



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Vorderasiatische Mythologeme in ägyptischen Texten:
Kontextualisierung des religiösen Transfers am Beispiel
ausgewählter magischer und mythologischer Texte des Neuen
Reiches

verfasst von | submitted by
Jelena Gvozdenović BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 898

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Ägyptologie

Betreut von | Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. Gerald Moers

Vorwort

Diese Studie entstand aus meinem Interesse, meine zwei Studien im Fach der Ägyptologie und Assyriologie zu verbinden. Die interkulturellen Kontakte zwischen Ägypten und Vorderasien boten sich somit als eine Gelegenheit, mein Wissen über beide Kulturregionen anzuwenden und somit auch verbreiten. Durch diese Arbeit könnte ich mich mit den Primärquellen näher beschäftigen und dadurch ihr Potenzial und Einschränkungen besser bestimmen.

Ich danke Professor Dr. Gerald Moers, der dieses Thema mit offenem Geist und viel Geduld betreute. Für freundliche Diskussionen sowie für das Bereitstellen von für diese Arbeit relevanten Materialien danke ich Professor Dr. Joachim Friedrich Quack, Catriona Wilson und Philipp Seyr. Für die Möglichkeit, verschiedene vorderasiatische Sprachen zu lernen, die für diese Studie essenziell waren, danke ich Professor Dr. George Hatke und Professor Dr. James Burgin. Sämtliche eventuellen Fehler sind meine eigene Verantwortung.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	i
1 Einführung	1
1 Forschungsgeschichte	3
3 Methodologie	8
3.1 Theoretische Ansätze zur Studie der Mythologie	9
3.2 Anwendung theoretischer Ansätze in der Ägyptologie	11
3.3 Mythologische und magische Texte - Begriffserklärung	12
3.4 Arbeitsvorgang	13
4 Vorderasiatische Religion	15
4.1 Ugarit	18
4.1.1 Textkorpus	18
4.2 Ugaritisches Pantheon	25
4.2.1 Baal	26
4.2.2 Astarte	27
4.2.3 Anat	29
5 Vorderasiatische Gottheiten in Ägypten	31
5.1 Quellen	32
5.1.1 Erwerb, Befund und Inhalt	32
5.1.2 Grammatik und Orthographie	37
5.1.3 Datierung	42
6 Ausgewählte Mythologeme	44
6.1 Vergiftung von Seth	46
6.1.1 Vergiftung von Seth im Kontext ägyptischer <i>mtw.t</i> -Beschwörungen	49
6.1.2 Inhaltliche Analyse Sexualität und Kraft – Charakterisierung von Seth und Anat	52
6.2 Streit zwischen dem Wettergott und Meer und andere Gewaltmotive	68
6.2.1 Kontextualisierung des Mythologems innerhalb vorderasiatischer Religion	69
6.2.2 Kampf und Gewalt: Inhaltliche Analyse	73
7 Diskussion	78
7.1 Verwendung poetischer Sprache zur Integration fremder Konzepte	78
7.2 Inhaltliche Verbindungen zwischen Manuskripten	83
8 Conclusio	88
9 Literaturverzeichnis	92
10 Abkürzungsverzeichnis	117

Abstract

Diese Arbeit untersucht die Aneignung vorderasiatischer mythologische narrative Einheiten (Mythologeme) in Ägypten am Beispiel ägyptischer magischer und mythologischer Texte des Neuen Reiches (ca. 1550–1069 v. u. Z.) mit dem Ziel, einen Beitrag zur Kontextualisierung des religiösen Transfers zu leisten. