?) hier wohl eine Schreibung für ḥ<sup>c</sup>b3 „darbringen“ (Wb I, 177,2). Der Socle Behague hat ḥ<sup>c</sup>b, m. E. für j<sup>c</sup>b „aufhäufen“ (Wb I, 40,12-20), nicht „reinigen“, wie LEITZ fälschlich übersetzt.

## 6 Katalog der Sprüche

☛(46,13) Die Ergänzung des *wn* geschieht aufgrund der Parallele auf dem *Socle Behague*. In der Lakune sollte dafür genug Platz vorhanden sein.

☛(46,14) Gegen LEITZ (1999), S. 27, FISCHER-ELFERT (2005b), S. 59, und KLASENS (1952), S. 107, muss die Lakune m.E. sicher zu *nb.t nḥ* ergänzt werden, da in der Applikation eindeutig von einer Figur der Herrin des Lebens gesprochen wird. M.E. muss man daher die Femininendung des zweiten *nbs* auch ernst nehmen, obwohl die Parallele hier wie da nur ein einfaches *nb* schreibt. Daher ist der von KLASENS (1952), S. 107, gemachte Vorschlag, im „Herrn des Lebens“ Osiris zu sehen, für die Deutung des vorliegenden Spruches nicht stichhaltig. Vermutlich handelt es sich auch auf dem *Socle Behague* um eine weibliche Gestalt, wobei dort die Femininendung ausgefallen ist.

*jrj m* bedeutet laut GARDINER (1957), § 162, 9, „gemäß einer Sache handeln“. Im Gegensatz zur vorliegenden Version führt die Variante auf dem *Socle Behague* allerdings ein direktes Objekt nach *jrj* ein, nämlich die 2. P.s.f. Eventuell ist diese Variante „die Bas werden dich behandeln gemäß dem Ausspruch ...“ zu übersetzen. Die Übersetzung von FISCHER-ELFERT (2005b), S. 59, und von LEITZ (1999), S. 27, sind semantisch wenig überzeugend, da im vorangehenden Vers die Vernichtung des Gifts konstatiert wurde.

### Gliederung und Inhalt

Obwohl zwischen den beiden Teilen der Schriftrolle, die heute die Inventarnummern pBM EA 9997 resp. pBM EA 10309 tragen, mindestens eine Textkolumne verloren ist, kann der Spruch gut rekonstruiert werden, weil es eine Parallelüberlieferung auf dem *Socle Behague* gibt. Abweichend von den anderen Sprüchen des Papyrus beginnt der vorliegende Spruch nicht mit einer Erzählung, sondern mit einem Ausruf des Aktanten, der durch die Wiederholung aufgeregt wirkt. Ich übersetze aus inhaltlichen Gründen *ḥ.t m mw* mit „Feuer aus Wasser“, was von der Übersetzung der meisten anderen Bearbeiter abweicht.<sup>183</sup> Hier wird nämlich der Herkunftsort des Feuers präzisiert, das flüssige Gift.<sup>184</sup> Der Sprecher offenbart sich selbst als Verursacher dieses gefährlichen Brandes, der von seinem Schöpfer, der mit *Re* und vermutlich *Ptah*<sup>185</sup> gleichgesetzt wird, gelöscht werden soll. Denn der Urheber des Brandes kann ihn auch löschen.

Im Folgenden wird das Gift direkt angesprochen: Seine Hitze wird aus dem Körper des Patienten vertrieben, der in einer verhältnismäßig kurzen Gliedervergottung mit verschiedenen Göttern verbunden wird. Dabei sind die Zuordnungsprinzipien<sup>186</sup> weniger evident als in Spruch 51: Verhältnismäßig einleuchtend erscheint die Zuordnung von *Re* zum Kopf, da er als Oberhaupt der Neunheit fungieren kann, zu *Chepri* zum Scheitel, da der Gott die Sonnenscheibe auf dem Kopf tragen kann,<sup>187</sup> vom Nacken zum Papyrussäulenamulett, eine Assoziation, die zum einen auf der Morphologie des Amuletts beruht, zum anderen aber über das komplexe Wortspiel *wḏ* und *Wḏ.t* (*Uto*) läuft, und ebenso die Verbindung der Schultern mit den „Falken“ des *Ptah*, wobei die


<sup>183</sup> KLASENS (1952), S. 60; FISCHER-ELFERT (2005b), S. 59; LEITZ (1999), S. 29.

<sup>184</sup> RITNER (1992), S. 497.

<sup>185</sup> So die Parallele auf dem *Socle Behague*.

<sup>186</sup> Vgl. dazu S. 62.

<sup>187</sup> MINAS-NERPEL (2006), S. 472.

„Falken“ wohl eine bestimmte Verzierung des Hemdes bezeichnen.<sup>188</sup> Auch die Prinzipien, die hinter der Zuordnung der Oberarme zu den beiden Brüdern und der Schenkel zu den Herrinnen von Buto stehen, können benannt werden: Paarige Gliedmaßen werden häufig Götterpaaren zugewiesen. Die Flanken werden daher gleichfalls einem Götterpaar unterstellt. Wie unten in Spruch 51 sind es Schu und Tefnut, geschickt in einem komplexen Wortspiel verborgen. Gesicht, Bauch, Herz und Penis gehören dem schönen Nefertem, der Himmelsgöttin Nut, dem Schöpfer Ptah und dem Herrn von Ichnasiya, also Horus. Die Zuordnung der Brust zu Neith verwundert auf den ersten Blick, doch lässt sie daran denken, dass die Ägypter die Brustzeichnung der Uräusschlange als Zeichen der Göttin Neith interpretiert und dargestellt haben.<sup>189</sup> Wie in  (46,7) erwähnt, dürften sich hinter den „Sethtieren und Schakalen“, die die Zehen beschützen, die entsprechend geformten Göttersandalen verbergen. Weniger offensichtlich sind dagegen die Assoziationsketten, die dazu geführt haben, dass Min den Hinterkopf beschützt, Geb als Schirmherr des Steißes auftritt und das Hinterteil der Herrin von Chemmis zugeordnet wird. Letztere Assoziation mag dadurch aufgeschlüsselt werden, dass die Herrin von Chemmis Hathor ist, die, über ihre enge Verbundenheit zu Sachmet, durch ein komplexes homöophones Wortspiel mit p<sub>h</sub>.w<sub>j</sub> = p<sub>h</sub>.t<sub>j</sub> = s<sub>h</sub>m.t dem Hinterteil zugewiesen werden kann.<sup>190</sup> Zweimal um die Ecke gedacht, kommt man vielleicht auch bei der Zuweisung des Vorderteils zu Selqet auf eine akzeptable Lösung:<sup>191</sup> Die Skorpiongöttin wird als „Herrin der Fesseln des Zaubers (Heka)“ bezeichnet. Aus der Fessel werden zum Binden des Feindes Knoten (t<sub>3</sub>s.wt) geknüpft, aus Knoten (t<sub>3</sub>s.wt) besteht aber auch das Vorderteil des Skorpions.<sup>192</sup> Des Weiteren bezeichnet k<sub>3</sub>s neben „Fessel“ eine „Strickleiter“. Dieses Wort wird mit einem Determinativ geschrieben, das diesen Gegenstand darstellt und das morphologisch gewisse Ähnlichkeiten mit dem Brustkorb aufweist.<sup>193</sup> Die Zuordnung der Selqet zum Oberkörper dürfte daher über ihr Beiwort erklärbar sein. Mins Beziehung zum Hinterkopf sind mir dagegen nicht klar, ebensowenig die von Geb zum Steiß.<sup>194</sup>

Auf die Gliedervergottung folgt eine zweiteilige „Götterbedrohung“, in der vom Gift in der 3. Person gesprochen wird. Zum Schluß wird das Gift jedoch noch einmal direkt angesprochen. In der Ritualanweisung wird der Heiler angewiesen, kleine Götterbilder

<sup>188</sup> RITNER (1998), S. 1032 f., Anm. 38. Man denke aber auch an die Statuette eines Ptah im Falkenkleid, die SCHNEIDER (1997) vorgestellt hat.

<sup>189</sup> TOMASHEVICH (1992), S. 375 f.

<sup>190</sup> Sachmet wiederum hat über ihre Verbindung mit Tefnut auch einen direkten mythischen Bezug zum p<sub>h</sub>.w<sub>j</sub> genannten Rectum: Im pBrooklyn 47.218.84, 9,6 wird berichtet, dass dieses Körperteil der bw.t der Tefnut sei. Als Hintergrund wird dort angegeben, dass ein Körperteil namens š.t.t nach außen getreten wäre. MEEKS (2006), S. 102, Anm. 189, vermutet, dass Tefnut unter einem Rectum Prolaps leide.

<sup>191</sup> RITNER (1992), S. 497 f., gibt aufgrund des, auf dem Socle Behague abweichenden Textes, eine andere Deutung als die hier von mir vertretene: Er liest „His front is as Selqet, the Lady whom Heka binds when he adores Ra at his rising“ und sieht in dem Vers eine Gleichsetzung des Patienten mit der Giftgöttin.

<sup>192</sup> pChester Beatty VII, rt. 1,4.

<sup>193</sup> Vgl. Wb V, 13,17.

<sup>194</sup> Ob man hier an die Sitzhaltung des Erdgottes in Weltdarstellungen denken darf, in denen der Gott auf seinem Steiß hockt und sich mit einem Arm und einem Bein abstützt?

aus Gold auf eine Schnur aufzufädeln und diese Kette um den Hals des Gebissenen zu legen. Es werden Ptah, Re, Selqet, die „Herrin des Lebens“ und die „Herrin von Chemmis, die Horusfrau“ genannt.

## Spruch 47

<b>Belege:</b>	pBM EA 10309, 2,7-3,4; oDeM 1681
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 28-30.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	narrativ (Szenen 1-3) appellativ-informativ (Szene 4)
<b>interpersonelle Form:</b>	Szenen 1-3: 0:0:3, Szene 4: 1:2:0
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 67, 105, 109 f., 114, 116, 124 ff., 140, 143, 145.

Überschrift	
1	<sup>2,7</sup> <sub> </sub> ky r> • Ein weiterer Spruch:
1. Szene	
2	ᶜḏ.w j3[.wt] shnn.w s3r.w • Zerhackt die Hügel (47,1), zerstört die Not (47,2),
3	<sup>2,8</sup> <sub> </sub> {h3}h3.w kr[r.wt] št3 • greift (47,3) die verborgenen Höhlen (47,4) an!
4	hwj.w sḏb jm.jw tphy.t≠sn • Schlagt die mit Unheil, die in ihren Erdlöchern sind,
5	hr kn.jw pfj 3{.t} wr wegen jenes sehr großen Übels: (47,5)
2. Szene	
6	Hr.w <sup>2,9</sup> <sub> </sub> sḏr hm [...] ° Horus schlief (nämlich) ohne zu kennen [...],
7	jrj.n jr.r.w jm.jw [j3.t≠sn r]≠rf ° was die Kobras ihm angetan hatten, [die in ihren Hügeln sind.]
8	jjw (j)rf Srk.t wr.t • Als aber Selqet, die Große kam,
9	ᶜ.wj≠s r tp≠s • hatte sie ihre Arme über dem Kopf
10	r [s]d.t≠s hr-<ḏḏ> <sup>2,10</sup> <sub> </sub> ptr • und über ihrem Stachel, und sprach: „Was ist los?“ (47,6)
11	[...] jr.t -unübersetzt- (47,7)
12	mj p[tr] ḏḏ.n ḏḏhw.tj • Komm [und sieh!], sprach ḏḏ Thot: (47,8)
13	jrj≠t{w} nn kt.j hr≠t • „Mögest du handeln, ohne dass ein Kind bei dir ist! (47,9)
14	jrj.n [ms.w] Hr.w <sup>2,11</sup> <sub> </sub> [...]≠f • Die Horus[kinder] taten [...]
3. Szene	
15	[...] 3s.t ᶜ.wj≠s hr ḏḏtp ḏḏ[s ...] ° [...] Isis. (47,10) Ihre Arme waren auf [ihrem] Kopf (47,11) [...]

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

16	m ḏd.n Srk.t n 3s.t •	infolgedessen, was Selqet zu Isis sprach:
17	s3s[ṯ hr] ʿš3.wt m th3 b3b3.jw •	„[Dein] Sohn ist voller Wunden der Höhlenbewohner ◀(47,12)
18	<sup>2,12</sup>   [...] krj.wt •	[und ...] ◀(47,13) derer, die in Erdlöchern hausen.
19	[s3w] tw [r n3] jr(.w) st r rmt •	[Hüte] dich [vor denen], die es gegen die Menschen tun, ◀(47,14)
20	r ḏj.t kf3.ww nṯr m jb≠sn •	um Gottesfurcht in ihre Herzen zu geben.
21	m snḏ sp-2 sn.t≠j <sup>2,13</sup>   3s.t •	Fürchte dich nicht, fürchte dich nicht, meine Schwester Isis,
22	[m≠ṯ s3]≠ṯ Ḥr.w js p[w] ʿnh •	[Schau], dein [Sohn] Horus ist doch d[er], der lebt, ◀(47,15)
23	ʿ.wj[≠j dr t3] mtw.t •	[Meine] Arme [vertreiben das] Gift. ◀(47,16)
24	jḥ ʿnh jm.jw j3.[wt≠sn] •	Dann leben auch die, die in ihren Hügel sind, ◀(47,17)
25	kʿ.n≠j mtw.t m <sup>2,14</sup>   [...] •	nachdem ich das Gift bespuckt habe in [...]

#### 4. Szene

26	nn shsh≠{j}<t> •	Du sollst nicht umhereilen
27	m ʿ.t n(.j) Ḥr.w •	in den Gliedmaßen des Horus,
28	nn [... m ...]≠f •	du sollst nicht [... in] seinem [...]
29	nn sm3 n3 mt.t jm.j [...] °	es sollen nicht die Gefäße zerschnitten werden, die in [...] sind.
30	ḥty tw <sup>2,15</sup>   [...]≠j •	Weiche du zurück [...] meine [...]!
31	jnk wḏ(.t) jt(.t) wḏ(.t) ḥsy •	Ich bin die, die das Packen befiehlt und die, die das Elend befiehlt! ◀(47,18)
32	jnk shm.y wḏ ḥsf •	Ich bin die Mächtige, die das Vertreiben befiehlt!
33	jnk ʿw ṯḏ šp]≠ṯ wḏ(.t) ʿhʿ≠ṯ •	Ich bin die, die dein [Ausspucken] und dein Anhalten ◀(47,19) ʿbe ṯ[fehlt]
34	<sup>2,16</sup>   ʿjnk ṯ [wḏ ...]≠ṯ wḏ jh3.w≠ṯ •	ʿIch ṯ bin die, die [befiehlt, dass] du [...], und die, die befiehlt, dass du klagst.
35	jn ṯ3.w n(.j) rṯ≠j ḥsf n≠f tj •	Mein Atem ist es, der dich durch sich zurückdrängt. ◀(47,20)
36	jnk nb.t ʿnh jr(.t) ḥk3.ww •	Ich bin die Herrin des Lebens, die die Zaubersprüche anwenden kann. ◀(47,21)
37	jnk ʿnh n(.j) ḥr-nb •	Ich bin das Leben von jedermann. ◀(47,22)
38	<sup>2,17</sup>   jnk M3ʿ.t s3.t Rʿ.w •	Ich bin Maat, die Tochter des Re,
39	ḥtm.yt s3.t nṯr ʿ3 •	die Richtstätte, die Tochter des großen Gottes!
40	nḥm≠j ḥpr.ww≠ṯn nḥm≠j {j}3{d}.t≠ṯn •	ich will eure Gestalten fortnehmen, ich will eure Rage fortnehmen,
41	nḥm≠j <sup>2,18</sup>   ph.tj≠ṯn msḏr≠ṯn •	ich will eure Kraft und euer Gehör ◀(47,23) fortnehmen!


## 6 Katalog der Sprüche

42	ḥtmꜣj rꜣꜣtn ṯtf mtw.tꜣtn •	Ich will euren Mund verschließen, wenn euer Gift sich ergießt,
43	ḥf3.ww nb{t} •	alle Schlangen,
44	wn[h]ꜣsn <r> Ḥr.w s3 Wsjr •	wenn sie Horus, den Sohn des Osiris beißen ☛(47,24) wollen,
45	<sup>3,1</sup>   wnḥꜣsn r mn [msj.n mn.t] °	wenn sie NN., [geboren von NN.] beißen wollen, [...].
46	[...] °	[...].
47	<sup>3,2</sup>   jw nꜣk ḥḥ n(j) ḥḥ n(j) ꜣnḥ.w •	Dir gehören abermillionen Lebende!

### Nachschrift

48	[...]	[...]
49	<sup>3,3</sup>   ḥr rpy.t M3ꜣ.t •	Über einer Statuette der Maat,
50	twt n(j) [...]	einem Bild des [...]
51	<sup>3,4</sup>   p3k.t m knj •	[...] feines Leinen als knj-Latz
52	ḏj.t r ḥḥ [n(j) ḥr.j-dm.t]	werde an den Hals des Gebissenen gegeben.

☛(47,1) Die Lesung des zweiten Wortes ist aufgrund der Zerstörung sehr fraglich. Da die Handschrift die Lemmata 3.t, j3.t und 3d mit j anlautend markiert, könnte es sich um eine Nisbeableitung von 3d handeln. Es könnte aber auch j3.t „Hügel“ vorliegen. Aus inhaltlichen Überlegungen heraus habe ich mich für Letzteres entschieden.

☛(47,2) Hier wird s3r mit  determiniert, dürfte jedoch rein semantisch nicht zu Wb IV, 18,13-16, sondern zu Wb IV, 19,7 gehören. Eine Verbindung mit Wb IV, 19,6 ist unwahrscheinlich, weil doch erwartet werden kann, dass die Verursacher des Leidens beseitigt werden sollen, nicht die Leidenden selbst.

☛(47,3) Wie LEITZ (1999) vermute ich in h3h3 eine Haplographie von h3j, doch liegt m. E. die Sonderbedeutung „angreifen“ vor. Statt eines Fehlers auf Seiten des ägyptischen Schreibers könnte natürlich genausogut eine Totalreduplikation der Wurzel vorliegen, die die Bedeutung verstärkt.

☛(47,4) Statt ḥw.t, das in diesem Zusammenhang wenig Sinn ergibt, ist vermutlich ḥrr.wt zu lesen (Hinweis Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT).

☛(47,5) kn.jw pfj ꜣ3 wr ist eine Bezeichnung Seths. ḥr könnte hier auch „und“ heißen.

☛(47,6) Die Übersetzung von LEITZ (1999), „her tail is with whom?“, ergibt keinen rechten Sinn. Eine Lösung ergibt sich, wenn man ḥr zu ḥr-ḏd ergänzt, und ptr als direkte Rede der Selqet auffasst.

☛(47,7) Durch die Zerstörung ist unklar, wie das Wort in den Zusammenhang einzuordnen ist. Offensichtlich geht ein Verbum voraus. Eventuell ist der Teilsatz an das Voranstehende anzuschließen.

☛(47,8) Die Ergänzung ptr ist eine rein hypothetische Annahme, die sich v. a. auf die Länge der Lakune stützt, in die ptr genau hineinpassen würde. M. E. müsste vor mj ein Verspunkt zu ergänzen sein.

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

- ☛(47,9) Gegen die von LEITZ selbst als „highly tentative“<sup>195</sup> bezeichnete Übersetzung mit „der dich geschaffen hat“, spricht m.E. v.a., dass bislang kein feminines „du“ im Text vorgekommen ist.
- ☛(47,10) Vor Isis könnte jwj jrf zu ergänzen sein.
- ☛(47,11) M.E. ist ganz deutlich der Bart von  $\text{𓆎}$  zu erkennen.
- ☛(47,12) Zur Übersetzung vgl. MÜLLER (2003), S. 432.
- ☛(47,13) Zu Beginn des Verses sind nach der Lakune noch  $\text{e} \text{𓆎} \text{𓆎}$  zu erkennen. Evtl. ist der Satz mit s3w tw r n3 zu ergänzen, Allerdings ist die Lakune etwas klein, wenn man die Schreibungen von s3w in pBM EA 9997, 6,7+7,13 vergleicht. Für die Ergänzung sprechen jedoch stilistische Gründe, etwa der Anklang an s3t im vorangehenden und im folgenden Satz.
- ☛(47,14) Gegen die Deutung von jrj als Infinitiv, wie sie MÜLLER (2003) vorschlägt, spricht das Fehlen des t. Wahrscheinlich muss man ein Partizip annehmen.
- ☛(47,15) Zwischen 3s.t und dem sicher zu ergänzenden [s3] verbleibt noch Platz für eine kurze Partikel..
- ☛(47,16) Der Vers könnte in etwa „obwohl seine Arme schlapp herabhängen wegen des Giftes“ heißen. Oder ist vor Hr.w tatsächlich die Negation verlorengegangen? Dann hieße der Satz evtl. „Lebt Horus nicht mehr, weil seine Arme [schlaff sind] wegen des Giftes?“
- ☛(47,17) Vgl. hierzu auch Spruch 42, Vers 49 (= pBM EA 9997, 6,11): k3 nḥ jm.jw j3.wt.
- ☛(47,18) Hinter ḥsy ist deutlich  $\text{𓆎}$  zu lesen, das nicht zu „elend sein“ gehören kann. Entweder liegt eine Verschreibung für  $\text{𓆎}$  vor („dein Elend“) oder es ist zu tilgen.
- ☛(47,19) „Ausspucken“ ist aufgrund des erhaltenden Determinativs sicher, fraglich ist freilich, welches Lemma anzusetzen ist.
- ☛(47,20) Aufgrund der jn-Konstruktion ist eine sḏm.n=f-Form auszuschließen und stattdessen ein Partizip anzusetzen.
- ☛(47,21) Zur „Herrin des Lebens“ vgl. Anm. ☛(46,14).
- ☛(47,22) Am Ende der Zeile steht ḥr-nb, vgl. QUACK (2011) S. 414.
- ☛(47,23) Das Fortnehmen des Gehörs ist auch ein Motiv eines Zauberspruchs im Brooklyner Schlangenbuch (pBrooklyn 47.218.48 + 85, 5,11-12), wo explizit Selqet als diejenige bezeichnet wird, die der bt.t-Schlange die Ohren weggenommen hat (wn mw.t=j] Srk.t nḥm nḥ.wj=f). Alternativ könnte eine Verschreibung von nmt.t „Schreiten“ vorliegen.
- ☛(47,24) Die Ergänzung von wnḥ wird m.E. durch die grammatikalische Struktur gestützt. Außerdem passt das Wort in die Lakune. Es steht hier anstelle von ḥwn.

---

<sup>195</sup> LEITZ (1999), S. 28.

### Gliederung und Inhalt

Der Anfang des Spruches ist aufgrund der Zerstörungen nicht gesichert. Ich möchte vorschlagen, das zweite Wort zu  $\{j\}3.t$  zu ergänzen. Somit enthielten die ersten zwei Verse eine Aufforderung, die Wohnstätten der Übeltäter unschädlich zu machen. Was diese angerichtet haben, wird im dritten Satz erzählt. Offensichtlich wurde der unschuldige Horus von Kobras angegriffen. Dies wird uns vom Erzähler der *historiola*, dem auch die Aufforderungen am Beginn des Spruches zugeschrieben werden müssen, berichtet. Daraufhin kommt Selqet herbei, die eindeutig als Skorpion erscheint, trägt sie doch die Arme über dem Kopf und dem Stachel aufgerichtet. Sie wird von Thot auf die Situation aufmerksam gemacht, der ihr vielleicht sogar einen Vorwurf macht, dass sie „kein Kind bei sich“ habe. In 2,11 kommt Isis ins Spiel. Auch sie hat die Arme erhoben, vermutlich in einer klagenden Haltung, als Selqet ihr vom schlechten Zustand des Horus berichtet. Selqet sichert ihrer Schwester Isis jedoch Abhilfe zu. Leider ist der Papyrus an dieser Stelle wieder sehr schlecht erhalten. Jedoch kann man den Text sinngemäß so ergänzen, dass den Schlangen und Skorpionen, unspezifisch mit „die in ihren Hügeln sind“ bezeichnet, ein Recht auf Leben eingeräumt wird, wenn der gebissene Horus überlebt. Im Folgenden wird das Gift dann durch die Macht der Göttin ausgetrieben, die sich als „Mächtige ( $sh.m.t$ ), die das Vertreiben anordnet“, als „Herrin des Lebens, die die Zaubersprüche erschaffen hat“ und schließlich als Maat, Tochter des Sonnengottes und Richtstätte ausweist, die die Macht hat, den angesprochenen Gifttieren ihre Kraft zu rauben. Im letzten Satz verspricht sie, zukünftige Giftunfälle zu verhindern, indem sie das Maul aller Schlangen verschließt.

In der „Gebrauchsanweisung“ wird ein Bild der Maat genannt, das wohl zusammen mit anderen Bildern auf eine Stoffbinde aufgemalt wurde und in Form eines  $\kappa nj$ -Latzes an den Hals des Gebissenen gegeben werden soll. Aus dem archäologischen Befund sind solche Halsbinden bekannt.<sup>196</sup>

### Spruch 48

<b>Belege:</b>	pBM EA 10309, 3,5-3,18
<b>Übersetzungen:</b>	LEITZ (1999), S. 30.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1:2:1
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 114, 145.

#### 1. Abschnitt

1	$\overset{3,5}{ }$ t3 mtw.t •	[...] das Gift,
2	n.tj m $\overset{c}{.}t$ [...]	das im Körper ist [...]
3	$\overset{3,6}{ }$ jnk sn.t n(.t) R $\overset{c}{.}w$ pr(.t) m $\underline{h}.t$ [...]	Ich bin die Gefährtin des Re, die hervorkam aus dem Bauch [...]

<sup>196</sup> Für Abbildungen vgl. z. B. RAVEN (1997).



4	<sup>3,7</sup>   jnk sn.t R <sup>c</sup> .w [...] [...]	Ich bin die Gefährtin des Re, die [...]
5	<sup>3,8</sup>   mnḥ [...]	vortrefflich
6	<sup>3,9</sup>   r <sup>3</sup> [...]	Ra-Schlange
7	<sup>3,10</sup>   <sup>c</sup> .t nb(.t) n(.j) [...]	Jedes Körperteil des [...]
8	<sup>3,11</sup>   smḏ [...]	vereinigen [...]
9	<sup>3,12</sup>   [...] R <sup>c</sup> .w [...]	[...] des Re
10	<sup>3,13</sup>   <sup>c</sup> 3.t m Jwn.w [...]	Große von On [...]
11	<sup>3,14</sup>   prj hr [...]	Komm hervor zur [Erde ...]
12	<sup>3,15</sup>   n <sub>≠j</sub> nṯr.w rmṯ [...]	mir alle Götter und Menschen [..]
13	<sup>3,16</sup>   jnk dd [...]	Ich bin der, der veranlasst [...]
14	<sup>3,17</sup>   nmḥ.w [...]	Waisenkind
15	<sup>3,18</sup>   jnk p[w ...]	Ich bin es, der [...]

### Gliederung und Inhalt

Vom vierten Spruch auf diesem Teil des Papyrus ist nur noch wenig erhalten, da zum einen das Papyrusblatt stark beschädigt ist, zum anderen die Fortsetzung der Handschrift verloren gegangen ist. Daher wurde auf eine Unterteilung in Verse verzichtet. Auch zum Inhalt kann natürlich wenig gesagt werden. Jedoch fällt auf, dass der Spruch bereits am Anfang einen expliziten Sprecher aufweist, also vermutlich keinen narrativen Teil besaß. Der Sprecher stellt sich als sn.t R<sup>c</sup>.w vor, also vermutlich als Sonnenauge. Im Verlauf des Spruches wird das Gift direkt angesprochen und ausgetrieben.

## 6.3.3 Allgemeine Antgiftzauber des Neuen Reiches

## Spruch 49

<b>Belege:</b>	pDeM 41; pTurin 1993, rt. 1,1-1,8 = pTurin 54051, rt. 2,1-2,8
<b>Übersetzungen:</b>	KOENIG (1982); GOYON (2012), S. 36.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 67, 140 f., 276.

## 1. Strophe

1	ᶫ šp mtw.t 7 sp	Mögest du ausfließen, Gift, sieben Mal,
2	šn.n tw ᶫ Ḥr.w bh̄n(.n)≠f tw pgs.n≠f tw	nachdem Horus dich beschworen hat, nachdem er dich bestraft hat, nachdem er dich angespuckt hat!
3	ᶫ nn ṯs.y≠ṯ r-ḥr.t ptpt ⟨r⟩-ḥr.j	Du kannst nicht nach oben steigen, falle nach unten!
4	ᶫ gnn [nn] nḥt≠ṯ	Sei matt ◀(49,1), denn du kannst [nicht] siegen,
5	ḥs.y nn ᶫh3≠[ṯ]	sei schwach, denn [du] kannst nicht kämpfen.
6	ᶫ [šp] nn m33≠ṯ	[Sei geblendet], denn du kannst nicht sehen,
7	s[ḥr nn] ᶫ [f3j]-[ḥr≠ṯ]	sei niede[rgeworfen], denn [du] kannst [das Gesicht nicht erheb]en.

◀(49,1) ᶫ nach gnn und ḥsj markiert den femininen Imperativ, und wurde daher nicht in die Transkription übernommen, vgl. hierzu auch Anm.◀(29,2).

## Gliederung und Inhalt

Der kurze Spruch, von dem sieben Verse erhalten sind, stellt eine Beschwörung des Giftes dar. Er enthält keine *historiola*. Ähnliche Verse werden in den folgenden Sprüchen als Versatzstücke eingeflochten.<sup>197</sup> Das Gift wird ausgetrieben, indem es lebensunfähig gemacht wird. Es wird geschwächt, kann seinen Kopf nicht erheben und nicht mehr sehen.

Die Formeln zur Abwehr des Giftes waren nach dem Muster: Imperativ + negiertes Futur gebildet. Wie die Parallelen zeigen, variiert die Anzahl dieser Formeln, so dass „sieben Mal“ im ersten Vers nicht wörtlich genommen werden darf.

<sup>197</sup> Vgl. KOENIG (1982) und die Synopse aller bekannter Versionen bei GOYON (2012).

## Spruch 50

<b>Belege:</b>	oStrasbourg H111, pBrooklyn 47.218.138, x+5,10 – x+6,13
<b>Übersetzungen:</b>	SPIEGELBERG (1922), S. 70 f., BORGHOUTS (1978), S. 73, GOYON (2012), S. 33 ff.
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	informativ-appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	Strophe 1-2: 0:0:3, Strophe 3: 0:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 62, 67, 110, 114, 116, 121, 135, 139 ff., 143.

## 1. Strophe

1	<sup>1</sup>   mdw Ḥr.w ḥr ḥsf mwt ḥr s <sup>c</sup> nḥ <sup>2</sup>   n.tj m g3.w ḥtj.t •	Die Worte des Horus vertreiben den Tod ☛(50,1) und beleben den wieder, der eine enge Kehle hat.
2	<sup>3</sup>   mdw Ḥr.w ḥr wḥm <sup>c</sup> nḥ • ḥr srwḏ rnp.wt n <sup>c</sup> š n=f •	Die Worte des Horus proklamieren das Leben und schreiben die Lebensjahre dessen fest, der zu ihm ruft.
3	<sup>4</sup>   mdw Ḥr.w ḥr <sup>c</sup> ḥm ḥ.t • tp.jw-r <sup>2</sup> =f ḥr ssnb bḥt.w •	Die Worte des Horus löschen das Feuer, seine Sprüche machen die gesund, die von der bḥt-Schlange gebissen wurden. ☛(50,2)
4	<sup>5</sup>   mdw Ḥr.w ḥr nḥm s pw • š3y{.t}=f <sup>c</sup> ḥ <sup>c</sup> ḥ3y=f] °	Die Worte des Horus retten diesen Mann, dessen Schicksal hinter [ihm] ☛(50,3) steht.


## 2. Strophe

5	<sup>6</sup>   ḥk3.ww Ḥr.w ḥr ḥsf pḏ.wt • ḥr s{nḥ}h3 šs[r.w m ḥr-n(j)-ḥr]	Die Zaubersprüche des Horus wehren die Bögen ab durch das Verfehlen lassen der Pfeile im Gefecht. ☛(50,4)
6	<sup>7</sup>   ḥk3.ww Ḥr.w ḥr dr ḳnd jb.w • ḥr shr [ḥnn ḥrw.yw m sf] °	Die Zaubersprüche des Horus vertreiben die, die wütend im Herzen sind, und beruhigen [die Störung und den Krieg von gestern]. ☛(50,5)
7	<sup>8</sup>   ḥk3.ww Ḥr.w ḥr ssnb ḥ3.y{.tw}=f ° [sj3m fnḏ n(j) sḏd.tjw] °	Die Zaubersprüche des Horus lassen seine (?) Kranken gesunden [und besänftigen die Atmung des Zitternden.] ☛(50,6)
8	<sup>9</sup>   ḥk3.w Ḥr.w ḥr šḥtp wsr.t • ḥr nḥ[m t3w] °	Die Zaubersprüche des Horus besänftigen das Feuer und entfernen[en die Entzündung.] ☛(50,7)

## 3. Strophe

9	<sup>10</sup>   šp t3 mtw.t 7 sp • šn.{t}<n> [tj Ḥr.w] °	Spei aus, o Gift, sieben Mal! Beschworen [hat dich Horus]
10	<sup>11</sup>   [šp] snf.tj • nn ts.y≠[t ...] °	[Spei] aus, Blutige ☛(50,8), du kannst dich nicht erheben [...]

