

# Hoffen und Handeln

# Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion (HaBoS)

Band 2

Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen  
Religion (HaBoS) werden  
herausgegeben von Ludwig D. Morenz

Ludwig D. Morenz

# Hoffen und Handeln

Vom altägyptischen *Heka*



EBVERLAG

**Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek**

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

**Alle Rechte vorbehalten.**

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

**Umschlagmotiv: Hieroglyphische Feindfigur,  
Ausschnitt von Figur 65**

**Umschlag | Layout: Rainer Kuhl**

**Copyright ©: EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin 2016**

**ISBN: 978-3-86893-214-0**

**Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)  
E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)**

**Printed in Germany**

*Religion, oder genauer ausgedrückt ... Magie*  
A. Wiedemann, *Magie und Zauberei*, 1905, 3

*Wo Religion ist, da ist Magie*  
G. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1933, 618f.

*Zehn Anteile an Magie sind in die Welt gekommen:  
Ägypten nahm neun davon, die übrige Welt einen Anteil.*  
Babylonischer Talmud, Qidduschin 49b



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
Einleitung .....	13
I.) Was bedeutet <i>Heka</i> , und welchen Platz hatte er in der ägyptischen Gesellschaft inne? .....	22
II.) Der Gott <i>Heka</i> .....	52
III.) Thot, Isis und der Sonnengott – Gottheiten mit einer besonderen Affinität zu <i>Heka</i> .....	59
IV.) Zum Themenspektrum von <i>Heka</i> : umfasst (fast) alle Lebensbereiche und als Medium neben Wort und Schrift die Zeichenwelten und die Bildkunst .....	69
V.) Zur Performanz von <i>Heka</i> .....	80
VI.) Ein etymologischer Ansatz zum Verständnis von <i>Heka</i> ....	119
VII.) Magisches Verhältnisdanken als eine anthropologische Beinahe-Konstante? .....	121
VIII.) Zur historischen Tiefe von <i>Heka</i> im Niltal .....	124
IX.) Den Tod anwünschen und Verdammen – magische Schädigung von Feinden und ihr sozio-kultureller Kontext .....	127

X.) Als Kulturtechnik institutionalisierter <i>Heka</i> und die ägyptische Priester-Elite .....	153
XI.) Mobile Magie. Ein „Vorsteher der <i>Heka</i> -Akteure“ und seine Ausstattung .....	159
Resümee und Ausblick .....	166
Anhang .....	169
Literaturverzeichnis .....	173

## Vorwort

Der Umgang mit Handlungszwängen und die Erarbeitung von Gestaltungsfreiheiten prägen das Verhalten von Individuen und die Sozialmuster von Gesellschaften wesentlich. Dabei soll „Magie“<sup>1</sup> – oder kulturspezifisch ägyptisch formuliert: *Heka* – als eine besondere sakrale Technik dem Menschen Möglichkeiten zur Umsetzung seines Willens an die Hand geben. Neben dem praktischen Handeln steht zudem die seelenhygienische Externalisierung von Ängsten, Sorgen, Wut aber auch von Hoffnung, Erwartung, Sehnsüchten und Wünschen.

Im katholischen Polen kaufte ich in den frühen 80er Jahren nach der gesellschaftlichen Aufbruchszeit mit *Solidarnosz* während der finsternen Zeit des Kriegsrechts in einem kleinen Zeitungsladen von Krakow ein Amulett gegen „bärtige Propheten“ (kontextuell reichte der Bezug von Marx und Engels über Lenin bis Stalin). Spätestens seit dieser Zeit gefällt mir „Magie“ im ironischen Spiel damit. Allerdings fragt sich, wie relevant die ironische und auch die metaphorische Dimension von *Heka*/„Magie“ in der altägyptischen Gesellschaft tatsächlich war, und konkrete Indizien dafür fehlen uns weitgehend. Immerhin setze ich keineswegs voraus, daß die Ägypter immer und in jedem Zusammenhang an eine absolute und kausalgesetzliche Wirkung von „Magie“ glaubten. In diesem hermeneutischen Feld bleiben große Ermessensspielräume, die wir auch mit Quellen nur bedingt schließen und erschließen können.

