

1. Einleitung

Eine der traurigsten Erscheinungen des Spätaltertums ist das Überhandnehmen des Zauberglaubens.¹

Die so strikte Ablehnung eines der großen Altertumswissenschaftler des 20. Jahrhunderts würde es nicht vermuten lassen, aber die Erforschung antiker Magie liegt eindeutig im Trend der Forschung: Gleich, ob man auf historische, philologische oder religionswissenschaftliche Untersuchungen blickt, die letzten 30 Jahre haben einen enormen Zuwachs an Publikationen zum Themenfeld der Magie gesehen. Nicht zuletzt, weil die ältere Forschung die Magie trotz einer nicht geringen Quellenbasis beinahe sträflich vernachlässigt hat, und daher eine Menge unbekanntes Terrain zu kartieren ist, wo im Vergleich zu anderen Themen der Altertumswissenschaften vergleichsweise einfach ein „eigenes“ Forschungsfeld abgesteckt werden kann. Auch die durch Editionsarbeiten, insbesondere vonseiten der Epigraphik und der Papyrologie, stetig wachsende Quellenbasis hat zur Beliebtheit dieses Themas beigetragen. Obwohl viele Einzelaspekte erforscht sind, bleiben in vielerlei Hinsicht Fragen offen.

Ein großes Gebiet mit noch vielen weißen Flecken sind trotz der zahlreichen Arbeiten der letzten Jahrzehnte die Zauberpapyri aus dem spätantiken Ägypten. Zwar sind sie bisher Gegenstand vieler Forschungsarbeiten gewesen, aber trotz, oder gerade wegen, der enormen Größe des Corpus bisher nicht als Ganzes in monographischer Form; Monographien liegen bisher nur zu Detailaspekten vor, die wichtigsten von ihnen werden im Folgenden kurz besprochen.² Einen Ausgangspunkt in der Erforschung der Zauberpapyri bildet die erste Monographie Dieterichs (1891), die sich insbesondere mit PGM XIII befasste.³ Sein bekanntestes Werk, „Eine Mithrasliturgie“ (1923), stellt eine erste Kommentierung und Interpretation von PGM IV 475–829 dar, der

1 Nilsson (1974), S. 219.

2 Generell ausgelassen wurden für diese Arbeit aus sprachlichen Gründen die Veröffentlichungen in Ivrít. Es konnte nur Literatur bis einschließlich 2018 berücksichtigt werden, mit der Ausnahme der zentralen neuen Monographie von Edmonds (2019). Einige Titel waren trotz größerer Mühen aus unterschiedlichen Gründen nicht zugänglich und konnten daher ebenfalls nicht berücksichtigt werden: Calvo Martínez (1987), Dieleman (2005b), Frankfurter (2017), Gordon (2002b), Piñero Saénz/Cunchillos (2001), Richmann (1946) und Sicherl (1937).

3 PGM ist die gängige Abkürzung für die Papyri Graecae Magicae, s. u.

nach seinem Buch bis heute als „Mithrasliturgie“ bezeichneten Passage.⁴ Ebenfalls zur „Mithrasliturgie“ arbeitete Hauer, der 1927 eine Verbindung zwischen der „Mithrasliturgie“ und Texten des Buddhismus herstellen wollte, dies kann heute mit gutem Gewissen als widerlegt bezeichnet werden. Eine bis heute grundlegende und nicht überholte Gesamtschau der mantischen Passagen der Zauberpapyri mit einer großen Detailtiefe wurde von Hopfner in drei umfangreichen Bänden herausgegeben, dem „Griechisch-Ägyptischen Offenbarungszauber“ (1974–1990 im Nachdruck der Version von 1921). Dieser Meilenstein ist bis heute unverzichtbar, muss jedoch im Lichte der vielen neu erschienenen Papyri und der neueren Sekundärliteratur betrachtet werden. 1968 befasst sich Gundel in seinem Werk mit den astrologischen Passagen in den Zauberpapyri, auch dieses Buch ist bis heute wesentlich. Unveröffentlicht blieb Mokes wegweisende Monographie (1975), in der er sich als erster in der Tiefe mit den hier als Sexualmagie aufgefassten Zaubern des Corpus befasst und eine Reihe von Texten in modernes Englisch übersetzt und kommentiert.⁵ Harrauer befasst sich 1987 mit der Göttergestalt des Meliouchos, einem Zwischenwesen mit solarem Charakter, das in einer Reihe von Zauberpapyri auftritt.⁶ 1991 kommentiert Martinez in monographischer Form eine Bleitafel, deren Ausführung er auf IV 296–466 zurückführt, womit erstmals ein direkter Beweis erbracht wurde, dass die Zauberpapyri in der Tat ausgeführt wurden.⁷ In den fünf Bänden seiner „Abraxas“-Reihe (1990, 1991, 1992, 1996, 2001) kommentiert und übersetzt Merkelbach eine Reihe von Texten aus dem Corpus der Zauberpapyri. Dabei versucht er insbesondere, die Mehrzahl dieser Texte mit bestehenden Kulturen in Ägypten in Verbindung zu bringen.⁸ 2001 veröffentlichte Muñoz Delgado ein spanisch-griechisches Wörterbuch, das speziell auf das Corpus der PGM zugeschnitten ist und für deren Erforschung von großem Wert ist.⁹ Erneut mit der „Mithrasliturgie“ befasst sich Betz' Monographie (2003), in der er diesen viel diskutierten Text erneut ediert, übersetzt und kommentiert. Wegweisend in der Forschung ist Dielemans Untersuchung von PDM XII und XIV (2005): Er analysiert diese beiden

4 Siehe das Kapitel 9 für eine detailliertere Beschreibung der Forschungsgeschichte zu diesem viel diskutierten Text. Siehe für die Forschungsgeschichte vor Dieterich auch Betz (1996), S. xliii und ferner ebd. S. xli–xliv für eine Darstellung der Forschung bis 1996.