## 6 Katalog der Sprüche

- ☛(50,1) Anstelle von mwt „Tod“ ist evtl. auch mwt „Untoter“ lesbar.
- ☛(50,2) Bei btt.w muss es sich um eine Nisbe zu btt „Giftschlange“ handeln. HANNIG (1995) führt das Wort als eigenes Lemma auf, allerdings geht die Stelle offensichtlich auf den vorliegenden Text zurück. SPIEGELBERG (1922) übersetzt „Fiebernder (?)“, MATHIEU (2000), S. 248, „les morsures“. pBrooklyn 47.218.138, x+5,15, schreibt hr.j btt „der unter der btt „Giftschlange“ leidet“.
- ☛(50,3) Bei der Ergänzung folge ich SPIEGELBERG (1922), S. 71, Anm. 2.
- ☛(50,4) Der Schreiber des Ostrakon vermischt die Verben sh3 „zurücksenden“ und snh3 „unwirksam machen“, das aber nach Wb IV, 169,5 nicht mit dem Zeichen  geschrieben wird. MATHIEU (2000) emendiert zu snh3, ich ziehe dagegen sh3 vor, weil dieses Wort mit  $\Delta$  determiniert werden kann und auch pBrooklyn 47.218.138, x+5,17, dieses Lemma führt. Die Ergänzung m hr-n(.j)-hr ist ebenfalls pBrooklyn 47.218.138, x+5,17 entlehnt.
- ☛(50,5) Vgl. MATHIEU (2000), S. 248. Die Ergänzung am Ende der Zeile entstammt wieder der Version des pBrooklyn 47.218.138.
- ☛(50,6) Für die Ergänzung vgl. die Version des pBrooklyn 47.218.138. Zur Lesung s. GOYON (2012), S. 34 Anm. 6.
- ☛(50,7) Wsr.t ist hier durch das Determinativ definitiv als Bezeichnung des Feuers ausgewiesen, dennoch liegt m.E. eine Anspielung auf die Göttin vor. Das Ende der Zeile wurde wieder nach pBrooklyn 47.218.138 ergänzt.
- ☛(50,8) Ich folge in der Deutung von snf.tj als Nisbe zu snf „Blut“ MATHIEU (2000), S. 248.

### Gliederung und Inhalt

Wie SPIEGELBERG schreibt, liest sich der Spruch wie eine Reklame für Zaubersprüche.<sup>198</sup> Er erzählt keine *historiola*, sondern macht Aussagen über die Wirkung der Worte und der Zaubersprüche des Horus. Im Anschluss daran beginnt eine Giftbeschwörung, von der noch die ersten zwei Verse erhalten sind. Diese formelhaften Verse finden sich in verschiedenen anderen Sprüchen als Versatzstücke wieder.<sup>199</sup>

Der Spruch gliedert sich in drei Strophen. Die ersten beiden haben vier Vier, die letzte bricht heute nach dem zweiten Vers ab, was jedoch auf den Erhaltungszustand des Stückes zurückzuführen ist. Die Verse in den ersten beiden Strophen sind jeweils Doppelverse und beginnen mit Anaphern. Diese Versstruktur geht auch aus der Anordnung der Zeilen auf dem Schriftträger hervor, da jeder Doppelvers<sup>200</sup> auf eine eigene Zeile geschrieben wurde. Meine Verszählung berücksichtigt diese Textgliederung.

Vom Aufbau her erinnert der Text an die Beschwörung in der 5. Szene von Spruch 40<sup>201</sup>. Die interpersonelle Form des Textes wechselt zwischen der zweiten und dritten Strophe, die das Gift anspricht und mit Spruch 49 weitreichende Übereinstimmungen aufweist. Der Spruch ist als reaktiv zu werten.

<sup>198</sup> SPIEGELBERG (1922), S. 73.

<sup>199</sup> Vgl. die Sprüche 49, 52 und 51, weitere Parallelen bei KOENIG (1981) und bei GOYON (2012).

<sup>200</sup> Ausgenommen des ersten, der aufgrund der Form des Ostrakon umbricht, vgl. KOENIG (1997), Taf. 42 f. und 115.

<sup>201</sup> pBM EA 9997, 4,10-14.

## Spruch 51

<b>Belege:</b>	pVatikan 38573 (alt 19a)
<b>Übersetzungen:</b>	ERMAN (1893); SUYS (1934).
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	Vers 1-39: narrativ, Vers 40-139: appellativ
<b>interpersonelle Form:</b>	Vers 1-39: 0:0:3; Vers 40-139: 1:2:2
<b>Konversationsstruktur:</b>	dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 58, 62, 67, 143 ff., 266 f., 276, 301.

## x+1. Szene

1	<sup>1,1</sup>   [...] mn <sup>c</sup> .t •	[...] Amme.
2	<sup>h</sup> c.n [...] 3s.t] jw <sup>s</sup> s hr dd n s3 <sup>s</sup> (s) Hr.w •	Da [... Isis] ♣(51,1), indem sie zu <ihrem> Sohn Horus sprach:
3	hn <sup>s</sup> k [...]	„Mögest du eilen [...]“ ♣(51,2)
4	<sup>1,2</sup>   [ <sup>h</sup> c.n dd Hr.w °	[Da] sprach Horus:
5	[tw <sup>s</sup> t hr dd n <sup>s</sup> ] šm n <sup>s</sup> j °	„[Du sagst zu mir:] ‚Geh für mich, ♣(51,3)
6	šn n p3y <sup>s</sup> k sn n(.j) mw.t •	beschwöre deinen Onkel‘
7	<sup>1,3</sup>   [...] dd <sup>s</sup> f n <sup>s</sup> j m-dr wnn <sup>s</sup> f nht.tj •	[weil] er zu mir gesagt hat, als er stark war: ♣(51,4)
8	ntk sp [...]	‚Du [...]‘“
9	[ <sup>h</sup> c.n] dd 3s.t n s3 <sup>s</sup> s •	[Da] sprach Isis zu ihrem Sohn Horus:
10	js <sup>t</sup> bn sn n(.j) mw.t <sup>1,4</sup>   [...] hr(.w) •	„Ist es denn nicht dein Onkel, der [...], indem er erschrocken ist? ♣(51,5)
11	drdr pwy •	Dieser Feind, ♣(51,6)
12	bn sw [...] °	er ist nicht [...],
13	[jw <sup>s</sup> f rw]j p3y <sup>s</sup> f pr •	[er verlässt] sein Haus,
14	jw <sup>s</sup> f hmhm m p.t •	wobei er im Himmel herumschreit,
15	<sup>1,5</sup>   [jw <sup>s</sup> f] sw3 m t3 •	[während er] auf der Erde umhergeht,
16	jw sdm.tw n3y <sup>s</sup> f sgb.w [...] w3.w •	wobei seine [lauten] Schreie von weitem gehört werden,
17	nhm r-rw.y •	indem sie draußen (um Hilfe) rufen.“

## x+2. Szene

18	<sup>1,6</sup>   [jw jrf] ntr.w ntr.wt •	[Als aber] die Götter und Göttinnen [kamen],
19	jw s nb jm <sup>s</sup> sn hr [...] °	war ein jeder von ihnen unter [...], ♣(51,7)
20	[jw] <sup>s</sup> f gm(.t) t3 mtw.t •	[als] er das Gift diagnostizierte, ♣(51,8)
21	jw <sup>s</sup> s <sup>c</sup> 3.tj <sup>1,7</sup>   mn.tj •	während es stark und dauerhaft war,
22	jw <sup>s</sup> f hw hr tbn ps[h ...] •	als er es zerschlagen (wollte) auf der Oberseite des B[isses],
23	jw <sup>s</sup> f nš st mj nšj n(.j) šr.t •	als er es vertreiben (wollte) wie Rotz der Nase,

6 Katalog der Sprüche

- 24  $\overset{1,8}{|}$  [jw≠f] hnr st mj hnr <n(.j)> bš.w ° [als er] es zerstreuen (wollte) wie das  
 25 hr jr.t w<sup>c</sup> n(.j) hp.w šrj n(.j) snf ° Zerstreuen von Erbrochenem  
 26  $\overset{1,9}{|}$  [...] hr h3.tj≠f • Götterbildes aus Blut,  
 [...] über seinem Herzen.

x+3. Szene

- 27 jw ntr.w ntr.wt m sgb [n Hr.w] ° Die Götter und Göttinnen schrien [zu Horus],  
 28 jw hr≠f <r> p3y≠f nht.w • damit sein Gesicht <auf> seine Stärke  
 29 p3-wn.w ntf r  $\overset{1,10}{|}$  [...] hdb t3 mtw.t • (51,9) <gerichtet> wäre,  
 30 jw≠f s<sup>c</sup>nht Stht s3 Nw.t • denn er sollte [...] das Gift töten,  
 31 jr.t≠f <hr> t3 nb hr damit er Seth, den Sohn der Nut, belebe.  
 32 smn  $\overset{1,11}{|}$  [...] dd • Sein Auge <ruhte auf> allen Ländern, die  
 33 h<sup>c</sup> Stht mr.y R<sup>c</sup>.w h<sup>c</sup> m s.t≠[k] ° unter seinem (=Horus' ) Glanz waren,  
 34 [m wj3] n(.j) R<sup>c</sup>.w • indem er den stärkte [...], sprechend:  
 35 jw šsp jb≠f m m3<sup>c</sup>-hrw • Steh auf, Seth, Geliebter des Re, stelle dich  
 36 jw  $\overset{2,1}{|}$  shr njk (?) <n(.j)> jtj≠<k> R<sup>c</sup>.w • auf [deinen] Platz (51,10)  
 37 m-hr.t-[hrw n.t] r<sup>c</sup>.w-nb • [in der Barke] des Re,  
 damit er erfreut ist über den Triumph,  
 wenn der Feind <deines> Vaters Re  
 niedergeschlagen wird (51,11)  
 im Verlauf eines jeden Tages.

x+4. Szene: Gliedervergottung

- 38 r<sup>c</sup>nn s.t jm  $\overset{2}{|}$ ≠[f šw.tj] m ntr • 'Es gibt kein Glied an ihm' [ohne Gott],  
 39 r-š3<sup>c</sup>-m tp≠f r tbw.tj≠f • (51,12)  
 40  $\overset{2,2}{|}$  nn h<sup>c</sup>≠t m wp.t≠f • von seinem Kopf bis zu seinen Sohlen:  
 41 Dh<sup>c</sup>w.tj r≠t nb wp.t≠f • Du sollst keinen Halt finden in seinem  
 42 nn s.t pw {r}≠{t} <n.t> hmsj ° Scheitel,  
 43 h3j r t3 t3 mtw.t • denn Thot ist gegen dich, der Herr seines  
 44 jnk šd(.y)  $\overset{2,3}{|}$  n≠t • Scheitels!  
 45 s(h)wr tj • Es gibt keinen Ruheplatz,  
 46 hdb tw pgs tw ° steige zur Erde herab, o Gift!  
 47 šdj tw m s.t nb(.t) n(.j) mn msj.n Ich bin es, der dich beschwört,  
 mn.t ° der dich schmätzt,  
 der dich vernichtet, der dich bespuckt,  
 der dich entfernt aus allen Gliedern des NN.,  
 geboren von NN.

1. Parenthese

- 48 t3 mtw.t hs.y  $\overset{2,4}{|}$  nn nht≠t • O Gift, sei schwach, denn du kannst nicht  
 49 šp nn m33≠t • siegreich sein, (51,13)  
 sei blind, denn du kannst nicht sehen,

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

50	pḥd nn f3j ḥr≠t •	sei niedergeworfen, denn du kannst das Gesicht nicht erheben,
51	tnm nn wn ḥr≠t •	geh in die Irre, denn dein Blickfeld wird nicht geöffnet sein,
52	<sup>2,5</sup>   gmt nn-wn.w wnḥ •	sei benommen, du kannst nicht stechen!
53	shṯḥt nn [gmj≠t] w3.t≠t °	Sei vertrieben, denn [du] kannst deinen Weg nicht [finden]!
54	tṯ nn r(w)ḏ≠t •	Sei liquidiert, denn du kannst nicht fest sein,
55	mwt nn ḥr≠t •	Stirb, denn du kannst nicht leben!
56	<sup>2,6</sup>   šḥr tw ḥr t3 dm.t t3 mtw.t •	Unter das Messer bist du geworfen, o Gift, (51,14)
57	m ḏd [jn] ḏḥw.tj sms.w s3 R <sup>c</sup> .w •	durch das Sprechen [seitens] Thots, des Ältesten, des Sohns des Re,
58	mst.w jmn rn≠f °	des Abkömmlings dessen, dessen Name verborgen ist,
59	<sup>2,7</sup>   ⟨m⟩ r <sup>3</sup> ⟨n(.j)⟩ nb wp.t≠f •	<durch> den Spruch des Herrn seines Scheitels!

#### Fortsetzung der Gliedervergottung

60	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m dhn.t≠f °	Du sollst keinen Halt finden in seiner Stirn,
61	[Wr.t]-ḥk3.w r≠t nb.t dhn.t≠f °	denn [Weret]-Hekau ist gegen dich, die Herrin seiner Stirn!
62	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t ⟨m⟩ jr.t≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinen Augen,
63	<sup>2,8</sup>   ḥr.w-wr r≠t nb jr.t≠f •	denn Haroëris ist gegen dich, der Herr seiner Augen,
64	nb Jwn.w pḏ mḥ.tj •	der Herr von On, der den Norden niederstreckt,
65	ḥr.j-pḏ.t n(.j) Nw.t •	der Truppenoberst der Nut,
66	wn.w mṯn.w psḏ.t <sup>2,9</sup>   •	der die Wege der Neunheit öffnete,
67	m-ḏr wn.w p3 R <sup>c</sup> .w šp nn m33≠f •	als Re geblendet war, ohne dass er sehen konnte,
68	thm.w jm≠f t3m.w ḥr n jwy.w °	der auf ihm (dem Weg?) schritt, der sein Gesicht verhüllte vor den Verwesten (= der den Verwesten gnädig war ?), (51,15)
69	<sup>2,10</sup>   šḥr.tw p3 fdw wt.w n(.j) p3 [R <sup>c</sup> .w]	als die vier Balsamierer des [Re] niedergeschlagen wurden,
70	[m]-ḏr wn.w≠w m rmt •	als sie Menschen waren.

#### 2. Parenthese

71	ḥ <sup>c</sup> n≠t t3 mtw.t gmj≠(j) <sup>3,1</sup>   rn≠t ⟨r⟩ jwn≠t •	Halt an, o Gift, damit ich deinen Namen entdecken kann gemäß deiner Art!
72	mj r-bn[r m]-s3 r <sup>3</sup> ≠j t3 mtw.t •	Komm doch nach drauß[en]folge meines Spruchs, o Gift!
73	mj ⟨m⟩ wn.m.j≠f mj ⟨m⟩ smḥ.j≠f •	Komm aus seiner Rechten, komm aus seiner Linken!

6 Katalog der Sprüche

74	$\overset{3,2}{\text{mj}} \langle \text{m} \rangle \text{ bš.w mj} \langle \text{m} \rangle \text{ fd.t} \bullet$	Komm als Erbrochenes, komm als Schweiß!
75	$\text{mj m hr n}(\text{j}) \text{ [3]pd nb jw} \overset{\text{c}}{\text{k}} \neq \text{t} \text{ jm} \neq \text{w}$ •	Komm als Gesicht irgendwelcher Vögel, in die du eingetreten bist!
76	$\text{sjn n} \neq \text{t} \langle \text{r} \rangle \text{ w} \overset{3,3}{\text{d}} \langle \text{m} \rangle \text{ sk.tt} \bullet$	Eile doch, um die Abendbarke auszusenden,
77	$\text{r} \text{ d} \text{ j.t n}^{\text{c}} \text{ j m}^{\text{c}} \langle \text{n} \rangle \text{ d.t} \bullet$	um die Morgenbarke absegeln zu lassen,
78	$\text{n n} \text{ tr.w n} \text{ tr.wt j b} \neq \text{sn}$ $\text{jnn} \bullet$	zu den Göttern und Göttinnen, deren Herzen zaudern. ◀(51,16)

Fortsetzung der Gliedervergottung

79	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m sp.t} \neq \text{f} \bullet$	Du sollst keinen Halt finden in seinen Lippen,
80	$\text{Sš3.t} \overset{3,4}{\text{wr.t r}} \neq \text{t} \text{ nb.t sp.t} \neq \text{f} \bullet$	denn die große Seschat ist gegen dich, die Herrin seiner Lippen,
81	$\text{n} \text{ tr.t wr.t spd}(\text{t}) \text{ [sb]j.w} \bullet$	die große Göttin, die die [Fei]nde
82	$\text{n}(\text{j}) \text{ n} \text{ tr.w rm} \text{ t.w} \bullet$	der Götter und der Menschen aufspießt.
83	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m ts.t} \neq \text{f}$	Du sollst keinen Halt finden in seinem Gebiss.
84	$\langle \text{j} \rangle \text{r h} \text{ 3.tj} \neq \text{f hnw} \overset{3,5}{\text{sw Hr.w ks n sw}}$ $\text{St} \text{ h} \bullet$	Wenn sein Herz freundlich ist ◀(51,17), ist es Horus, wenn es schmerzt, ist es Seth,
85	$\text{Pth-T3-t} \text{ nn} \bullet$	Ptah-Tatenen,
86	$\text{n} \text{ hm s3.w} \neq \text{f} \bullet$	der <mit> seine(n) Amuletten errettet,
87	$\text{p3 n} \text{ tr} \text{ 2} \overset{\text{c}}{\text{3y.w nh.t.w}} \overset{3,6}{\text{j:krs jtj}} \neq \text{w}$ $\text{Rs-(wd3)} \circ$	die zwei gewaltvollen Götter, die ihren Vater Res-Udja bestatten.
88	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m m3} \neq \text{f} \circ$	Du sollst keinen Halt finden in seiner Schläfe,
89	$\text{m}^{\text{c}}(\text{n}) \text{ d.t n}(\text{j}) \text{ h} \text{ 3.t sk r} \neq \text{t} \text{ nb.t m3} \neq \text{f}$ •	denn die Morgenbarke, [...], ist gegen dich, die Herrin seiner Schläfe!
90	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m ns} \neq \text{f} \bullet$	Du sollst keinen Halt finden in seiner Zunge,
91	$\text{Nfr-tm} \overset{3,7}{\text{r}} \neq \text{t} \text{ nb ns} \neq \text{f}$	denn Nefertem ist gegen dich, der Herr seiner Zunge!
92	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m} \overset{\text{c}}{\text{n}} \text{ n} \neq \text{f} \bullet$	Du sollst keinen Halt finden in seinem Kinn,
93	$\text{Mn.w k} \text{ 3j šw.t r} \neq \text{t} \text{ nb} \overset{\text{c}}{\text{n}} \text{ n} \neq \text{f} \bullet$	denn Min, hoch an Federn, ist gegen dich,
94	$\text{n} \text{ tr} \text{ 3} \overset{\text{c}}{\text{b}} \text{ m nfr.w} \neq \text{f h} \text{ k3 n}(\text{j}) \overset{3,8}{\text{h} \text{ 3b3}} \neq \text{s}$ •	der Herr seines Kinns, der grosse Gott, der sich seiner Schönheit rühmt, der Herrscher der Sterne. ◀(51,18)
95	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m} \overset{\text{c}}{\text{s}} \{ \text{t} \} \neq \text{f} \bullet$	Du sollst keinen Halt finden in seiner Kehle,
96	$\text{Mr.t šm}^{\text{c}} \text{ t r} \neq \text{t} \text{ nb.t} \overset{\text{c}}{\text{s}} \{ \text{t} \} \neq \text{f} \bullet$	denn die oberägyptische Meret ist gegen dich, die Herrin seiner Kehle,
97	$\text{hs.t} \text{ d} \text{ sr.t} \langle \text{m} \rangle \text{ mn.t} \bullet$	die heilige Sängerin an jedem Tag,
98	$\text{s[h} \text{ tp.t j b}] \text{ n}(\text{j}) \text{ n} \text{ tr} \overset{3,9}{\text{nb}} \bullet$	die [das Herz] eines jeden Gottes [zufriedenstellt]. ◀(51,19)
99	$\text{nn} \overset{\text{c}}{\text{h}} \neq \text{t} \text{ m nhb.t} \neq \text{f} \bullet$	Du sollst keinen Halt finden in seinem Nacken,
100	$\text{W3d} \text{ j.t r} \neq \text{t} \text{ nb.t nhb.t} \neq \text{f} \bullet$	denn Uto ist gegen dich, die Herrin seines Nackens,
101	$\text{nb.t w} \text{ d hr.j-jb} \text{ 3h.tj} \bullet$	die Herrin der Stele, die inmitten der beiden Horizonte ist.



### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

102	nn [ḥ <sup>c</sup> ≠t] m <sup>3,10</sup>   ḥ.wt≠f •	[Du] sollst keinen [Halt finden] in seinen Gliedmaßen,
103	Nw.t ms.t ntr.w r≠t [nb.t ḥ.wt≠f] •	denn Nut, die die Götter geboren hat, ist gegen dich, die Herrin seiner Gliedmaßen.
104	[nn] ḥ <sup>c</sup> ≠t m kḥ{.t}≠f •	Du sollst [keinen] Halt finden in seinen Schultern,
105	šps.wt jm.j[wt ... r≠t] <sup>4,1</sup>   nb.(w)t kḥ{.t}≠f •	denn die Schepesut-Göttinnen, die sich befinden in [... sind gegen dich], die Herrinnen seiner Schultern.
106	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m ḥpš≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinen Armen,
107	p3 wnm.j n Hr.w •	der Rechte ist Horus,
108	p3 smḥ.j n Stḥ •	der Linke ist Seth,
109	p3 ntr 2 ḥ[3y].w <sup>4,2</sup>   nḥt.w •	die zwei gewalt[vollen] Götter
110	j:krs jtj≠(w) Rs-(wd3) •	die <ihren> Vater Res-Udja bestatten.
111	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m ḏb <sup>c</sup> .w≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinen Fingern,
112	Pth-Nwn{.t}-wr km3.w [...] <sup>4,3</sup>   r≠t nb ḏb <sup>c</sup> .w≠f •	denn Ptah-Nun-Wer, der Schöpfer [...] ist gegen dich, der Herr seiner Finger. ♣(51,20)
113	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m ḥtt.t≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinen Achseln,
114	Gbb jtj ntr.w r≠t nb ḥtt.t≠f •	denn Geb, der Vater der Götter ist gegen dich, der Herr seiner Achseln,
115	nb nr.w šḥm ḥr.y °	der Herr des Zorns, der Schreckensmächtige.
116	nn [ḥ <sup>c</sup> ≠t] m ḏrw.wj≠f •	[Du] sollst keinen Ha[lt finden] in seinen Flanken,
117	sbḥ.(w)t št3.w tp.j(w) n.(w) R <sup>c</sup> .w-Ḥr.w-3ḥ.tj r≠t nb.(w) ḏrw.wj≠f •	denn die geheimen Tore, die Erstgeborenen des Re-Horachte, sind gegen dich, die Herren seiner Flanken. ♣(51,21)
118	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m r <sup>2</sup> -n(.j)-jb≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinem Magen,
119	ḏr.t n(.j) <sup>4,5</sup>   Ḥr.w-3ḥ.tj r≠t nb.t r <sup>2</sup> -n(.j)-jb≠f •	denn die Hand des Horachte ist gegen dich, die Herrin seines Magens.
120	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m ḥ3.tj≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinem Herzen,
121	Jtm.w nb t3.wj (nb) Jwn.w r≠t nb ḥ3.tj≠f •	denn Atum, der Herr der beiden Länder, <der Herr> von On, ist gegen dich, der Herr seines Herzens.
122	nn [ḥ <sup>c</sup> ≠t] m <sup>4,6</sup>   mjs.t≠f •	[Du] sollst [keinen Halt finden] in seiner Leber,
123	m nnšm≠(f) wf3≠(f) •	in <seiner> Milz und <seiner> Lunge,
124	m jwf nb jm.j ḥ.t≠f •	in irgendeinem seiner Eingeweide,
125	(J)ms.tj ḥp.y Dw3-mw.t≠f <sup>4,7</sup>   Ḳbh-sn.w≠f (r)≠t •	denn Amset, Hapi, Duamutef und Qebehsenuf sind <gegen> dich,
126	n3 ntr.w ḥ[3y].w jm.jw ḥ.t≠f •	die großen Götter, die in seinem Leib sind.
127	nn ḥ <sup>c</sup> ≠t m n3 t3s.wt n(.j) (j)3.t≠f •	Du kannst keinen Halt finden in seinen Rückenwirbeln
128	ḥf3.w <sup>4,8</sup>   pr.y m Jwn.w r≠t nb n3 t3s.wt n(.j) (j)3.t≠f •	denn das Schlangemännchen, das aus On stammt, ist gegen dich, der Herr seiner Rückenwirbel,

## 6 Katalog der Sprüche

129	smn dbḥy.t rnꜥf •	der „der den Bedarf festlegt“ heißt,
130	ḥdbꜥf [... ...] <sup>4,9</sup> d.t •	wenn er tötet [...],
131	m-dj (?) ḥn.t wšb.tꜥf •	[...] ☛(51,22)
132	<u>nn</u> ḥꜥꜥt m ph.wjꜥf •	Du sollst keinen Halt finden in seinem Hintern,
133	Šḥm(.t) rꜥt nb.t ph.wjꜥf •	denn Sachmet ist gegen dich, die Herrin seines Hintern.
134	<u>nn</u> ḥꜥꜥt m [knsꜥf] °	Du sollst keinen Halt finden in [seinem Damm],
135	<sup>4,10</sup> Stḥ rꜥt nb knsꜥf •	denn Seth ist gegen dich, der Herr seines Dammes,
136	ꜥnꜥr ꜥꜥꜥ ꜥnḥ m-ḥnw] psd.t •	der ꜥgroße Gott ꜥ,[der innerhalb der] Neunheit [lebt]. ☛(51,23)
137	<u>nn</u> ḥꜥꜥt m ḥn(n)ꜥf Mn.w k[3j šw.tj] <sup>4,11</sup> rꜥt nb ḥn(n)ꜥf •	Du sollst keinen Halt finden in seinem Penis, denn der h[ochfedrige] Min ist gegen dich, der Herr seines Penis.
138	<u>nn</u> ḥꜥꜥt m mn.tjꜥf Mnꜥt.w jr.y ḥ3(.wtj) rꜥt nb mn.tjꜥf •	Du sollst keinen Halt finden in seinen beiden Schenkeln, denn Month, der als Kämpfer agiert, ist gegen dich, der Herr seiner Schenkel.
139	<u>nn</u> [ḥꜥꜥt ...]	[Du] sollst [keinen Halt finden ...] ☛(51,24)

☛(51,1) Die Spuren nach ḥꜥ.n sind auf dem Photos bei GASSE (1993) nicht mehr zu lesen. Mit großer Wahrscheinlichkeit muss der Gottesname Isis ergänzt werden, welches Verbum davor stand, muss aber offen bleiben.

☛(51,2) Am rechten Rand der ersten Seite des Papyrus fehlen ca. 2-3 cm (vgl. ERMAN (1893), S. 119 ff.) Der Platz, den SUYS (1934) für Ergänzungen einräumt, ist deshalb i.d.R. zu knapp berechnet. Die Rede muss daher um einiges länger gewesen sein, als man aufgrund der Publikation SUYS' vermutet.

☛(51,3) SUYS (1934) ergänzt ddꜥf nꜥj. Zur Begründung gibt er inhaltliche Gründe an, v. a. das anschließende wörtl. Zitat. Da in Z. 3 noch einmal ddꜥf nꜥj steht, wäre die wörtliche Rede dann jedoch doppelt ausgezeichnet, es sei denn, dieser Satzteil wäre auf das Folgende zu beziehen. Ich denke jedoch, dass Horus im ersten Teil seine Mutter anspricht, die ihn offensichtlich aufgefordert hat, Seth zu heilen. Die Ergänzung ist allerdings rein spekulativ.

☛(51,4) Auch am Anfang der Z. 3 fehlt ein ganzes Stück, vielleicht die einstweilige Weigerung Horus', der Aufforderung nachzukommen, die dann durch ddꜥf nꜥj begründet worden wäre. (Vgl. a. BORGHOUTS (1971), S. 17). Zu nḥt.tj für Stativ 3. P. m. vgl. ERMAN (1933), § 332.

☛(51,5) Die Konstruktion jsꜥt bn drückt nach ČERNÝ ET AL. (1975), § 61,5, eine starke Verwunderung auf Seiten des Fragestellers aus. Isis hakt also nach und erklärt Horus wohl, dass sein Onkel („dieser Feind“) im Moment nicht gefährlich ist, da er aufgrund der Schmerzen herumschreit und Hilfe braucht.

☛(51,6) Zu drꜥr „Feind“ vgl. OSING (1976), S. 438, u. ČERNÝ (1950), S. 46.

☛(51,7) Die Ergänzung der Lakune durch SUYS (1934) ḥr ḥḥ „beim Suchen“ ist durch das bei GASSE (1993) abgebildete Fragment obsolet, da dort deutlich ḥr zu lesen ist. Vermutlich ist eine negative Emotion (Trauer, Angst o.Ä.) zu ergänzen. Meine Rekonstruktion am Satz-

anfang stützt sich auf die, in den Sprüchen des pBM EA 9997 des Öfteren vorkommende, Konstruktion jwj jrf, wobei die Schwanzspitze des  $\curvearrowright$  von jrf noch zu sehen ist. ERMAN (1893) ergänzt an dieser Stelle n3y≠f nṯr.w.

☛(51,8) gmj wird m.E. hier im med. Sinne gebraucht.

☛(51,9) Oder ist hier, trotz des Determinativs, nḥt „Starker/Riese“ zu lesen, was auf Seth bezogen werden könnte? Zu Seth als Kraftprotz und evtl. riesenhaften Wesen vgl. VITTMANN (1995), S. 28 ff.

☛(51,10) Wie ERMAN (1893) nehme ich hier einen Imperativ an, da die Partikel ḥc in Z. 1 u. 2 nicht mit den laufenden Beinchen  $\Delta$  determiniert ist. Daraus folgt, dass abweichend von SUYS (1934) in der Lücke nicht ≠f sondern ≠k ergänzt werden muss. Der Umstandssatz šp jb≠f ist dann m.E. auf Re zu beziehen.

☛(51,11) Die erste Zeile der zweiten Kolumne kann nicht ohne Verbesserung bleiben, weil jw šḥr.n≠k jt R<sup>c</sup>.w „weil du den Vater Re niedergeschlagen hast“ inhaltlich nicht mit den Aufgaben des Seth in Einklang zu bringen ist, der bekanntlich den Feind des Sonnengottes Re niederwirft.<sup>202</sup> Ich nehme daher an, dass der Schreiber des Papyrus in Z. 2,1 das Determinativ nach njk ausgelassen hat, wodurch ihm auch noch ein weiterer Auslassungsfehler unterlaufen ist, bei dem er  $\mathcal{Q}$  nur einmal geschrieben hat. Fraglich ist nun, ob man ein w-Passiv anzunehmen hat, oder von einem sḏm.n≠f auszugehen ist. Im zweiten Fall ist dann auch noch das Tempuskennzeichen n + das Suffixpronomen ≠k mit den ersten beiden Konsonanten von njk zusammengefallen.

☛(51,12) Die Zeichenreste am Anfang des Verses lassen sich m.E. gut zu der in Gliedervergottungen häufig belegten Formel ergänzen. Vgl. ḥ.t in 2,3, oder das Fleishdeterminativ am Ende der Zeile (2,1).

☛(51,13) Ob die Setzung von  $\mathcal{Q}$  an den Verbalformen im ersten Teil der Verse ernst zu nehmen ist? M.E. handelt es sich auch nur um eine Markierung des in der Aussprache unterschiedenen femininen Imperativ, vgl. Spruch 29, Anm. ☛(29,2).

☛(51,14) Oder bedeutet hier ḥr aus? Dann wäre „Aus der Wunde bist du geworfen, o Gift“ eine weitere, sinnvolle Übersetzung.

☛(51,15) Die Verse ab thm.w sind mir inhaltlich nicht klar.

☛(51,16) Eine ähnliche Formel kommt auf dem Socle Behague vor (KLASENS (1952) S. 97, f 37). Dort handelt es sich aber um eine Rede des Thot an Isis: Nachdem er die Ammen von Chemmis angewiesen hat, auf das Horuskind acht zu geben, verabschiedet er sich von Isis, um Re-Horachte den Heilungserfolg zu verkünden (vgl. KLASENS (1952), S. 58).

Eine genaue Parallele findet sich dagegen im pGeneve MAH 15274, rt. 7,8 (MASSART (1957), S. 180). Da ich das von MASSART angesetzte sjn „warten“ (Wb IV, 38,4) für unsinnig halte, lege ich meiner Übersetzung sjn „eilen“ (Wb IV, 38,12) zugrunde. Statt jnj „zaudern“ wie pGeneve MAH 15274, rt. 7,8 schreibt der vorliegende Papyrus jnn „umwenden“, was hier m. E. semantische Schwierigkeiten aufwirft, es sei denn, die Erkenntnis von WESTENDORF (1981), der zeigt, dass sjn „warten“ und sjn „eilen“ Bedeutungsvarianten ein und desselben Wortes sind, ist auch auf jn und jnn anwendbar.

<sup>202</sup> Vgl. auch DZA 21.938.020.

## 6 Katalog der Sprüche

☛(51,17) M.E. handelt es sich bei ḥ3.tj≠f ḥnw um eine idiomatische Verbindung. Sinngemäß müssten mit „gut“ und „schlecht“ die Zähne gemeint sein. Wie schon SUYS (1934) anmerkt, fügen sich die Verse 85 f. nicht recht in den Kontext ein.