Konkreten Anlaß zu den folgenden Überlegungen bot neben meiner mäandrierenden Beschäftigung mit dem Themenkomplex die Vor-

---

<sup>1</sup> Ausgesprochen kritisch zur Verwendung des Begriffes Magie ist B.-C. Otto, *Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen*, 2011; zum griechischen Ursprung und zur frühen Verwendung des Begriffes: J. Bremmer, *Greek Religion and Culture*, 2008, 235–247. Einen instruktiven Einblick in die Forschungslage bietet J. Bremmer, *Preface*, 2015, 7–19. Zur Problemlage gehört selbstverständlich, daß Magie einerseits sehr kulturspezifische Prägungen bekommen hat und andererseits ein sehr allgemeiner Begriff mit einem bestimmten nicht genau abgegrenzten Bedeutungsfeld geworden ist.

bereitung unserer Sonderausstellung „Ägyptische Magie neben Kunst und Schrift“ im Bonner Ägyptischen Museum (24.6.–4.10.2015) und die damit verbundene *Gentner-Tagung* „Egyptian and Jewish Magic in Antiquity“ (veranstaltet in Bonn vom 5.–9.7.2015).

Im fremdkulturellen Außenblick wurde die altägyptische Kultur als besonders Magie-affin konzipiert, und zwar sowohl von der klassischen Antike als auch der Welt der Hebräischen Bibel, dem Christentum, dem Judentum oder dem Islam. Magie und Alchemie hatten in Antike und Spätantike sowie in späteren Zeiten wie der italienischen Renaissance ägyptische Bezugsfiguren wie Isis, Hermes-Trismegistos (= Thot), Imhotep oder Cheops<sup>2</sup>. Wir blicken im Folgenden auf das altägyptische Kulturgefüge selbst und nehmen dafür spezifisch die Vorstellung von „Heka“ in den Blick. Zwar wird dieser Terminus mitunter mit „Zauber“ oder auch „Magie“ übersetzt, doch handelt es sich dabei um einen stark vom kulturellen Kontext geprägten und zudem vielschichtigen sakralen Begriff, der deshalb alles andere als einfach zu übersetzen wäre. Wir nehmen einen Zeitraum von über 3000 Jahren ägyptischer Geschichte in den Blick. Dabei sind verschiedene Konstanten, aber natürlich ebenso diverse Veränderungen auszumachen, und auch die Problematik des Überlieferungszufalls prägt unser Bild. Zur Geschichte der ägyptischen Magie kann auf so wichtige Arbeiten wie R. K. Ritner, *The Mechanics*, 1993, und Y. Koenig, *Magie et Magiciens*, 1994, sowie auf Textsammlungen

---

<sup>2</sup> G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, 1986, F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*, 2005. Eine wesentliche Rolle als Scharniere in der Vermittlung der altägyptischen Kultur nach deren Ende spielte zum einen der Überlieferungsweg über die *Hebräische Bibel* (etwa: ägyptische Magier am Hof Pharaos [hier wurde der ägyptische *terminus technicus* *ḥrj-ḥb.t ḥrj-tp* als kulturelles Lehnwort in der hebräischen Form *ḥartumin* übernommen, J. Quagebeur, *On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartummîm*, 1985, ders., *La designation*, 1987] versus Mose) und zum anderen der über griechische Autoren (A. B. Lloyd, *Egyptian Magic in Greek Literature*, 2011). Stärker für ägyptischen Einfluß plädiert J. F. Quack, *From Ritual to Magic*, 2011. Die hohe Bedeutung altägyptischer Magie betonen Werke wie G. Brunos *De Magia*, Überblick zur Renaissance bei E. Hornung, *Das esoterische Ägypten*, 1999, 89–98, zu Bruno: 97.

und -bearbeitungen wie H.W. Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 2005, und ders., *Magia hieratika*, 2015, hingewiesen werden.

Mein Dank für Hinweise und Anregungen geht an Mohamed Sherif Ali, Gideon Bohak, Andreas Blasius, Andreas Dorn, Amr El Hawary, Christopher Eyre, Panagiotis Kousoulis, Rita Lucarelli, Joachim Quack, Alessandro Roccati und Alexandra von Lieven. Martin Fitzenreiter hat eine frühere Fassung gelesen, und seinen Anregungen verdanke ich – wie immer – viel. Katrin Glosauer danke ich für die Manuskriptbearbeitung und Olga Fast für die photographischen Aufnahmen der Bonner Museumsobjekte.