5 Mir war dieses Buch glücklicherweise durch eine Microfiche-Kopie zugänglich.

6 Mit diesem Buch setzt sich Thissen (1988), S. 304 f. kritisch auseinander, insbesondere mit dem philologischen Teil der Arbeit.

7 Siehe für eine genauere Diskussion dieses Themas das Kapitel 5.

8 Ablehnend zu Merkelbachs Thesen Quack (2004), S. 443. Merkelbachs Intention, „echte“ religiöse Bestandteile in den Zauberpapyri zu finden, ist methodisch abzulehnen, da dies zu sehr dem Denken der alten Forschung verhaftet ist. So bezeichnete Eitrem die griechischen religiösen Fragmente als „das kulturgeschichtlich wertvollste Stratum“, das es „aus den unzähligen Lagerungen loszulösen“ gelte, vgl. Eitrem (1934), S. 254, eine ähnliche Haltung offenbaren auch Merkelbach (1995), S. 187 und Nilsson (1960), S. 155–157.

9 Durch die Spezialisierung auf die PGM kann dabei eine größere Detailtiefe als in größeren Lexika erreicht werden.

bilingualen Papyri hinsichtlich ihrer inhaltlichen und sprachlichen Gestaltung und weist nach, wie sehr beide Texte mit den Skriptorien ägyptischer Tempel verbunden sind, welche Rolle die Priesterschaft bei der Überlieferung und Produktion dieser und anderer magischer Texte spielte und wie die Verfasser ihren Texten Plausibilität verliehen. Phillips befasst sich in seiner 2009 erschienenen Monographie ausschließlich mit den wenigen Texten des Corpus, welche den Ausführenden unsichtbar machen sollen. Er fokussiert sich dabei insbesondere auf die Frage, welche Art von „Unsichtbarkeit“ die Texte versprechen.¹⁰ Eine umfassende Analyse und philologische Untersuchung der unterschiedlichen Beinamen für den jüdischen Gott und seine Engel in den Zauberpapyri hat Fauth (2014) unternommen. Bortolani (2016) stellt die Hymnen des Corpus in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung und analysiert diese im Detail, aufgeteilt in die Hymnen an die männlich-solare und die weiblich-lunare Gottheit und stellt dar, dass sich nicht nur die Ausgestaltung der Hymnen nach der angerufenen Gottheit richtet, sondern ferner die Gottheiten jeweils mehrheitlich in bestimmten Arten der Magie auftreten. Neben den griechischen und demotischen Passagen gibt es auch kleinere koptische Passagen; die entsprechenden koptischen Passagen aus PGM IV werden von Love (2016) umfassend analysiert und in den Kontext der sie umgebenden Rituale gestellt. Wie Dieleman legt er dabei ebenfalls einen Fokus auf den bilingualen Charakter des Textes und stellt die Frage nach den Nutzern und Verfassern von PGM IV und den Zauberpapyri im Allgemeinen. Reif (2016) vergleicht in einer umfassenden Analyse die zentralen literarischen Darstellungen von magischen Ritualen bis zu Seneca und Lucan mit denen der Zauberpapyri. Dabei geht er insbesondere auf die rituelle Ausgestaltung ein und fragt, welches Wissen über Magie die jeweiligen Dichter erkennen lassen. Das einzige Manko dieser wichtigen Arbeit ist, dass seine Auswahl an Vergleichsstellen in den Zauberpapyri nicht immer nachvollziehbar ist.¹¹ Pachoumi schließlich fasst in ihrer Monographie (2017) eine Reihe von Aufsätzen zusammen, die sich mit der Konzeption von Göttlichkeit in den Zauberpapyri befassen.

10 Phillips beweist mit diesem Buch eindrucklich, wie viel ungehobenes Potential auch in wenigen und kurzen Texten des Corpus vorhanden ist.

11 So bescheinigt er Lucan tiefgehende Kenntnis der Zauberpapyri (S. 454), muss jedoch selbst eingestehen, dass in den Zauberpapyri kein Ritual enthalten ist, das Erichthos Totenbelebung und anschließender nekromantischer Befragung entspricht (S. 452). Ohne ein solches direktes Vergleichsbeispiel sind jedoch die Erkenntnismöglichkeiten deutlich eingeschränkt. Ferner vermisst man bei Reif eine Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass seine ausgewählten Poeten (insbesondere Theokrit) mehrere Jahrhunderte vor den ersten Belegen größerer Zauberbücher, im Falle Theokrits sogar Jahrhunderte vor dem ersten Text des Corpus, gewirkt haben. Die von Reif untersuchten Stellen sind Hor. epod. 5; Hor. sat. 1, 8; Lucan. 6, 507–830; Ov. met. 7, 7–424; Sen. Med.; Theokr. 2; Verg. ecl. 8. Wichtige literarische Darstellungen der antiken Magie finden sich ferner in Luk. Philops., Apul. met. und Apul. apol. Für weitere Literatur zu diesem umfangreich erforschten Thema vgl. die bei Reif aufgeführte Literatur. Siehe ferner insbesondere auch Fauth (1999), Graf (1996) und Luck (1962) für weitere monographische Bearbeitungen dieses Themas. Vgl. ferner Frenschkowski (2010), Spp. 876 f.