☛(51,18) Das letzte Wort des Verses, ḥ3b3s geschrieben, wird von SUYS mit „barbe prosteriche“ übersetzt. Leider ist die Parallele pGeneve MAH 15274, rt. 2,2-3 zu zerstört, um hier Hilfestellung zu bieten. Jedoch erscheint es mir wahrscheinlicher, dass hier ḥ3b3s (Wb III, 230,1) vorliegt als das von SUYS angenommene ḥbs.wt „Bart“, denn für Ersteres ist eine ganz ähnliche Schreibung in pTurin 1886, PuR 20, 10 belegt. Statt des Sterndeterminativs ⋆ steht in pVatikan 38573 jedoch ein nach rechts unten gehender Strich, den MASSART als aufrecht stehendes Horn interpretiert, in dem ich jedoch einen Götterbart erkennen möchte, mit dem zumindest in griechisch-römischer Zeit ḥ3b3s geschrieben werden kann. Das Epitheton „Herrscher der Sterne“ wird in griech. Zeit dem Osiris gegeben (vgl. LEITZ (2002), Bd. 5, S. 519).

☛(51,19) Zur Lesung vgl. GUGLIELMI (1991), S. 107.

☛(51,20) Nach ḫm3 ist evtl. t3 zu ergänzen.

☛(51,21) Wie SUYS (1934), S. 85, anmerkt, dürfte hier ein komplexes Wortspiel vorliegen.

☛(51,22) Das letzte Wort in 4,8 ist auf den Photos nicht zu entziffern. Der Anfang von 4,9 ist zwar gut lesbar, aber der Text ist zu verderbt für eine sinnvolle Übersetzung.

☛(51,23) SUYS (1934) liest statt psd.t ḥr, vgl. aber die Schreibung in 2,9. Als Ergänzung habe ich die Formel aus pGeneve MAH 15274 rt. 2,1-2 herangezogen. Dort wird der Damm zwar Sobek unterstellt, doch abgesehen davon sind die Formeln identisch.

☛(51,24) Der Papyrus bricht hier ab.

### Gliederung und Inhalt

Der Papyrus, von dem bis dato nur die Vorderseite publiziert ist, enthält nur einen einzigen, dafür aber sehr langen Spruch. Der heutigen ersten Seite muss mindestens eine Kolumne vorausgegangen sein, denn dort befinden wir uns schon mitten in der *historiola*.

Wir hören zunächst einen Dialog zwischen Isis und Horus, in dem Isis offensichtlich Horus darum bittet, Seth zu Hilfe zu eilen. Zunächst scheint Horus dieses Ansinnen seiner Mutter abzulehnen.<sup>203</sup> In ihrer Antwort bezeichnet Isis Seth zum einen als Onkel des Horus (sn n(j) mw.t), zum anderen aber auch als „Fremden“ (ḏrḏr).<sup>204</sup> Die großen Lücken im Text behindern die Interpretation an dieser Stelle, doch dürfte Isis versuchen, Horus von der derzeitigen Harmlosigkeit Seths zu überzeugen, der, wohl von Schmerzen geplagt, im Himmel herumschreit und die Erde durchzieht, was schon STADELMANN als Ätiologie des Gewitters gedeutet hat,<sup>205</sup> das Seth als Herr der Stürme auslöst. Auch wenn es im Text nicht ausdrücklich gesagt ist, bringt dieses Unwetter natürlich den Lauf der Welt in Gefahr.

<sup>203</sup> Unglücklicherweise ist der Text ausgerechnet an dieser inhaltlich sehr interessanten Stelle sehr zerstört. Ich vermute, dass Seth Horus beleidigt oder bedroht hat.

<sup>204</sup> Vgl. a. *Horus und Seth*, pChester Beatty I, rt. 9,6, wo Seth den Horus als ḏrḏr bezeichnet.

<sup>205</sup> STADELMANN (1967), S. 133.

An dieser Stelle endet der Dialog zwischen Mutter und Sohn offenbar, ohne dass eine Lösung gefunden wurde. Nun treten die anderen Götter auf. Trotz der Lakune lässt sich der Text wohl sinngemäß so ergänzen, dass ein jeder dieser Götter erfolglos versucht, das Gift zu untersuchen und auszutreiben. Schließlich rufen auch diese Götter nach Horus, der als einziger das Gift vertreiben kann. Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Applikation eines Bildes aus Blut, denn es gibt tatsächlich mit Blut gezeichnete Bilder in der magischen Literatur Ägyptens.<sup>206</sup>

Es folgt eine Beschwörung zugunsten Seths. Dieser wird direkt angesprochen und aufgefordert, seinen Platz in der Barke des Re einzunehmen, damit der Sonnenlauf fortgesetzt werden kann.<sup>207</sup>

Ohne Überleitung beginnt dann eine Gliedervergottung, die mit der klassischen Formel „Es gibt kein Glied an ihm ohne Gott vom Kopf bis zu den Sohlen“ anfängt und wie gewöhnlich *de capite ad calcem* die einzelnen Körperteile unter den Schutz eines Gottes stellt, wobei bis heute alle Verse zu den Gliedern unterhalb der Knie nicht publiziert sind.

Die Verse zu den einzelnen Körperteilen folgen i. d. R. einem klaren Aufbau, in diesem Fall:

„Du wirst keinen Halt finden in [Körperteil X], denn [Gottheit Y] ist gegen dich, der Herr von [Körperteil X], [Epitheton/Epitheta zu Y]“

An zwei Stellen wird die Strophenfolge durch Parenthesen unterbrochen bzw. erweitert:

1. Gleich nach der ersten Strophe (Scheitel) stellt sich der Aktant dem Gift vor und nennt den Namen des Patienten. Dieser Einschub dient der Aktualisierung der *historiola*. Danach wird das Gift sprachlich exorziert, indem Formeln, die die Schwäche des Giftes konstatieren, aufgezählt werden. Durch die Nennung des Gottes Thot in 2,6 wird der rote Faden der Gliedervergottung geschickt wieder aufgenommen und gleichzeitig der Aktant mit Thot gleichgesetzt.
2. Der zweite größere Einschub kommt nach der Nennung des Haroëris als Herrn der Augen, zu dem in seiner Epithetonreihe eine kleine Geschichte erzählt wird. Hier wird das Gift aufgefordert, stehen zu bleiben, was scheinbar der Leitformel  $nn \text{ } \text{ḥ}^c \text{ } \text{ḏ}$  widerspricht, damit der Magier, der hier wieder in der 1. Person spricht, dessen Namen entdecken kann.<sup>208</sup> Sodann befiehlt der Magier dem Gift, den Körper des Gebissenen zu verlassen, da sonst weder Abend- noch Morgenbarke absegeln können.<sup>209</sup> Nach diesen Befehlen wird die Gliedervergottung ohne Unterbrechungen fortgesetzt.

<sup>206</sup> Mündlicher Hinweis von Prof. Dr. H.-W. FISCHER-ELFERT.

<sup>207</sup> Wenn man in Rechnung stellt, dass zuvor ein Gewitter beschrieben wurde, das wegen der Verletzung des Seths entstanden ist, ist diese Forderung für den Fortbestand der Welt dringend notwendig.

<sup>208</sup> Eine Formel, die auf dem pGeneve MAH 15274 mehrmals auftaucht. Auch die folgenden Zeilen finden sich dort, obgleich nicht in Kontaktstellung zu  $\text{ḥ}^c \text{ } n \text{ } \text{ḏ}$   $t3$  mtw.t.

<sup>209</sup> Wieder ist also der Lauf der Welt bedroht, weil das Gift zugeschlagen hat.

Die Zuordnung der Götter zu den verschiedenen Gliedern des Körpers ist weitgehend evident:

**Scheitel = Thot**

Thot ist hier der Mondgott, der aus dem Scheitel des Seth entsprungen ist.<sup>210</sup>

**Stirn = Weret-Hekau**

Als Uräusschlange sitzt Weret-Hekau<sup>211</sup> an der Stirn ihres Trägers.

**Augen = Haroëris**

Haroëris hat vielfältigen Bezug zu den Augen: Er ist der geblendete und wieder sehend gewordene Himmelsgott, Sonne und Mond bilden seine Augen.

**Lippen = Seschat**

Die Assoziation erfolgt über die Verbindung der Lippen zur Sprache, die ins Resort der Göttin fällt.<sup>212</sup> Zu beachten ist auch das homöophone Wortspiel zwischen *sp.tj*, *spd* und *sbj.w*. Als Verteidigerin der Sonnenbarke tritt Seschat auch sonst auf, wobei sie diese Aufgabe in erster Linie durch Zaubersprüche zu erfüllen weiß.<sup>213</sup> Daher ist das Verbum *spd* hier wohl doppeldeutig gebraucht: Die Göttin „spießt“ die Feinde mit ihren Worten auf. Tatsächlich gibt es im Ägyptischen den Ausdruck *spd r<sup>3</sup>* „redegewandt“<sup>214</sup>.

**Zähne = Horus und Seth/Ptah-Tatenen**

Auffällig ist die doppelte Zuordnung der Zähne, einmal zu Horus und Seth und einmal zu Ptah-Tatenen: Sichtlich ist der Spruch an dieser Stelle verderbt. Es erscheint so, als ob zwei alternative Analogien in einander geschoben wären: Einmal die häufige Zuordnung paarweise auftretender Körperteile zu Götterpaaren, hier Horus und Seth, zum anderen die über eine morphologische Assoziation laufende Zuweisung, nämlich *t3s.t* = „Zahnreihe, Knotenreihe“ = *s3.w* „Knotenamulette“, die hier mit „Ptah-Tatenen, der mit seinen Amuletten rettet“ verknüpft wird. Eine Erklärung für diesen Sprung zwischen den beiden Analogiemustern könnte sein, dass Ptah-Tatenen ursprünglich in einem Epitheton des Seth genannt wurde, dessen erster Teil (z.B. *\*mr.y-n(j)*)<sup>215</sup> aufgrund eines Flüchtigkeitsfehlers des Schreibers ausgefallen wäre. Die rekonstruierte Abfolge wäre dann:

„Wenn sein Herz freundlich ist, ist es Horus,  
wenn es schmerzhaft ist, ist es Seth,  
<der Geliebte> (o.ä.) des Ptah-Tatenen,  
der mit seinen Amuletten rettet,  
die beiden gewaltvollen Götter, die ihren Vater Res-Udja bestatten.“

<sup>210</sup> Vgl. pChester Beatty I, rt. 13,1, und SERVAJEAN (2004b), S. 142 f.

<sup>211</sup> Zu Weret-Hekau als Krönungsgöttin vgl. BOSSE-GRIFFITHS (2001), S. 126 und BOSSE-GRIFFITHS (1973), S. 103.

<sup>212</sup> BUDDE (2000), S. 224.

<sup>213</sup> BUDDE (2000), S. 223.

<sup>214</sup> HANNIG (1995), S. 695.

<sup>215</sup> Allerdings führt LEITZ (2002) kein entsprechendes Epitheton für Seth auf.

### Schläfe = Morgenbarke

Zwischen der Morgenbarke  $m^c(n)\underline{d}.t$  und der Schläfe  $m3^c$  liegt eine Alliteration vor..

### Zunge = Nefertem

Hier handelt es sich eventuell um eine morphologische Analogie zwischen der Lotosblüte des Nefertem und der Zunge. Man könnte aber auch an die Verbindung zwischen Schöpfergott und Nefertem<sup>216</sup> als Metapher für die Abhängigkeit der Zunge vom Herzen<sup>217</sup> denken.

### Kinn = Min

Dass Min mit dem Kinn in Verbindung gebracht wird, gibt auf den ersten Blick ein Rätsel auf, doch liegt die Lösung desselben vielleicht näher, als es zunächst scheint. Denn der zeugungskräftige Min, der in Vers 138 mit dem Penis assoziiert wird, ist ein naturgemäß sehr maskuliner Gott. Das Kinn ist aber als Ort des Bartwuchses ein sekundäres Geschlechtsmerkmal des Mannes.<sup>218</sup> Außerdem gilt heute vielen Frauen ein ausgeprägtes Kinn als besonders männlich, und mit aller gebotenen Vorsicht, die man bei der Übertragung moderner Empfindungen auf die Vergangenheit walten lassen muss, darf man vielleicht annehmen, dass dies auch für das Alte Ägypten galt. In Vers 94 könnte zudem ein polysemes Wortspiel zwischen  $nfr.w$  „Schönheit“<sup>219</sup> und  $nfr$  „Penis“<sup>220</sup> vorliegen.

### Kehle = Meret

Die Zuständigkeit der Göttin Meret für die Kehle ist genauso evident wie die der Seschat für die Lippen, fällt doch die Kehle als Stimmorgan in das Ressort der Göttin.<sup>221</sup>

### Nacken = Uto

Um den Nacken unter den Schutz einer Göttin zu stellen, wird auf eine morphologische Analogie zurückgegriffen, die durch ein homophones, polysemes Wortspiel unterstützt wird: Die schlangengestaltige Uto wird auch  $nb.t w\underline{d}$  genannt, wodurch ihr Name aufgegriffen wird, gleichzeitig aber ein Anklang an  $nb.t w3\underline{d}$  bzw.  $nb.t w\underline{d}3$  erzeugt wird, was zum einen die Göttin ihrem Herrschaftsbereich zuordnet, zum anderen aber „Herin des Wohlergehens“ heißt und sogar eine weitere phonetische Assoziation, nämlich die an  $w\underline{d}3.w$ <sup>222</sup> weckt. Außerdem lässt  $w\underline{d}$  „Stele“ an die Schlangensteine denken<sup>223</sup>

<sup>216</sup> Zum Verhältnis des Nefertem zu Re vgl. ANTHES (1957), S. 4 f., wonach Nefertem „Vertreter des bloßen irdischen Königtums“ sei, mithin die Exekutivgewalt des Sonnengottes darstellt.

<sup>217</sup> Für die Abhängigkeit der Zunge von den Plänen des Herzens vgl. das sog. Denkmal memphitischer Theologie (Shabakastein), BM EA 498, Kol. 9. (ROTHÖHLER (2006). S. 67 f.)

<sup>218</sup> Auf diesen Zusammenhang verweist das zweite Epitheon des Gottes, vgl. Anm. 51,18, das als homöophones Wortspiel an  $hbs.wt$  anklingt und durch das beigefügte Determinativ zu einem Homöograph wird.

<sup>219</sup> Wb II, 260,7.

<sup>220</sup> Wb II, 261,8.

<sup>221</sup> GUGLIELMI (1991), S. 105 ff.

<sup>222</sup> Wb I, 401,10-11.

<sup>223</sup> Schlangensteine (äg.  $snw.tj$ ) sind bereits seit dem Alten Reich belegt, vgl. WILDUNG (1984), für die frühe Darstellung eines Schlangensteins evtl. das bei HAWASS (1994) publizierte Objekt aus dem

und daran, dass stelenförmige Pektorale auch als Amulette benutzt wurden.<sup>224</sup> Da der Begriff *wḏ* „Stele“ von *wḏ* „Befehl“ abgeleitet ist,<sup>225</sup> ist anzunehmen, dass im Epitheton *nb.t-wḏ* noch eine weitere Semantik zum Tragen kommt: Uto als Befehlsgewaltige, die das Gift zurückrufen soll. Die Vielfalt der assoziativen Analogien, die sich auf den Nacken beziehen, mag erstaunen, doch galt der Nacken sichtlich als besonders gefährdete Stelle, wie auch aus Spruch 37, Vers 2 hervorgeht.

### **Glieder = Nut**

Von Nut erwartet man eigentlich, dass sie dem *h.t*-Bauch zugeordnet wird,<sup>226</sup> doch ist sie bekanntlich auch die Göttin, die dem Toten die Glieder vereiniget.<sup>227</sup>

### **Schultern = Schepesut**

Die Schepesut-Göttinnen sind persönliche Schutzgottheiten,<sup>228</sup> die mit den Geburtsziegeln und darüber hinaus mit den magischen Ziegeln assoziiert werden, die in der Grabkammer die Himmelsrichtungen schützen.<sup>229</sup> M. E. ergeben sich aus ihrer Rolle als „Schutzengel“<sup>230</sup> zwei Möglichkeiten der Assoziation: in Form eines komplexen Wortspiels lautlich über *rmn* „Schulter“ und *Rnn.t* „Renenutet“, die als *šps.t* bezeichnet werden kann,<sup>231</sup> und über ihre Verbindung zu den magischen Ziegeln.<sup>232</sup> Wie die Ziegelsteine die Grabkammer schützen, sollen die Schepesut-Göttinnen die „Ecken“ des Körpers beschützen.

### **Arme = Horus und Seth**

Dass Horus und Seth mit den Armen assoziiert werden, ist naheliegend, sind sie doch als Kämpfer agierende Götter. Die Zuordnung zum rechten bzw. zum linken Arm erfolgt nach dem Prinzip, dass die rechte Seite die positiv besetzte ist und daher Horus zusteht, während der linksische Seth sich auf der linken, eher negativ konnotierten Seite befindet.<sup>233</sup> Die Verse 87 und 110 stellen Horus und Seth in den Kontext der Bestattung des Osiris. Diese Zeile muß auf den Erbstreit der beiden bezogen werden, da sie sich sonst nicht mit dem Mythos in Übereinstimmung bringen lässt. *ʿ3y.w nḥt.w* kann deshalb nicht als „siegreich“ übersetzt werden, weil es sich auf beide Götter bezieht, aber nur einer der beiden, nämlich Horus, aus dem Kampf als Sieger hervorging. Daher habe ich es mit „gewaltvoll“ wiedergegeben. Das Epitheton referiert m. E. darauf, dass die beiden gegeneinander um den Thron des Osiris kämpften. Der

---

Djoserbezirk. Zu den Schlangensteinen im allgemeinen vgl. KEES (1922).

<sup>224</sup> Ein schönes Beispiel aus der Zeit Ramses' II. findet sich bei SCHULZ (1996). Das dort behandelte Objekt zeigt auf seiner Rückseite den von den beiden Kronengöttinnen protegierten König.

<sup>225</sup> SCHULZ (1996), S. 312.

<sup>226</sup> WALKER (1993), S. 85.

<sup>227</sup> RUSCH (1922), S. 10 u. S. 47.

<sup>228</sup> QUAEGBEUR (1975), S. 155 f.

<sup>229</sup> MONNET SALEH (1951), S. 153. Laut GARDINER (1935a), S. 77, Anm. 8, symbolisieren sie die vier Wände eines Zimmers.

<sup>230</sup> QUAEGBEUR (1975), S. 157.

<sup>231</sup> So QUAEGBEUR (1975), S. 156; vgl. die Übersetzung von pChester Beatty IV, rt. 6,11 bei GARDINER (1935a), S. 30.

<sup>232</sup> Das Wort *ḳḥ.t* bezeichnet neben „Schulter“ auch die Ecke eines Gebäudes. Die Schutzziegel wurden bekanntlich an den vier Ecken der Grabkammer deponiert, vgl. hierzu ROTH/ROEHRIG (2002), bes. S. 121 ff.

<sup>233</sup> FISCHER-ELFERT (2005b), S. 131.



Bezug zum Begräbnis könnte darin bestehen, dass nach ägyptischen Recht die Erbfolge auch an eine ordnungsgemäße Bestattung des Erblässers gebunden war.<sup>234</sup>

### **Finger = Ptah-Nun-Wer**

Als Schöpfergott, der bekanntlich der Handwerkerschaft vorsteht, wird Ptah zum Schutzgott für die Finger.<sup>235</sup>

### **Achseln = Geb**

Unklar, vielleicht aber über eine morphologische Analogie: Als Erdgott beherbergt Geb Höhlen. Die Achseln als Kuhlen<sup>236</sup> könnten mit diesen gedanklich verbunden worden sein.

### **Flanken = geheime Tore**

Hier liegt auf den ersten Blick eine Angleichung des fraglichen Körperteils an ein sakrales Bauwerk vor, das rätselhaft „die beiden Erstgeborenen des Re-Horachte“ genannt wird. Auf den zweiten Blick offenbart sich ein komplexes Wortspiel: *sbḥ.wt* muss durch das ägyptische Synonym *rw.tj* „Doppeltor“ ersetzt werden, was wiederum ein Homonym zur Gottesbezeichnung *rw.tj* „Löwenpäarchen“ ist.<sup>237</sup> Dieses setzt sich natürlich aus *Schu* und *Tefnut* zusammen, die den Sonnengott flankieren und beschützen.

### **Magen = Hand des Horachte**

Dies ist die einzige Götterzuordnung im vorliegenden Spruch, deren Gründe mir vollkommen entgehen. Die „Hand des Horachte“, für die es bei LEITZ (2002) keinen Eintrag gibt, ist eine Erscheinungsform der Hathor von Hetepet.<sup>238</sup> Denkbar wäre zudem, dass die „Hand des Horachte“ mit der Hand des Heilers oder Patienten identisch ist, die beim Vergifteten einen Brechreiz auslöst, um den Magen vom Gift zu reinigen,<sup>239</sup> ähnlich, wie die Hand des Horachte den Samenerguss hervorgebracht hat, aus dem *Schu* und *Tefnut* entstanden.

### **Herz = Atum**

Atum, der heliopolitanische Schöpfergott, ist der Hüter des Herzens, was sicher darin begründet ist, dass das Herz als metaphysischer Mittelpunkt des Menschen im Körper dieselbe Zentralposition einnimmt wie der Allherr innerhalb des Pantheon.

<sup>234</sup> MRSICH (1972), Sp. 1248 f. und GOEDICKE (1970), S. 122.

<sup>235</sup> Zum *handwerklichen* Schöpferakt des Ptah vgl. ROTHÖHLER (2006), S. 213 u. 226, wo von der von BREASTED (1901) vorgeschlagenen retrograden Leserichtung abgewichen und die dort beschriebene Schöpfungstat des Ptah als Erschaffung der Kultbilder durch den Gott ausgelegt wird.

<sup>236</sup> Vgl. deutsch „Achselhöhle“.

<sup>237</sup> SUYS (1934), S. 85.

<sup>238</sup> Vgl. pBrooklyn 47.218.84, 4,8-5,1, und MEEKS (2006), S. 192.

<sup>239</sup> Ich danke MARIE LANGE für diesen Einfall, gegen den man allerdings vorbringen kann, dass § 40 des Brooklyner Schlangensbuch (pBrooklyn 47.218.48 + 85, 2,18-19) ein Prognoserezept enthält, bei dem ein Mittel verabreicht wird, dessen Verbleib im Magen des Patienten als positiv („Er wird leben“) und dessen Ausspeien als negativ („so stirbt er“) ausgelegt wird.

### **Eingeweide = Horussöhne**

Dass die Eingeweide den vier Horussöhnen zugeordnet werden, ist evident, schützen sie doch auch im Totenkult diese Körperteile.

### **Wirbelsäule = Schlangenmännchen = Atum**

Die hier vorgenommene Gleichung funktioniert wieder nach dem morphologischen Prinzip. Schon SUYS<sup>240</sup> erkannte in dem Schlangenmännchen von On die tiergestaltige Erscheinung des Atum.<sup>241</sup> Das ist sicher richtig. Dass der Allherr die Wirbelsäule behütet, passt gut dazu, dass diese zentrale Stütze des menschlichen Skelettes – wie das Herz – einen Kardinalpunkt des menschlichen Körpers darstellt.

### **Hintern = Sachmet**

Die mächtige Sachmet als Beschützerin des Hinterteils kann zum einen als komplexes homöophones Wortspiel, das auf der Ähnlichkeit von pḥ.wj „Hintern“ und pḥ.tj „Macht“ beruht, erklärt werden, zum anderen auch durch die Tatsache, dass Körperteile, die als weibliche erogene Zonen angesehen werden, gerne Göttinnen zugeordnet werden. Außerdem hat Sachmet-Bastet auch eine mythische Beziehung zum Hinterteil, von der uns der mythologische pBrooklyn 47.218.84, 9,6 berichtet.<sup>242</sup>

### **Damm = Seth**

Die Zuordnung des Damms zu Seth lässt daran denken, dass die Stellung *a tergo* die bevorzugte Sexualpraxis dieses wilden Gottes zu sein scheint: so in dem Antiskorpionsspruch auf pChester Beatty VII, vs. 1,4-6,7 oder in der sog. homoerotischen Episode aus *Horus und Seth*.<sup>243</sup>

### **Penis = Min**

Wie für das Kinn wird Min auch für den Penis als Schutzgott herangezogen, was natürlich mit seiner Aufgabe als männlicher Fruchtbarkeitsgott<sup>244</sup> zu tun hat.

### **Schenkel = Month**

Die Schenkel unterstehen Month, was zum einen sprachliche Gründe hat, nämlich das homöophone Wortspiel mn.tj und Mnṯw, zum anderen aber mit der kriegerischen Rolle des Gottes zu tun haben dürfte.

---

<sup>240</sup> SUYS (1934), S. 85.

<sup>241</sup> Vgl. dazu MYSLIWIEC (1978), S. 95 f.

<sup>242</sup> MEEKS (2006), S. 102, Anm. 189, vgl. auch Spruch 46, 38 und meine Anmerkungen S. 267.

<sup>243</sup> pChester Beatty I, rt. 11,3.

<sup>244</sup> MCFARLANE (1990), S. 69.

## Spruch 52

<b>Belege:</b>	pGeneve MAH 15274, rt. 1,1-7,10
<b>Übersetzungen:</b>	MASSART (1957).
<b>Kategorie:</b>	reaktiv
<b>Sprechhaltung(en):</b>	appellativ-informativ; 3. Gesang, 3. Strophe: narrativ
<b>interpersonelle Form:</b>	1. Gesang: 0:2:3, 2. Gesang: 1:2:3, 3. u. 4. Gesang: 1:2:0, mit Ausnahme der 3. Strophe des 3. Gesangs, dort: 0:3:3
<b>Konversationsstruktur:</b>	monologisch, mit Ausnahme des 3. Gesangs, 3. Strophe, dort dialogisch
<b>Vergleiche:</b>	S. 55, 58, 62, 65, 67 f., 70, 112, 118, 139 ff., 143, 147, 276.

## 1. Gesang: Gliedervergottung

1	<sup>1,1</sup>   [... ḥnm].w	Schmun
2	<sup>1,2</sup>   [...]y.ww	[...]
3	<sup>1,3</sup>   [...] r≠{j}⟨t⟩ nb	[...]
4	<sup>1,4</sup>   [...] tp.j n(j) [...]	[...]
5	<sup>1,5</sup>   [... ḥr ḥ]ft.j •	[...]
6	<sup>1,6</sup>   [...] sm3 [...]	[...]
7	<sup>1,7</sup>   [...] t3 ms.w ntr[.w] [...]	[...]
8	<sup>1,8</sup>   [...] dmy [...]	[...]
9	<sup>1,9</sup>   [...] ḥ <sup>c</sup> ≠s n bh <sup>n</sup> [...]	[...]
10	<sup>2,1</sup>   <u>nn ḥ<sup>c</sup>≠t</u> [m ph.wj≠f] °	Du sollst keinen Halt finden [in seinem Hintern],
11	Shm.t r≠[t] nb[.t] [ph.wj]≠f •	denn Sachmet ist gegen [dich], die Herrin [seines Hintern].
12	<u>nn ḥ<sup>c</sup>≠t</u> ⟨m⟩ kns≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinem Damm,
13	Sbk r≠t nb kns≠f •	denn Sobek ist gegen dich, der Herr seines Damms,
14	<sup>2,2</sup>   ntr 3 ḥ <sup>n</sup> [m-ḥnw] psd.t •	der große Gott, der [innerhalb] der Neunheit lebt.
15	<u>nn ḥ<sup>c</sup>≠t</u> m ph.tj≠f •	Du sollst keinen Halt finden in seinen Hoden,
16	Mn.w k3j šw.tj •	denn der hochfedrige Min,
17	ḥ <sup>b</sup> .tj m nfr.[w≠f ḥk3 m] <sup>2,3</sup>   ḥ[bs] r≠t nb ḥnn≠f •	der stolz auf [seine] Schönheit ist, [der Herrscher der Sterne (?)] ist gegen dich, der Herr seines Penis. • (52,1)
18	<u>nn ḥ<sup>c</sup>≠t</u> m [3s≠f] •	Du sollst keinen Halt finden in [seinen Eingeweiden].
19	[...] r≠t nb {m} 3s≠f •	denn [Göttername] ist gegen dich, der Herr seiner Eingeweide.

6 Katalog der Sprüche

20	<u>nn</u> <sup>ḥ</sup> <sub>≠</sub> <u>t</u> m mn[.tj≠f] •	Du sollst keinen Halt finden in [seinen] Sche[nkeln],
21	<sup>2,4</sup> Mnt.w [jr.y <sup>ḥ</sup> ]3.wtj r≠t nb mn[.tj≠f] •	denn der als Käm[pfer handelnde] Month ist gegen dich, der Herr [seiner] Sche[nkel].
22	<u>nn</u> <sup>ḥ</sup> <sub>≠</sub> <u>t</u> m w]f3≠f •	[Du sollst] keinen [Halt finden] in seiner [Lu]nge,
23	<sup>ḥ</sup> nk.t nhs.t [...] <sup>2,5</sup> r≠t [nb.t] [w]f3≠f •	denn Anukis, die Nubierin, [...], ist gegen dich, [die Herrin] seiner [Lun]ge.
24	<u>nn</u> <sup>ḥ</sup> <sub>≠</sub> <u>t</u> m [t]bw.tj≠f] °	Du sollst keinen Halt finden in [seinen Sohlen],
25	[... r≠t nb t]bw.tj≠f •	[denn –Göttername– ist gegen dich, der Herr] seiner [So]hlen,
26	ntr <sup>3</sup> wsh nmt.t •	der große, weitausschreitende Gott,
27	m-b[3h R <sup>ḥ</sup> ,w] <sup>2,6</sup> [...] °	der [vor Re (?)] ist.
28	[ <u>nn</u> <sup>ḥ</sup> <sub>≠</sub> <u>t</u> ] <m> psh •	[Du sollst keinen Halt finden] in der Bisswunde,
29	[Srk.t r≠t nb.t psh] •	[denn Selqet ist gegen dich, die Herrin der Bisswunde],
30	[...] <sup>2,7</sup> [...] m]- <sup>ḥ</sup> s3 <sup>ḥ</sup> <sup>ḥ</sup> sd.t <sup>ḥ</sup> •	[die ...] <sup>ḥ</sup> hinter dem Feuer <sup>ḥ</sup> ist.

2. Gesang: Götterbedrohung

1. Strophe

31	j:fk[3 mj r-bnr] m-s3 r <sup>2</sup> ≠j •	Heraus gesch[wind! Komm heraus] auf meinen Spruch hin,
32	t3 mtw.t [m-r <sup>2</sup> -pw] <sup>2,8</sup> [jw≠j dj.t ...] •	o Gift, [ansonsten veranlasse] ich [...]
33	[mtw≠j] dj.t ts.y t3 r p.t •	[und ich] veranlasse, dass sich die Erde zum Himmel hebt,
34	mtw≠j <sup>2,9</sup> [dj.t ... Sbk] •	und ich veranlasse, dass [Sobek ....]
35	mtw≠j [dj.t] p3 ntr <sup>ḥ</sup> dw3.wj <sup>ḥ</sup> [...] n hr [...] °	und ich [veranlasse, dass] der <sup>ḥ</sup> morgendliche <sup>ḥ</sup> Gott [...] ◀(52,2)
36	m <sup>3,1</sup> p3 7 wbn.ww •	durch die sieben Wunden
37	hr dhn.t n(.j) t3 7 Hw.wt-Hr.w •	an der Stirn der sieben Hathoren, ◀(52,3)
38	p3-wn Hr.w nfr m-dj≠sn •	denn Horus hatte es gut bei ihnen. ◀(52,4)

2. Strophe

39	j:fk3 mj <sup>3,2</sup> r-bnr m-s3 r <sup>2</sup> ≠j •	Heraus geschwind! Komm heraus auf meinen Spruch hin,
40	[t3] mtw.t •	[o] Gift,
41	m-r <sup>2</sup> -pw jw≠j dj.t hwj hn(m(.t)) •	ansonsten werde ich veranlassen, dass die Kinderfrau
42	hr n(.j) mw.t≠s •	in das Gesicht ihrer ◀(52,5) Mutter schlägt
43	mtw≠j dj.t šrj <sup>3,3</sup> r shwr <sup>3</sup> •	und ich werde veranlassen, dass der Kleine den Großen beschimpft.

## 3. Strophe

44	j[:fk]3 mj r-bnr [m-s3] r <sup>2</sup> ≠j •	Heraus ges[chw]ind! Komm heraus [auf] meinen Spruch [hin],
45	t3 mtw.t •	o Gift,
46	m-r <sup>2</sup> -pw jw≠[j] dj.t •	ansonsten werde [ich] veranlassen,
47	<sup>3,4</sup> wbn hr [...] •	dass der Aufgehende [...],
48	j(ε)h [hr] dj.t mnmn≠f •	dass der Mond (?) [...] ihn wackeln
49	dt.t hnm t3w n(j) [fnḏ]≠f •	und den Hauch seiner [Nase] einatmen lässt,
50	nn 3mm [...] jw.tj [...]≠f •	ohne zu packen [...], der, von dem nicht gilt.[...],
51	nn <sup>3,5</sup> hwj [h <sup>c</sup> p.j hr mr.yt] •	so dass [der Nil nicht über die Ufer] treten wird,
52	nn dj≠j ts.y≠f ⟨r⟩ cḏ [...] •	denn ich werde verhindern, dass er bis zum Wüstenrand steigt,
53	nn dj≠j jr.y≠tw (?) r <sup>c</sup> t3 <sup>7</sup> [...] ntr.w ntr.wt] •	ich werde verhindern, dass man die [Opfer für die Götter und Göttinnen] macht,
54	<sup>3,6</sup> nn dj≠j [...] •	ich werde verhindern, dass [...],
55	nn dj≠j jr.y≠tw hn(t) m n3y≠w r <sup>2</sup> .w-pr •	ich werde verhindern, dass der Opferdienst in ihren Heiligtümern gemacht wird.
56	[...]≠sn <sup>3,7</sup> [h <sup>c</sup> .w] r <sup>c</sup> mn <sup>7</sup> [msj.n] mn.t •	[...] ihre [...], [... in den Gliedern] des r <sup>c</sup> NN. <sup>7</sup> , [geboren von] der NN.