Im Rahmen der Beschäftigung mit der altägyptischen Religion war „Magie“ immer ein Thema der Forschung, das allerdings im Horizont moderner Werturteile manchmal trotzdem nur als kulturelles „Schmuddelkind“ behandelt wurde. Der Forschungsstand läßt sich grob chronologisch in drei Phasen untergliedern. In ihrer wissenschaftlichen Sozialisierung mit einem Bein noch im 19. Jahrhundert stehend, boten Forscher wie Alfred Wiedemann, François Lexa, Theodor Hopfner und Alan H. Gardiner kluge Aufbereitungen des Materials und die künftige Forschung prägende Analysen im Horizont der ägyptischen Religion, die wie bei Gardiners bahnbrechendem Hike-Artikel von 1915 dann allerdings doch in einer ideologisch motivierten Abwertung des Phänomens und der Akteure mündete. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts generierten dann Helmut Brunner, Jaroslav Černý und Siegfried Morenz eine Neubewertung des Verhältnisses Zauber – Ritualreligion<sup>3</sup>. Am Ende des 20. und dem Anfang des 21. Jahrhunderts interessier(t)en sich nunmehr ForscherInnen wie Robert K. Ritner, Geraldine Pinch, Yvan Koenig oder Hans-Werner Fischer-Elfert für die Betonung der kulturspezifischen Eigenwertigkeit von magischen Praktiken und entsprechenden Formen des Denkens und Vorstellens. Ein bewußter Umgang mit den in Westeu-

---

<sup>3</sup> Vgl. in diesem Sinn die Modelle bei S. Morenz, *Gott und Mensch*, 1984<sup>2</sup>, 177–179.

ropa unsere Sichtweise prägenden *judeo-christian spectacles*<sup>4</sup> kann dazu führen, eigene Sehepunkte und Perspektivität bewußt zu machen und zu relativieren. Welche Fragen gestellt und welche Antworten gesucht werden, hängt sicher wesentlich an unserem *kulturellen Gepäck*, doch können wir uns davon Rechenschaft zu geben versuchen.

Grundsätzlich wird im Folgenden stark mit konkreten Beispielen operiert, wobei die Anlage des Textes jenseits einer vulnerablen Meistererzählung dezidiert essayistisch und offen ist. Fern eines Handbuchs sollen nicht alle Bereiche von *Heka* gleichwertig behandelt werden, aber gleichwohl wird ein lesbarer Überblick angestrebt. Was hier nicht geboten wird, ist eine Skizze der historischen Entwicklung von *Heka* im Niltal während immerhin dreier Jahrtausende. So gewiß es verschiedene Veränderungen und Verschiebungen gab, müßten diese doch erst noch mentalitätsgeschichtlich genauer herausgearbeitet werden. Dazu kommt in besonderer Weise das Problem des Überlieferungszufalls.

Was *Heka* „ist“ kann ohnehin nicht absolut, sondern nur kulturell-relational und das Thema umkreisend behandelt werden. Dabei können wir selbstverständlich nicht etwa voraussetzen, daß „alle Alten Ägypter“ über *Heka* gleich dachten und fühlen. Spezifische Differenzierungen sind aber nur in konkreten Fallstudien möglich, und wirklich individuelle Haltungen lassen sich in der Regel kaum genauer fassen. Immerhin agierten lebendige, konkrete Akteure, und manchmal können wir sie, ihre Handlungsbedingungen, ihre Denkweisen und/oder ihre Praktiken doch etwas genauer sehen als nur im vagen Umriß.

Sich in Bonn mit Fragen der altägyptischen Religion zu beschäftigen bedeutet, sich in den Spuren von Hans Bonnets fundamentalem *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952) zu bewegen. So scheinen mir diese Überlegungen in unserer neuen *HaBoS* besonders gut aufgehoben.

---

<sup>4</sup> So der Religionsanthropologe R. Horton, *Judeo-Christian Spectacles*, 1984; für diesen Hinweis danke ich Martin Fitzenreiter. Zur Problematik der anthropologischen Hermeneutik ist weiterhin auf Werke wie M. E.F. Bloch, *How We Think They Think*, 1997, hinzuweisen.