Eine große Zahl von Aufsätzen widmet sich den Zauberpapyri aus unterschiedlichen Blickwinkeln.¹² Aus einer Reihe von Überblicksartikeln zum Corpus ist Brashears immer noch wegweisend.¹³ Weitere Veröffentlichungen stellen jeweils ein einzelnes Ritual oder einen einzelnen Papyrus in den Mittelpunkt, ihre jeweiligen Standpunkte werden in den entsprechenden Kapiteln dieses Buches besprochen.¹⁴ Andere Artikel wählen für die Betrachtung der Zauberpapyri eine Art des Zaubers aus, der sie sich widmen, hierbei wurde insbesondere die Mantik intensiv untersucht.¹⁵ Besondere Aufmerksamkeit haben in der Forschung ferner die metrischen Passagen der Papyri, die Hymnen, erhalten. Der Fokus liegt dabei zumeist auf einer Emendation des Hymnentextes und einer inhaltlich-philologischen Kommentierung.¹⁶ Weitere Artikel thematisieren die Verbindung der Zauberpapyri mit anderen Magiecorpora.¹⁷ Hierbei wurde von mehreren Seiten die These aufgestellt, dass wir es in der Spätantike mit einer in kulturübergreifenden Verwandtschaftsbeziehungen stehenden Magie zu tun haben, deren einzelne Spielarten sich beständig untereinander austauschen, da beispielsweise eine Reihe bekannter *voces magicae* in unterschiedlichen Corpora, Orten und Zeiten

- 12 Aufgenommen wurden an dieser Stelle nur diejenigen Artikel, die das Corpus der Zauberpapyri in den Mittelpunkt stellen.
- 13 Brashaer (1995). Siehe ferner auch Dieleman (2012), Eitrem (1934), Naether (2015), Nilsson (1960), Nock (1972) und Riess (1935).
- 14 Die folgenden Einzelrituale wurden eingehender untersucht: I 262–347: Faraone (2004); IV 94–153: Meyer (1985); IV 296–434: Faraone (2002); IV 475–829: Betz (2001), Edmonds (2000, 2003, 2004, 2014a), Graf (2008) und Stratton (2000); IV 2373–2440: Suárez de la Torre (2011); IV 3007–3086: Bonner (1943), Edwards (1989), Knox (1938), Sperber (1987) sowie Twelftree (2003); VII 1–148: Karanika (2011) und Martín Hernández (2014a); VII 260–271: Betz (1997); PGM XII 270–350: Dieleman/Moyer (2003); XX: Daniel (1988), Dickie (1994), Faraone (2001), Koenen (1962), Maas (1942) und Ritner (1998); PDM LXI 79–94: Lieven (2001); LXII 52–75: Packman (1988); LXX: Betz (1980), sowie VII 222–249, VIII 64–110 und CII 1–17: Bortolani (2015) und Martín Hernández (2015a). Einzelne Papyri werden in den folgenden Artikeln intensiver behandelt: III: Love (2017); IV: LiDonnici (2003) und Van der Horst (2006); VII: Martín Hernández (2015b, 2017a, 2017b); XIII: Jacoby (1934), Lietaert Peerbolte (2007) und Smith, M. (1996c, 1996d); XXX-VI: Suárez de la Torre (2015a); L: Greenbaum/Naether (2011), CIX: Daniel/Maltomini (1990), Faraone (1988), Giangrande (1978), Gorissen (1980), Griffiths (1977), Turner (1976) und Versnel (1988); PDM Suppl.: Brashear (1991) sowie P. Oxy. 4673: Amirav (2005).
- 15 Von Eitrem (1991), Faraone (2005), Frankfurter (2005a), Gee (2002), Gordon (1997b), Hopfner (1926), Johnston (2001, 2010a, 2010b), Quack (2010b) und Zografou (2010). Ferner behandelt wurden: Gunstzauber: Ciruolo (2001), de Bruyn (2015), Graf (1994), Moyer (2005) und Scibilia (2002); Schadenzauber: Eitrem (1924), Scapini (2015) und Valdés (2008, 2011); Schutzzauber: Dieleman (2015) und Faraone (2017); Sexualmagie: Pachoumi (2012, 2013) und Petropoulos (1988) sowie die Unsichtbarkeitszauber von LiDonnici (1999). Siehe für detailliertere Analysen die jeweiligen Kapitel. Die Einteilung hier orientiert sich an meiner Einteilung der Zaubersorten (s. u.), die nicht notwendigerweise mit denen der AutorInnen gleichzusetzen ist.
- 16 Siehe spezifisch zu den Hymnen der Papyri Blanco Cesteros (2012, 2015), Calvo Martínez (2002, 2003, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2013), Faraone (1997), Heitsch (1959, 1960), Petrovic, I. (2015), Smith, M. (1981) und Suárez de la Torre (2015b).
- 17 Für das Verhältnis zu anderen Corpora siehe Bohak (2016), Schwartz (1981), Smith, M. (1979) und Vitellozzi (2016).

zu finden sind. Unterschiedliche Magietraditionen sind dabei Teil dieser vermuteten magischen *koine*, die voneinander Elemente leihen und übernehmen. Auch die Zauberpapyri wurden oft mit diesem Konzept in Verbindung gebracht.¹⁸ Die konkreten Möglichkeiten für die Verbreitungswege dieser magischen *koine* wurden im Detail von Bohak (2016) untersucht.¹⁹