## 4. Strophe

57	h3y sp 2 nn jnk [dd sn] nn jnk r <sup>c</sup> wḥm <sup>7</sup> sn •	Hey, hey! Nicht ich bin es, [der es gesagt hat], nicht ich bin es, der das wiederholt hat,
58	t3 mtw.t [hf3.w nb hf3.t nb.t] •	o Gift [irgendeines Schlangemännchens, irgendeines Schlangenweibchens],
59	<sup>3,8</sup> dn <sup>c</sup> r.t nb(t) •	irgendeines Skorpions,
60	n.tj m h <sup>c</sup> .ww n(j) [mn] msj.n mn.t •	das sich im Körper [des NN.], geboren von NN., befindet!
61	⟨jn⟩ 3s.t j:dd(t) sn nts <sup>3,9</sup> j:wḥm sn •	Isis ist's, die es gesagt hat, sie ist's, die es wiederholt hat!

## 3. Gesang: Charakterisierung des Gegners

## 1. Strophe

62	j:h <sup>c</sup> [t3] mtw.t •	Halt an, o Gift,
63	gmj≠j nr≠t r j[wn≠t] •	damit ich deinen Namen finden kann entsprechend [deinem Wesen]!
64	jnn ntḏ fnw n(j) hf3.w <sup>4,1</sup> hpnjr.w nb [...]	Wenn du ein fnw einer Schlange sein solltest, [dann ...] •(52,6)
65	mtw≠f ph3 (j)3.t≠f •	... und er öffnet seinen Rücken. •(52,7)
66	tw≠tw <sup>4,2</sup> hr wh3≠k r pr≠k hft.j n(j) R <sup>c</sup> .w •	Man sucht dich in deiner Behausung, Feind des Re!

## 6 Katalog der Sprüche

67	mj ḥr≠tw •	Komm, sagt man,
68	ᶜš≠tw n≠k jw wn šw •	ruft man dir zu, während es hell ist,
69	jw psḏ.t ᶜ3 ᶜḥᶜ.tj •	während die große Götterneunheit anwesend ist! ♣(52,8) ,
70	<sup>4,3</sup>   ḫ3y tw Ḥr.w ḥr wnm.j≠f •	Horus wird dich mit seiner Rechten packen
71	ḥr r(ᶜ){k}≠k ḥwj{tw}≠f <tw> [ḥr smḥ.j]≠f •	an deinem Mund (?), er wird dich [mit seiner Linken] schlagen,
72	ḏj≠f ḥpr nḥb.t {tw} mj sd.t≠k •	er wird veranlassen, dass (dein) Hals wie dein Schwanz wird.
73	j:jr <sup>4,4</sup>   b3k n(.j) Ḥr.w •	Sei ein Diener des Horus!

### 2. Strophe

74	ᶜḥᶜ t3 mtw.t •	Halt an, o Gift,
75	gmj≠j rn≠t r jwn≠t •	damit ich deinen Namen herausfinden kann gemäß deinem Wesen!
76	nn ts.y≠t <r>-ḥr.j •	Du wirst nicht nach oben steigen,
77	nn ḥ3y≠t <t> <r>-ḥr.j •	du wirst nicht nach unten fallen,
78	<sup>4,5</sup>   nn swtwt≠t •	du wirst nicht herumwandeln
79	m ḥᶜ.w nb n(.j) mn msj.n mn.t •	im ganzen Körper des NN., geboren von der NN.

### 3. Strophe

80	j:[ᶜḥᶜ t3 mt]w.t •	[Halt an, o Gi]ft,
81	gmj≠j rn≠t r jwn≠[t] •	damit ich deinen Namen entdecken kann gemäß [deinem] Wesen!
82	<sup>4,6</sup>   [jnn nt] jw[n3] jw[jw] •	[Wenn du tatsächl]ich ein Hu[nd] bist: ♣(52,9)
83	B[3b3] r [ḥ3.t ḥr ḥ3s.t] •	B[aba] war im Begriff, [vom Gebirge hinabzusteigen],
84	jw p3y≠f 77 n(.j) tsm.w <sup>4,7</sup>   m-s3≠f •	während seine 77 Hunde in seinem Gefolge waren,
85	jw wn j[w]n km.w {•} j[m]≠w •	während dunkle Hautfarbe an ihnen war,
86	jw wn.w j[w]n nb{.t} •	indem (ihre) gesamte Ha[ut]farbe (so) war. ♣(52,10)
87	{n} ᶜš jrj.n 3s.t [n s3]≠s Ḥr.w •	Da rief Isis ihrem [Sohn Horus] zu: ♣(52,11)
88	<sup>4,8</sup>   <r>-ḏḏ rwj≠k r-ḥ3.t b3b3 •	Folgendes: „Halte dich fern von Baba,
89	ḏj.t s[... p3y]≠f 77 n(.j) tsm.w m-[s3≠f]	der [sei]ne 77 Hunde [hinter sich herlaufen] ♣(52,12) lässt.“ ♣(52,13)
90	<sup>4,9</sup>   {n} ᶜš jrj.n Ḥr.w •	Da rief Horus
91	[n mw.t]≠f 3s.t •	[seiner Mutter] Isis zu:
92	<r>-ḏḏ {jnk} m-ḥr n(.j) B3b3 •	Folgendes: „ <Ich> bin vor Baba
93	ḥr m-ḥr n3y≠f tsm.w •	und auch vor seinen Hunden!

### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

<p>94 <sup>5,1</sup>   j:rwj(≠j) &lt;w&gt;j r-ḥ3.t≠f •  95 ḥ<sup>c</sup> B3b3 m-ḥr≠f •  96 jw≠f t3y Ḥr.w psh ḥr sḏ{n}ḥ≠f •  97 ḥ<sup>c</sup> Ḥr.w ḥr≠f •  98 <sup>5,2</sup>   m mn &lt;n(.)&gt; ms.yt •  99 ḥ3.tj≠f b3b3.y jr.t≠f gnn {n} ḥ<sup>c</sup> •</p> <p>100 &lt;r&gt;-ḏḏ mj n≠j psh <sup>5,3</sup>   &lt;w&gt;j B3b3 •  101 ḏḏ.jn 3s.t n s3≠s Ḥr.w r-ḏḏ •  102 [...] ḏr.t≠k •  103 r p3 7 ḥ<sup>c</sup> •  104 n.tj ḥr≠sn {•} <sup>5,4</sup>   r p3 wbn n(.) Šw •  105 mtw≠k jnj 7 sry.w jm≠sn •</p> <p>106 mtw≠k {t}ḥs≠w r p3 psh n(.)  B3b3 •  107 [mtw]≠k [w]ḥ3≠w n p3y≠f jwjw •  108 <sup>5,6</sup>   sš mj p3 b&lt;n&gt;d •  109 pḥ3≠f (j)3.t≠f mj [...] •</p> <p>110 ḥ<sup>c</sup> p3 n.tj psh {n} snb n mw.t≠f •  111 mj jrj.n Ḥr.w snb n mw.t≠f 3s.t •  112 <sup>5,7</sup>   grḥ n(.) psh≠f</p>	<p>Ich will mich von ihm fernhalten!“  Da stand Baba (schon) bei ihm,  während er Horus packte und in seinen  Unterschenkel biss.  Da stand Horus, während sein Gesicht  in der Art und Weise einer Gebärenden war,  sein Herz hervorquoll und sein Auge müde  war, und rief  Folgendes: „Komm zu mir, Baba hat mich  gebissen!“  Da sprach Isis zu ihrem Sohn Horus  Folgendes:  „[Streck] deine Hand  nach den sieben Krügen aus,  deren Vorderseite gen Sonnenaufgang zeigt  und hole aus ihnen sieben Sery-Pflanzen  hervor,  und reibe sie an der von Baba verursachten  Bisswunde entlang,  [und w]irf sie seinem Hund vor,  der ausgestreckt ist wie eine Gurke,  nachdem er seinen Rücken gekrümmt (?) hat  wie eine [Pflanze]. •(52,14)  Dann wird der, der gebissen wurde, sich  gesund erheben für seine Mutter,  wie Horus es gesund getan hat für seine  Mutter Isis,  am Abend, nachdem er gebissen worden war.“</p>
--	--

#### 4. Strophe

<p>113 j:ḥ<sup>c</sup> t3 mtw.t gmj≠j rn≠t r jwn≠t •  114 jnn nt{f}&lt;t&gt; jwn3 <sup>5,8</sup>   rmt •  115 p3 ḥ{n}ḥt ḥt3 jw.tj [rd.wj] •  116 p3 kḏ jw.tj nḥb.t≠f •  117 p3 hnhny jw bn <sup>5,9</sup>   šn.w •  118 p3 shsh bn wp.t≠f •  119 p3 jy &lt;r&gt; nk bn ḥn(n)≠f •  120 p3 jy &lt;r&gt; psh <sup>6,1</sup>   bn n≠f jbh.w •  121 jw tt n3y≠f ḏbw.tj •  122 m tt n ḥ3,w •  123 jw ng3 t3y≠k m3s.t •</p>	<p>Halt ein, o Gift, damit ich deinen Namen  entdecken kann gemäß deinem Wesen!  Wenn du tatsächlich ein Mensch bist,  der ohne [Beine] umherzieht,  der ohne Hals rennt,  der ohne Haare tanzt,  der ohne Auftrag eilt,  der kopulieren kommt ohne Penis,  der beißen kommt ohne Zähne,  indem seine Sandalen(riemen) lose sind,  gemäß dem Lösen am Abend,  und {d}&lt;s&gt;eine Knie gebrochen sind,</p>
--	---

## 6 Katalog der Sprüche

- 124  $tw \neq tw \quad wh3\{c\} \neq k \quad m \quad s.t$   
 $wh3\{c\} \neq \{t\} \langle k \rangle \bullet$  dann holt man dich fort vom Ort deiner  
 Begierde (Balz (?))
- 125  $\overset{6,2}{|} r \quad j3d.t \neq k \quad m \quad s.t \quad msh \bullet$  zu deiner Peinigung am Ort des Krokodils.  
 ☛(52,15)
- 126  $ph\{ph\} \langle 3 \rangle \neq k \quad m \{t\} - dj\{t\} \quad sbb.w$   
 $jm\{t\} \neq k \quad m \quad dr.t \quad s \quad nb \bullet$  Du sollst gespalten sein durch die, die sich  
 mit dir vermengen, durch jedermanns Hand.  
 ☛(52,16)
- 127  $mj \quad kd \quad n(.j) \quad hft.j \quad n(.j) \quad R^c, w \quad mj \quad kd \neq k \bullet$  Wie der Feind des Re, so bist auch du.

### 5. Strophe

- 128  $\overset{6,3}{|} j:hc \quad t3 \quad mtw.t \bullet$  Halt an, o Gift,
- 129  $gmj \neq j \quad rn \neq t \quad r \quad jwn \neq t \bullet$  damit ich deinen Namen finden kann gemäß  
 deinem Wesen!
- 130  $jnn \quad nt\{f\} \langle t \rangle \quad jwn3 \quad msh \bullet$  Solltest du tatsächlich ein Krokodil sein,  
 ☛(52,17)
- 131  $m - dr \quad wn.w \quad hr \neq f \quad m \quad hr \quad n(.j) \overset{6,4}{|} \quad rm \neq t \bullet$  das, wenn sein Gesicht unter die Augen eines  
 Menschen kommt,
- 132  $sw \quad jr.w \quad m \quad hr \quad n(.j) \quad hft.j \bullet$  zum feindlichen Anblick wird,
- 133  $\{n\} \quad mh.w \quad n \quad nhb.t \neq f \bullet$  das mit seinem Nacken schwimmt,
- 134  $h3j \quad db^c.w \quad \neq f \bullet$  dessen Krallen hinabsteigen,
- 135  $jr.w \quad n3 \quad h3nw.w \quad n(.j) \quad p3 \quad mw \overset{6,5}{|} \quad m \quad ht$   
 $\langle m \rangle - h3.t \neq f \bullet$  die die Wellen des Wassers vor ihm zu Feuer  
 werden lassen,
- 136  $shwr \quad tw \quad psd.t \quad ntr.w \quad ntr.wt \quad nb \bullet$  dann werden dich die Neunheit, alle Götter  
 und Göttinnen, verfluchen,
- 137  $nhm \neq sn \quad ph.tj \neq t \bullet$  und sie werden deine Kraft rauben.

### 4. Gesang: Isis' Zauber

- 138  $dd.jn \quad 3s.t \overset{6,6}{|} \quad m \quad tp \quad hjhj \quad n(.j) \quad r^2 \neq s \bullet$  Daraufhin sprach Isis schnell: ☛(52,18)
- 139  $mk \quad sp \quad 2 \quad s3 \neq \langle j \rangle \quad Hr.w \bullet$  ‚Schau, schau, <mein> Sohn Horus!
- 140  $jnk \quad mw.t \neq k \quad 3s.t \quad rh(.tj) \quad r^2 \neq s \bullet$  Ich bin deine Mutter Isis, die ihren Spruch  
 weiß.
- 141  $dj \neq j \quad nh\{t\} \quad p3 \quad n.tj \quad mwt \neq \{sn\} \langle f \rangle \bullet$  Ich will veranlassen, dass der, der im Sterben  
 liegt, lebt,
- 142  $\overset{6,7}{|} \quad jw(.y) \quad n \neq k \quad m \quad jy.t \quad n(.j) \quad hc.j \quad n \quad phph$   
 $n(.j) \quad dr.y \bullet$  der zu dir gekommen ☛(52,19) ist im  
 Kommen eines Achi-Vogels, im  
 Herumschwirren einer Weihe,
- 143  $jn\{n\} \quad n \neq k \quad p3 \quad 7 \quad bjk \quad km3 \quad Pth \bullet$  der dir die sieben Falken gebracht hat, die  
 Ptah erschuf
- 144  $m \overset{6,8}{|} \quad p3.t \quad t3.wj \bullet$  im Anbeginn der beiden Länder,
- 145  $s^c nh \quad s \quad m - ht \quad mwt \neq f \bullet$  die einen Mann nach seinem Sterben beleben  
 können,
- 146  $m \quad mdw.t \quad sbk \quad pr.y \quad m \quad r^2 \neq s \langle n \rangle \bullet$  mit den klugen Worten, die als ihr Spruch  
 hervorgehen,
- 147  $j:dd \neq sn$  die sie sagen:



### 6.3 Die Schlangensprüche des Neuen Reiches

148	<sup>6,9</sup>   šḥwr.tw≠t ḥdb≠t •	Du wirst verflucht werden, du wirst getötet werden,
149	pgs≠(j) <hr>≠(t) •	denn <ich> spucke <auf dich>,
150	šdj≠j th3≠(t) •	ich nehme <deine> Hitze fort,
151	ḥm ḥh≠t •	deine Flamme wird gelöscht,
152	nn tsj≠t {•} <r>-hr.j h3y <sup>7,1</sup>   <r>- hr.j •	du wirst nicht nach oben steigen, denn du fällst nach unten,
153	nn wstn≠t nn s[... ...]	du wirst nicht frei einhergehen, du wirst nicht [...]!
154	<sup>7,2</sup>   ḥsj nn nḥt≠t •	Sei schwach, denn du bist nicht stark,
155	šp [nn m33≠t ...]	sei blind, denn du kannst nicht sehen!
156	<sup>7,3</sup>   nn <t>nm≠t nn f3j-[hr≠t] [...]	Du wirst nicht herumirren, du wirst [das Gesicht] nicht erheben, [...]
157	<sup>7,4</sup>   t3 mtw.t m dd Dḥw.tj [...]	o Gift, wegen der Rede des Thot [...]
158	<sup>7,5</sup>   nb ḥ <sup>c</sup> .ww •	[...] Herr der Gliedmaßen.
159	j:ḥ <sup>c</sup> [t3 mtw.t ...]	Halt ein, [o Gift ...]
160	[mj] <sup>7,6</sup>   r-bnr m wnm.j≠f m s[mḥ.j≠f] •	[Komm] heraus aus seiner Rechten, aus [seiner] Lin[ken],
161	[mj m bš.w mj m fd.t] •	[komm als Erbrochenes, komm als Schweiß],
162	[mj m hr n(.j)] [3pd nb ḥ <sup>c</sup> ≠t] <sup>7,7</sup>   jm≠sn •	komm im Gesicht irgendwelcher Vögel,] in die [du eingetreten bist].
163	sjn≠tw n≠t <r> wd s[k.tt] •	Man zögert wegen dir, die Ab[endbarke] loszuschicken
164	[r dj.t n <sup>c</sup> .y m <sup>c</sup> nḏ.t] •	[und die Morgenbarke absegeln zu lassen]
165	[n nṯr.w nṯr.wt] <sup>7,8</sup>   ḥ <sup>c</sup> jb≠sn sjn •	[für die Götter und Göttinnen], deren Herzen zaudern.
166	mj [r-bnr t3 mtw.t]	Komm [heraus, o Gift!]
167	<sup>7,9</sup>   s3.w Ḥr.w s3.w	Die Schutzamulette des Horus sind Schutzamulette!“

#### Nachschrift

168	jw≠s pw nfr [...] <sup>7,10</sup>   Mn.tj-ms n(.j) p3 hr jrj.n [...]	Es ist zu Ende gekommen ... Monthmose, vom königlichen Grab, geboren von [...]
-----	---	--

☛ (52,1) Auffallend ist die Verwendung zweier verschiedener Wörter für Penis innerhalb des Abschnitts.

☛ (52,2) Der Text ist stark zerstört, die Ergänzungen wurden von MASSART (1957) aufgrund der Struktur der folgenden Strophen durchgeführt. Die Erwähnung des Sobek (oder eines anderen Krokodilgottes) ist aufgrund des erhaltenen Determinativs sicher. Mit dem noch deutlich lesbaren n hr nach dem „Morgengott“ kann ich nichts anfangen.

☛ (52,3) Ebensowenig wie MASSART weiß ich, auf welche Episode sich die sieben Wunden an der Stirn der sieben Hathoren beziehen könnten. Ob eine Assoziation mit pSmith, rt. 9, 4,19

## 6 Katalog der Sprüche

vorliegt? Dort wird die Stirnwunde (wbn.w ḥ3.t-ḥr) mittels eines Straußeneis behandelt und ein Spruch gesprochen, der den Patienten mit Horus gleichsetzt. Jedoch lässt das Folgende eher an ein sexuelles Abenteuer des Horus denken, als dessen Gattin Hathor agieren kann. Wie die Damen dabei jedoch zu Kopfverletzungen kommen, ist mir schleierhaft. Vielleicht deuten die Wunden nur auf die Unschädlichkeit dieser Schicksalsgöttinnen hin?<sup>245</sup>

☛ (52,4) Eine alternative Übersetzung wäre evtl.: „Denn Horus war gut (im Sinne von unversehrt) wegen ihnen“ als Anspielung auf den Biss, den die Horusfrau Horus zuerst zugefügt hatte und dann wieder geheilt hat, doch sind die Kopfwunden der Hathoren auch in diesem Fall nicht zu interpretieren.

☛ (52,5) Die im Text vorkommenden Suffixpronomina sind falsch gesetzt: vgl. MASSART (1957), S. 176 Anm. 3.

☛ (52,6) Den Anfang von 4,1 kann ich nicht übersetzen, da die Vokabeln unbekannt sind und ich mir auch auf die grammatikalische Struktur bislang keinen Reim machen kann.

☛ (52,7) Der Konjunktiv zeigt an, dass es sich um die Fortsetzung des Vorgehenden handelt. Daher muss im vorangehenden Satz eine Verbalform stehen.

☛ (52,8) Wörtl. „während die Götterneunheit steht“, aber hier parallel zu wn verwendet. Für ḥ<sup>c</sup> „vorhanden sein“ vgl. DZA 21.943.390.

☛ (52,9) Statt einer Apodosis folgt ein vollwertiger, reaktiver Zauberspruch mit *historiola* und Instruktion, die aber als wörtliche Rede in den Spruch eingebaut ist. Zur Deutung dieses Spruches als Antitollwutritual vgl. LEITZ (1994b).

☛ (52,10) Die Übersetzung ist mehr oder minder erraten, da dem Satz das vollwertige Prädikat fehlt. So ist die wörtl. Übersetzung bei MASSART (1957) auf S. 178, Anm. 1, auch nicht besser: „black complexions being (or 'were') in them, all complexions being“.

☛ (52,11) ḥ wird hier auffälligerweise wie ein Verbum der Bewegung konstruiert und mit einem Querstich (bzw. einem n) eingeleitet.

☛ (52,12) Die Lakune ist groß genug für ein Verbum aus dem Bedeutungsfeld „folgen“, etwa sšm. Leider ist das Photo so schlecht, dass ich die Zeichenrekonstruktionen von MASSART (1957) bis auf das s am Anfang des fraglichen Wortes nicht nachvollziehen kann.

☛ (52,13) MASSART (1957) liest diesen Vers offensichtlich ḏj≠s -Verb- jw p3y≠f 77 n(.j) ḫsm.ww m-s3≠f „She caused ... while his seventy-seven dogs were behind him“, nimmt also an, dass die wörtliche Rede der Isis nach Baba zu Ende sei. Da mir das schon aus inhaltlichen Überlegungen heraus unsinnig erscheint, denn die Warnung der Isis sollte die 77 Hunde doch erwähnen, und ich zudem grammatikalisch ein initiales ḏj≠s für problematisch halte, habe ich diesen Vers an den vorangehenden angeschlossen.

☛ (52,14) Der Anfang der Rede der Isis ist unklar. Laut MASSART (1957), S. 178, Anm. 8, passen die Spuren nicht zu jmj. Ich folge dem Übersetzungsvorschlag von LEITZ (1994b), S. 112.

☛ (52,15) Der als lächerlich beschriebene „Mensch“ hat einige schlangenartige Eigenschaften: Die Fortbewegung ohne Beine und ohne Hals, die Kahlköpfigkeit und die penislose Kopulation.

---

<sup>245</sup> RAUE (2005), S. 256.

Für eine ausführliche Deutung dieses Abschnitts vgl. S. 112. Gleichzeitig mag man aber auch an das „Rätsel vom Vogel federlos“ denken, das nach EIS einer Zauberformel entstammt.<sup>246</sup>

☛ (52,16) Nur durch zahlreiche Korrekturen kann dieser Satz überhaupt übersetzt werden. Ich schließe mich den Korrekturen von MASSART (1957), S. 179, Anm. 10 an: „It is with great hesitation that I propose this translation which supposes: (a) that  $\text{p}\bar{\text{h}}\text{p}\bar{\text{h}}$  is (by dittography) for  $\text{p}\bar{\text{h}}\bar{\text{z}}$  and that it is a passive  $\text{s}\bar{\text{d}}\text{m}\bar{\text{z}}\text{f}$  with future meaning (quite possible in Middle Egyptian); (b) that  $\text{m}\bar{\text{t}}\text{-d}\bar{\text{t}}$  must be for  $\text{m}\bar{\text{t}}\text{-d}\bar{\text{t}}$  'with'; (c) that  $\text{j}\bar{\text{m}}\bar{\text{t}}\bar{\text{z}}\text{k}$  which does not exist is for  $\text{j}\bar{\text{m}}\bar{\text{z}}\text{k}$ . The text thus corrected may mean: ‚any man will be able to split your back‘.“

☛ (52,17) Insbesondere die Übersetzung des Mittelteils, der die Beschreibung des Krokodils enthält, bereitet einige Schwierigkeiten. MASSART (1957) hat keine rechte Lösung anzubieten: „If you are actually a crocodile, the face of which is a human face, it being the face of an enemy, the north wind for his neck (?), whose fingers have fallen, <in> front of whom the waves of the water are fire ...“ Da diese Übersetzung semantisch keinen rechten Sinn ergibt, schlage ich einen leichten Eingriff in den Text vor: Statt  $\text{m}\bar{\text{h}}\text{y}\text{.t}$  „Nordwind“ muss das homöophone Verbum  $\text{m}\bar{\text{h}}\text{j}$  gelesen werden. Dadurch kann der Nacken sinnvoll in den Text eingebunden werden, ragt doch bei einem schwimmenden Krokodil nur dieser aus dem Wasser. Die nach unten gehenden Krallen des Tieres paddeln und treiben es voran. Das Wasser, das zu Feuer wird, findet sich in einem Zauberspruch des  $\text{p}\bar{\text{m}}\bar{\text{a}}\text{g}$  Harris 501 wieder,<sup>247</sup> in dem das Wasser vor dem Krokodil in Feuersglut verwandelt wird. Damit liegt eine weitere, relativ detaillierte Naturbeobachtung vor, die eines schwimmenden Krokodils. Auch der Anfang des Abschnitts fügt sich ohne Probleme ein, wenn man  $\text{m}\bar{\text{-d}}\bar{\text{r}}\text{ wn.w hr}\bar{\text{z}}\text{f m}\bar{\text{-hr}}\text{ n}\text{(j)}\text{ r}\bar{\text{m}}\bar{\text{t}}$  nicht als Satz mit einem  $\text{m}$  of predication auffasst, sondern  $\text{m}\bar{\text{-hr}}$  als Präposition ansetzt: Erst, wenn es vom Menschen gesehen wird oder einen Menschen sieht, wird das Krokodil zur Bedrohung!

☛ (52,18) wörtl. wohl „mit dem Anfang des Eilens ihres Mundes.“ Vgl. MASSART (1957), S. 179, Anm. 14.

☛ (52,19) Der Bezug der Verbalformen  $\text{j}\bar{\text{w}}\text{j}$  und  $\text{j}\bar{\text{n}}\text{n}$  ist mir nicht ganz klar. Entweder man nimmt wie MASSART (1957) die Auslassung der 1. P. sg. an oder man muss die Formen als Partizipien auf  $\text{n}\text{.tj m}\bar{\text{w}}\bar{\text{t}}\bar{\text{z}}\text{f}$  beziehen.

### Gliederung und Inhalt

Der Papyrus enthält auf dem Recto nur einen einzigen Antigiftspruch, der fast die volle Länge des erhaltenen Manuskriptes einnimmt. Er wird durch ein Kolophon abge-

<sup>246</sup> Vgl. EIS (1964), S. 67 ff. Das Textmuster des in lateinischer und verschiedenen germanischen Sprachen überlieferten Rätsels („Flog ein Vogel federlos, setzte sich auf einen Baum blattlos. Da kam eine Frau fußlos, fing den Vogel handlos, briet ihn federlos, fraß ihn mundlos. (Schnee in der Sonne)“) entspricht dem eines Heilspruchs des MARCELLUS aus dem 4. Jh. und weist Ähnlichkeiten mit einem Spruch aus dem arabischen Rossarzneibuch *Kamil assanaatin* des ägyptischen Hoftierarztes ABU BEKR IBN BEDR aus dem 14. Jh. auf. All diese Sprüche bestehen wie der vorliegende altägyptische aus einer Reihe von Oxymora: „Vogel federlos“, „Baum blattlos“ bzw. „astlos“. Als Beispiel sei hier die Übersetzung des Arabischen Spruches (EIS (1964), S. 71) gegeben:

Im Namen des gütigen und allmächtigen Gottes: Ich ging in ein Tal, dort fand ich einen Baum ohne Äste, auf dem saß ein Vogel ohne Füße, ich ergriff ihn ohne Hände, schlachtete ihn ohne Messer, briet ihn ohne Feuer, verzehrte ihn ohne Zähne. Geh Kolik, heraus aus diesem Tier N.N. Gottes Gnade über unserem Herrn Muhammed, über seiner Familie und seinen Jüngern!

<sup>247</sup> pBM EA 10042, rt. 6,4-9.

schlossen, das einen Schreiber aus Deir-el-Medina nennt, der auch aus anderen Quellen bekannt sei.<sup>248</sup> Der erhaltene Teil des Spruches kann in vier „Gesänge“ gegliedert werden, die ihrerseits mehrere Strophen haben können. Der Anfang des Spruches ist verloren.

1. Gliedervergottung (x+1,1-x+2,7): Sie folgt derselben Struktur wie die des Papyrus Vatikan, nennt jedoch teilweise andere Götter. Außerdem fällt auf, dass die Reihenfolge der Körperteile nicht strikt eingehalten wird, denn die Eingeweide sind zwischen Phallus und Oberschenkel geraten. Ebenso deplaziert ist die Lunge, die zwischen den Oberschenkeln und den Sohlen steht. Die Gliedervergottung endet mit dem Satz „[Du wirst keinen Halt finden] in der Bisswunde, [denn Selket ist gegen dich, die Herrin der Bisswunden], [...] hinter dem Feuer!“ Die interpersonelle Form der Gliedervergottung ist 0:2:3.
2. Es folgt eine in vier Strophen gliederbare „Götterbedrohung“, durch die das Gift dazu gebracht werden soll, den Körper des Vergifteten zu verlassen. Diese Götterbedrohung weist nach MANISALI eine hymnische Struktur auf.<sup>249</sup> Die ersten drei Strophen beginnen jeweils mit dem Befehl „Heraus geschwind! Komm heraus infolge meines Spruchs, ansonsten ...“. Die erste und die dritte Strophe sind länger als die zweite. In diesen drei Strophen droht der Aktant mit dem Ende der geordneten Welt, wobei der Akzent in der ersten Strophe auf der Götterwelt, in der zweiten auf der menschlichen Gesellschaft und in der dritten auf der Umwelt und dem Kultgeschehen liegt. Die vierte Strophe der „Götterbedrohung“ besteht aus dem sog. „blame-shifting“<sup>250</sup>, bzw. der Analogieformel „nicht ich bin es, der es gesagt hat ...“, wodurch der Aktant sich mit der Göttin Isis gleichsetzt. Die interpersonelle Form in diesem Abschnitt des Spruches kann mit 1:2:3 beschrieben werden.
3. In einem weiteren „Gesang“ wird das Gift aufgefordert, anzuhalten, damit sein Name gefunden werden könne. Eine Folge von vier Strophen, die alle mit „Halt an, Gift, damit ich deinen Namen finden kann gemäß deinem Wesen!“ beginnen, reiht vier verschiedene Giftarten auf. Das Gift wird als Schlange, als Hund, als Mensch und als Krokodil beschrieben.

Diese Strophen sind – abgesehen von ihrem Anfang, der immer aus dem Gegenrefrain besteht – sehr inhomogen.

So droht die erste Strophe, die das Gift in Schlangengestalt beschwört, dem Gift physische Gewalt an, als deren Urheber Horus genannt wird.

Die zweite Strophe besteht aus einem eigenständigen Zauberspruch, der eine ausführliche *historiola* beinhaltet, welche erzählt, wie Horus einst einen Hunde-

---

<sup>248</sup> So MASSART (1957), S. 173.

<sup>249</sup> MANISALI (2004). Allerdings geht mir die dort postulierte direkte Abhängigkeit der Götterbedrohung von pAnastasi IV etwas zu weit. Intertextuelle Bezüge mögen bestehen, doch ob der Verfasser des Zauberspruches ganz konkret auf den Amunhymnus zurückgegriffen hat, sei dahingestellt.

<sup>250</sup> RITNER (1995), S. 3370.

biss durch Baba erlitt, den Isis heilt.<sup>251</sup> Nach LEITZ wird mit diesem Spruch die Tollwut beschworen.<sup>252</sup> Das Auftauchen dieses Spruches innerhalb der langen, insgesamt recht exzeptionellen Giftbeschwörung lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass gewisse Symptome der Tollwut einer Vergiftung gleichen.<sup>253</sup>

In der dritten Strophe wird das Gift in Gestalt eines Menschen (bzw. eines menschengestaltigen Dämons) angerufen, dessen Beschreibung ihn ins Lächerliche ziehen soll. Die Eigenschaften, die dem Menschen zugeschrieben werden, ohne Hals, ohne Haare, ohne Penis usw., erinnern an eine Schlange. Dieser seltsame Mensch wird mit der Vernichtung durch das Krokodil bedroht.

Die nächste Strophe nimmt das Krokodil als Stichwort auf, in dessen Gestalt das Gift nun selbst erscheint. Es wird, wenn es einem Menschen unter die Augen kommt, zu einer schrecklichen Bedrohung. Auf dem Wasser schwimmend, so dass nur noch der Nacken herausieht, paddelt es mit seinen Krallen im Wasser. Die Bugwellen, die es erzeugt, werden zu Feuer: damit wird ein Motiv aus einem Wasserzauber des pmag Harris 501<sup>254</sup> aufgegriffen, in dem das Wasser, das das Krokodil umgibt, zu Feuer wird. Im vorliegenden Spruch wird das Krokodil von den Göttern verflucht und seiner Kraft beraubt.

Die Gestalten des Giftes – Schlange, Hund, Mensch (oder Dämon) und Krokodil – lassen an die drei Gefahren denken, die der Held des „Verwunschenen Prinzen“ zu bestehen hat. Dieser soll bekanntlich durch Schlange, Hund oder Krokodil sterben. Das Krokodil wird jedoch von einem Dämon in Schach gehalten. Die Ähnlichkeit mag zufällig sein, auffallend ist sie allemal.<sup>255</sup>

4. Der letzte Gesang des Spruches beinhaltet eine Rede der Isis an ihren Sohn Horus, die in einen Spruch, der von den Falken des Ptah gesprochen wird, mündet. In diesem Spruch, der Parallelen zu Spruch 51 aufweist, wird dem Gift seine Niederlage verkündet.<sup>256</sup> Das Gift wird gezwungen, den Körper des Patienten zu verlassen, damit der, der im Sterben liegt, belebt werden kann.