## Einleitung

Es gibt Begriffe und Vorstellungen, die kulturell sehr aufgeladen und mit starken Wertungen verbunden sind. Dazu gehören das Begriffsdreieck *Zauber – Magie – Religion* oder ähnlich auch der theologische Kampfbegriff „Aberglaube“. Der jüdische Religionsdenker Martin Buber sprach fokussierter anstatt von *Aberglauben* von *Aberwissen* und verwies dabei auf die „Begier des menschlichen Geschlechts ... das Geheimnis des Todes abzustumpfen“<sup>5</sup>. Wenn „unsere“ Werte zur Disposition stehen, kann der Begriffsgebrauch entsprechend aufgeladen sein, etwa nach dem bekannten ideologischen Strickmuster: *was wir machen, ist Religion, was die anderen praktizieren ist Magie*<sup>6</sup>. In diesen Zusammenhang gehören Aussagen wie des protestantischen Theologen Karl Barth Behauptung, der Plural von „Gott“ wäre nicht etwa „Götter“, sondern vielmehr „Götzen“<sup>7</sup>.

Mit einer damals durchaus noch zeittypischen Wertung schrieb der Ägyptologe Helmut Brunner in seinem christlichen Horizont 1962 in einem wuchernden Sprachbild:

„Wie eine schmarotzende Schlingpflanze legt sich die Magie um den Baum der ägyptischen Religion, zuerst den Ast der Ethik umklammernd, dann aber auch sich des Rituals bemächtigend ...“<sup>8</sup>.

Aber was wäre denn, beispielsweise, der substantielle Unterschied zwischen Magie und Ritual in der ägyptischen Kultur? Derselbe Brunner

---

<sup>5</sup> M. Buber, *Ich und Du*, in: ders., *Das dialogische Prinzip*, 1997, 9.

<sup>6</sup> C. Auffahrt, *Metzler Lexikon Religion II*, 1999, 361; zur Problematik des Verstehens anderer Kulturen: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg.), *Magie*, 1978.

<sup>7</sup> Dies ist zu verstehen im Rahmen der Barthschen Gegenüberstellung *Religion* (als menschengemacht) versus *Offenbarung* (vgl. *Die kirchliche Dogmatik I.2*, 1960, 304ff.). Nach dem Denken Barths widerstehe Gott jeder „Nostrifikation“. Auf diesen Spuren liegt natürlich eine hohe Hürde für jeden substantieller interreligiösen Dialog, und für den Außenstehenden bleibt sehr fraglich, wie die von Barth geglaubte „Offenbarung“ sich zur Möglichkeit einer „Dogmatik“ verhalte. Sollte das ohne *Nostrifikation* möglich sein und bleibt da nicht sogar ein magischer Rest?

<sup>8</sup> H. Brunner, *Magische, kultische und ethische Elemente ägyptischer Religiosität 1962*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, 1988, Zitat S. 155.

verstand denn auch *Heka* im selben Aufsatz intellektuell produktiver als eine Art sakrales Handwerk<sup>9</sup>.

Sein populärwissenschaftliches Buch über Zauberei beschloß der ungarische Ägyptologe László Kákósy, der sich in seinem Forscherleben so intensiv mit altägyptischer Magie beschäftigte<sup>10</sup>, im Jahre 1989 (so die damals in der DDR schnell erfolgte deutsche Übersetzung) mit der folgenden, vor allem Klischees reproduzierenden Aussage:

„Die Magie gehört zu den Schattenseiten der ägyptischen Kultur. Es darf aber nicht vergessen werden, daß die in den Tiegeln der Zauberer gebrauten Mittel die Chemie, die Medizin und Botanik häufig vorwärtsbrachten. Der Aberglaube und die Zauberei dürfen nicht unseren Blick verstellen für die großartigen Meisterwerke der ägyptischen Wissenschaft und Kunst sowie für die Meisterwerke der Literatur“<sup>11</sup>.

Bei unserer nachträglichen Beurteilung bleibt allerdings in Rechnung zu stellen, daß im damals noch „realsozialistischen“ Ungarn eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Magie besonders entschuldigt und legitimiert werden mußte.

Wir haben nun zwei etwas zeitversetzte Stimmen aus einem traditionell Magie-kritischen Ägyptologen-Chor gehört, während sich in den letzten Jahren die Betrachtungsweise deutlich verschoben hat und nunmehr stark auf innerkulturelle Maßstäblichkeit (die sogenannte emische Perspektive<sup>12</sup>) gesetzt wird, etwa Robert K. Ritner, *The Mechanics*, 1993, in einer Fallstudie Joachim Friedrich Quack, *Magie und Totenbuch*, 1999, oder Hans-Werner Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubertexte*, 2005. Mit

<sup>9</sup> In diesem Sinn schrieb schon A. Moret, *Au temps de pharaons*, 1937, 278: „Quand le magicien antique observe exactement, il faut voir en lui le physicien, le chimiste, l’astronome, le médecin, le psychologue des temps primitifs; quand il sort de l’expérience précise, il en est le sorcier et le nécromancien“.

<sup>10</sup> Hier genüge ein Hinweis auf L. Kákósy Turiner Katalogband „Egyptian Healing Statues“, 1999.

<sup>11</sup> L. Kákósy, *Zauberei*, 1989, 230.

<sup>12</sup> Dieser scheinbar moderne Ansatz steht in einer langen Tradition mit Montaignes inzwischen über 400 Jahren alten Essays mit so pointierten Aussagen wie: „Am anderen Ufer denken die Menschen anders“.

dieser Entwicklung korrespondiert eine grundsätzliche Skepsis an Kultur-evolutionistischen Mustern wie sie besonders Christopher Eyre in verschiedenen Arbeiten dezidiert vertritt<sup>13</sup>. So können wir uns einem neuen (und hoffentlich erweiterten) Verständnis annähern, sollten aber dabei unsere eigene Zeitgebundenheit samt den entsprechenden Werturteilen nicht vergessen.

Im weiten Feld der Kulturwissenschaft sind die Entwicklungstendenzen natürlich noch einmal weit vielfältiger. Eine systematische Übersicht zu erstellen erforderte denn auch ein eigenes Forschungsprogramm<sup>14</sup>, doch sollen hier zwei ältere bedenkenswerte Stimmen zu Wort kommen. Nach Aby Warburgs suggestiv-schönen Aufklärungs-Modell hätten Sternkundige der Reformationszeit ihnen unvereinbar erscheinende Gegenpole als Umkehrpunkte weitschwingender urtümlicher Seelenverfassung durchmessen, mit Logik, die den Denkraum – die Bezugssphäre zwischen Mensch und Objekt – durch begrifflich sondernde Bezeichnung schafft und Magie, die eben diesen Denkraum durch abergläubisch zusammenziehende Verknüpfung von Mensch und Objekt wieder zerstört<sup>15</sup>. Für Warburg war Magie, darin ganz (neo)„klassisch“ denkend, ein antimodernes Rezidiv, das noch immer zumindest in unseren Seelentiefen lungert<sup>16</sup>.

Eine sozial reflektierte Mentalitätsgeschichte verfolgte der evangelische Alttestamentler Herbert Donner, als er in einer tief schürfenden

---

<sup>13</sup> C. Eyre, *Source Mining*, 2011.

<sup>14</sup> Stärker populärwissenschaftlich gefaßt ist die Überblicksdarstellung bei C. Daxelmüller, *Zauberpraktiken*, 2005. Nach einer ersten allgemeineren Orientierung kann auf interdisziplinär angelegte Fragestellungen wie D. Boschung, J. Bremmer, *The Materiality of Magic*, 2015, oder auf thematisch weiter gefaßte aber kulturspezifischere Abhandlungen wie G. Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 2008, zurückgegriffen werden.

<sup>15</sup> So in dem tieferschürfenden Beitrag *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, 1924.

<sup>16</sup> Grundlegend zu unserem Verständnis Warburgs ist E. Gombrich, *Aby Warburg*, 2006. Für die tiefe Problematik ist wenigstens *en passant* hinzuweisen auf M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1947, einem bahnbrechenden Werk, in dem nicht wenige Fragen Warburgs aufgenommen und weitergesponnen werden. Immerhin bestehen anscheinend keine direkten Bezüge.

Mikrostudie eine (spät-)antike Gemme<sup>17</sup> analysierte, diese Betrachtung in einen größeren kulturwissenschaftlichen Horizont stellte, und die Überlegungen mit einem dezidierten Plädoyer für den Zauber als einer *Religion der „armen Leute“* verband: „... Wer wirtschaftlich benachteiligt ist und nicht viel gelernt hat, wer einfachen Sinnes ist und Not leidet – Angst, Unsicherheit, verschmähte Liebe, Unrecht, Mangel, Krankheit, Tod – der begibt sich nicht gern in die kalte Luft, in der die Hochgötter hausen, weil er dort zu allen seinen Nöten auch noch frieren muß. ...<sup>18</sup>. Auch für diese Interpretation spielt zwar der christliche Wertehorizont eine wesentliche Rolle, doch von seiner weichen, interkulturell respektvoll geöffneten Seite. Allerdings ist es mit den religionssoziologischen Erklärungen keineswegs so einfach, jedenfalls nicht für die altägyptische Kultur. Die Problematik wird in Kap. I) *Was bedeutet Heka* in Hinsicht auf den berühmten „bösen Blick“ angeschnitten.

Dabei sollte sich gerade eine kulturwissenschaftlich offen angelegte Analyse nicht etwa der Illusion hingeben, selbst wertfrei zu operieren, sondern wir können bestenfalls eine hermeneutische Offenheit anstreben und dabei (im Sinne etwa von Hans Georg Gadamer und Michel Foucault) auf Bruchstellen und Diskontinuitäten achten, die unsere metasprachliche Terminologie allzu oft glattbügelt<sup>19</sup>.

Funktional wirkte *Heka* in (fast) allen Bereichen der ägyptischen sozialen Praxis. In heute üblicher kulturwissenschaftlicher Terminologie können wir *Heka* als eine sakrale Kulturtechnik und als eine in der Gesellschaft verbreitete Sakralpraxis im Dienst der Alltagsbewältigung fassen. Damit ging es um nichts weniger als den Versuch einer kulturellen Kolonisierung der Liminalität mit entsprechenden Kernfeldern wie Krankheit, Tod oder auch der Liebe. Gesellschaftlich war *Heka* im antiken Niltal

<sup>17</sup> Grundlegende Arbeiten zu dieser Objektgruppe sind: C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, 1950, A. Delatte und P. Derchain, *Les Intailles magiques*, 1964.

<sup>18</sup> H. Donner, *Die Beschwörung des großen Gottes*, 1974, 95.

<sup>19</sup> „Was ist es nur, daß uns dieses Denken um unsere Sache zu gehen scheint und doch immer wieder die harten Konturen eines ganz fremden gegen uns kehrt?“, H. G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, 1941/50.

kein Randphänomen, sondern eine akzeptierte Kulturtechnik, die im Einklang mit den gesellschaftlichen Normen angewendet werden sollte aber selbstverständlich auch egoistisch mißbraucht werden konnte. Dabei gab es selbstverständlich viele Zwischenstufen. Für uns in den Quellen faßbar sind sowohl ein institutioneller als auch ein privater Gebrauch von *Heka*, und die traditionelle Unterscheidung Öffentlich versus Privat = *Religion versus Magie* besitzt für die altägyptische Kultur keine besondere Erklärungskraft. Hoffen und Handeln halte ich dagegen für zentrale Motive von *Heka*.

Ein markantes Denkmuster dieser Kulturtechnik des liminalen Hoffens und Handelns war die Arbeit mit binären Oppositionen<sup>20</sup>, wie sie auch ansonsten das ägyptische Denken wesentlich strukturierten<sup>21</sup>. In den magischen Relationierungen von Zuständen und Ereignissen spielten Assoziationen eine hohe Rolle, und entsprechend hoch war beispielsweise die Bedeutung von Sinn-Wort-Spielen. Metapher und Metonymie bildeten zentrale Pfeiler und Werkzeuge nicht nur der ägyptischen Poetik und der Epistemologie, sondern auch spezifisch des *Heka*-Denkens<sup>22</sup>.

Die elementar offenen Grenzen zwischen Religion und Magie, Gebet und (Zwing-)Spruch mag ein Blick auf ein sekundär im Grab TT 60 angebrachtes Graffito aus dem Neuen Reich (Fig. 1)<sup>23</sup> andeuten.

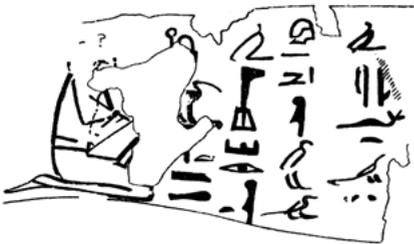


Fig. 1) Graffito des Schreibers Thot im Grab TT 60

<sup>20</sup> P. Vernus, *Analyse structurale*, 1999/2000, 119–122.

<sup>21</sup> L. Morenz, *Die Systematisierung der ägyptischen Schrift*, 2011, 28f. Pointiert könnten wir diesen in vielen Bereichen zu findenden Zug des ägyptischen Denkens als Strukturalismus *avant la lettre* bezeichnen.

<sup>22</sup> T. Schneider, *Die Waffe der Analogie*, 2000.

<sup>23</sup> N. de Garis Davis, A. H. Gardiner, *The Tomb of Antefoker*, 1920, pl. XXXVI, Nr. 24.