Communis opinio in der Forschung ist, dass die Zauberpapyri stark von ägyptischen, griechischen und jüdischen Elementen geprägt sind, wobei die Betonung des relativen Verhältnisses dieser Elemente unterschiedlich ausfällt und in der Regel die Elemente der eigenen Fachrichtung betont werden.²⁰ Daher hat sich eine Reihe von Veröffentlichungen mit eben diesen Elementen befasst. Im Bereich der jüdischen Magie wurde hierbei der Fokus auf die Frage der Übernahmen der Zauberpapyri von den in der Antike für besonders zauberkundig gehaltenen Juden gelegt, insbesondere die *voces magicae* und die Rolle von Jahweh und seinen Engeln wurde hierbei thematisiert.²¹ Im Bezug auf das Verhältnis zur ägyptischen Magie und Religion ist besonders das Werk Ritners zu betonen, der die Zauberpapyri in eine ägyptische Traditionslinie

- 18 Vgl. Bohak (2003), S. 71, Brashear (1995), S. 3430, Dieleman (2005a), S. x, Faraone (2018), S. 9, Frenschkowski (2016), S. 140, Gager (1972), S. 136, Gordon (2012b), S. 166, Harari (2017), S. 291, Jackson (1989), S. 78, Lesses (1998), S. 284, Luck (2006), S. 14 f., Martín Hernández (2017b), S. 33, Németh (2010), S. 242, Pinch (2006), S. 163, Suárez de la Torre (2015a), S. 73 f., Swartz (2018), S. 25 und Wilburn (2012), S. 264. Die Zauberpapyri dürfen dabei jedoch, wie Bohak (2016), S. 359 f., Faraone (2000), S. 195 f., Frenschkowski (2016), S. 137 und Wilburn (2012), S. 28, zu recht betonen, nicht als das zentrale Element dieser *koine* angesehen werden. Den Begriff der magischen *koine* prägte, soweit es mir bekannt ist, Luck das erste Mal, der Vergleich mit dem *koine*-Griechischen erscheint mir an dieser Stelle passend, da dies die gleichzeitige Existenz von Dialekten in der Magie mit einbezieht. Versteht man die *koine* als einen Verweis auf die griechische Sprache, so ist es angemessen, von den Zauberpapyri als einem spezifischen Dialekt dieser *koine* zu sprechen. Von großen Ähnlichkeiten der Strömungen der Magie in der Antike spricht auch Edmonds (2019), S. 36 f.
- 19 Er warnt dort eindringlich davor, zufällige Ähnlichkeiten mit tatsächlichen Entlehnungen zu verwechseln: Man müsse dies vielmehr bei jedem Element im Detail untersuchen, vgl. Bohak (2016), S. 364–366.
- 20 Vgl. Betz (1996), S. xlv, Bortolani (2016), S. 26, Fernández Marcos (1985), S. 102, Gundel (1968), S. 1, Nilsson (1960), S. 166, Nock (1972), S. 188 f. sowie Ogden (2008), S. 115. Dabei haben sich in den PDM weniger „fremde“ Elemente erhalten als in den PGM, vgl. Bortolani (2016), S. 25. Einige ForscherInnen gehen für die Zauberpapyri sogar von einer kohärenten Religion aus, so Betz (1996), S. xvli, Fernández Marcos (1985), S. 124 und Pachoumi (2017a), S. 168. Siehe zu den synkretistischen Glaubensvorstellungen in den Zauberpapyri ferner Hopfner (1931, 1935), Pachoumi (2017a) sowie Quack (2013b).
- 21 Als erster befasste sich Fernández Marcos (1985) insbesondere mit den jüdischen Engels- und Gottesnamen der Zauberpapyri. Einen ersten Vergleich zwischen den Anrufungen von Zauberpapyri, Buch der Geheimnisse und Hekhalot-Literatur stellt Lesses (1996) an. Immer noch wegweisend ist der große Überblick von Smith, M. (1996f), da er alle Rituale der PGM in den Blick nimmt. Veltri untersucht mögliche jüdische Einflüsse auf die Zauber gegen den „wandernden Uterus“ in den Zauberpapyri (1996a). LiDonnici (2007) weist insbesondere nach, dass bei der Suche nach jüdischen Einflüssen nicht das Corpus als Ganzes betrachtet werden darf, sondern jeder Spruch für sich in seinem Verhältnis zum Judentum betrachtet werden muss. In der Forschung wurden viele *voces magicae* unter teilweise eher fantasievollen als belegbaren Etymologien als ursprünglich hebräische Worte eingestuft, dies kritisiert Bohak (2003) deutlich und warnt vor zu voreiliger Fi-

stellt und den ägyptischen Einfluss als zentral für die Vorstellungswelten und Ritualkonzeptionen des Corpus hält.²²

Ein von der Forschung besonders intensiv diskutiertes Thema ist die Frage nach den Verfassern und Nutzern der Zauberpapyri.²³ Insgesamt hat sich die Meinung durchgesetzt, dass es sich bei den Zauberpapyri um Ritualhandbücher für den konkreten Gebrauch durch Ritualspezialisten handelt, die für ihre Dienste von Kunden bezahlt wurden.²⁴ Einige ForscherInnen sehen in den Zauberpapyri eher die Leseeditionen interessierter Laien, dies ist zwar möglich, jedoch müssen die Papyri an einem Punkt ihrer Überlieferung konkreten finanziellen Interessen gedient haben, anderenfalls wären der finanzielle Aufwand und das persönliche Risiko, die mit dem Erwerb einhergehen, kaum zu rechtfertigen.²⁵ Love merkt an, dass mindestens zwischen den Verfassern der ursprünglichen Rituale, den Kompilatoren der uns erhaltenen Zauberpapyri, und den Ritualspezialisten unterschieden werden muss.²⁶ Die Verfasser der ursprünglichen Rituale sind kaum mehr zu fassen, da wir zu wenig über den Überlieferungsprozess wissen, insbesondere ist die Zahl der Zwischenstufen auf dem Weg zur uns erhaltenen Version unklar.²⁷ Als „Verfasser“ werden daher in dieser Arbeit diejenigen Personen bezeichnet, von denen die erhaltenen Zauberpapyri zusammengestellt und bearbeitet

- xierung auf hebräische Ursprünge. Für eine ausführliche Literaturliste zur jüdischen Magie außerhalb der Papyri verweise ich auf das Kapitel 12.
- 22 Hervorzuheben sind dabei seine umfassende Untersuchung des Corpus der demotischen Zauberpapyri (1995b), sowie seine Untersuchungen zur älteren ägyptischen Magie mit vielen Ausblicken auf die Zauberpapyri (1993, 1995a). Wichtig ist auch die Forschung Quacks, der die *charitésia* auf ägyptische Ursprünge zurückführt (2011a) und anhand einer Untersuchung der Götter- und Dämonennamen nachweist, dass einige demotische Papyri aus griechischsprachigen Vorlagen abgeschrieben worden sein müssen (2004), vgl. dort insbesondere seine umfangreiche Sammlung derartiger Namen im Anhang. Wie bereits für den jüdischen Einfluss wurde auch der ägyptische Einfluss häufig in den *voces magicæ* gesucht, an dieser Praxis übt Thissen (1988, 1991) scharfe Kritik. Erwähnenswert sind für die ägyptologische Deutung von *voces magicæ* ferner die Artikel von Sfameni Gasparro (2015) und Thissen (1991). Die Literatur zur altägyptischen Magie ist höchst umfangreich, an dieser Stelle können nur wesentliche und besonders aktuelle Veröffentlichungen ohne den Anspruch auf Vollständigkeit angeführt werden: Assmann (2010), Kákosy (1989), Pinch (2006), Raven (2012). Für eine Edition und Übersetzung der zentralen Quellen siehe Borghouts (1978).
- 23 Siehe hierzu insbesondere Chronopoulou (2015, 2017), Frankfurter (1997, 1998, 2000, 2002), Gordon (2012b), LiDonnici (2001, 2002), Suárez de la Torre (2012a, 2017) und Tait (1995).
- 24 Vgl. Betz (1982), S. 167, Bohak (2008), S. 344, Frenschkowski (2010), Sp. 878f., Graf (1997a), S. 126–132, Nock (1972), S. 177f., Otto (2011), S. 394 und Quack (2010b), S. 46. Eitrem (1934), S. 247–249 ging davon aus, dass Privatpersonen den Verfassern die Papyri abkauften, um die Rituale selbst durchzuführen, dies ist jedoch aufgrund des vielfach benötigten Fachwissens abzulehnen. Nur Ritualspezialisten konnten diese Rituale korrekt durchführen. Für die These Roeders, die Rituale wären vor Publikum als Schau aufgeführt worden, gibt es in den Papyri keine Beweise, vgl. Roeder (1961), S. 201.
- 25 Für die Papyri als mögliche Leseedition vgl. Fowden (1986), S. 170, LiDonnici (1999), S. 234. Vgl. ferner auch Faraone (2000).
- 26 Vgl. Love (2016), S. 223.
- 27 Zu diesem Thema haben insbesondere Dieleman (2005a) sowie Gordon (2012b) gearbeitet, die beide die PDM als eine Rückübersetzung griechischer Texte in die reine Kultsprache, Demotisch,

wurden. Ob diese auch die Ritualspezialisten waren, von denen die Rituale ausgeführt wurden, ist nicht klar, die Quellen geben uns keinen Hinweis darauf. In der Forschung hat sich inzwischen die Meinung weitgehend durchgesetzt, dass die Magier, von denen die Zauberpapyri genutzt wurden, nur die Priester der ägyptischen Tempel gewesen sein können.²⁸ Nicht immer ist sicher, wer das Ritual tatsächlich ausgeführt hat. Möglich wäre eine Ausführung durch den Magier, den Kunden unter Anleitung des Magiers oder eine dritte Person, die Kenntnis vom Ritual bekommen hat. In dieser Arbeit wird daher die handelnde Person im Ritual als „Ausführender“ bezeichnet, um alle diese Möglichkeiten einzuschließen.²⁹

Insbesondere die ältere Forschung sah in den Kunden der Magier die unteren Schichten der Bevölkerung, häufig jedoch ohne Beweise anführen zu können, die mehr als Mutmaßungen sind.³⁰ Die heutige Forschung ist sich weitgehend darin einig, dass eine eher urbane Oberschicht als Kundenkreis in Betracht kommt. Das wesentliche Argument besteht im hohen Preis vieler der für die Rituale benötigten Gegenstände und Substanzen.³¹ Da von einer Verfügbarkeit einer großen Bandbreite an Ritualbestandteilen ausgegangen wird, spricht dies für einen spezifisch urbanen Kontext,

ansehen, von den Verfassern durchgeführt, um den eigenen Ritualen größere Glaubwürdigkeit und Autorität zu verleihen. Vgl. auch Phillips (2009), S. 61.