---

<sup>251</sup> Zu beachten ist die sprachliche Umsetzung des Heilmittelrezeptes, das in die Rede der Isis eingeflochten wurde.

<sup>252</sup> LEITZ (1994a), S. 112 f.

<sup>253</sup> Ich denke hier v.a. an den vermehrten Speichelfluss und die Krämpfe. Zu den Symptomen der Tollwut vgl. <http://www.onmeda.de/krankheiten/tollwut.html?p=4>, zuletzt besucht am 25.03.2015.

<sup>254</sup> pBM EA 10042, rt. 6,6.

<sup>255</sup> Zum Gefahrenpotential des Krokodils als Topos in der ägyptischen Literatur vgl. MOERS (2001), S. 202 ff.

<sup>256</sup> MANISALI (2004), S. 302.



# 7 Anhang

## 7.1 Verzeichnis der Textträger

Im Folgenden ist eine Zusammenstellung der Textträger zu finden. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurden die Sargtexte getrennt von den anderen Objekten erfasst.

### Sargtexte

Siglum	Herkunft	Verbleib	InvNr.	Inhaber	Datierung	Objektart
B1Bo	Deir el-Bersheh	Boston	MFA 20.1822-27	Ḏḥw.tj-nḥt	MR	Sarg
B2Bo	Deir el-Bersheh	Boston	MFA 21.962-63	Ḏḥw.tj-nḥt	MR	Sarg
B7Bo	Deir el-Bersheh	Boston	MFA 21.969a,b	S3.t-mk.t	MR	Sargfragment
B1C	Deir el-Bersheh	Kairo	CG 28083	Špj	MR	Sarg
B9C	Deir el-Bersheh	Kairo	28091	Jmn-m-ḥ3.t	MR	Sarg
B1L	Deir el-Bersheh	London	BM EA 30840	Gw3	MR	Sarg
B2L	Deir el-Bersheh	London	BM EA 30839	Gw3	MR	Sarg
B3L	Deir el-Bersheh	London	BM EA 30842	Sn	MR	Sarg
B2P	Deir el-Bersheh	Louvre	E 10779B	Špj	MR	Sarg
B1Y	Deir el-Bersheh	Yale Univ.	1937,5903	Ḏḥw.tj-nḥt	MR	Sarg
K1T	Qaw el-Kebir	Turin	4310	unbekannt	MR	Fragmente
M2Ny	Meir	New York	MMA 12.182.132 A-B	Ḥpy-ḥnḥ.tj=fj	MR	Sarg
M23C	Meir	Kairo	CG 28076	unbekannt	MR	Fragmente
M22C	Meir	Kairo	JE 42828	unbekannt	MR	Fragmente
M3C	Meir	Kairo	JE 42825	Snbj u. Wḥ-ḥtp (Zweitnutzer)	MR	Sarg
S1C	Assiut	Kairo	28118	Msh.tj	9. o. 10. Dyn.	Sarg
S2C	Assiut	Kairo	28119	Msh.tj	9. o. 10. Dyn.	Sarg
T1L	Theben	London	BM EA 6654	Jm3w	12. Dyn.	Sarg
T2Be	Theben	Berlin	No. 10	Mnḥw-ḥtp	frühe 12. Dyn.	Sarg
T1C	Theben	Kairo	CG 28023	Ḥr-ḥtp	11. Dyn.	Sargkammer
T1C	Theben	Kairo	CG 28023; Temp. No. 5.7.221; Brooklyn 37.1507	Ḥr-ḥtp	11. Dyn.	Sarg

Die grundlegende Textedition der Sargtexte stammt von DE BUCK. Die in der Arbeit übersetzten Schlangensprüche finden sich in DE BUCK (1951), DE BUCK (1954) und DE BUCK (1956).

Die Tabelle ist nach den von DE BUCK vergebenen Siglen sortiert und nennt neben dem Namen des ehemaligen Inhabers Herkunft, Verbleib, Datierung, Objektart des Textträgers. Alle Angaben wurden WILLEMS (1988), S. 18-34, entnommen. Dort findet

## 7 Anhang

man auch eine ausführliche Literaturliste zu den einzelnen Objekten. Zur Typologie und Datierung der Särge vgl. ebenfalls WILLEMS (1988), S. 41-44.

Die Schlangensprüche der Sargtexte sind auf diesen Objekten sehr unregelmäßig verteilt. Es gab offensichtlich keinen Kanon, den es einzuhalten galt. Nur zwei „Spruchfolgen“ lassen sich auf mehreren Objekten ausmachen, nämlich CT 369-372 und CT 379-382. Folgende Tabelle listet die Verteilung der Sargtexte auf den verschiedenen Objekten, die durch die von DE BUCK vergebenen Siglen benannt sind.

Objekt	265	369	370	372	375	377	378	379	381	382	434	435	436	586	640	885
B1Bo											x*					
B2Bo					x	x					x	x	x*			
B7Bo				x								x	x*			
B1C		x	x	x			x	x	x	x						
B9C											x					
B1L								x	x	x						
B2L		x	x	x												
B3L								x	x	x						
B2P		x	x	x												
B1Y											x					
K1T		x														
M2Ny															x	
M23C						x	x					x	x*			
M22C											x					
M3C											x					
S1C	x													x		
S2C					x	x					x	x		x		
S14C																x
T1L							x									
T1C							x									
T2Be															x	

## Andere Textträger

Die Papyri, Ostraka, Statuen etc. des Mittleren und Neuen Reichs wurden in folgender Tabelle zusammengestellt. Die erste Spalte führt das Objekt mit seinem gebräuchlichen Namen auf. Nur im Falle des Textträgers der Ibhati-Sprüche wurde hier die Objektart genannt, weil in diesem Fall keine andere Bezeichnung zur Verfügung stand. In der zweiten Spalte ist der Fundort, in der dritten der Verbleib des Objekts aufgeführt. Die dritte Spalte beinhaltet die Datierung, in der vierten Kolumne findet sich unter S die Schriftart, wobei *A* Hierolyphen bedeutet und *Q* Hieratisch meint. Unter L wird die Sprachstufe des Textes angegeben. M heißt, dass der Text in klassischen Mittelägyptisch geschrieben ist, M/N, dass der Text Neuägyptizismen enthält. In der letzten Spalte werden die verwendeten Editionen gelistet, wobei bei mehreren Angaben die Leitedition unterstrichen ist.



Objekt	Fundort	Verbleib	Datierung	S	L	Edition
pTurin 54003	unbekannt	Turin	11.-12. Dyn.	2	M	ROCCATI (1970); OSING (1992).
pRam. IX	Theben-West	London	13. Dyn.	2	M	GARDINER (1955); MEYRAT (2011).
pRam. X	Theben-West	London	13. Dyn.	2	M	GARDINER (1955); MEYRAT (2011).
pRam. XVI	Theben-West	London	13. Dyn.	2	M	GARDINER (1955); MEYRAT (2011).
Schrein Louvre Inv. E 25485	unbekannt	Paris	MR	4	M	VANDIER (1968); BORGHOUTS (1984).
Lattenrost-Holme	Saqqara	unbekannt	1. ZwZ	2	M	OSING (1987).
pVatikan 38573	unbekannt	Vatikan	19. Dyn.	2	M/N	SUYS (1934); GASSE (1993), S. 20 u. Taf. VII-VIII.
pBM EA 9997	unbekannt	London	19.-20 Dyn.	2	M/N	LEITZ (1999), S. 3-21 u. Taf. 1-8.
pBM EA 10309	unbekannt	London	19.-20. Dyn.	2	M/N	LEITZ (1999), S. 22-30 u. Taf. 9-11.
pDeM 41	Deir el Medina	Kairo (IFAO)	19.-20. Dyn.	2	M/N	KOENIG (1982).
pGeneve MAH 15274	Deir el-Medina	Genf	19.-20. Dyn.	2	M/N	MASSART (1957).
oStrasbourg H111	Theben-West (?)	Strasbourg	19.-20. Dyn.	2	M/N	SPIEGELBERG (1922); KOENIG (1997), Taf. 42-43 und Taf. 151 (Photo).
Statue Ramses' III., JE 69771	Heliopolis	Kairo	20. Dyn., Ramses III.	4	M/N	DRIOTON (1939).

## 7.2 Abbildungsverzeichnis

**Abb. in der Einleitung** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.1** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.2** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.3** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.4** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.5** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.6** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.7** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 2.8** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 3.1** SCHULZ-STÜBNER (2006), Abb. 2-1, S. 13.

**Abb. 3.2** Graphik K. Stegbauer nach SCHULZ-STÜBNER (2006), Abb. 2-4, S. 34.

**Abb. 3.3** SCHULZ-STÜBNER (2006), Abb. 5-1, S. 64.

**Abb. 3.4** Graphik K. Stegbauer.

**Abb. 4.1** <http://manual-ofidico.blogspot.de/2012/08/biologia-de-las-serpientes-en-el.html>, zuletzt besucht am 02.09.2015.

**Abb. 4.2** Cairo JE 69771 aus: DRIOTON (1939), Taf. 2.

## 7.3 Stellenregister

### Buch von der Himmelskuh

Buch von der Himmelskuh

- Kol. 57-61: ..... S. 100
- Kol. 87: ..... S. 101

### Cairo

- JE 46341: ..... S. 246
- JE 69771: ..... S. 7, 127, 129, 205
- JE 69771, Rückseite
- Z. 1-6: ..... S. 211
- Z. 6-12: ..... S. 212
- Z. 12: ..... S. 117
- Z. 12-17: ..... S. 216
- Z. 13 f.: ..... S. 125
- Z. 15: ..... S. 135
- Z. 16: ..... S. 125
- Z. 17: ..... S. 110
- Z. 18: ..... S. 119, 121
- Z. 18-26: ..... S. 218
- Z. 19: ..... S. 125, 141, 142
- Z. 21: ..... S. 120
- Z. 22: ..... S. 119
- Z. 23: ..... S. 119
- Z. 24: ..... S. 125
- Z. 25: ..... S. 119
- Z. 26: ..... S. 115, 119
- Z. 26-28: ..... S. 222
- Z. 27: ..... S. 109, 117, 124
- Z. 28: ..... S. 140, 141, 142, 223
- Z. 5: ..... S. 110, 135
- Z. 18: ..... S. 124
- JE 69771, links
- Z. 1-7: ..... S. 205
- Z. 2: ..... S. 106
- Z. 6: ..... S. 107, 110, 124
- Z. 7-10: ..... S. 206
- Z. 9: ..... S. 140
- JE 69771, rechts
- Z. 4: ..... S. 119
- Z. 1 u. 4: ..... S. 115
- Z. 1-6: ..... S. 208

- Z. 4: ..... S. 106
- Z. 4 u. 6: ..... S. 106
- Z. 7-11: ..... S. 210
- Z. 8: ..... S. 117, 119, 141, 142

### Chicago Field Museum

- Chicago Field Museum, Inv.-Nr. 31737:..  
S. 226, 230

### Digitalisiertes Zettelarchiv

#### DZA

- 21.938.020: ..... S. 283
- 21.943.390: ..... S. 298
- 28.719.580: ..... S. 160
- 29.526.550: ..... S. 160
- 30.188.930: ..... S. 52

### Edfu

- Edfu: ..... S. 53
- I 559: ..... S. 251

### Ostraka

- oCairo CG 25218: ..... S. 52, 235
- oDeM 1681: ..... S. 268
- oNicholson Museum, Sydney R 98: S. 209
- oStrasbourg H111: ..... S. 275
- Z. 2: ..... S. 141
- Z. 4: ..... S. 115, 135
- Z. 6: ..... S. 140
- Z. 9: ..... S. 121, 135, 139
- Z. 11: ..... S. 135, 143

### Leiden, Museum van Oudheden

- Socle Behague, h2-h21: ..... S. 261

### Louvre

- Louvre Inv. E 25485: ..... S. 99, 184
- Z. 1: ..... S. 105, 117, 119
- Z. 2: ..... S. 105, 117, 256

- Z. 2 f.: ..... S. 121 — 3,15: ..... S. 119  
 — Z. 4: ..... S. 108, 109 — 3,15+18: ..... S. 110  
 — Z. 5 f.: ..... S. 124 — 3,17: ..... S. 119  
 — Z. 6: ..... S. 124 — 3,18: ..... S. 117  
 — Z. 7: ..... S. 106, 115, 117, 119 — 4,1: ..... S. 125  
 — Z. 9: ..... S. 110, 119 — 4,2: ..... S. 142  
 — 4,3: ..... S. 123  
 — 4,8: ..... S. 142  
 — 4,9: ..... S. 142  
 — 4,10-14: ..... S. 276  
 — 4,11: ..... S. 117, 125  
 — 4,12 f.: ..... S. 94  
 — 4,16: ..... S. 140  
 — 5,4-5,15: ..... S. 245  
 — 5,9: ..... S. 135  
 — 5,12: ..... S. 119  
 — 5,14: ..... S. 135  
 — 6,1-6,17: ..... S. 246  
 — 6,3: ..... S. 119, 121  
 — 6,4: ..... S. 123  
 — 6,5: ..... S. 119  
 — 6,6: ..... S. 234  
 — 6,7: ..... S. 108, 125  
 — 6,7+7,13: ..... S. 271  
 — 6,8: ..... S. 110  
 — 6,9: ..... S. 105, 120, 125  
 — 6,9+11: ..... S. 105  
 — 6,10: ..... S. 125  
 — 6,11: ..... S. 117, 120, 135, 140, 271  
 — 6,12: ..... S. 135, 139  
 — 6,12 f.: ..... S. 139  
 — 6,17: ..... S. 117  
 — 6,17-8,15: ..... S. 254  
 — 7,1: ..... S. 109  
 — 7,3: ..... S. 105  
 — 7,3-5: ..... S. 123  
 — 7,4: ..... S. 109  
 — 7,5: ..... S. 141  
 — 7,6: ..... S. 142  
 — 7,8: ..... S. 119, 120  
 — 7,9 f.: ..... S. 121  
 — 7,11: ..... S. 119, 140  
 — 8,4-8,15: ..... S. 258  
 — 8,7: ..... S. 142  
 — 2,2: ..... S. 232
- Medizinisches Handbuch des pEbers**
- Eb §**
- 131: ..... S. 52  
 — 499: ..... S. 52  
 — 725: ..... S. 256  
 — 776: ..... S. 52  
 — 854: ..... S. 40  
 — 854i: ..... S. 132  
 — 856: ..... S. 40
- Papyri**
- pAnastasi I, 3,1: ..... S. 234  
 pAnastasi IV: ..... S. 300  
 pBM EA 9997 + 10309: .. S. 7, 145, 147,  
 224  
 pBM EA 9997: ..... S. 266, 283  
 — 1,1-1,10: ..... S. 224  
 — 1,2: ..... S. 141, 232  
 — 1,10: ..... S. 110, 225  
 — 1,10-3,12: ..... S. 226  
 — 1,11: ..... S. 139  
 — 1,13: ..... S. 121  
 — 2,5: ..... S. 139  
 — 2,5+9: ..... S. 135  
 — 2,8: ..... S. 141  
 — 2,9: ..... S. 106, 117, 135  
 — 2,13: ..... S. 135  
 — 2,14: ..... S. 234  
 — 2,15: ..... S. 108, 234  
 — 2,16-3,1: ..... S. 143  
 — 3,1: ..... S. 140  
 — 3,4: ..... S. 111  
 — 3,4 f.: ..... S. 94  
 — 3,6: ..... S. 135  
 — 3,8: ..... S. 115  
 — 3,12-5,4: ..... S. 237

7 Anhang

pBM EA 10042: .....	S. 47, 61	pBM EA 10762	
— rt. 6,4-9: .....	S. 299	— 1,1-1,2: .....	S. 195
— rt. 6,6: .....	S. 301	— 1,3-1,9+x: .....	S. 196
pBM EA 10059		— 2,1-3,6: .....	S. 198
— 2,2+4: .....	S. 52	— 3,6-3,10: .....	S. 202
— 3,1: .....	S. 52	pBM EA 10763, 2,3-2,8: .....	S. 203
— 4,1: .....	S. 52	pBM EA 10769 10, 3-7: .....	S. 203
— 4,7-8: .....	S. 52	pBM EA 10793: .....	S. 174, 176
— 6,5-6: .....	S. 52	pBM EA 10881	
— 7,4-6: .....	S. 52	— 24,1: .....	S. 52
— 10,5+8: .....	S. 52	— 27,22: .....	S. 52
— 14,1: .....	S. 52	— 28,12: .....	S. 52
pBM EA 10252, 12: .....	S. 160	— 29,10: .....	S. 52
pBM EA 10309: .....	S. 266	— 30,7: .....	S. 52
— 1,1: .....	S. 140	— 30,20: .....	S. 52
— 1,1-1,6: .....	S. 260	pBerlin P.	
— 1,6: .....	S. 110	— 3024: .....	S. 235
— 1,6-2,7: .....	S. 261	— 3038, 6,10: .....	S. 191
— 1,7: .....	S. 135, 139	pBremner-Rhind: .....	S. 94, 222
— 1,7+10: .....	S. 135	— 26,12-20: .....	S. 218
— 1,8: .....	S. 120, 145	— 27,3-4: .....	S. 101
— 1,8-9: .....	S. 121	— 27,5: .....	S. 94
— 1,9 f.: .....	S. 139	— 27,11: .....	S. 196
— 1,10: .....	S. 135	pBrooklyn 47.218.48 + 85: S. 96, 97, 120,	
— 1,16: .....	S. 234	223	
— 1,18: .....	S. 135	— 1,1-2,16: .....	S. 40
— 2,1+3: .....	S. 234	— 1,16-18 u. 1,20: .....	S. 92
— 2,6: .....	S. 110	— 1,23: .....	S. 115
— 2,7 f.: .....	S. 125	— 2,2: .....	S. 115, 223
— 2,7-3,4: .....	S. 268	— 2,4: .....	S. 115
— 2,8: .....	S. 105, 117	— 2,6: .....	S. 115
— 2,9: .....	S. 115	— 2,7: .....	S. 115
— 2,11: .....	S. 105, 117, 143	— 2,9: .....	S. 115
— 2,12: .....	S. 105	— 2,11: .....	S. 115
— 2,13: .....	S. 105, 117	— 2,18-19: .....	S. 289
— 2,14: .....	S. 140, 143	— 3,22: .....	S. 115
— 2,16: .....	S. 126	— 4,12: .....	S. 115
— 2,17 f.: .....	S. 109	— 4,16-17: .....	S. 115
— 2,18: .....	S. 110, 117, 124	— 4,18: .....	S. 115
— 3,4: .....	S. 110	— 4,23-24: .....	S. 115
— 3,5-3,18: .....	S. 272	— 5,4: .....	S. 115
— 3,9: .....	S. 115	— 5,7: .....	S. 115
pBM EA 10477: .....	S. 176, 209	— 5,9: .....	S. 115
pBM EA 10508, 20,13: .....	S. 112	— 5,9-13: .....	S. 257
pBM EA 10509, 3,15: .....	S. 131	— 5,11 f.: .....	S. 109, 115

- 5,11-12: ..... S. 271  
 — 5,17: ..... S. 115, 234  
 pBrooklyn 47.218.84  
 — 4,8-5,1: ..... S. 289  
 — 9,6: ..... S. 267, 290  
 — x+4,5 u. x+5,2: ..... S. 252  
 pBrooklyn 47.218.138: ..... S. 276  
 — x+3, 1-15: ..... S. 261  
 — x+5,10 – x+6,13: ..... S. 275  
 — x+5,15: ..... S. 276  
 — x+5,17: ..... S. 276  
 — x+7, 14-21: ..... S. 261  
 — x+13,9-15: ..... S. 216  
 pChester Beatty I  
 — rt. 3,10: ..... S. 56  
 — rt. 9,5: ..... S. 56  
 — rt. 9,6: ..... S. 284  
 — rt. 11,3: ..... S. 290  
 — rt. 13,1: ..... S. 286  
 — V, rt. 6,11: ..... S. 288  
 pChester Beatty VII  
 — rt. 1,2: ..... S. 264  
 — rt. 1,4: ..... S. 267  
 — rt. 4,3-4 und 4,5-6: ..... S. 212  
 — rt. 5,3: ..... S. 94  
 — vs. 1,4-6,7: ..... S. 131, 134, 235, 290  
 — I, vs. 10,8-13,1: ..... S. 225  
 pDeM 41: ..... S. 274  
 — 3: ..... S. 140  
 — 4: ..... S. 141  
 — 5: ..... S. 141  
 pEbers: ..... S. 40, 132  
 — 30,6: ..... S. 52  
 — 69,3: ..... S. 52  
 — 88,2: ..... S. 256  
 — 92,13: ..... S. 52  
 — 99,1 ff.: ..... S. 40  
 — 100,7: ..... S. 132  
 — 103,1 ff.: ..... S. 40  
 pGeneve MAH 15274: ..... S. 285  
 — rt. 2,1-2: ..... S. 284  
 — rt. 1,1-7,10: ..... S. 291  
 — rt. 2,2-3: ..... S. 284  
 — rt. 5,7-6,1: ..... S. 112  
 — rt. 6,2: ..... S. 119  
 — rt. 6,7: ..... S. 265  
 — rt. 6,9: ..... S. 139, 140  
 — rt. 7,1: ..... S. 140  
 — rt. 7,2: ..... S. 141  
 — rt. 7,3: ..... S. 140  
 — rt. 7,6: ..... S. 143  
 — rt. 7,8: ..... S. 283  
 pHearst  
 — 11,3-4: ..... S. 52  
 — 13,5: ..... S. 234  
 pJumilhac: ..... S. 100  
 — III, 7: ..... S. 100  
 — XIII, 19-24: ..... S. 100  
 — XIV, 3: ..... S. 100  
 — XXI, 13: ..... S. 100  
 pLeiden I 343 + 345  
 — rt. 5,3-8 sowie vs. 5,2: ..... S. 101, 131  
 — rt. 5,7 und vs. 5,2: ..... S. 101  
 pLeiden I 348, rt. 1,6: ..... S. 205  
 pLouvre 3237, 8-10: ..... S. 132  
 pNew York MMA 35.9.21.1, 5,5: ... S. 197  
 pPrisse, 7,11: ..... S. 131  
 pRam. IX  
 — 1,1: ..... S. 200  
 — 1,1-1,2: ..... S. 195  
 — 1,3-1,9+x: ..... S. 196  
 — 1,5: ..... S. 135  
 — 2,1-3,6: ..... S. 198  
 — 2,2-3: ..... S. 119  
 — 2,3: ..... S. 106, 119  
 — 2,9 f.: ..... S. 126  
 — 3,6-3,10: ..... S. 202  
 pRam. X: ..... S. 145  
 — 1,1-2,2: ..... S. 214  
 — 1,3: ..... S. 125  
 — 1,6+8: ..... S. 126  
 — 2,3: ..... S. 119  
 — 2,3-2,8: ..... S. 203  
 — 2,5+7: ..... S. 125  
 — 2,6: ..... S. 119, 120  
 — 2,7: ..... S. 126  
 — 2,8: ..... S. 110, 134  
 pRam. XVI  
 — 7a.5-8.7: ..... S. 214  
 — 10, 3-7: ..... S. 203

pSalt 825: .....	S. 115	— rt. 2,3-6: .....	S. 144
pSmith: .....	S. 212	— rt. 3,2: .....	S. 143
— rt. 9, 4,19: .....	S. 297		
— rt. 10,12-22: .....	S. 133		
— vs. 18,14: .....	S. 212		
pTurin 1791, 13: .....	S. 195		
pTurin 1886, PuR 20, 10: .....	S. 284		
pTurin 1993: .....	S. 7		
— PuR 77+31,9: .....	S. 212		
— PuR 135,7: .....	S. 212		
— PuR Taf. 133, 6-10: .....	S. 202		
— rt. 1,1-1,8: .....	S. 274		
— rt. 1,11-4,5: .....	S. 73		
— rt. 1,12-4,5: .....	S. 145		
— rt. 6: .....	S. 242		
pTurin 1995, vs. 1,6-3,3: .....	S. 121		
pTurin 54003: .....	S. 145, 146		
— 1-8: .....	S. 189		
— 6: .....	S. 135		
— 8: .....	S. 142		
— 9: .....	S. 105, 108, 109, 110, 117, 124		
— 9-12: .....	S. 190		
— 11: .....	S. 105		
— 12: .....	S. 117, 135, 139		
— 13: .....	S. 117		
— 13-16: .....	S. 192		
— 15: .....	S. 141		
— 15 f: .....	S. 142		
— 16: .....	S. 108, 117		
— 17: .....	S. 105, 119		
— 17-18: .....	S. 194		
— 18: .....	S. 108		
pTurin 54050 vs. 1,6-3,3: .....	S. 121		
pTurin 54051: .....	S. 7		
— rt. 2,1-2,8: .....	S. 274		
— rt. 2,11-5,5: .....	S. 73		
— rt. 2,12-5,5: .....	S. 145		
— rt. 4, 6-10 (C 260-266): .....	S. 202		
— rt. 4,2: .....	S. 242		
— rt. 5, 9: .....	S. 212		
— vs. 3,7: .....	S. 212		
pVatikan 38573: .....	S. 277, 284		
— rt. 1,4-5: .....	S. 143		
— rt. 1,7: .....	S. 143		
— rt. 1,8: .....	S. 143		
		<b>Papyri Graecae Magicae</b>	
		PGM I. 222-231: .....	S. 48
		PGM XXXVI. 312-20: .....	S. 48
		<b>Penn Museum, Philadelphia</b>	
		Philadelphia NIE 12.514: .....	S. 226, 232
		— linke Seite, Kol. 2: .....	S. 231
		<b>Pyramidentexte</b>	
		PT 219, § 173: .....	S. 172
		PT 226	
		— § 225a: .....	S. 118
		— § 226b: .....	S. 118
		PT 228, § 228a: .....	S. 200
		PT 230, § 230d + 233a: .....	S. 118
		PT 240, § 245a: .....	S. 118
		PT 251, § 271: .....	S. 172
		PT 276, § 417b: .....	S. 118
		PT 284, § 425d: .....	S. 118
		PT 285, § 426d: .....	S. 118
		PT 294, § 436b: .....	S. 118
		PT 295	
		— § 431b: .....	S. 200
		— § 438a: .....	S. 206
		PT 298	
		— § 442b: .....	S. 118
		— § 442c: .....	S. 206
		— § 443a: .....	S. 131
		PT 314, § 504a: .....	S. 200
		PT 332, § 541: .....	S. 103
		PT 337, § 549a: .....	S. 244
		PT 369, § 643: .....	S. 172
		PT 388, § 681d: .....	S. 118
		PT 389, § 682a: .....	S. 118
		PT 390, § 686c: .....	S. 118
		PT 394, § 690: .....	S. 118
		PT 472, § 924a: .....	S. 244
		PT 508, § 1110a: .....	S. 244
		PT 509, § 1120a: .....	S. 244

PT 519, § 1211c: . . . . .	S. 118	CT 378	
PT 551, § 1351b: . . . . .	S. 118	— V 41 a+c: . . . . .	S. 119
PT 587, § 1595b+1596b: . . . . .	S. 251	— V 41 a-42 d: . . . . .	S. 161
PT 593, § 1628c: . . . . .	S. 131	— V 42 d: . . . . .	S. 119
PT 627, § 1771b: . . . . .	S. 244	CT 379	
		— V 42 f-43 g: . . . . .	S. 163
		— V 42 h: . . . . .	S. 117
		— V 43 b: . . . . .	S. 106, 107
		— V 43 c: . . . . .	S. 115, 117
<b>Sargtexte</b>		CT 380, V 43 h: . . . . .	S. 155
CT 209, III, 163: . . . . .	S. 160	CT 381	
CT 228: . . . . .	S. 122	— V 44 a: . . . . .	S. 119
CT 265		— V 44 a-c: . . . . .	S. 164
— III 394 a-395 i: . . . . .	S. 149	— V 44 b: . . . . .	S. 125
— III 394 l: . . . . .	S. 106, 115, 117, 119, 135	— V44 a: . . . . .	S. 105
— III 394 m: . . . . .	S. 141	CT 382	
— III 394 o: . . . . .	S. 119	— V 44 f-i: . . . . .	S. 165
— III 395 a: . . . . .	S. 117	— V 44 h: . . . . .	S. 119
— III 395 d: . . . . .	S. 155	CT 434	
— III 395 f: . . . . .	S. 117	— V 283 a: . . . . .	S. 119
— III 395 g: . . . . .	S. 155	— V 283 a-285 a: . . . . .	S. 166
— III 395 h: . . . . .	S. 108	— V 283 c: . . . . .	S. 126
CT 313, IV 93 j: . . . . .	S. 188	CT 435	
CT 316: . . . . .	S. 191	— V 286 a-g: . . . . .	S. 167
— IV 102 e: . . . . .	S. 191	— V 286 c: . . . . .	S. 135
CT 369		— V 286 c-d: . . . . .	S. 141
— V 31 a-d: . . . . .	S. 153	— V 286 d: . . . . .	S. 124
— V 31 b: . . . . .	S. 109	— V 286 e: . . . . .	S. 135
CT 370		— V 286 f: . . . . .	S. 135
— V 32 a-33 c: . . . . .	S. 154	— V 286 g: . . . . .	S. 119
— V 32 c: . . . . .	S. 106	CT 436	
— V 32 d: . . . . .	S. 108	— V 287 b, Version B2BOa: . . . . .	S. 119
— V 32 i: . . . . .	S. 106	— V 287 b-289 b: . . . . .	S. 168
— V 32 l: . . . . .	S. 105	— V 287 c: . . . . .	S. 121
— V 33 b+c: . . . . .	S. 117	— V 288 a: . . . . .	S. 117
CT 372		— V 288 b: . . . . .	S. 135
— V 34 c-f: . . . . .	S. 157	— V 289 b: . . . . .	S. 119
— V 34 e+f: . . . . .	S. 117	CT 467, V 370 c: . . . . .	S. 251
CT 375		CT 468, V 383 b: . . . . .	S. 251
— V 38 a-e: . . . . .	S. 158	CT 493, VI 77 d: . . . . .	S. 102
— V 38 c: . . . . .	S. 106	CT 495, VI 77 i: . . . . .	S. 102
CT 377		CT 585, VI 202 k: . . . . .	S. 188
— V 39 d: . . . . .	S. 105	CT 586	
— V 40 a: . . . . .	S. 124	— VI 205 h-208 e: . . . . .	S. 169
— V 40 c: . . . . .	S. 107, 110, 115, 117	— VI 205 i: . . . . .	S. 117
— V 40 d: . . . . .	S. 125		
— V39 c-40 d: . . . . .	S. 159		

## 7 Anhang

— VI 206 s: .....	S. 119	TB 110: .....	S. 251
— VI 207 o u. p: .....	S. 125	TB 121,14: .....	S. 174
CT 640, VI 261 a-n: .....	S. 173	TB 122	
CT 703, VI 334 g: .....	S. 151	— 8: .....	S. 174
CT 756-760, VI 387-390: .....	S. 102	— 16: .....	S. 175
CT 759: .....	S. 102	TB 123,2: .....	S. 175
CT 885: .....	S. 118	TB 125: .....	S. 253
— VII 94 m-98 p: .....	S. 176	TB 131: .....	S. 102
— VII 95 i: .....	S. 126	TB 150: .....	S. 41
— VII 97 p: .....	S. 117	TB 154: .....	S. 195
— VII 97 t und u: .....	S. 105	TB 160: .....	S. 250
— VII, 94 p: .....	S. 206	TB 172: .....	S. 102
— VII, 97 p-s: .....	S. 187	TB 178: .....	S. 103
CT 906, VII 116 b: .....	S. 155		
CT 992, VII 204 e: .....	S. 188		

### Wörterbuchbelege

#### Schiffbrüchiger

Schiffbr. 89f: .....	S. 190
----------------------	--------

#### Sinuhe

##### B

— 38-40: .....	S. 122
— 42-43: .....	S. 122
— 182-185: .....	S. 122
— 204-205: .....	S. 122
— 223-224: .....	S. 122
— 274: .....	S. 225
— 291-292: .....	S. 205
R 8: .....	S. 197

#### Socle de Nackhtefmout

Nackhtefmout: .....	S. 226
— linke Seite, Kol. 1: .....	S. 231
— linke Seite, Kol. 2: .....	S. 231
— linke Seite, Kol. 3: .....	S. 232

#### Totenbuch

TB 33: .....	S. 154
TB 35: .....	S. 156
TB 50: .....	S. 174, 175, 176
TB 82: .....	S. 103

##### Wb I

— 15,7: .....	S. 50
— 35,17-18: .....	S. 233
— 40,12-20: .....	S. 265
— 102, 2-5: .....	S. 201
— 136,17: .....	S. 252
— 159,7: .....	S. 244
— 177,2: .....	S. 265
— 226,14: .....	S. 243
— 401,10-11: .....	S. 287
— 401,11: .....	S. 50
— 468,10-17: .....	S. 244
— 512,4: .....	S. 241
— 535,11: .....	S. 241
— 544,14: .....	S. 231

##### Wb II

— 84,13: .....	S. 252
— 87,8-10: .....	S. 252
— 140, 7: .....	S. 213
— 159,3: .....	S. 201
— 169, 1-8: .....	S. 131
— 207,16: .....	S. 241
— 207,17-19: .....	S. 241
— 216,2-17: .....	S. 241
— 220,5-13: .....	S. 241
— 260,7: .....	S. 287
— 261,8: .....	S. 287

##### Wb III

— 63,8: .....	S. 244
---------------	--------



— 85,1: .....	S. 50
— 160,2: .....	S. 50
— 176,1-5: .....	S. 50
— 230,1: .....	S. 284
— 264,11-12: .....	S. 243
— 394,9: .....	S. 242
— 482,15: .....	S. 252

## Wb IV

— 18,13-16: .....	S. 270
— 19,6: .....	S. 270
— 19,7: .....	S. 270
— 24,11: .....	S. 50
— 27, 5-7: .....	S. 183
— 38,4: .....	S. 283
— 38,12: .....	S. 283
— 99,10-11: .....	S. 106
— 169,5: .....	S. 276
— 215,3: .....	S. 257
— 453,10-16: .....	S. 251
— 547,7: .....	S. 221

## Wb V

— 13,17: .....	S. 267
— 292,9: .....	S. 183
— 310,4-11: .....	S. 172
— 333,10-335,12: .....	S. 250
— 449,1: .....	S. 225
— 513,17: .....	S. 171
— 634,3: .....	S. 94
— 634,5-6: .....	S. 94
— 634,15: .....	S. 94



## 7.4 Stichwortverzeichnis

- Aberglaube, 14, 25, 38  
Absicht, 54, 120, 121, 124, 191  
Abwehrformel, 108, 163  
Abwehrzauber, 31  
Adressatencharakterisierung, 60, 62  
Adverb, 68, 187, 197, 231, 252  
Aktant, 162  
Amduat, 102, 103  
Amulett, 33, 36, 52, 53, 62, 63, 75, 80, 92, 121, 240, 243, 250, 266, 280, 288  
Analogisierung, 35  
Analgesie, 86, 89, 92  
Analogieformel, 300  
Analogien, 34–36, 63, 77, 88–90, 286, 288  
Analogisierung, 62–64  
Angriff, 69  
Animismustheorie, 16  
Anspielung, 18, 35, 47, 54, 76, 171, 186, 209, 216, 276, 298  
Antitollwutritual, 298  
Apodosis, 55, 58, 65, 68, 298  
Apophisbuch, 52  
Apposition, 151, 156, 242  
Arzt, 84, 89, 145, 210, 211  
Ätiologie, 111, 236, 284  
Atonhymnus, 197  
Augenfarbe, 97, 107  
Autobiographien, 59, 60  
Avicennaviper, 107  
  
Balzverhalten, 112  
Begleitritus, 152  
Begriffsgott, 38  
Belgariad-Saga, 13  
  
Beuteschema, 110, 113  
Beutetier, 110, 112, 153, 194  
Bewegungsfreiheit, 162  
Bibi Blocksberg, 13  
Blitzableiterformel, 64  
Blutzauber, 43  
Brandopfer, 201, 219, 220  
Brustzeichnung, 267  
Buffy, 13, 14  
  
Carob, 189, 190  
Charakterisierung, 59, 192, 223, 293  
Cyberpunk, 13  
  
Decknamenbildung, 36  
Deflorationsblut, 206, 223  
Dekan, 63, 126, 256  
Demonstrativpronomen, 174, 176  
Denkkollektiv, 12  
Denkstil, 11, 12, 25, 28, 34, 43  
DigitalHeka, 8, 44  
Dissoziation, 86, 90, 92  
Divinationszauber, 49  
Drama, 55, 57  
Drohungen, 26, 41, 64  
  
Epagomenen, 217, 218  
Erbfolge, 289  
Erscheinungsformen, 119, 145  
Ethnologie, 12, 15, 16, 20, 22, 23, 38  
  
Falkentunika, 265  
Fangen, 186  
Fangmethode, 110  
Fantasy, 11, 13, 14, 37  
Fayence, 247, 249, 253, 262

- Feindvernichtungsrituale, 48  
Felsenpython, 106  
Fischotter, 228, 233, 236  
Fluchformeln, 41  
Fokalisierung, 55  
Fremdcharakterisierung, 62  
Fressverhalten, 103, 109, 153  
Funktionsweise, 63, 69, 71, 72, 75, 92, 123
- Götterbedrohungen, 64, 65, 144, 252  
Götterverleumdung, 64  
Galle, 126, 150, 152  
Gattungen, 40  
Geburtshilfezauber, 90  
Gegenrefrain, 188, 246, 300  
Gehirnforschung, 84  
Geistereinfluss, 83  
Geisteshaltung, 24  
Gewitter, 188, 284, 285  
Giftallergie, 137  
Giftdrüsen, 112, 132  
Giftsymptome, 136, 138, 211  
Gifttiere, 106, 127, 128, 145, 205, 206, 216, 272  
Giftzähne, 108  
Gliedervergottung, 35, 53, 62, 63, 70, 77, 101, 102, 143, 266, 267, 278–280, 283, 285, 291, 300
- Häutung, 103, 104, 106, 111, 112, 133, 236  
Ha[utf]arbe, 294  
Haaropfer, 175  
Halfagras, 105, 193  
Halsbinden, 260, 272  
Harry Potter, 11, 13, 14  
Hautfarbe, 294  
Hexerei, 22  
Heiler, 8, 52, 76, 88, 90, 210, 267, 289  
Heilschlaf, 209  
Heilspruchs, 299  
Heilstatue, 7, 33, 127, 129, 249  
Heilungschance, 96  
Heilungserfolg, 84, 283
- Hexenkraft, 21  
Hexerei, 19, 21, 22, 29  
Himmelskuh, 34, 101  
Hirtengeschichte, 235  
historiola, 34, 35, 47, 56, 58, 67, 68, 70–73, 75–78, 92, 134, 190, 226, 237, 244, 246, 257, 272, 274, 276, 284, 285, 298, 300  
Homonym, 35, 36, 186, 233, 289  
Homophonie, 35, 150  
Hornvipere, 106, 107, 109, 209  
Horusaspekt, 126, 234  
Horuscippus, 209  
Horusfrau, 134, 145, 206, 211, 237, 242, 264, 268, 298  
Horusrolle, 216  
Horusstele, 33, 230, 235  
Hundebiss, 301  
Hymnus, 54, 172, 173, 185, 222  
Hypnose, 87  
Hypnoseinduktion, 90–92  
Hypnosetechniken, 88, 89  
Hypnosetherapie, 84, 86, 90, 91  
Hypnoseverfahren, 89  
Hypnosezustand, 86  
Hypoalgesie, 87  
Hypostase, 125, 126
- Idealbiographie, 59  
Ideenassoziation, 18  
Immunität, 59, 62, 125, 152, 162  
Imperativ, 59, 65, 76, 134, 172, 192, 241, 242, 259, 274, 283  
Informatik, 80  
Informationalität, 47  
Initiation, 209  
Inkubation, 209  
Instruktion, 55, 86, 145, 146, 298  
Intentionalität, 45, 47, 48  
Interpretation, 8, 15, 156, 188, 191, 192, 234, 284  
Intertextualität, 45, 47  
Invektive, 60–62, 65, 201, 222  
Invokation, 47, 60, 61, 65, 152, 156, 159, 160, 183, 203, 206

- Ironie, 20
- Jans Pfeilnatter, 107
- Kamosestele, 62
- Kausalzusammenhänge, 21
- Kausalgesetze, 27, 28
- Kausalzusammenhänge, 15, 30
- Knotenamulett, 53, 146, 175, 214, 216, 286
- Kobra, 103, 106, 108, 114, 124, 158, 177, 178, 194, 205, 206, 268, 272
- Koinzidenz, 21, 83, 138
- Kommunikationstheorie, 79
- Kommunikationsziel, 45
- Konversationsstruktur, 68, 70, 147
- Kriechtief, 93, 229, 236, 240
- Krokodil, 47, 52, 94, 112, 113, 169, 172, 195, 196, 226, 227, 229, 230, 235, 240, 296, 297, 299–301
- Kuhbuch, 100, 101
- Kultbildritual, 39, 41
- Kultgeschehen, 300
- Kulthandlungen, 20
- Kultreligion, 29
- Kulturrelativismus, 24
- Kulturzentrismus, 24, 30
- Landskorpion, 96
- Lauch, 125, 159, 160, 164, 165
- Lebensraum, 105, 253
- Legitimation, 18, 38, 52, 60, 209
- Leitformel, 285
- Leitmotiv, 152
- Liebeslieder, 52, 235
- Liebesmagie, 48
- Liebeszauber, 113
- Linguistik, 23, 44, 80
- Loskalender, 39, 41
- Machtzauber, 47
- Magiebilder, 12
- Magiedebatte, 12, 15, 16, 20, 22, 23, 25
- Magiedefinitionen, 31
- Magiemodell, 15, 18, 22, 23, 81
- Magier, 13, 14, 16, 17, 20, 23–26, 31, 32, 35, 36, 38, 54, 64, 68, 124–126, 144, 194, 253, 285
- Magiesystematik, 29, 48
- Magietheorie, 15, 20
- Mallolean-Saga, 13
- Mamba, 137
- Mandragora, 145, 235
- Manifestation, 100, 120, 126, 134, 223, 251
- Massengeschmack, 12
- Mehenspiel, 102
- Menstruationsblut, 223
- Merseburger Zaubersprüche, 34
- Merseburger Zaubersprüche, 43
- Metapher, 98, 102, 113, 138, 139, 142, 143, 152, 157, 172, 287
- Metternichstele, 166, 203
- Minfest, 150
- Miniaturritual, 92
- Minze, 105, 256
- Monolog, 69, 156
- Myrrhe, 259
- Nachgeburt, 223
- Nachschrift, 46, 47, 54, 66, 69, 96, 122, 145, 153, 155–157, 164, 165, 193, 194, 215, 225, 226, 230, 240, 249, 252, 258, 260, 264, 270, 297
- Nackenschild, 106, 205
- Nager, 94
- Nahrungstabu, 215
- Namensformel, 231, 235
- Narrativität, 55
- Nase, 142, 143, 157, 239, 277, 293
- Natter, 109, 111, 113, 114, 228
- Natur, 13–16, 18, 22, 23, 26, 27, 30, 34, 37, 63, 65, 72, 104, 109, 111, 114, 124, 128, 132–134, 190, 299
- Neodissoziationstheorie, 86, 87, 92
- Neurobiologie, 83
- Nil, 202, 241, 293

## 7 Anhang

- Nominalstil, 59, 60, 65
- Onomastikon, 94
- Opfer, 19, 22, 58, 98, 110, 115, 126, 137, 139, 215, 234, 263, 293
- Opfertafeln, 263
- Orakel, 39, 121
- Otter, 114
- Palästinaviper, 107, 223
- Parallelismus, 173, 215
- Parenthese, 58, 135, 247, 248, 251, 253, 278, 279, 285
- Paronomasie, 35, 231
- Partizip, 59–61, 151, 155, 191, 195, 197, 234, 250, 251, 271, 299
- Passiv, 64, 182, 211, 250, 283
- Patientencharakterisierung, 62
- Performanz, 80, 81
- Performativität, 9, 80, 81
- Pfortenbuch, 100, 102
- Phantasiereise, 90, 92
- Placeboeffekt, 9, 84
- Plot, 55, 62, 134
- Polyphyodontie, 108, 116, 133
- Pronomen, 174, 242
- Pyramidentexte, 7, 8, 29, 32, 62, 63, 65, 99, 100, 102, 118–120, 131, 152, 160, 183, 200, 214, 244
- Rage, 170, 179, 192, 228, 238, 241, 269
- Ramessidenzeit, 83, 96, 101, 209
- Ratten, 109, 110, 153, 154
- Reaktivspruch, 71
- Rebell, 119, 121, 198, 201, 219–221
- Refrain, 185, 219–222
- Regeneration, 99, 103, 104, 111, 127, 133, 163, 236
- Relativform, 162, 182
- Religion, 11, 12, 15–20, 22, 24–34, 36, 39, 63, 103
- Renaissance, 14, 25, 34
- Reptil, 8, 93, 109, 132
- Rezept, 16, 40, 56, 70, 97, 160, 233, 234
- Ridikülisierung, 125, 253
- Ritual, 9, 14, 21, 25, 29, 31, 34, 36, 38, 46, 50, 51, 53, 66, 76, 77, 80–82, 92, 99, 108, 123, 145, 195, 222, 225, 236, 244, 253, 261, 267
- Samen, 131–133, 289
- Sammelbegriff, 52, 94
- Sandrasselotter, 111
- Sandotter, 107
- Sandrasselotter, 107, 124
- Sargtexte, 7, 32, 41, 49, 64, 72, 99, 109, 126, 149, 176, 185, 188, 206, 304
- Schadenzauber, 30, 37, 47, 48
- Schicksal, 14, 20, 24, 48, 69, 237, 275, 298
- Schlachtung, 146, 167, 215, 248
- Schlangenbuch, 40, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 107, 108, 114, 115, 118, 120, 143, 145, 160, 223, 234, 257, 271, 289
- Schlangenstein, 100, 287, 288
- Schmerzwahrnehmung, 86–88
- Schutz des Schlafgemachs, 128
- Schutzamulette, 224, 226, 258, 262, 297
- Schutzbild, 101
- Schutzdekret, 121
- Selbstcharakterisierung, 59, 60, 62, 68, 73, 244, 246
- Selbstheilungskräfte, 92
- Shabakastein, 287
- Shadowrun, 13
- Siegesstele, 62
- Situationalität, 45, 47, 48, 50
- Skorpion, 7, 92, 94–96, 110, 128, 134, 138, 144, 166, 190, 205, 206, 250, 267, 272, 293
- Sonnenbarke, 99, 123, 144, 286
- Sonnenfeind, 188, 221
- Speichel, 108, 131, 132, 137, 138, 301
- Speikobra, 103, 110
- Sperma, 131–133
- Sprechakt, 18, 34, 35, 44, 76, 78–83, 90
- Sprecherintention, 79

- Sprechhaltung, 39, 54, 58, 66, 147  
 Spruchliteratur, 39, 40  
 Spruchliteratur, 40, 41, 46, 49–51, 53,  
     65, 68, 78, 81, 82  
 Staatsmagie, 48  
 Stammesreligionen, 14  
 Stativ, 190, 197, 241, 244, 282  
 Strukturalismus, 38, 133  
 Subjekt, 27, 202, 231, 234  
 Subjunktiv, 59, 65, 171, 172, 185, 231  
 Substantiv, 52, 80, 190, 191, 225, 251  
 Substitutionshandlung, 18  
 Suffixpronomen, 155, 174, 185, 195, 213,  
     225, 250, 256, 257, 283  
 Suggestion, 84, 86, 88  
 Sykomore, 189  
 Symptomatik, 138, 140, 143  
  
 Tabu, 22, 153  
 Tagewählkalender, 154, 175  
 Talionsprinzip, 167, 168  
 Tempel, 9, 25, 26, 29, 32, 34, 39, 41,  
     50, 53, 60, 68, 82, 96, 100, 104,  
     247, 252  
 Tempelkult, 40  
 Textcorpus, 7, 33, 39, 40, 51, 52, 69, 72,  
     99, 106, 145, 185  
 Textgattung, 40, 51  
 Textgestalt, 159  
 Textillokution, 44, 54  
 Textlokution, 44  
 Textmuster, 8, 43–46, 50, 54, 73, 78,  
     299  
 Textproposition, 44  
 Textsorte, 7, 40, 41, 43–47, 49–54, 62,  
     67, 72, 73, 99  
 Textualität, 44, 46, 50  
 Therapie, 83, 84, 88, 92, 115  
 Tod, 18, 21, 65, 98, 121, 123, 133, 137,  
     175, 198, 215, 227, 275, 276  
 Todesnähe, 237  
 Tollwut, 55, 301  
 Totenliteratur, 7, 29, 32, 41, 50, 67, 73,  
     118  
 Totenliturgie, 66  
  
 Totenreich, 100, 157, 158, 173  
 Trance, 84, 86, 88, 90  
 Transformation, 69, 76  
 Transponierung, 213, 214  
 Trauerfrisur, 173, 175  
  
 Umstandssatz, 187, 283  
 Unfall, 49, 77, 78, 115, 123, 124  
 Ungeziefer, 94  
 Unsichtbarkeitszauber, 48  
 Unterweltbücher, 32, 98–100, 172  
 Unzurechnungsfähigkeit, 121–123, 242  
  
 Verbalform, 75, 82, 220, 225, 231, 283,  
     298, 299  
 Verklärung, 40, 53, 62, 63, 67, 91, 222  
 Vernichtungsritual, 29, 48, 128  
 Verwandlungsmagie, 48  
 Verwandlungssprüche, 49, 82, 118  
 Verwandlungszauber, 48  
 Verwendungssituation, 39  
 Verwendungssituation, 40, 45  
 Vetitiv, 59, 65, 144, 187  
 Viper, 108, 109, 112–114, 208, 209, 222,  
     223  
 Vipern, 227  
 Vokativ, 242, 246  
 Volksglauben, 32, 98  
 Volkskunde, 38, 43  
 Vorlesepriester, 24  
 Vorstellungswelt, 98, 121  
  
 Wachzustand, 88  
 Waffen, 27, 140, 170, 171, 188  
 Wasserzauber, 47, 52, 301  
 Weltbild, 17, 33, 34, 36, 37  
 Wermut, 105, 159, 160, 164  
 Wiedergeburt, 159  
 Willensfreiheit, 156  
 Wirbel, 63, 109, 125, 133, 146, 162, 290  
 Wirklichkeit, 27, 44, 86, 127  
 Wissenschaft, 14–17, 19, 26, 27, 30–32,  
     34, 39  
 Wortspiel, 35, 63, 131, 172, 190, 232,  
     266, 267, 284, 286–290

## *7 Anhang*

- Wunder, 37, 38
- Wunsch, 111, 164, 253
- Wurzelmetathese, 256
- Wurzelreduplikation, 232
- Wut, 110, 200, 255
  
- Zauberformeln, 224, 255
- Zaubertexte, 51–53, 59–62, 65, 111, 132,  
246
- Zurechnungsfähigkeit, 123
- Zwang, 17, 19, 24, 25, 31



## 7.5 Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen von Reihen und Zeitschriften entsprechen denen, die bei MATHIEU (2003) gelistet sind.


Zusätzlich wurden folgende Reihen- und Zeitschriftenkürzel verwendet:

ALK	Archäologie der literarischen Kommunikation
Br. J. Ost. Gyn	British Journal of Obstetrics and Gynecology
BSG	Berliner Studien zur Germanistik
EgMem	Egyptological Memoirs
EnzykPsych	Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C: Theorie und Forschung; Serie III: Sprache
EQÄ	Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie
GdM	Grundriss der Medizin der alten Ägypter
KMB	Kölner medizinische Beiträge: Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln
LeiSkri	Leipziger Skripten
SchAWH	Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SRH	Studia religiosa Helvetica
stw	Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
SZSL	Symposia of the Zoological Society of London
UTB	Uni-Taschenbücher
WSA	Wahrnehmung und Spuren Altägyptens

- M. ABD EL-RAZIQ (1979), *Die altägyptischen Weingärten (k3nw/k3mw) bis zum Ende des Neuen Reiches*, MDAIK 35, S. 227-247.
- F. ABITZ (1989), *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*, OBO 98, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
- K. ABRAHAMSOHN (2000), *Das Keilschriftrecht. Recht und Gesetz im III. und II. Jahrtausend v. Chr. im Alten Orient*, Forum historiae Juris, <http://fhi.rg.mpg.de/legacy/zitat/0003abrahamsohn.htm>
- K. ADAMZIK (1995), *Textsorten, Texttypologie: Eine kommentierte Bibliographie*, Münster.
- J. P. ALLEN (2005), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, WAW 23, Leiden – Boston.
- J. P. ALLEN (2010), *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge.
- H. ALTENMÜLLER (1965), *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten „Zaubermesser“ des Mittleren Reiches*, München.
- H. ALTENMÜLLER (1977a), *Gliedervergottung*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band II, S. 624-627.
- H. ALTENMÜLLER (1977b), *Götterbedrohung*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band II, S. 664-669.
- H. ALTENMÜLLER (1979), *Ein Zauberspruch zum „Schutz des Leibes“*, GM 33, S. 7-12.
- H. ALTENMÜLLER (1980), *Magische Literatur*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band III, S. 1151-1162.
- G. ANDREU, S. CAUVILLE (1978), *Vocabulaire absent du Wörterbuch (II)*, RdE 30, S. 10-21.

- ANONYMUS (2005), *Magie*, in: J. HABERMAS, C. SCHMID, L. DE WINTER, J. WEISS [Hg.], *Die Zeit: das Lexikon in 20 Bänden: mit dem Besten aus der Zeit*, Hamburg, Band 9, S. 230.
- R. ANTHES (1957), *Atum, Nefertem und die Kosmogonien von Heliopolis: ein Versuch*, ZÄS 82, S. 1-8.
- R. ANTHES (1983), *Der Ichneumon, die Kobra und wir*, GM, S. 93-94.
- C.-B. ARNST (2006), *Nilschlammkügelchen mit Haaren*, ZÄS 133, S. 10-19.
- J. ASSMANN (1977), *Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten*, GM 25, S. 7-43.
- J. ASSMANN (1989), *State and Religion in the New Kingdom*, in: W. K. SIMPSON [Hg.], *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, YES 3, New Haven, S. 55-88.
- J. ASSMANN (1991), *Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus*, in: A. ASSMANN [Hg.], *Weisheit*, ALK 3, München, S. 241-257.
- J. ASSMANN (1995), *Die Unschuld des Kindes*, in: T. DUQUESNE [Hg.], *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H. Stricker on his 85th Birthday*, DE Publications 2, Oxford, S. 19-25.
- J. ASSMANN (1996), *Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten*, in: A. LOPRIENO [Hg.], *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden – New York – Köln, S. 313-334.
- J. ASSMANN (1997), *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in: P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG [Hg.], *Envisioning Magic, A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden – New York – Köln, S. 1-18.
- J. ASSMANN (1998), *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München.
- J. ASSMANN (1999), *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
- J. ASSMANN (2001), *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München.
- J. ASSMANN (2002), *Altägyptische Totenliturgien: Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Heidelberg, Band 1.
- J. ASSMANN (2004), *Ägyptische Geheimnisse*, München.
- S. H. AUFRÈRE (1991), *L'univers minéral dans la pensée égyptienne. Volume 1. Le monde des déserts, des mines et des carrières. L'offrande des métaux et des pierres et le remplissage de l'Éil-Oudjat. Les divinités de l'univers minéral dans la mentalité et la religion des anciens Égyptiens*, BdE 105, Kairo.
- J. L. AUSTIN (2002), *Zur Theorie der Sprechakte. Deutsche Fassung von Eike von Savigny*, Stuttgart.
- F. C. BABBITT (1936), *Plutarch: Moralia, Volume V*, Loeb Classical Library 306, Cambridge – Massachusetts, [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis\\_and\\_Osiris\\*/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/home.html)
- B. BACKES (2001), *Von nun an sollt ihr Reh.tj heißen: die „Beiden Kolleginnen“ von Sais*, GM 180, S. 23-28.
- J. BAINES (1982), *Interpreting Sinuhe*, JEA 88, S. 31-44.
- J. BAINES (1985), *Color Terminology and Color Classification: Ancient Egyptian Color Terminology and Polychromy*, AmAnthr 87, S. 282-297.
- J. BAINES (1996), *Myth and Literature*, in: A. LOPRIENO [Hg.], *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden u.a., S. 361-376.
- J. BAINES (2001), *Egyptian Letters of the New Kingdom as Evidence for Religious Practice*, JANER 1, S. S. 1-31.
- J. BAINES (2006), *Display of Magic in Old Kingdom Egypt*, in: K. SZPAKOWSKA [Hg.], *Through a Glass Darkly*, S. 1-32.
- C. BARBOTIN (2005), *La voix des hiéroglyphes: promenade au Département des Antiquités Égyptiennes du Musée du Louvre*, Paris.

- T. BARDINET (1990), *Dents et Mâchoires dans les Représentations religieuses et la Pratique médicale de l'Égypte Ancienne*, StudPohl 15, Rom.
- P. BARGUET (1986), *Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, LAPO 3, Paris.
- W. BARTA (1981), *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, MÄS 39, München – Berlin.
- W. BARTA (1982), *Nehebkau*, in: W. HELCK, W. WESTENDORF [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band IV, S. 388-389.
- R. BAUCHOT (1998), *Schlangen – eine Einführung*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 14-25.
- R. BAUCHOT, Y. VASSE (1998), *Die Häutung*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 18-19.
- W. BECK (2003), *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden.
- J. BERLANDINI (2002), *Un monument magique du „Quatrieme prophete d'Amon“ Nakhtefmout*, in: Y. KOENIG [Hg.], *La magie en Égypte: actes du colloque organisé par le Musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*, S. S. 83-148.
- F. BERTEMES (2004), *Zur Entstehung von Macht, Herrschaft und Prestige in Mitteleuropa*, in: H. MELLER, J. LIPTÁK [Hg.], *Der geschmiedete Himmel: die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*, Stuttgart, S. 150-153.
- A. M. BLACKMAN (1936), *Notices of Recent Publications*, JEA 22, S. 103-106.
- E. BLUMENTHAL (1995), *Die Erzählung des Sinuhe*, in: E. BLUMENTHAL, F. JUNGE, F. KAMMERZELL, A. LOPRIENO, G. MOERS, H. STERNBERG-EL HOTABI [Hg.], *Mythen und Epen III*, TUAT Bd 3, Lfg. 5, Gütersloh, S. 884-911.
- E. BLUMENTHAL (1998), *Sinuhes Persönliche Frömmigkeit*, in: I. SHIRUM-GRUMACH [Hg.], *Jerusalem Studies in Egyptology*, ÄAT 40, Wiesbaden, S. 213-231.
- J. BOESSNECK (1988), *Die Tierwelt des alten Ägypten*, München.
- M. BOMMAS (2004), *Zwei magische Sprüche in einem spätägyptischen Ritualhandbuch (pBM EA 10081): Ein weiterer Fall für die „Verborgenheit des Mythos“*, ZÄS 131, S. 95-113.
- C. BON (1998), *Schlangengifte und Heilmittel*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, S. 210-217.
- D. BONNEAU (1964), *La crue du Nil. Divinité Égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, EtudComm 52, Paris.
- H. BONNET (1952), *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin.
- J. F. BORGHOUTS (1971), *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden.
- J. F. BORGHOUTS (1973), *The Evil Eye of Apopis*, JEA 59, S. 114-150.
- J. F. BORGHOUTS (1978), *Ancient Egyptian Magical Texts*, NISABA 9, Leiden.
- J. F. BORGHOUTS (1980), *Magie*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band III, S. 1137-1151.
- J. F. BORGHOUTS (1982), *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation*, in: R. DEMARÉE, J. J. JANSSEN [Hg.], *Gleanings from Deir el-Medina*, EgUit 1, Leiden, S. 1-70.
- J. F. BORGHOUTS (1984), *The Victorious Eyes: a Structural Analysis of Two Egyptian Mythologizing Texts of the Middle Kingdom*, in: F. JUNGE [Hg.], *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens [F's Westendorf]*, Göttingen, Band 2: Religion, S. 703-716.
- J. F. BORGHOUTS (1987), *3ḫ.w (akhu) and ḥk3.w (hekau). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic*, in: A. ROCCATI, A. SILIOTTI [Hg.], *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni. Atti Convegno Internazionale di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985*, Verona, S. 29-46.
- J. F. BORGHOUTS (1999), *Lexicographical Aspects of Magical Texts*, in: S. GRUNERT, I.

- HAFEMANN [Hg.], *Textcorpus und Wörterbuch. Aspekte zur ägyptischen Lexikographie*, PdÄ 14, Leiden – Boston – Köln, S. 149-177.
- J. F. BORGHOUTS (2002), *Les textes magiques de l'Égypte ancienne*, in: Y. KOENIG [Hg.], *La Magie en Égypte*, Paris, S. 17-39.
- K. BOSSE-GRIFFITHS (1973), *The Great Enchantress in the Little Golden Shrine of Tut'ankhamūn*, JEA 59, S. 100-108.
- K. BOSSE-GRIFFITHS (2001), *Further remarks on Weret Hekau (the Great Enchantress)*, in: *Amarna studies and other selected papers*, OBO 182, Freiburg (Schweiz) – Göttingen, S. 124-126.
- J.-B. BOTUL (2000), *Immanuel Kants sexuelle Leben*, *Lettre international. Europas Kulturzeitung* 50, S. 74-85.
- R. BOYLE (2005), *Shadowrun 4. Edition. Shadowrun Grundregelwerk*, Erkrath.
- W. BRASHEAR (1995), *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) [Indices in vol. II 18.6]*, in: W. HAASE [Hg.], *Religion (Heidentum: Die Religiösen Verhältnisse in den Provinzen [Forts.])*, ANRW 18.5, Berlin – New York, S. 3380-3684.
- N. S. BRAUN (2013), *Pharao und Priester – Sakrale Affirmation von Herrschaft durch Kultvollzug. Das Tägliche Kultbildritual im Neuen Reich und der Dritten Zwischenzeit*, *Philippika* 23, Wiesbaden.
- J. H. BREASTED (1901), *The philosophy of a memphite priest*, ZÄS 39, S. 55-61.
- J. H. BREASTED (1930), *The Edwin Smith Surgical Papyrus published in Facsimile and Hieroglyphic Transliteration with Translation and Commentary in two Volumes*, OIP 3, Chicago, Band 1.
- E. BRESCIANI (1986), *ḥr jmj-šnwt,  ḥr jmj-st3tjw oppure ḥr jmj-h3tjw?*, in: INSTITUT D' ÉGYPTOLOGIE – UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY [Hg.], *Hommages à Francois Daumas*, Montpellier, S. 87-94.
- K. BRINKER (1988), *Linguistische Textanalyse, eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, GG 29, Berlin.
- N. P. BRIX (2010), *Étude de la faune ophidienne de l'Égypte ancienne*, Paris.
- H. BRUNNER (1980), *Lehren*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band III, S. 964-968.
- E. BRUNNER-TRAUT (1977), *Fischotter*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band II, S. 244.
- E. BRUNNER-TRAUT (1982), *Mythos*, in: W. HELCK, W. WESTENDORF [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Band IV, S. 277-286.
- E. BRUNNER-TRAUT (1984), *Altägyptische Findlinge zum mittelalterlichen Drachen*, in: F. JUNGE [Hg.], *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens [Fs Westendorf]*, Göttingen, Band 2: Religion, S. 1013-1022.
- H. BUCHBERGER (1993), *Transformation und Transformat. Sargtextstudien I*, ÄA 52, Wiesbaden.
- A. DE BUCK (1935-1938), *The Instruction of Amenemmes*, in: P. JOUGUET [Hg.], *Mélanges Maspero. II: Orient ancien*, MIFAO 66, Kairo, S. 847-877.
- A. DE BUCK (1951), *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Spells 268-354*, OIP 67, Chicago (Ill.).
- A. DE BUCK (1954), *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Spells 355-471*, OIP 73, Chicago (Ill.).
- A. DE BUCK (1956), *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Spells 472-786*, OIP 81, Chicago (Ill.).

- A. DE BUCK (1982), *Grammaire Élémentaire du Moyen Égyptien*, Leiden.
- D. BUDDE (2000), *Die Göttin Seschat*, Kanobos 2, Leipzig.
- E. A. W. BUDGE (1901), *Egyptian Magic*, London.
- E. A. W. BUDGE (1912), *The Greenfield Papyrus*, London.
- G. BURKARD, H. J. THISSEN (2003), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I*, EQÄ 1, Münster – Hamburg – London.
- J. M. CAMPBELL, A. R. DAVID (2008), *The application of archaeobotany and pharmacognosy to reassess the translation of šnj-t3 and d̄3rt in the Medical Papyrus*, in: K. GRIFFIN [Hg.], *Current Research in Egyptology 2007: Proceedings of the Eight Annual Conference*, Current research in Egyptology 8, S. S. 15-24.
- C. CANNUYER (1990), *Recherches sur l'onomasiologie du feu en Ancien Égyptien*, ZÄS 117, S. 103-111.
- C. CARRIER (2004a), *Textes des Sarcophages du moyen empire Égyptien Tome I: Spell (1) à (354)*, Lonrai.
- C. CARRIER (2004b), *Textes des Sarcophages du moyen empire Égyptien Tome II: spells (355) à (787)*, Lonrai.
- C. CARRIER (2004c), *Textes des Sarcophages du moyen empire égyptien Tome III: spells (788) à (1186)*, Lonrai.
- F. DE CENIVAL (1988), *Le mythe de l'oeil du soleil*, DemStud 9, Sommerhausen.
- J. ČERNÝ (1950), *Notes on some Coptic etymologies*, in: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, S. 35-47.
- J. ČERNÝ, S. GROLL, C. EYRE (1975), *A Late Egyptian Grammar*, StudPohl 4, Rom.
- G. CHARPENTIER (1979), *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique égyptienne*, Paris.
- É. CHASSINAT (1893), *Les papyrus magiques 3237 et 3239 du Louvre*, RecTrav 14, S. 10-17.
- É. CHASSINAT (1921), *Un papyrus médical copte, publié et traduit*, MIFAO 32, Kairo.
- W. J. CHERF (1982), *The Function of the Egyptian Forked Staff and the Forked Bronze Butt: A Proposal*, ZÄS 109, S. 86-97.
- W. J. CHERF (1988), *Some Forked Staves in the Tut'anchamun Collection*, ZÄS 115, S. 107-110.
- M. CICCARELLO (1976), *Shesmu the Letopolite*, in: THE ORIENTAL INSTITUTE [Hg.], *Studies in Honor of George R. Hughes. January 1977*, SAOC 39, Chicago (Ill.), S. 43-54.
- A. C. CLARKE (1972), *Report on planet three and other speculations*, Buffalo – New York.
- J. J. CLÈRE (1995), *Les Chauves d'Hathor*, OLA 63, Leuven.
- P. COLLOMBERT (1995), *Quelques précisions sur la lecture et la signification du mot ḥꜣ*, RdE 46, S. 205-208.
- W. J. DARBY, P. GHALIOUNGUI, L. GRIVETTI (1977), *Food: The Gift of Osiris. Vol. 1-2*, London u.a.
- J. C. DARNELL (2004), *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tomb of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, OBO 198, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
- F. DAUMAS (1979), *Remarques sur l'absinthe et le gattilier dans Égypte antique*, in: M. GÖRG, E. PUSCH [Hg.], *Festschrift Elmar Edel*, ÄAT 1, Wiesbaden, S. 66-89.
- P. DAVID (1998), *Hauptsächliche Giftwirkungen und Symptome*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 208-209.
- R. DAVID (2004), *Rationality versus Irrationality in Egyptian Medicine in the Pharaonic and Graeco-Roman Periods*, in: H. HORSTMANSHOFF, M. STOL [Hg.], *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden – Boston,

- S. 133-151.
- W. DAVIES (1975), *Readings of the Story of Sinuhe and Other Egyptian Texts*, JEA 61, S. 45-53.
- W. R. DAWSON (1933), *Studies in the Egyptian Medical Texts*, JEA 19, S. 133-137.
- C. DAXELMÜLLER (2001), *Zauberpraktiken: Die Ideengeschichte der Magie*, Düsseldorf.
- L. DEPUYDT (1993), *For the Sake of οὔτως, ‚Love‘: An Exeption to the Stern-Jernstedt Rule and its History*, JEA 79, S. 282-286.
- P. DERCHAIN (1952), *Bébon, le dieu et les mythes*, RdE 9, S. 23-47.
- P. DERCHAIN (1965), *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051): rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles.
- P. DERCHAIN (1989), *A propos de performativité. Pensers anciens et articles récents*, GM 110, S. 13-18.
- C. DESROCHES-NOBLECOURT (1947), *Une coutume égyptienne méconnue*, BIFAO 45, S. 185-232.
- J. DIELEMAN (1998), *Fear of women? Representations of women in demotic wisdom texts*, SAK 25, S. 7-46.
- S. DJARVOSKIN (2003), *How Serpetie Djarvoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) became a shaman*, in: G. HARVEY [Hg.], *Shamanism, a reader*, London, S. 31-40.
- E. DONDELINGER (1987), *Das Totenbuch des Schreibers Ani*, Graz.
- R. DRENKHahn (1976), *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im alten Ägypten*, ÄA 31, Wiesbaden.
- É. DRIOTON (1926), *Rapport sur les Fouilles de Médamoud. (1925) Les Inscriptions*, FIFAO 3, Kairo, Band 2.
- É. DRIOTON (1939), *Une statue prophylactique de Ramses III*, ASAE 39, S. 57-89.
- D. C. DRUMMOND, R. M. JANSSEN, J. J. JANSSEN (1990), *An Ancient Egyptian Rat Trap*, MDAIK 46, S. 91-98.
- T. DUQUESNE (1995), *Raising the Serpent Power. Some Parallels between Egyptian Religion and Indian Tantra*, in: T. DUQUESNE [Hg.], *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H. Stricker on his 85th Birthday*, DE Publications 2, Oxford, S. 53-68.
- M. EATON-KRAUSS (1984), *The Representations of Statuary in Private Tombs of the Old Kingdom*, ÄA 39, Wiesbaden.
- D. EDDINGS (1982-84), *Die Belgariad-Saga*, Bergisch Gladbach.
- D. EDDINGS (1989-1991), *Die Malloreon-Saga*, Bergisch Gladbach.
- E. EDEL (1955), *Altägyptische Grammatik*, AnOr 34,1, Rom.
- E. EDEL (1970), *Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten*, MÄS 24, Berlin.
- A. EGGBRECHT (1973), *Schlachtungsgebräuche im Alten Ägypten*, München.
- G. EIS (1964), *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin.
- M. ELIADE (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris.
- H. ENGELMANN, J. HALLOF (1995), *Zur medizinischen Nothilfe und Unfallversorgung auf staatlichen Arbeitsplätzen im alten Ägypten*, ZÄS 122, S. 104-137.
- A. ERMAN (1893), *Der Zauberpapyrus des Vatikan*, ZÄS 31, S. 119-124.
- A. ERMAN (1901), *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*, APAW, Berlin.
- A. ERMAN (1909), *Ägyptische Religion*, Handbücher der königlichen Museen zu Berlin, Berlin, <http://etana.org/sites/default/files/coretexts/14495.pdf>
- A. ERMAN (1933), *Neuägyptische Grammatik*, Leipzig.
- P. ESCHWEILER (1994), *Bildzauber im Alten Ägypten*, OBO 137, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.

- E. E. EVANS-PRITCHARD (1988), *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt a. M.
- R. O. FAULKNER (1933), *The Papyrus Bremner-Rhind. (British Museum No. 10188)*, BiAeg 3, Brüssel.
- R. O. FAULKNER (1937), *The Bremner-Rhind Papyrus III*, JEA 23, S. 166-185.
- R. O. FAULKNER (1973), *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Spells 1-354*, Warminster, Band 1.
- R. O. FAULKNER (1977), *The Ancient Egyptian Coffin Texts. 2: spells 355-787*, Warminster, Band 2.
- R. O. FAULKNER (1991), *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.
- G. FECHT (1970), *Stilistische Kunst*, in: *Literatur*, HdO 1.2, Leiden – Köln, S. 19-51.
- F. FEDER (2003), *Sinuhes Vater – ein Versuch des Neuen Reiches, Sinuhes Flucht zu erklären*, GM 195, S. 45-52.
- E. FEUCHT (1995), *Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt a. M.
- E. FEUCHT (2003), *Pharaonische Beschneidung*, in: S. MEYER [Hg.], *Ägypten – Tempel der gesamten Welt*, SHR 97, Leiden, S. 81-94.
- E. FEUCHT (2006), *Die Gräber des Nedjemger (TT 138) und des Hori (TT 259)*, Theben 15, Mainz.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (1986a), *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I*, ÄA 44, Wiesbaden.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (1986b), *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung*, KÄT, Wiesbaden.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (1998), *Die Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, SchAWH 5, Heidelberg.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (1999), *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem „Gottesweg“ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reich*, ÄA 60, Wiesbaden.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (2005a), *Abseits von Ma'at: Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten*, WSA 1, Würzburg.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (2005b), *Altägyptische Zaubersprüche*, Reclam Universal-Bibliothek 18375, Stuttgart.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (2005c), *Pap. Ebers Nr. 1-3 – Reflexionen eines ägyptischen Heilers über seine Initiation?*, in: H.-W. FISCHER-ELFERT [Hg.], *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.-16. 3. 2002 in der Albertina/UB der Universität Leipzig*, Philippika 7, Wiesbaden, S. 133-148.
- H.-W. FISCHER-ELFERT (2007ff.), *Magie in Ägypten*, in: S. ALKIER, M. BAUKS, K. KOENEN [Hg.], *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11050/>
- U. FIX, H. POETHE, G. YOS (2002), *Textlinguistik und Stilistik für Einsteiger*, LeiSkri 1, Frankfurt a. M.
- L. FLECK (1980), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, stw 312, Frankfurt a. M.
- N. FLESSA (2006), *„(Gott) schütze das Fleisch des Pharao!“: Untersuchungen zum magischen Handbuch pWien Aeg 8426*, Corpus papyrorum Raineri 27, München – Leipzig.
- M. FLUDERNIK (2006), *Einführung in die Erzähltheorie*, Darmstadt.
- S. FÖLLINGER (2005), *Samen*, in: K.-H. LEVEN [Hg.], *Antike Medizin. Ein Lexikon*, S. 763-764.
- J. L. FOSTER (1993), *Thought Couplets in The Tale of Sinuhe: Verse Text and Translation*;

- With an Outline of Grammatical Forms and Clause Sequences and an Essay on the Tale as Literature*, MÄU 3, Frankfurt a. M.
- M. V. FOX (1985), *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Wisconsin.
- P. J. FRANSDEN (2000), *On the origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt*, GM 179, S. 9-34.
- P. J. FRANSDEN (2007), *The Menstrual „Taboo“ in Ancient Egypt*, JNES 66/2, S. 81-105.
- D. FRANKE (1983), *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im mittleren Reich*, HÄS 3, Hamburg.
- D. FRANKE (1998), *Das Entfernen eines Sprachtabus. Nochmals zur Konstruktion w3j r*, GM 165, S. 51-56.
- D. FRANKE (2005), *Schlagworte: Über den Umgang mit Gegnern in Memorialtexten des Mittleren Reiches*, in: H. FELBER [Hg.], *Feinde und Aufrührer; Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, AAWL 78/5, Stuttgart – Leipzig, S. 89-110.
- D. FRANKFURTER (1995), *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*, in: M. W. MEYER, P. A. MIRECKI [Hg.], *Ancient Magic and Ritual Power*, S. 457-476.
- D. FRANKFURTER (2005), *Curses, Blessings, and Ritual Power: Egyptian Magic in Comparative Perspective*, JANER 5, S. 157-185.
- S. J. G. FRAZER (1922), *The Golden Bough: a Study in Magic an Religion. Abridged ed.*, New York, <http://www.bartleby.com/196/>
- S. FREUD (1999), *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, in: S. FREUD, A. FREUD [Hg.], *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Band 16: Werke aus den Jahren 1932-1939, S. 101-246.
- J. M. GALÁN (1994), *Bullfight Scenes in Ancient Egyptian Tombs*, JEA 80, S. 81-96.
- A. H. GARDINER (1915), *Magic (Egyptian)*, in: J. HASTINGS [Hg.], *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, London, Band VIII, S. 262a-269a.
- A. H. GARDINER (1935a), *Chester Beatty Gift. I: Text*, HPBM 3, London, Band 1.
- A. H. GARDINER (1935b), *The Chester Beatty Gift*, HPBM 3, London, Band 1 u. 2.
- A. H. GARDINER (1944), *Horus the Behedetite*, JEA 30, S. 23-60.
- A. H. GARDINER (1947), *Ancient egyptian onomastica. II: Text*, Oxford u.a.
- A. H. GARDINER (1948), *The First Two Pages of the Wörterbuch*, JEA 34, S. 12-18.
- A. H. GARDINER (1955), *The Ramesseum Papyri*, London.
- A. H. GARDINER (1957), *Egyptian Grammar*, Oxford.
- J.-P. GASC (1998), *Beutefang und Ernährung*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 108-121.
- A. GASSE (1993), *Les Papyrus hiératiques et hieroglyphiques du Museo Gregoriano Egizio. Città del Vaticano. Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie*, AegGreg 1, Città del Vaticano.
- H. GAUTHIER (1925), *Dictionnaire. Des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, Kairo, Band 1-2.
- H. GAUTHIER (1931), *Les Fêtes du Dieu Min*, RAPH 2, Kairo.
- F. A.-M. GHATTAS (1968), *Das Buch mk.t-ḥꜣw „Schutz des Leibes“*, Göttingen.
- R. GILLAM (2005), *Performance and Drama in Ancient Egypt*, London.
- T. J. GILLEN (2005), *The Historical Inscription on Queen Hatshepsuts Chapelle Rouge. Part 1 bj3.yt („Wonder“) and the Divine Oracle*, BACE 16, S. 7-15.
- A. GNIRS (1996), *Die Ägyptische Autobiographie*, in: A. LOPRIENO [Hg.], *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden – New York – Köln, S. 191-241.
- H. GOEDICKE (1970), *Die privaten Rechtsinschriften aus dem AR*, Wien.



- H. GOEDICKE (1984), *The Riddle of Sinuhe's Flight*, RdE 35, S. 95-103.
- A. H. GORDON, C. W. SCHWABE (2004), *The Quick and the Dead. Biomedical Theory in Ancient Egypt*, EgMem 4, Leiden – Boston.
- J.-C. GOYON (1971), *Une parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire (Papyrus Brooklyn 47.218.138, col. x+13, 9 à 15)*, JEA 57, S. 154-159.
- J.-C. GOYON (2012), *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn: Papyrus Wilbour 47.218.138*, Studien zur spätägyptischen Religion 5, Wiesbaden.
- E. GRAEFE (1971), *Untersuchungen zur Wortfamilie bj3*, Köln.
- E. GRAEFE (1997), *Mittelägyptisch, Grammatik für Anfänger*, Wiesbaden.
- H. GRAPOW (1911), *Die Bedrohung der Götter durch den Verstorbenen*, ZÄS 49, S. 48-54.
- H. GRAPOW (1936), *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*, LÄS 7, Glückstadt – Hamburg – New York.
- H. GRAPOW (1943), *Wie die Alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*, AAWB 7, Berlin.
- H. GRAPOW, H. VON DEINES (1959), *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, GdM 6, Berlin.
- H. GRAPOW, H. VON DEINES, W. WESTENDORF [Hg.] (1961a), *Wörterbuch der medizinischen Texte*, GdM 7, Berlin, Band 1.
- H. GRAPOW, H. VON DEINES, W. WESTENDORF [Hg.] (1961b), *Wörterbuch der medizinischen Texte*, GdM 7, Berlin, Band 2.
- C. A. GRAVES-BROWN (2005), *The Spitting Goddess and the Stony Eye: Divinity and Flint in Pharaonic Egypt*, in: K. PIQUETTE, S. LOVE [Hg.], *Current Research in Egyptology 2003: proceedings of the forth annual symposium which took place at the Institute of Archeology, University College London 18-19 January 2003*, Oxford, S. 57-70.
- F. GRENDON (1909), *The Anglo-Saxon Charms*, The Journal of American Folklore 84, S. 105-237.
- A. GRIMM (1989), *Der Tod im Wasser: Rituelle Feindvernichtung und Hinrichtung durch Ertränken*, SAK 16, S. 111-119.
- M. D. GRMEK (1996), *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, München.
- B. GRONEBERG (2004), *Die Götter des Zweistromlandes. Kult, Mythen, Epen*, Stuttgart.
- R. GRUMACH (1972), *Untersuchungen zur Lehre des Amenope*, MÄS 2, München – Berlin.
- W. GUGLIELMI (1991), *Die Göttin Mr.t. Entstehung und Verehrung einer Personifikation*, PdÄ 7, Leiden u.a.
- N. GUILHOU (1995), *Un texte de guérison*, CdE, S. 52-64.
- R. GUNDLACH (2001), *Temples*, in: D. B. REDFORD [Hg.], *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, Band 3, S. 363-379.
- R. GUNDLACH (2004), *Vom Mittleren zum Neuen Reich: Grundlagen und Aspekte ägyptischer Innen- und Außenpolitik*, in: R. GUNDLACH [Hg.], *Das ägyptische Königtum im Spannungsfeld zwischen Innen- und Außenpolitik im 2. Jahrtausend v. Chr.*, KSG 1, Wiesbaden, S. 1-17.
- B. GUNN (1924), *Studies in Egyptian Syntax*, Paris.
- B. GUNN (1930), *Notices of Recent Publications*, JEA 16, S. 147-155.
- W. GUTEKUNST (1986), *Zauber*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band VI, S. 1320-1355.
- W. GUTEKUNST (1987), *Wie „magisch“ ist die „Magie“ im alten Ägypten? Einige theoretische Bemerkungen zur Magie-Problematik*, in: A. ROCCATI, A. SILIOTTI

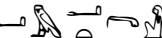
- [Hg.], *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni. Atti Convegno Internazionale di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985*, Verona, S. 77-98.
- W. GUTEKUNST (1995), *Textgeschichtliche Studien zum Verjüngungsspruch (Text B) auf Horusstelen und Heilstatuen*, Trier.
- V. HAAS (1994), *Geschichte der hethitischen Religion*, HdO 15, Leiden – New York – Köln.
- L. HABACHI (2001), *Tell el Daba'a I. Tell el Daba'a and Qantir. The Site and its Connection with Avaris and Pi-Ramesse*, DÖAW 23, Wien.
- B. HALIOUA, B. ZISKIND (2005), *Medicine in the days of the Pharaohs*, Cambridge, Massachusetts und London.
- I. HAMPP (1961), *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart.
- R. HANNIG (1995), *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mainz.
- R. HANNIG (2006), *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, Hannig-Lexica 5, Mainz, Band 1. u. 2..
- G. HARRAS (2003), *Sprachproduktion als kommunikatives Handeln: sprachphilosophische Grundlagen*, in: T. HERRMANN, J. GRABOWSKI [Hg.], *Sprachproduktion*, EnzykPsych 1, Göttingen – Bern – Toronto u.a, S. 899-930.
- F. HARTMANN (2005), *Medienmythos „Marsianer“*, Telepolis, <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/20/20422/1.html>
- Z. HAWASS (1994), *A Fragmentary Monument of Djoser from Saqqara*, JEA 80, S. 45-56.
- W. HELCK (1985), *Politische Spannungen zu Beginn des Mittleren Reiches*, in: DEUTSCHES ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT, ABTEILUNG KAIRO [Hg.], *Ägypten – Dauer und Wandel. Symposium anlässlich des 75 jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982*, SDAIK 18, Mainz, S. 45-52.
- F. R. HERBIN (1984), *Une liturgie des rites décadaires de Djeme. Papyrus Vienne 3865*, RdE 35, S. 105-126.
- E. R. HILGARD (1994), *Neodissociation Theory*, in: J. R. S.J. LYNN [Hg.], *Dissociation. Clinical and Theoretical Perspectives*, New York, S. 32-51.
- J. E. HOCH (1994), *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and the Third Intermediate Period*, New Jersey.
- G. HOLE (1997), *Die therapeutische Hypnose: Formen, Möglichkeiten und Grenzen*, Deutsches Ärzteblatt International 49, S. A-3351-.
- E. HORNING (1968), *Altägyptische Höllenvorstellungen*, AAWL 59/3, Berlin.
- E. HORNING (1982), *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh – Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Freiburg (Schweiz); Göttingen.
- E. HORNING (1988), *Zum Schutzbild im Grabe Ramses' VI.*, in: J. KAMSTRA, H. MILDE, K. WAGTENDONK, J. KAMPEN [Hg.], *Funerary Symbols and Religion. Essays dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the University of Amsterdam*, Kok, S. 45-51.
- E. HORNING (1989), *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich.
- E. HORNING (1990), *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich u.a.
- E. HORNING (1991), *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich – München.
- E. HORNING (1996), *Götterworte im Alten Ägypten*, in: T. SCHABERT, R. BRAGUE [Hg.], *Die Macht des Wortes*, Eranos 4, München, S. 159-188.
- E. HORNING (1997), *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt.
- E. HORNING (2005), *„Söhne der Erde“ – Schlangen im Diesseits und Jenseits der Ägypter*, in: E. HORNING, A. SCHWEIZER [Hg.], *Die Weisheit der Schlange: Beiträge der*

- Eranos Tagungen 2003 und 2004*, Basel, S. 71-94.
- E. HORNING, A. BRODBECK (1975), *Apophis*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Band I, S. 350-352.
- I. HUBER (2005), *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und in Griechenland: Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, OrOcc 10, Stuttgart.
- Z. ISKANDER, S. HASSAN [Hg.] (1975), *Mastabas of Ny-'ankh-Pepy and Others*, Kairo.
- K. JANSEN-WINKELN (1996), „Horizont“ und „Verklärtheit“: Zur Bedeutung der Wurzel 3h, SAK 23, S. 201-216.
- E. JELÍNKOVÁ-REYMOND (1956), *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-le-Sauveur*, BdE 23, Kairo.
- M. JENKINS, M. PRITCHARD (1993), *Hypnosis: practical Applications and Theoretical Considerations in Normal Labour*, Br. J. Ost. Gyn 100, S. 221-226.
- U. JOGER (1984), *The Venemous Snakes of the Near and Middle East*, TAVO-Beihefte, Reihe A: Naturwissenschaften 12, Wiesbaden.
- S. B. JOHNSON (1990), *The Cobra Goddess of Ancient Egypt. Predynastic, Early Dynastic, and Old Kingdom Period*, StudEgypt, London – New York.
- D. JONES (2000), *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, BAR-IS 866/1, Oxford.
- F. JUNGE (1970), *Studien zum Mittelägyptischen Verbum*, Göttingen.
- F. JUNGE (1984), *Zur Sprachwissenschaft der Ägypter*, in: F. JUNGE [Hg.], *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens [Fs Westendorf]*, Göttingen, S. 257-272.
- F. JUNGE (1994), *Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth*, in: H. BEHLMER [Hg.], ... *Quaerentes scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70 Geburtstag überreicht von seinen Schülern*, Göttingen, S. 83-101.
- F. JUNGE (1999), *Neuägyptisch*, Wiesbaden.
- H. JUNKER (1917), *Die Onurislegende*, DAWW 59.1 u.2, Wien.
- C. KAHRMANN, G. REISS, M. SCHLUCHTER (1993), *Erzähltextanalyse. Eine Einführung mit Studien- und Übungstexten*, Bodenheim.
- L. KÁKOSY (1977), *Heka*, in: W. HELCK, E. OTTO [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Band II, S. 1108-1110.
- L. KÁKOSY (1980), *A Memphite Triad*, JEA 66, S. 48-53.
- L. KÁKOSY (1981), *Ein magischer Papyrus des Kunsthistorischen Museums in Budapest*, StudAeg 7, S. 239-258.
- L. KÁKOSY (1989), *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig.
- F. VON KÄNEL (1984), *Les Prêtres-Ouâb de Sekhmet et les Conjurateurs de Serket*, BEHE, Sciences religieuses 87, Paris.
- U. KAPLONY-HECKEL (1985), *Ägyptische historische Texte. Mit einem Beitrag von Ernst Kausen*, in: *Historisch-chronologische Texte III*, TUAT Bd. 1, Lfg. 6, Gütersloh, S. 525-619.
- A. KARENBERG, C. LEITZ (2002), *Heilkunde und Medizin II: „Magie und Medizin“ und „Der alte Mensch“ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster.
- D. KARL (2000), *Funktion und Bedeutung einer weisen Frau*, SAK 28, S. 125-160.
- O. KEEL (1972), *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich.
- H. KEES (1922), *Schlangensteine und ihre Beziehungen zu den Reichsheiligtümern*, ZÄS 57, S. 120-136.
- H. KEES (1924), *Nbd als Dämon der Finsternis*, ZÄS 59, S. 154-156.

- H. KEES (1925), *Zu den ägyptischen Mondsagen*, ZÄS 60, S. 1-15.
- H. KEES (1941/2), *Kulttopographische und mythologische Beiträge. 7. j3ks und hpj, zwei Königsinsignien als Gottheiten*, ZÄS 77, S. 24-27.
- L. KEIMER (1984), *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten*, SDAIK 13, Mainz, Band 2.
- J. KENNING (2002), *Zum Begriff š3b-šwt – ein Zugang aus der Falknerei*, ZÄS, S. 43-48.
- A. KLASENS (1952), *A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, OMRO 33, Leiden.
- S. KLEINFELD (1998), *Untersuchungen zu den Horusfrauen in medizinisch-magischen Texten (unveröffentlichte Magisterarbeit)*, Leipzig.
- N. KLOTH (1998), *Beobachtungen zu den biographischen Inschriften des Alten Reiches*, SAK 25, S. 189-205.
- N. KLOTH (2002), *Die (auto)-biographischen Inschriften*, SAK Beihefte 8, Hamburg.
- R. KOCH (1990), *Die Erzählung des Sinuhe*, BiAeg 17, Brüssel.
- Y. KOENIG (1981), *Les effrois de Kherherkhepeshef (Papyrus Deir el Médineh 40)*, RdE 33, S. 29-37.
- Y. KOENIG (1982), *Deux Amulettes de Deir el-Médineh*, BIFAO 82, S. 283-293.
- Y. KOENIG (1994), *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris.
- Y. KOENIG (1997), *Les ostraca hiératiques inédits de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg*, DFIFAO 33, Kairo.
- K.-H. KOHL (2004), *Edward Burnett Tylor (1832-1917)*, in: A. MICHAELS [Hg.], *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 41-59.
- J. KRAUS (2004), *Die Demographie des Alten Ägypten: eine Phänomenologie anhand altägyptischer Quellen*, Göttingen, <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2004/kraus/index.htm>
- R. KRAUSS (1997), *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*, ÄA 59, Wiesbaden.
- O. KRON (2002), *Probleme der Texttypologie*, EHS 1, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern u.a.
- A. KUCHAREK (2005), *70 Tage – Trauerphasen und Trauerriten in Ägypten*, in: J. ASSMANN, F. MACIEJEWSKI, A. MICHAELS [Hg.], *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen, S. 342-358.
- K. P. KUHLMANN (1979), *Zur angeblichen Lokalgöttin jn-jns-mhj.t*, GM 31, S. 57-62.
- K. P. KUHLMANN (1983), *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim*, SDAIK 11, Mainz.
- D. KURTH (1975), *Den Himmel stützen. Die tw3 pt-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, RitesEg 2, Brüssel.
- D. KURTH (1989), *Zum „sdm.n=f“ in Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit*, GM 108, S. 31-44.
- D. KURTH (1992), *Bebon und Thot*, SAK 19, S. 225-230.
- F. LABRIQUE (1988), *Le sdm.n.f „rituel“ à Edfou: le sens est roi*, GM 106, S. 53-63.
- J. LECLANT (1984), *T.P. Pépi Ier, VII: une nouvelle mention des Fnhw dans les Textes des Pyramides*, SAK 11, S. 455-460.
- G. LEFEBVRE, S. SAUNERON (1955), *Grammaire de l'égyptien classique*, BdE 12, Kairo.
- C. LEITZ (1994a), *Auseinandersetzungen zwischen Baba und Thot*, in: H. BEHLMER [Hg.], ... *Quaerentes scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70 Geburtstag überreicht von seinen Schülern*, Göttingen, S. 103-117.
- C. LEITZ (1994b), *Tagewählerei. Das Buch h3t nhh ph.wy dt und verwandte Texte*, ÄA 55, Wiesbaden.
- C. LEITZ (1995), *Altägyptische Sternuhren*, OLA 62, Leuven.

- C. LEITZ (1996), *Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten*, Orientalia 65, S. 381-427.
- C. LEITZ (1997), *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern*, AAWMainz 1997, 6, Mainz – Stuttgart.
- C. LEITZ (1999), *Magical and Medical Papyri in the British Museum*, HPBM 7, London.
- C. LEITZ (2002), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, OLA 110-116, Leuven – Paris – Dudley.
- F. LEXA (1925), *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*, Paris, Band 1.
- M. LICHTHEIM (1975), *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley u.a.
- A. VON LIEVEN (2001), *Osiris, der Dekan Chau und der Tod: Zur Deutung des Spruches zum Finden eines Diebes in pBM 10588*, Enchoria 27, S. 82-87.
- A. VON LIEVEN (2004), *Das Göttliche in der Natur erkennen: Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestation des Göttlichen ; Mit einer Edition der Baumliste P.Berlin 29027*, ZÄS 131, S. 156-172.
- S. L. LIPPERT (2001), *Komplexe Wortspiele in der Demotischen Chronik und im Mythos vom Sonnenauge*, Enchoria 27, S. 88-100.
- A. B. LLOYD (2006), *Heka, dreams and prophecy in Ancient Egyptian stories*, in: K. SZPAKOWSKA [Hg.], *Through a Glass Darkly*, S. 71-94.
- B. LONG (1984), *A propos de l'usage des Menthes dans l'Égypte Ancienne*, in: I. D. - . UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY [Hg.], *Melanges Adolphes Gutbub*, Montpellier, S. 145-159.
- D. LORTON (1985), *Considerations on the Origin and the Name of Osiris*, VA 1, S. 113-126.
- U. LUFT (1978), *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, StudAeg 4.
- J. LUSTMAN (1999), *Étude Grammaticale du Papyrus Bremner-Rhind*, Paris.
- M. MALAISE, J. WINAND (1999), *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, AegLeod 6, Liège.
- B. MALINOWSKI (1929), *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien*, Leipzig – Zürich – Grethlein.
- B. MALINOWSKI (1954), *Magic, Science and Religion and other Essays*, Garden City.
- K. MANHART (2006), *Sagenhafte Welt, Gehirn & Geist* 6, S. 59-60.
- A. MANISALI (2004), *„Imitate but innovate“ oder: Eine Götterbedrohung mit hymnischer Struktur im Papyrus Genf MAH 15274*, SAK 32, S. 301-309.
- A. MANISALI (2005), *Zur calumnia princeps des Seth in Pt 477 – eine Art Klarstellung hinsichtlich des ägyptologischen Verständnisses von Iamblichs De Mysteriis VI*, 5, GM 205, S. 71-84.
- A. MANISALI (2007), *Ergänzendes zur Kontinuität der Technik der rituellen Verleumdung als diable in den magischen Papyri aus römischer Zeit*, GM 214, S. 85-90.
- A. MASSART (1954), *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, OMRO Supplement 34, Leiden.
- A. MASSART (1957), *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*, MDAIK 15, S. 172-185.
- B. MATHIEU (2000), *Ostraca hiératiques*, OLZ 95, S. 245-258.
- B. MATHIEU (2003), *Abréviations des périodiques et collections en usages à l'Institut français d'archéologie orientale, Kairo*, <http://www.ifao.egnet.net/c?f=/doc/PubEnLigne/Monographies/Abreviations.pdf>
- M. MAUSS (1974), *Soziologie und Anthropologie: I Theorie der Magie, Soziale Morphologie*, Hanser Anthropologie, München.
- A. MCFARLANE (1990), *The Cult of Min in the Third Millennium B.C*, BACE 1, S. 69-75.

- D. MEEKS (1971), *Génies, Anges, Démons en Égypte*, in: *Génies, Anges et Démons. Égypte – Babylone – Israël – Islam – Peuples Altaïques – Inde – Birmanie – Asie du Sud-Est – Tibet – Chine*, SourcOr 8, Paris, S. 17-84.
- D. MEEKS (1998), *L'Horus de Tby*, in: PEETERS [Hg.], *Egyptian religion: the last thousand years studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, OLA 85, Leuven, Band 2, S. 1181-1190.
- D. MEEKS (2006), *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125, Kairo.
- G. MEGGLE (2010), *Handlungstheoretische Semantik*.
- G. MEURER (2001), *Das Motiv der „Verwüstung ausländischen Territoriums“ in Texten des Alten, Mittleren und Neuen Reiches*, in: C.-B. ARNST [Hg.], *Begegnungen – Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig*, S. 325-348.
- G. MEURER (2002), *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, OBO 189, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
- P. MEYRAT (2011), *Les papyrus magique du Ramesseum. Recherches sur une bibliothèque privée de la fin du Moyen Empire*, Genf.
- J. MICHALLA, R. WATERMAN (1989), *Ägypten. Gesundheitsdienst seit dem Feldzug Napoleons*, KMB 51, Köln, <http://www.michalla-dr.de/medizingeschichte.html>
- M. MINAS-NERPEL (2006), *Der Gott Chepri: Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit*, OLA 154, Leuven.
- G. MOERS (1995), *Epische Texte in ägyptischer Sprache*, in: E. BLUMENTHAL, F. JUNGE, F. KAMMERZELL, A. LOPRIENO, G. MOERS, H. STERNBERG-EL HOTABI [Hg.], *Mythen und Epen III*, TUAT Bd 3, Lfg. 5, Gütersloh, S. 872-877.
- G. MOERS (1999), *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the symposium „Ancient Egyptian literature: history and forms“*, Los Angeles, March 24-26. 1995, LingAeg. *Studia monographica* 2, Göttingen.
- G. MOERS (2001), *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*, PdÄ 19, Leiden u.a.
- R. V. D. MOLEN (2000), *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, PdÄ 15, Leiden.
- J. MONNET SALEH (1951), *Les briques magiques du Musée du Louvre*, RdE 8, S. 151-162.
- L. MORENZ (1997), *Ein Wortspiel mit dem Namen Chetys, des Assertors der Lehre für Merikare? (Merikare, E 143f.)*, GM 159, S. 75-81.
- L. MORENZ (2004), *Apophis: on the origin, name, and nature of an Ancient Egyptian anti-god*, JNES 63, 3, S. 201-205.
- L. MORENZ (2006), *Licht im Dunkeln. Ein paradoxes Denk-Bild des nächtlichen Sonnengottes im Grab Ramses VI*, ARG, S. 317-326.
- S. MORENZ (1975), *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Weimar.
- S. MORENZ (1984), *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Leipzig.
- S. N. MORSCHAUSER (1991), *Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore.
- S. N. MORSCHAUSER (2000), *What Made Sinuhe Run: Sinuhe's Reasoned Flight*, JARCE 37, S. 187-198.
- T. MRSICH (1972), *Erbe*, in: E. OTTO, W. HELCK [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Band I, S. 1235-1260.
- M. MÜLLER (2003), *Christian Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*,

- LingAeg 10, S. 425-435.
- M. MÜLLER (2006), *Magie in der Schule? – Die magischen Sprüche der Schülerhandschrift pBM EA 10.085 + 10.105*, in: G. MOERS, H. BEHLER, K. DEMUSS, K. WIDMAIER [Hg.], *jn.t d.w – Festschrift für Friedrich Junge*, S. 449-465.
- R. MÜLLER-WOLLERMANN (2004), *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*, PdÄ 21, Leiden – Boston.
- P. MUNRO, L. BOLTIN (1980), *Tutanchamun. Einführung zur Ausstellung in Deutschland 1980/81*, Hannover.
- H. MÜRMELE (1985), *Das Magieverständnis von Marcel Mauss*, Leipzig.
- H. MÜRMELE (2004), *Marcel Mauss (1872-1950)*, in: A. MICHAELS [Hg.], *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 211-221.
- K. MYSLIWIEC (1978), *Studien zum Gott Atum. Bd.1. Die heiligen Tiere des Atum*, HÄB 5, Hildesheim.
- G. NACHTERGAEL (1980), *Bérénice II, Arsinoé III et l'offrande de la boucle*, CdE 55, S. 240-253.
- G. NACHTERGAEL (1981), *La chevelure d'Isis*, AntClass 50, S. 584-606.
- E. NAVILLE (1886), *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. Aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt. Einleitung*, Berlin.
- E. NAVILLE (1906), *Le Dieu Bat*, ZÄS 43, S. 77-83.
- S. NEUREITER (2005), *Schamanismus im Alten Ägypten*, SAK 33, S. 281-330.
- J. F. NUNN (1996), *Ancient Egyptian Medicine*, London.
- C. OBSOMER (1999), *Sinouhé l'Égyptien et les Raisons de son Exil*, Le Muséon 112.
- M. O'DONOGHUE (1999), *The 'Letters to the Dead' and Ancient Egyptian Religion*, BACE 10, S. 87-104.
- J. R. OGDON (1996), *Studies in the Egyptian Medical Writing I. Apropos the Verbs 3mm and 3m*, GM 155, S. 67-76.
- J. R. OGDON (1998a), *Studies in Ancient Egyptian Magical Thought/5: A New Look at the Terminology for „Spell“ and Related Terms in Magical Texts*, DE 40, S. 137-145.
- J. R. OGDON (1998b), *Studies in Ancient Egyptian Magical Writing, 2. Apropos of the word 3t*, GM 164, S. 79-83.
- M. OMAR (2008), *Auführer, Rebellen, Widersacher: Untersuchungen zum Wortfeld „Feind“ im pharaonischen Ägypten ; ein lexikalisch-phraseologischer Beitrag*, ÄAT 74, Wiesbaden.
- P. F. O'ROURKE (2007), *The  'm't-Woman*, ZÄS, S. 165-171.
- J. OSING (1976), *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, SDAIK 3, Mainz, Band 1 u. 2.
- J. OSING (1987), *Sprüche gegen die jbatj-Schlange*, MDAIK 43, S. 205-210.
- J. OSING (1992), *Zu einigen magischen Texten*, in: *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday [Fs Kákósy]*, StudAeg 14, Budapest, S. 473-480.
- J. OSING (1998), *Hieratische Papyri aus Tebtunis. 1 The Carlsberg Papyri 2*, CNIP 17, Kopenhagen.
- B.-C. OTTO (2011), *Magie: rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57, Berlin [u.a.].
- B.-C. OTTO (2012), *Zauberhaftes Ägypten – Ägyptischer Zauber? Überlegungen zur Verwendung des Magiebegriffs in der Ägyptologie*, in: F. JESERICH [Hg.], *Ägypten, Kindheit, Tod. Gedenkschrift für Edmund Hermsen*, Wien, S. 39-70.
- E. OTTO (1938), *Thot als Stellvertreter des Seth*, Orientalia n.s 7, S. 69-79.

- E. OTTO (1960), *Der Gebrauch des Königstitels bjtj*, ZÄS 85, S. 143-152.
- E. OTTO (1964), *Ägyptische Gedanken zur menschlichen Verantwortung*, WdO 1/2, S. 19-26.
- R. PARANT (1982), *L'Affaire Sinouhé. Tentative d'approche de la justice répressive égyptienne au début du IIe millénaire av. J.C.*, Aurillac.
- R. PARK (2008), *The First Decan*, in: K. GRIFFIN [Hg.], *Current Research in Egyptology 2007: Proceedings of the Eight Annual Conference*, Current research in Egyptolog 8, S. 103-111.
- R. B. PARKINSON (1997), *The Tale of Sinuhe and other ancient Egyptian poems 1940-1640 bc*, Oxford.
- R. B. PARKINSON (2002), *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, London – New York.
- R. B. PARKINSON (1996), *Types of Literature in the Middle Kingdom*, in: A. LOPRIENO [Hg.], *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden u.a., S. 297-312.
- R. PARTRIDGE (2002), *Fighting Pharaohs. Weapons and Warfare in Ancient Egypt*, Manchester.
- B. PETER (2012), *Möglichkeiten und Grenzen der Hypnose in der Schmerzbehandlung*, Der Schmerz 12, S. 179-186.
- W. F. PETRIE (1914), *Amulets illustrated by the Egyptian Collection in University College, London*, London.
- C. PEUST (2006), *Die Konjugation der Verben ḥꜣ „wissen“ und ḥꜣm „nicht wissen“ im Älteren Ägyptisch*, SAK 35, S. 219-243.
- M. PFISTER (2001), *Das Drama. Theorie und Analyse*, München.
- A. PIANKOFF (1972), *The Wandering of the Soul*, BollSer XL. 6, Princeton.
- A. PIANKOFF, N. RAMBOVA (1957), *Mythological Papyri*, BollSer XL.3, New York.
- P. A. PICCIONE (1990), *Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent*, JARCE 27, S. 43-52.
- G. PINCH (1994), *Magic in Ancient Egypt*, London.
- D. VAN DER PLAS (1986), *L'hymne à la crue du Nil*, EgUit 4, Leiden, Band 1 u. 2.
- R. PLATEL (1998), *Nervensystem und Sinnesorgane*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 50-59.
- S. PODEMANN (1984), *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, AcOr 45, S. 5-19.
- L. POPKO (2006), *Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit: „... damit man von seinen Taten noch in Millionen Jahren sprechen wird“*, WSA 2, Würzburg.
- G. POSENER (1950), *Section finale d'une sagesse inconnue (Recherches littéraires, II)*, RdE 7, S. 71-84.
- G. POSENER (1968), *Aménémope, 22, 9-10 et l'infirmité du crocodile*, in: W. HELCK [Hg.], *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1967*, Wiesbaden, S. 106-111.
- G. POSENER (1976), *Notes de transcription*, RdE 28, S. 146-148.
- G. POSENER (1982), *Un voeu d'abstinence*, in: H. VAN VOSS, M. S. [Hg.], *Studies in Egyptian religion dedicated to Professor Jan Zandee Studies in the history of religions*, Studies in the History of Religions 43, S. S. 121-126.
- J. F. QUACK (1993), *Ein altägyptisches Sprachtabu*, LingAeg 3, S. 59-79.
- J. F. QUACK (1994), *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
- J. F. QUACK (1995a), *Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im*



- Apokryphon Johannis*, JAC 38, S. 97-122.
- J. F. QUACK (1995b), *Monumental-Demotisch*, in: L. GESTERMANN, H. STERNBERG-EL HOTABI [Hg.], *Per aspera ad astra. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag*, Kassel, S. 107-121.
- J. F. QUACK (1996), *Das Paviashaar und die Taten des Thot*, SAK 23, S. 305-333.
- J. F. QUACK (1999), *Westendorf, Wolfhard: Handbuch der Ägyptischen Medizin*, OLZ 94, S. 455-462.
- J. F. QUACK (2000), *Das Buch vom Tempel und verwandte Texte: ein Vorbericht*, Archiv für Religionsgeschichte 2, S. S. 1-20.
- J. F. QUACK (2001), *Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen*, WdO 31, S. 5-18.
- J. F. QUACK (2002), *La magie au temple*, in: Y. KOENIG [Hg.], *La Magie en Egypte*, Paris, S. 43-68.
- J. F. QUACK (2005a), *Demagogen, Auführer und Rebellen: Zum Spektrum politischer Feinde in Lebenslehren des Mittleren Reiches*, in: H. FELBER [Hg.], *Feinde und Auführer; Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, AAWL 78/5, Stuttgart – Leipzig, S. 74-85.
- J. F. QUACK (2005b), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte/3: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte/3: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte/3 : Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, EQÄ 3, Münster.
- J. F. QUACK (2006a), *Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis (P.Carlsberg 395 + PSI Inv. I 100 + P.Berlin 29025 ; P.Carlsberg 406 + PSI Inv. I 101 + P.Berlin 29023; P.Carlsberg 407 + P.Berlin 29026; P.Carlsberg 408 + P.Berlin 29024; P.Carlsberg 586; P.Tebt.Tait 33 vs.)*, in: K. RYHOLT [Hg.], *Hieratic texts from the collection: The Carlsberg papyri 7*, CNI-publications 30, S. S. 68-150.
- J. F. QUACK (2006b), *The So-called Pantheos: On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion*, in: H. GYÖRY [Hg.], *Aegyptus et Pannonia acta symposii anno 2004*, Budapest, S. S. 175-190.
- J. F. QUACK (2008), *Spuren ägyptischer Opfertheologie bei Jamblich?*, in: E. STAVRIANOPOULOU, A. MICHAELS, C. AMBOS [Hg.], *Transformations in Sacrificial Practices From Antiquity to Modern Times Proceedings of an International Colloquium Heidelberg, 12-14, July 2006*, Performanzen interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater 15, Münster, S. S. 241-262.
- J. F. QUACK (2009), *Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerakten*, in: H. ROEDER [Hg.], *Das Erzählen in frühen Hochkulturen, Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1*, München, S. 291-312.
- J. F. QUACK (2011), *Beiträge zu einigen religiösen und magischen Texten*, in: M. COLLIER, S. SNAPE [Hg.], *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, Wien, S. 413-416.
- J. QUAEGBEUR (1975), *Le Dieu Égyptien Shai. Dans la religion et l'onomastique*, OLA 2, Leuven.
- J. QUAEGBEUR (1992), *Les pantoufles du dieu Thot*, in: *Sesto Congresso Internazionale di Egiptologia. Atti*, Band 1, S. 221-226.
- S. G. QUIRKE (1996), *Narrative Literature*, in: A. LOPRIENO [Hg.], *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden – New York – Köln, S. 263-276.
- S. G. QUIRKE (2001), *Colour vocabularies in Ancient Egyptian*, in: W. DAVIES [Hg.], *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London, S. 186-192.
- J.-C. RAGE (1998), *Artenvielfalt und Diversität*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 34-47.

- H. RANKE (1920), *Das altägyptische Schlangenspiel*, SAWH Jg. 1920/4, Heidelberg.
- D. RAUE (2005), *Die sieben Hathoren von Prt*, in: K. A. DAOUĐ [Hg.], *Studies in honor of Ali Radwan*, ASAE-Suppl 34, Kairo, Band 2, S. 247-261.
- M. RAVEN (1997), *Charms for Protection during the Epagomenal Days*, in: J. VAN DIJK [Hg.], *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, EgMem 1, Groningen, S. 275-291.
- J. D. RAY (1999), *Dreams before a Wise Man: a demotic ostrakon in the Nicholson Museum, University of Sydney (inv.R. 98)*, in: A. LEAHY [Hg.], *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, OcPu 13, London, S. 241-247.
- C. REICHE (1998), *Ein hymnischer Text in den Gräbern des Hwꜣꜥ, Jꜥh-ms und Mry-Rꜥ in El-Amarna: Text und Textsorte, Textanalyse und Textinterpretation. Ein soziokommunikativer Ansatz*, GOF 35, Wiesbaden.
- R. K. RITNER (1989), *Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt*, in: J. P. ALLEN, J. ASSMAN, A. B. LLOYD, R. K. RITNER, D. P. SILVERMAN [Hg.], *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, YES 3, New Haven, S. 89-102.
- R. K. RITNER (1992), *Religion vs. Magic: The Evidence of the Magical Statue Bases*, in: U. LUFT [Hg.], *The intellectual heritage of Egypt studies presented to Laszlo Kakosy by friends and colleagues on the occasion of his 60. birthday*, StudAeg 14, Budapest, S. 495-501.
- R. K. RITNER (1993), *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, SAOC 54, Chicago.
- R. K. RITNER (1995), *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context*, in: W. HAASE [Hg.], *Religion (Heidentum: Die Religiösen Verhältnisse in den Provinzen [Forts.])*, ANRW 18/5, Berlin – New York, S. 3333-3379.
- R. K. RITNER (1998), *The Wives of Horus and the Philinna Papyrus*, in: W. CLARYSSE, A. SCHOORS, H. WILLEMS [Hg.], *Egyptian Religion: The last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 85, Leuven, Band 2, S. 1027-1041.
- A. ROBERTS (1995), *Hathor Rising. The Serpent Power of Ancient Egypt*, Totnes.
- A. ROCCATI (1970), *Papiro Ieratico N. 54003. Estratti magici e rituali del Primo Medio Regno*, CMT, Serie Prima 2, Turin.
- A. ROCCATI (2001), *Rez. zu Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *Orientalia* 70, S. 193-195.
- A. ROCCATI (2002), *Qu'est-ce que le texte magique dans l'Égypte ancienne? Enquête d'une définition*, in: Y. KOENIG [Hg.], *La Magie en Égypte*, Paris, S. 69-79.
- A. ROCCATI (2011), *Magica Taurinensia: il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, *Analecta orientalia* 56, Rom.
- G. ROEDER (1961), *Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben*, Zürich u.a.
- G. ROEDER (2003), *Die Imagination des Unsichtbaren. Die altägyptischen Erzählungen des Papyrus Westcar und die Performanz des Performativen*, *Paragrana* 12, S. 184-222.
- H. ROEDER (2005), *Das „Erzählen der Ba-u“: der Ba-u-Diskurs und das altägyptische Erzählen zwischen Ritual und Literatur im Mittleren Reich*, in: B. DÜCKER, H. ROEDER [Hg.], *Text und Ritual Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada*, *Hermeia* 8, Heidelberg, S. 187-242.
- H. ROEDER (2009a), *Die Erfahrungen von Ba'u. „Sinnuhe“ und „Schiffbrüchiger“ zwischen dem Erzählen und Lehren der 12. Dynastie*, in: H. ROEDER [Hg.], *Das Erzählen in frühen Hochkulturen*, *Ägyptologie und Kulturwissenschaft* 1, München, S. 75-157.

- H. ROEDER (2009b), *Erzählen im Alten Ägypten. Vorüberlegungen zu einer Erzähltheorie zwischen Literaturwissenschaft und Altertumswissenschaften*, in: H. ROEDER [Hg.], *Das Erzählen in frühen Hochkulturen*, Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1, München, S. 15-54.
- T. RÖMER (2006), *Das Schwarze Auge – Basisregelwerk*, Erkrath.
- J. ROPER (2005), *English Verbal Charms*, FF Communications 288, Helsinki.
- A. M. ROTH, C. H. ROEHRIG (2002), *Magical bricks and the bricks of birth*, JEA 88, S. 121-139.
- B. ROTHÖHLER (2006), *Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie*, Heidelberg, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7030>
- G. ROULIN (1996), *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, OBO 147, Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
- J. K. ROWLING (1996), *Harry Potter und der Stein der Weisen*, Hamburg.
- J. K. ROWLING (2007), *Harry Potter and the Deathly Hallows*, London.
- A. RUSCH (1922), *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit*, MVAG 1/27, Leipzig.
- Y. SABEK (2002), *Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit*, in: M. FITZENREITER [Hg.], *Tierkulte im pharaonischen Ägypten; Beiträge zum Workshop am 07. und 08. Juni 2002*, IBAES 4, Berlin, S. 137-157, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>
- H. SAINT-GIRONS (1998a), *Fortpflanzung und Entwicklung*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 92-107.
- M. C. SAINT-GIRONS (1998b), *Natürliche Feinde der Schlangen*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 172-181.
- M. SANDMAN (1938), *Texts from the Time of Akhenaten*, BiAeg 8, Brüssel.
- S. SAUNERON (1951), *Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux*, BSFE 8, S. 11-21.
- S. SAUNERON (1959), *Magie*, in: G. POSENER [Hg.], *Knaurs Lexikon der Ägyptischen Kultur*, München – Zürich, S. 152-154.
- S. SAUNERON (1960), *Le germe dans les os*, BIFAO 60, S. 19-27.
- S. SAUNERON (1966), *Le monde du magicien Égyptien*, in: *Le monde du sorcier: Égypte, Babylone, Hittites, Israël, Asie Centrale, Inde, Nepal, Camboge, Viet-Nam, Japon*, SourcOr 7, Paris, S. 27-65.
- S. SAUNERON (1970), *Le Rhume d'Anynakhte (Pap. Deir el-Médineh 36)*, Kêmi 20, S. 7-18.
- S. SAUNERON (1989), *Un traité égyptien d'ophiologie: Papyrus du Brooklyn Museum No 47.218.48 et 85*, BiGen 11, Kairo.
- R. EL-SAYED (1974), *Les rôles attribués à la déesse Neith*, Orientalia 43, S. 275-294.
- R. EL-SAYED (1981), *Nehafer*, in: *Bulletin du centenaire*, BIFAO-Suppl 81, Kairo, S. 119-140.
- H. SCHÄFER (1906), *Das Zeichen für twn*, ZÄS 43, S. 74-76.
- W. SCHENKEL (1978), *Die Bewässerungsrevolution im Alten Ägypten*, SDAIK 6, Mainz.
- W. SCHENKEL (1993), *Zum hamitosemitischen ʾa-Präfix im Ägyptischen*, LingAeg 3, S. 153-154.
- W. SCHENKEL (1996), *Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung*, in: A. LOPRIENO [Hg.], *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden – New York – Köln, S. 21-38.
- W. SCHENKEL (1997), *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*, Tübingen.
- W. SCHENKEL (2005), *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*,

- Tübingen.
- K. SCHMIDT (2006), *So wan den vornimst, dat de minsche sere blot... Untersuchungen zur Kultur- und Textgeschichte deutscher Blutsegen*, Leipzig.
- H. D. SCHNEIDER (1997), *Ptah in Wings*, in: J. DIJK [Hg.], *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Egyptological Memoirs, S. S. 293-300.
- T. SCHNEIDER (2000), *Die Waffe der Analogie: Altägyptische Magie als System*, in: K. GLAY, M. BACHMANN [Hg.], *Analogiedenken*, S. 37-85.
- B. SCHNEPEL (2004), *Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1983)*, in: A. MICHAELIS [Hg.], *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 303-323.
- E. SCHOTT (1977), *Die Biographie des Ka-em-tenenet*, in: J. ASSMANN, E. FEUCHT, R. GRIESHAMMER [Hg.], *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, S. 443-461c.
- S. SCHOTT (1938), *Das blutrünstige Keltergefäß*, ZÄS 74, S. 88-93.
- S. SCHOTT (1945), *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten*, Leipzig.
- S. SCHOTT (1990), *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici*, Wiesbaden.
- R. SCHULZ (1996), *Ein Stelenpektoral aus der Zeit Ramses' II*, in: M. SCHADE-BUSCH [Hg.], *Wege öffnen. Festschrift für Rudolf Gundlach zum 65. Geburtstag*, ÄAT 35, Wiesbaden, S. 119-131.
- S. SCHULZ-STÜBNER (2006), *Medizinische Hypnose*, Stuttgart – New York.
- J. R. SEARLE (2002), *Was ist ein Sprechakt?*, in: U. WIRTH [Hg.], *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, stw 1575, Frankfurt a. M., S. 83-103.
- F. SERVAJEAN (2004a), *Les formules des transformations du Livre de Morts à la lumière d'une théorie de la performativité*, BdE 137, Kairo.
- F. SERVAJEAN (2004b), *Lune ou soleil d'or? Un épisode des Aventures d'Horus et de Seth (P. Chester Beatty I R<sup>o</sup>, 11, 1-13, 1)*, RdE 55, S. 125-148.
- A. W. SHORTER (1935), *The God Nehebkau*, JEA 21, S. 41-48.
- W. K. SIMPSON (2003), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven – London.
- H. S. SMITH, A. SMITH (1976), *A Reconsideration of the Kamose Texts*, ZÄS 103, S. 48-76.
- J. SNOEK (2003), *Performance, Performativity, and Practice. Against Terminological Confusion in Ritual Studies*, Paragrana 12, S. 78-87.
- P. SPENCER (1984), *The egyptian temple. A lexicographical study*, StudEgypt, London – New York.
- W. SPIEGELBERG (1916), *Eine Illustration der Ramessidenzeit zu dem ägyptischen Mythos vom Sonnenauge*, OLZ, S. 225-228.
- W. SPIEGELBERG (1917), *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (der Papyrus der Tierfabeln - „Kufi“). Nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384*, Strassburg.
- W. SPIEGELBERG (1920), *Koptische Etymologien. Beiträge zu einem koptischen Wörterbuch. Eingegangen am 13. Dezember 1919*, SAWH Jg. 1919/27, Heidelberg.
- W. SPIEGELBERG (1922), *Horus als Arzt*, ZÄS 57, S. 70-71.
- W. SPIEGELBERG (1925), *Der böse Blick im altägyptischen Glauben*, ZÄS 59, S. 149-154.
- R. STADELMANN (1967), *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, PdÄ 5, Leiden.
- M. A. STADLER (2003), *Verbesserungsvorschläge zu den magischen Papyri British Museum EA 9997+10309 und EA 10042 (magischer Papyrus Harris)*, GM 192, S. 101-105.
- R. A. STAMM (2005), *Schlange und Mensch: Begegnungen. Ein Beitrag zur basalen Anthropologie*, in: E. HORNUNG, A. SCHWEIZER [Hg.], *Die Weisheit der Schlange: Beiträge der Eranos Tagungen 2003 und 2004*, Basel, S. 35-70.

- H. STAUDINGER (1972), *Mythos und Historie*, in: R. S. A. G. A. LEHMANN [Hg.], *Antike und Universalgeschichte: Festschrift für Hans-Erich Stier zum 70. Geburtstag am 25. Mai 1972*, Fontes et Commentationes Suppl.-Bd. 1, Münster (Westf.), S. 416-431.
- J. STEPHAN (2011), *Die altägyptische Medizin und ihre Spuren in der abendländischen Medizingeschichte*, Ägyptologie 1, Münster.
- H. STERNBERG-EL HOTABI (1999), *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen*, ÄA 62, Wiesbaden.
- F. STOLZ (2004), *Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942)*, in: A. MICHAELIS [Hg.], *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 247-263.
- M. STOOFF (2002), *Skorpion und Skorpiongöttin im alten Ägypten*, Antiquitates 23, Hamburg.
- L. STÖRK (1973), *Das Ohr in den altägyptischen Sexualvorstellungen*, GM 5, S. 33-38.
- L. STÖRK (1984), *Schlange*, in: W. HELCK, W. WESTENDORF [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, S. 644-652.
- C. SUHR (1999), *Zum fiktiven Erzähler in der ägyptischen Literatur*, in: *Definitely – Egyptian literature: proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian Literature – History and Forms“*, Los Angeles, March 24-26, 1995, LingAeg. Studia monographica 2, Göttingen, S. 91-129.
- P. E. SUYS (1934), *Le papyrus magique du Vatican*, Orientalia 3, S. 68-68.
- K. M. SZPAKOWSKA (2003), *Behind closed eyes: dreams and nightmares in ancient Egypt*, Swansea.
- S. J. TAMBIAH (1990), *Magic, Science and Religion, and the Scope of Rationality*, The Lewis Henry Morgan lectures 1984, Cambridge.
- S. J. TAMBIAH (2002), *Eine performative Theorie des Rituals*, in: U. WIRTH [Hg.], *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, stw 1575, Frankfurt a. M, S. 210-242.
- H. TE VELDE (1970), *The God Heka in Egyptian Theology*, JEOL 21, S. 175-187.
- B. TECHTMEIER (2000), *Merkmale von Textsorten im Alltagswissen der Sprecher*, in: K. ADAMZIK [Hg.], *Textsorten: Reflexionen und Analysen*, Tübingen, S. 113-128.
- H. J. THISSEN (1984), *Die Lehre des Ancheschschonqi (P. BM 10508). Einleitung, Übersetzung, Indices*, PTA 32, Bonn.
- H. J. THISSEN (1992), *Der verkommene Harfenspieler: eine altägyptische Invektive (P. Wien KM 3877)*, Demotische Studien 11, Sommerhausen.
- H. TILCH [Hg.] (1992), *Deutsches Rechts-Lexikon*, München, Band 3.
- V. A. TOBIN (1995), *The Secret of Sinuhe*, JARCE 32, S. 161-178.
- J. R. R. TOLKIEN (1993), *Der Herr der Ringe*, Stuttgart.
- O. TOMASHEVICH (1992), *Uraeus, Neith and Goddesses of Lower Egypt*, in: E. KORMISHEVA [Hg.], *Ancient Egypt and Kush. In Memoriam Korostovtsev*, S. 373-392.
- M. I. TORO RUEDA (2004), *Das Herz in der ägyptischen Literatur des zweiten Jahrtausends v. Chr.: Untersuchungen zu Idiomatik und Metaphorik von Ausdrücken mit jb und ḥ3tj*, Göttingen.
- L. TROY (1984), *Good and Bad Women. Maxim 18/284-288 of the Instructions of Ptahhotep*, GM 80, S. 77-82.
- J. TWEET, M. COOK, S. WILLIAMS (2006), *Dungeons & Dragons Spieler-Handbuch. Grundregeln 1*, Mannheim.
- E. B. TYLOR (1873), *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion Kunst und Sitte*, Leipzig.
- E. B. TYLOR (1883), *Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation*, Braunschweig.

- M. VALLOGGIA (1977), *Götterboten*, in: W. HELCK, W. WESTENDORF [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Band II, S. 674-675.
- J. VAN DIJK (1986), 'Anat, Seth and the Seed of Pre', in: H. VANSTIPOUT, K. JONGELING, F. LEEMHUIS, G. REININK [Hg.], *Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J.H. Hospers by his pupils, colleagues and friends*, Groningen, S. 31-51.
- J. VANDIER (1963), *Un curieux monument funéraire du moyen empire*, RLMF 13, S. 1-10.
- J. VANDIER (1968), *Deux textes religieux du Moyen Empire*, in: W. HELCK [Hg.], *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1967*, Wiesbaden, S. 121-124.
- Y. VASSE (1998a), *Die Gift-„Fabrik“ Latozan*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, S. 204-205.
- Y. VASSE (1998b), *Die Hemipenes*, in: R. BAUCHOT [Hg.], *Schlangen*, Augsburg, S. 102.
- A. VÁZQUEZ HOYS, C. POYATO HOLGADO (1994), *Sobre las serpientes y su culto en Egipto: Isis-Thermoutis, Serapis-Agathodaimon*, in: P. SÁEZ, S. ORDÓÑEZ [Hg.], *Homenaje al Profesor Presedo*, *Filosofía y Letras* 178, Sevilla, S. 99-119.
- U. VERHOEVEN (1996), *Ein historischer „Sitz im Leben“ für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I*, in: M. SCHADE-BUSCH [Hg.], *Wege öffnen. Festschrift für Rudolf Gundlach zum 65. Geburtstag*, *ÄAT* 35, Wiesbaden, S. 347-363.
- P. VERNUS (1982-1983), *Études de philologie et de linguistique (II)*, *RdE* 34, S. 115-128.
- P. VERNUS (1985), „Ritual“ *sdm.n=f* and Some Values of the „Accompli“ in the Bible and in the Koran, in: S. ISRAELIT-GROLL [Hg.], *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem, S. 307-316.
- P. VERNUS (1990), *Future at Issue. Tense, Mood and Aspect in Middle Egyptian: Studies in Syntax and Semantics*, *YES* 4, New Haven.
- P. VERNUS (1996), *La position linguistique des Textes des Sarcophages*, in: H. WILLEMS [Hg.], *The World of Coffin Texts. Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan de Buck*, *EU* 9, Leiden, S. 143-196.
- P. VERNUS (2006), *Noms d'animaux et distinction sexuelle: le cas de l'ânesse*, in: G. MOERS, H. BEHLMER, K. DEMUSS, K. WIDMAIER [Hg.], *jn.t dr.w – Festschrift für Friedrich Junge*, S. 693-698.
- P. VERNUS, J. YOYOTTE (2005), *Le bestiaire des Pharaons*, Paris.
- G. VITTMANN (1995), *Riesen und riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Ägypter*, *VIAÄW* 71/13, Wien.
- G. VITTMANN (1998), *Der demotische Papyrus Rylands 9*, *ÄAT* 38, Wiesbaden.
- G. VOGELSANG-EASTWOOD (1995), *Die Kleider des Pharaos. Die Verwendung von Stoffen im Alten Ägypten*, Hannover – Amsterdam.
- Y. VOLOKHINE (1995), *Quelques remarques sur la déesse égyptienne Hathor et ses rapports avec l'étranger*, in: *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions and Islam*, *SRH* 1, Bern – Berlin – Frankfurt am Main u.a., S. 209-223.
- W. VYCIHL (1966), *Die Hieroglyphen des „zornigen Affen“*, *ÄA*, *Rivista* 41, S. 185-187.
- J. WALKER (1990), *The Place of Magic in the Practice of Medicine in Ancient Egypt*, *BACE* 1, S. 85-95.
- J. WALKER (1993), *Egyptian Medicine and the Gods*, *BACE* 4, S. 83-101.
- B. VAN DE WALLE (1967), *L'ostrakon E 3209 des Musées Royaux d'Art et d'Histoire mentionnant la déesse scorpion Ta-Bithet*, *CdE* 42, No. 83, S. 13-29.
- D. W. WARREL (1997), *Geographical and intraspecies variation in envenoming by snakes*, in: R. THORPE, W. WÜSTER, A. MALHORTA [Hg.], *Venomous Snakes: Ecology, Evolution and Snakebite*, *SZSL* 70, London, S. 189-203.

- P. J. WATSON (1980), *The Interchange of 3 with n in Ancient Egyptian*, GM 37, S. 41-57.
- K.-G. WESSELING (2007), EVANS-PRITCHARD, (*ab 1971: Sir*) *Edward Evan*, in:  
*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. [Ergänzungen 14]*, Nordhausen, Band 27, S. 379-428.
- W. WESTENDORF (1966), *Beiträge aus und zu den medizinischen Texten*, ZÄS 92, S. 128-154.
- W. WESTENDORF (1977), *Das strandende Schiff: zur Lesung und Übersetzung von Bauer B1,58 = R 101*, in: J. ASSMANN, E. FEUCHT, R. GRIESHAMMER [Hg.], *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, S. 503-509.
- W. WESTENDORF (1981), *Eilen und Warten*, GM 46, S. 27-33.
- W. WESTENDORF (1992), *Erwachen der Heilkunst: die Medizin im Alten Ägypten*, München – Zürich.
- W. WESTENDORF (1999), *Handbuch der altägyptischen Medizin. 1. Band*, HdO 36, Leiden – Boston – Köln.
- W. WESTENDORF (2005), *Noch einmal: Das Wort ʿmʿ Knabe/Jüngling/Unbeschnittener/Unreiner*, GM 206, S. 103-110.
- D. WILDUNG (1984), *Schlangensteine*, in: W. HELCK, W. WESTENDORF [Hg.], *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, S. 655-656.
- H. WILLEMS (1988), *Chests of Life: A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*, Leiden.
- H. WILLEMS (1996), *The Coffin of Hegata (Cairo JdE 36418)*, OLA 70, Leuven.
- J. WINAND (1992), *Études de néo-égyptien 1*, AegLeod 2, Liège.
- U. WIRTH (2002), *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iterität und Indexialität*, in: U. WIRTH [Hg.], *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, stw 1575, Frankfurt a. M., S. 9-60.
- H. WISSMANN (2004), *James George Frazer (1854-1941)*, in: A. MICHAELIS [Hg.], *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, S. 77-86.
- J. YOYOTTE (1955), *Une étude sur l'antroponymie gréco-égyptienne du nome prosôpité*, BIFAO 55, S. 125-140.
- J. YOYOTTE (2003), *A propos de quelques idées reçues: Méresger, la Butte et les cobras*, in: G. ANDREU [Hg.], *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois: la vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire actes du colloque organisé par le Musée du Louvre, les 3 et 4 mai 2002*, Louvre – conférences et colloques, Paris, S. 281-307.
- L. V. ŽABKAR (1981), *A Hymn to Osiris Pantocrator at Philae. A study in the main functions of the sdm.n.f form in Egyptian religious hymns*, ZÄS 108, S. 141-171.
- J. ZANDEE (1960), *Death as an Enemy*, SHR 5, Leiden.
- J. ZANDEE (1984), *Egyptian Funerary Ritual: Coffin Texts, Spell 173*, BiOr, S. 5-33.
- L. ZANOTTI (1992), *Giving Birth with Hypnosis: Ten Years of Experience in an Hospital Obstetrical Ward*, in: W. BONGARTZ [Hg.], *Hypnosis: 175 Years after Mesmer: recent Developments in Theory and Application*, Konstanz, S. 343-348.
- J. ZEIDLER (1993), *Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten*, GM 132, S. 85-109.
- K. ZIBELIUS (1984), *Zu „Speien“ und „Speichel“ in Ägypten*, in: F. JUNGE [Hg.], *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens [Fs Westendorf]*, Göttingen, S. 399-407.









*„Die Worte des Horus vertreiben den Tod  
und beleben den wieder, der eine enge Kehle hat.*

*Die Worte des Horus proklamieren das Leben  
und schreiben die Lebensjahre dessen fest, der zu ihm ruft.*

*Die Worte des Horus löschen das Feuer,  
seine Sprüche machen die gesund, die von der Betjet-Schlange gebissen  
wurden“*

(Ostrakon Strasbourg H111, 1-4)

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Zaubersprüchen gegen Schlangen und deren Gift, die aus der Zeit des Mittleren und Neuen Reichs überliefert sind. Diese Sprüche werden einer ausführlichen Untersuchung hinsichtlich ihrer Eigenheiten als Textsorte und ihrer Aussagekraft über das altägyptische Wissen von Schlangen, deren Gift und dessen Wirkung unterzogen.

ISBN 978-3-947450-69-5