Es zeigt einen mit wenigen Strichen elegant gezeichneten Schreiber und daneben die retrograde Beischrift in einer Art Kursivhieroglyphen<sup>24</sup>. Wir können lesen:

*zh3 dhwtj*

*m3<sup>c</sup>-hrw(=j) m hr.t ntr*

*jr(=j) m3<sup>c</sup>.t tp t3*

*šw m jsf.t*

Schreiber Thot<sup>A</sup>

Ich bin(/soll sein)<sup>B</sup> gerechtfertigt in der Nekropole:

Ich tue das Wahre (die *Maat*)<sup>C</sup>,

frei von Übel.

#### Kommentar

- A) Mit „Thot“ ist hier eine Kurzform des Personennamens gemeint. Zugleich bietet sich an, hier in einer supplementären Assoziation an den Gott Thot zu denken, der ja als Schreibergott spezifisch mit dem Totengericht verbunden war<sup>25</sup>. Vielleicht kann dieser „Schreiber Thot“ mit dem im Besuchergraffito 31 zusammen mit den Schreibern Iuwy und Qen als Grabbesucher genannten „Schreiber Thot“ identifiziert werden<sup>26</sup>.
- B) Hier besteht ein Übersetzungsproblem, denn wir können entweder die Aussage („ist“) oder den Wunsch („soll sein“) herausstellen. Wir sollten die Wunschoption („soll [oder] möge sein“) nicht unterschätzen, doch können wir auch an eine Art performativer Aussage und

<sup>24</sup> Demgegenüber ist jedenfalls die große Mehrheit dieser Graffiti im Grab TT 60 normalschriftlich orientiert und in Hieratisch abgefaßt. Sowohl in den Inhalten als auch den medialen Techniken zeigt dieses Graffito eine besondere sakrale Dimension.

<sup>25</sup> M. Stadler, Weiser und Wesir, 2009.

<sup>26</sup> Vgl. außerdem auch noch die Besuchergraffiti 7, 15 (letzte Zeile) und 34 (Nachtrag von „Schreiber Thot“). Sicher sind die Identifikationen bei einem verbreiteten Namen und einem allgemeinen Titel zwar nicht, aber es erscheint zumindest möglich, daß ein Schreiber das Grab mehrfach besuchte und zudem mehr als nur eine Inschrift hinterließ.

damit eine stärker „magische“ Dimension denken. Tatsächlich besteht auch noch die dritte Möglichkeit, in diesem Text gar kein (regulär nicht geschriebenes) Suffixpronomen anzusetzen, und man kommt dann mit A. H. Gardiner zu der Übersetzung „The scribe *Dḥuti*, justified in the necropolis, free from wickedness“<sup>27</sup>. Zwischen diesen drei Optionen können wir nicht sicher entscheiden, aber sie stehen für unterschiedliche Bedeutungen. Die spezifische Deutung hängt an der konkreten Rezeption und mochte bei verschiedenen empirischen Lesern sogar variieren.

- C) Auch in diesem Fall ist das ägyptische Wort *m3ꜥ.t* nicht einfach übersetzbar<sup>28</sup>. Wir können hier kontextuell in die Tendenz „das Wahre“ im Sinne von recht und richtig denken.

Die Bestimmung dieses kleinen Textes als Gebet (also: „Religion“) oder als performativer Spruch (also: „Magie“) hängt stark an der *intentio auctoris*, und über die können wir natürlich nur spekulieren.

Ähnlich offene Grenzen finden wir auch im Medium der Bilder. So zeigt ein kürzlich für die Bonner Sammlung erworbenes Holzobjekt eventuell aus dem Mittleren Reich, das aus den alten Grabungen des MMA in Lischt (Fig. 2)<sup>29</sup> stammt, eine Komposition aus *tjt*-Amulett und Hathorkopf.

<sup>27</sup> N. de Garis Davis, A. H. Gardiner, *The Tomb of Antefoker*, 1920, 28.

<sup>28</sup> R. Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, 1952, J. Assmann, *Ma'at*, 1995.

<sup>29</sup> Das Objekt wurde in den 50er Jahren vom MMA in New York *deaccessed* (für Informationen danke ich I. Stünkel) und konnte 2014 aus dem Kunsthandel für das Bonner Museum erworben werden. Parallelen stammen vor allem aus dem Neuen Reich, doch ist eine Datierung bereits in das Mittlere Reich vorerst nicht ausgeschlossen. Eine breitere Diskussion soll an anderem Ort erfolgen.