- 28 Die These wird im wesentlichen argumentativ vorgebracht von Bortolani (2015), Dieleman (2005a), Frankfurter (1997, 1998, 2000) und Martín Hernández (2015a). Generell zustimmend auch Fraser (2015), S. 115, Hopfner (1928), Sp. 369, Montserrat (1996), S. 189, Phillips (2009), S. 2, Quack (1988), S. 85, Suárez de la Torre (2017), S. 115 f., Tait (1995), S. 181 f. und Wilburn (2012), S. 26. Siehe generell zum Thema von Ritualspezialisten in der Antike auch Frankfurter (2002), Kolenkow (2002) und Wendt (2016). Gegen die These spricht sich Love (2016), S. 272 aus, der eher ehemalige Priesterfamilien annehmen möchte. Chronopoulou (2015), S. 16, weist darauf hin, dass wir Priester nicht für alle Zauber als Urheber ansehen dürfen. Betz (1996), S. xlvi nimmt Priester nur als Urheber einiger weniger Papyri an, für die Mehrzahl spricht er von einem „type of wandering craftsman [...] keen to adopt and adapt every religious tradition that appeared useful to him [...]“.
- 29 Die männliche Form ist bewusst gewählt, da die Nutzer der Zauberpapyri in der Regel Männer gewesen sein dürften. Vgl. die inhaltlichen Kapitel für eine ausführlichere Diskussion. Es ist ferner durchaus möglich, dass einige Rituale jeweils in Teilen vom Ritualspezialisten und dem Kunden durchgeführt wurden, das Verhältnis kann jedoch aus den Texten nicht bestimmt werden. Auch diese Möglichkeit ist im Begriff des „Ausführenden“ enthalten, wie er in diesem Buch verstanden wird.
- 30 Hopfner (1928), Sp. 381 f. geht beispielsweise davon aus, dass die unteren Schichten besonders anfällig für Aberglauben waren. Ähnlich nehmen auch Blau (1974), S. 35 f., Segal (1981), S. 358 und Szepes (1976), S. 224 die unteren Schichten als Kunden der Magier an. Tendenziell in Richtung der Magie als Phänomen der unterschiedlichen Massen jedoch auch Aune (1980), S. 1521 und Otto (2011), S. 186. Möglicherweise finden sich in diesen Thesen Reste der Abwehrhaltung des 19. Jahrhunderts gegenüber der Magie(-forschung) wieder, indem man nun nicht mehr die Magie als Forschungsfeld delegitimierte, sie aber dennoch möglichst weit weg von der gebildeten Oberschicht sehen wollte.
- 31 Die wesentlichen Untersuchungen zu dieser Frage haben Chronopoulou (2017) und LiDonnici (2001) durchgeführt. Zustimmung zu dieser These äußern sich ferner Draycott (2012), S. 59, Frenschkowski (2016), S. 6, Gordon (2012b), S. 156, Suárez de la Torre (2015a), S. 83 und Willer (2015), S. 284.

in dem sich der Kundenkreis bewegte.³² Begründet wird dies vor allem damit, dass nur die Priesterschaft der ägyptischen Tempel die notwendigen Sprachkenntnisse vorweisen konnten, um Griechisch und insbesondere Demotisch auf dem erforderlichen Niveau lesen und schreiben zu können.³³ Die Kenntnis weiteren Fachwissens deutet ebenso auf die Priester hin wie die Notwendigkeit eines Zugangs zu geschützten Bereichen des Tempels, beispielsweise dem heiligen See, der nur Teilen der Priesterschaft zugänglich war.³⁴ Ferner wurde in der Forschung vermehrt darauf hingewiesen, dass die Ausführung von vergleichbaren Ritualen Zauberpapyri bereits seit pharaonischer Zeit eine etablierte Betätigung der Priester war.³⁵ In der Überlieferung zu Thessalos von Tralles haben wir darüber hinaus eine Parallelquelle, die uns eindringlich zeigt, dass ägyptische Priester magisches Wissen nutzten und nur ungern an Außenstehende weitergaben, um ihren Wissensvorsprung nicht zu gefährden.³⁶ Das Motiv der Priester, diese Ritualdienstleistungen zahlenden Kunden anzubieten, wird gemeinhin in den sich verschärfenden wirtschaftlichen Problemen der ägyptischen Tempel gesehen, insbesondere ab dem 4. Jahrhundert. Der Verlust von Privilegien und Land war ein starker Anreiz für die Priester, sich in der Magie ein neues Beschäftigungsfeld zu suchen.³⁷ Die Priesterschaft ist ferner nachweislich noch eine aktive und wirkmächtige soziale Gruppe im spätantiken Ägypten, trotz der schwindenden Ressourcen.³⁸ Die Priester bedienen sich dabei eines bereits vorhandenen Stereotyps, dem des weisen Priesters aus dem geheimnisvollen Osten, der in griechisch-römischer Sicht immer auch ein Magier ist; möglicherweise wirkten die Priester sogar selbst aktiv an der Ver-

32 Vgl. LiDonnici (2001), S. 90.

33 Vgl. Bohak (2016), S. 361, Bortolani (2016), S. 6, Clarysse (2009), 579, Dieleman (2005a), S. 22, Frankfurter (1998), S. 211 f., Frankfurter (2000), S. 176, Frankfurter (2002), S. 116, Gee (2002), S. 213, Gordon (2013), S. 167 und Ritner (1993), S. 204 f. Auch Edmonds (2019), S. 45 folgt dieser These.

34 Das Argument weiteren Fachwissens bringen Frenschkowski (2007), S. 330, Perea Yébenes (2014b), S. 277, Ritner (1995b), S. 3357 f. und Suárez de la Torre (2012a), S. 305 an. Für die Notwendigkeit des Zugangs zu sekludierten Bereichen vgl. insbesondere Quack (2010a), S. 47 f., ferner auch Gordon (1999a), S. 188. Anders dagegen Johnston (2001), S. 114 f., die davon ausgeht, dass die Magier eben keinen Zugang mehr zu den Divinationsmedien der Tempel gehabt hätten und deshalb auf Kindermedien zurückgriffen (siehe das Kapitel 6 für Details).

35 Vgl. Dieleman (2005a), S. 219 f., Ritner (1993), S. 204 und Stadler (2012), S. 460 f. Siehe das Kapitel 2 für eine ausführlichere Diskussion.

36 Vgl. insbesondere Moyer (2003) für diese Interpretation. Siehe ferner auch Gordon (1997b), S. 77, Moyer (2005), Ogdén (2007), S. 468 und Ritner (1993), S. 219.

37 Vgl. Bortolani (2016), S. 18 f., Dieleman (2005a), S. 209 f., Faraone (2018), S. 9, Frankfurter (1998), S. 213, Fraser (2015), S. 120, Frenschkowski (2007), S. 328 sowie Gordon (1997b), S. 79 f. Vgl. für den Niedergang der Tempel in dieser Zeit allgemein auch Bagnall (1992), S. 263–270, Dunand/Zivie-Coche (2004), S. 340 f. und Stadler (2012), S. 457.

38 Vgl. Stadler (2012), S. 466 f., der auf die Kontinuität von Kulturen hinweist und insbesondere Frankfurter (1998), S. 202, der sich auf die Popularität von Priesterterrakotten bis in das vierte Jahrhundert stützt sowie auf den nachweisbaren Einfluss der Priesterschaft: „Priests in early-fifth-century Panopolis had enough political acumen and self-confidence to haul Abbot Shenoute before a magistrate in Antinoopolis (two hundred kilometers down the Nile)“ (ebd. S. 201).

breitung dieses für sie nützlichen Stereotyps hin, Frankfurter prägte für diesen Prozess den Begriff der „stereotype appropriation“.³⁹

Ein wiederkehrendes Thema in der Forschung war des Weiteren die Frage, in welchem Verhältnis die Zauberpapyri zu den Mysterienkulten der Antike stehen, mit denen sie einige Charakteristika teilen wie die Geheimhaltung, die Notwendigkeit von Initiationsriten oder auch Fachtermini wie die Weihung, die *teleté*. Ging Hopfner noch davon aus, dass die Magier in der Tat Mitglieder eines Mysterienkultes gewesen wären, so ist die Forschung heute vorsichtiger und bescheinigt den Magiern Wissen über diese Kulte, das sie in ihre Rituale integrierten, um durch eine Nähe zu den Mysterien selbst an Prestige zu gewinnen.⁴⁰ Die Forschung hat sich ferner mehrfach mit der Frage beschäftigt, ob die Magier und Kunden an die Wirksamkeit der Rituale glaubten. Dabei wurden von einigen Seiten auch die Möglichkeit eines Betruges seitens der Magier in Betracht gezogen.⁴¹ Dies überzeugt jedoch nicht, da uns in den Papyri selbst die Belege dafür fehlen: Wären die Zauberpapyri zu einer Art großflächigem Betrug gedacht gewesen, müssten sich Hinweise darauf in den Anweisungen für die Magier finden lassen, die uns vorliegen.⁴² Zwar haben wir keine direkten Belege dafür, dass die Magier an ihre eigenen Rituale glaubten, die Mehrheit der Forschung ist jedoch der klaren Auffassung, dass zumindest die Kunden an die Wirkmächtigkeit der Rituale glaubten, sie würden sonst kaum auf sie zurückgegriffen und finanzielle Mittel dafür ausgegeben haben.⁴³ Ferner konnte Quack gestützt auf Erkenntnisse der Psychologie am Beispiel

39 Vgl. Frankfurter (1998), S. 225 f., weiter ausgeführt in Frankfurter (2000). Ähnlich auch Dieleman (2005a), S. 8 sowie S. 221–253. Vgl. für die regelrechte Ägyptomanie unter Griechen und Römern auch Fowden (1986), S. 166 f. sowie Frankfurter (1998), S. 217–221. Gegen die These spricht sich Fraser (2015), S. 120 aus.

40 Vgl. Hopfner (1928), Sp. 370, der sich dabei insbesondere auf die Theurgen bezieht. Vgl. ferner Betz (1991), S. 253, Frenschkowski (2016), S. 128 f., Graf (1994), S. 164, Pachoumi (2017b), S. 153, Pachoumi (2017a), S. 60 und Suárez de la Torre (2017), S. 120. Siehe für eine detailliertere Diskussion außerdem das Kapitel 9.

41 Vgl. Hopfner (1928), Sp. 391 f. und Wypustek (2015), S. 126 f.

42 So haben sich in den Papyri einige Stellen gezeigt, an denen ein Betrug denkbar wäre, weil der gewünschte Effekt des Rituals auch von einem betrügerischen Magier mittels einer Täuschung erzielt werden könnte: In dem mantischen Ritual XXIIb 32–35 könnten im Nebenraum zwei Komplizen des Magiers in der für die jeweiligen Antworten gewünschten Verkleidung (Soldat und Prostituierte) stehen und mit großem Auftritt den Raum betreten. Der Text selber erwähnt eine derartige Täuschungsmöglichkeit jedoch nicht, dies ist eine moderne Interpretation. Da wir aber die Texte für den Gebrauch durch die Magier vor uns haben, die den Kunden im Detail sicher nicht gezeigt wurden, hätten die Magier bei einem gewünschten Betrug auch direkter beschreiben können, wie an der jeweiligen Stelle betrogen werden könnte: Geschützt vor neugierigen Augen hätten sie hier unverblümt ihre Absichten nennen können und eigentlich auch müssen. Für die jüdische Magie so auch schon Bohak (2008), S. 40.

43 Vgl. Bagnall (1992), S. 275, Betz (1998), S. 177, Brown (1970), S. 18, Dieleman (2005a), S. 23, Edmonds (2019), S. 17, Frankfurter, (2005b), S. 157 f., Frenschkowski (2007), S. 362 f., Johnston (2016), S. 51, Kropp, Am. (2004a), S. 89 f., Quack (2010b), S. 45. Speziell für den jüdischen Bereich siehe auch Bohak (2008), S. 50, Goldin (1976), passim, Harari (2017), S. 264 und Swartz (2018), S. 149.

der Divinationsrituale zeigen, dass Rituale dieser Art in der Tat einen tatsächlichen Effekt auf den Kunden haben können, der, durch sensorische Wahrnehmungen und rituelle Ausgestaltung angeregt, tatsächlich das „sieht“, was das Ritual ihm verspricht.⁴⁴

Neben derartigen inhaltlichen Untersuchungen sind die Zauberpapyri insbesondere in den letzten Jahren verstärkt auch unter papyrologischen und philologischen Aspekten als Texte in den Blick genommen worden. Eine Gesamtanalyse der Materialität der uns erhaltenen Papyri ist ein dringendes Desiderat. Dies würde jedoch eine eigene Monographie mit gänzlich anderer Methodik erfordern: So müsste der Zugriff beispielsweise über die Papyri und nicht, wie im Falle dieser Arbeit, über die Rituale erfolgen. Einzelne Analysen dieser Art sind durchgeführt worden, dabei besonders hervorzuheben ist die Studie von Love (2017), die belegt, dass es sich bei PGM III nicht um einen, sondern eigentlich um mehrere ineinandergerollte Papyri handeln muss, die von verschiedenen Schreibern verfasst wurden.⁴⁵ Die sogenannten *voces magicae* und *characteres* in den Zauberpapyri wurden ebenfalls mehrfach behandelt.⁴⁶ Des Weiteren wurden in jüngerer Zeit auch die auf den Papyri zahlreich erhaltenen Bilder in den Mittelpunkt gerückt, hier ist jedoch noch viel Forschungsarbeit zu leisten, insbesondere durch Autopsien aller Papyri.⁴⁷ Eine Reihe weiterer zentraler Artikel befasst sich jeweils mit einzelnen Themen; diese werden an den entsprechenden Stellen in diesem Buch besprochen.⁴⁸ Darüber hinaus existiert eine Fülle an Literatur zum Themenfeld

44 Vgl. Quack (2010b). Ähnlich auch Bohak (2008), S. 42 und Frenschkowski (2007), S. 363 f. Siehe ferner Johnston (2016).

45 Eine Neuedition dieses Papyrus wird derzeit vorbereitet, vgl. Love (2017), S. 175. In Ermangelung dieser Neuedition wird PGM III in dieser Arbeit jedoch als ein Papyrus analysiert, die Ergebnisse sind jedoch mit dem entsprechenden Vorbehalt zu betrachten. Weitere zentrale, vorwiegend papyrologische oder philologische, Untersuchungen zu den Zauberpapyri sind Dieleman (2010, 2011), Dzwiza (2013a), Johnson (1976b), Levi (1975), Love (2016), Martín Hernández (2015b, 2017a), Nodar Dominguez (2017), Nodar Dominguez/Torallas Tovar (2015) sowie Ritner (1986).

46 Insbesondere von Frankfurter (1994), Gordon (2011, 2014), Miller (1986) und Rohrbacher-Sticker (1996). Siehe für eine detaillierte Diskussion dieser Begriffe und der dahinter verborgenen Konzepte das Kapitel 4.

47 Wesentlich sind Dijkstra (2015), Kiyarad/Theis/Willer (2018), Martín Hernández (2012), Perea Yébenes (2014c) sowie Procopé-Walter (1933). Siehe ferner auch Eschweiler (1994) und Wolfssohn (2001).

48 Hervorzuheben sind zu den jeweiligen Themen: Abgleich mit archäologischem Material: Sfameni (2015), Figuren: Haluszka (2008), Frühe Zauberbücher: Faraone (2000), Gebete: Szepes (1976), Geheimhaltung: Betz (1995), Götterzwang: Fauth (1998), Hermes in den Papyri: Suárez de la Torre (2012b), *Historiolae*: Frankfurter (1995) und Johnston (2016), „Miniaturisierung“ von Ritualen: Dieleman/Moyer (2003) und Quack (2009), Opfer: Johnston (2002) und Petrovic, A. (2012), Ostraka: Martín Hernández/Torallas Tovar (2014), Pharmakologie: Gordon (2007) und Scarborough (1991), Räuchermittel: Perea Yébenes (2014b), Selbsterkenntnis und -bild: Betz (1981, 1998), Tinten: Ballesteros Castañeda (2015), Totengeister: Martín Hernández (2011), Traditionsbildung: Betz (1982), Überlieferungsgeschichte: Brashear (1992d) und Dosoo (2016) sowie Überzeugungsstrategien: García Molinos (2015).