Fig. 2) Komposition aus *tjt*-Amulett und Hathorkopf, BoSAe, o. Nr.

Die hohe symbolische Bedeutung des *tjt*-Zeichens leitet sich aus der „magischen“ Bedeutung der Knoten in der ägyptischen Kultur ab<sup>30</sup>. Damit wurde eine Schutz- und Heilshoffnung verknüpft, die spätestens seit der XVIII. Dynastie zum Gebrauch des *tjt* als Amulett führte. Mit dem Hathorkopf kommt noch eine besondere sakrale Bedeutung hinzu, und auch hier sollten die Grenzen zwischen „Magie“ und „Religion“ nicht scharf gezogen werden<sup>31</sup>.

Bilder und Formen können in einer Kultur bekanntlich sehr ambig sein, und dann hängt die Bedeutung stark am Kontext. So galten Krokodile im antiken Niltal als eine gefürchtete Macht, gegen die man sich schützen wollte<sup>32</sup>, und doch wurde das Krokodil auch als Gott verehrt (Sobek) und darüber hinaus wurden in der Vorstellungswelt Krokodile als magische Hilfskräfte in den Dienst genommen, um Krankheitsdämonen zu vernichten (Fig. 3)<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Grundlegend sind die Überlegungen und Beispiele bei E. Staehelin, Bindung, 1970.

<sup>31</sup> Stilistisch kann in diesem Fall und bei dem Erhaltungszustand m. E. nicht sicher zwischen Mittlerem und Neuem Reich unterschieden werden. Bei einer Ansetzung in das Mittlere Reich hätten wir mit diesem Objekt den frühesten bekannten Vertreter seiner Art.

<sup>32</sup> Hierher gehören Beispiele wie die Krokodilsbeschwörungen der Hirten (Fig. 39–41) oder die Horusstelen (Fig. 16 und 87).

<sup>33</sup> Diskussion in L. Morenz, Das Krokodil als göttliche Waffe, 2012.



Fig. 3) Krokodile gegen Dämonen, Leinenstreifen, an denen der Amulett-Papyrus des Ani-nacht befestigt war: Göttersequenz und dahinter Krokodile, die als Strichmännchen gezeichnete Krankheitsdämonen anfallen; Zeit Ramses III.<sup>34</sup>

In jedem Fall sollte für die soziale Praxis von *Heka* grundsätzlich mit *fuzzy boundaries*<sup>35</sup> gerechnet werden<sup>36</sup>. Begriffe wie Zauber, Magie oder Religion benutze ich im Folgenden also ohne eine scharfe Definition und nicht etwa als klassifikatorischen Selbstzweck, sondern vielmehr als ein einfaches terminologisches Handwerkszeug, das unser Verständnis fördern und die Kommunikation erleichtern soll. Nicht immer können wir uns dabei auf eine eigenkulturelle Klassifizierung stützen. Trotzdem bleibe ich oft bei dem ägyptischen Begriff *Heka*, der uns an ein von der Moderne verschiedenes und kulturell spezifisches ägyptisches Vorstellungsmuster erinnern soll, das dem Denken, dem Vorstellen und der Praxis im Alten Ägypten zu Grunde lag.

<sup>34</sup> S. Sauneron, *Le rhume d'Anyakht*, 1970, 7–18, P. Eschweiler, *Bildzauber*, 1994, 34f.

<sup>35</sup> Hier ist auch auf das von dem Arabisten T. Bauer entwickelte Konzept der *Kultur der Ambiguität* (2011) zu erinnern.

<sup>36</sup> Das methodische Anliegen ist natürlich nicht unbedingt völlig neu. In der „History of Magic and Experimental Sciences“ von 1923 schrieb C. Thorndike: „... the doings of early man cannot be distinguished as either religious or scientific or magical“. Hier besteht allerdings ein Problem mit der Bedeutung von „early man“ und der Annahme einer erst allmählichen Ausdifferenzierung bestimmter Felder wie etwa Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion, Erziehung (vgl. zum systemtheoretischen Ansatz N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 2000). Für die altägyptische Kultur können wir bis auf weiteres bestimmte Kernpunkte (etwa Religion, Herrschaft, Verwaltung oder Wirtschaft) mit vielfältigen Wechselwirkungen und Überschneidungen ansetzen.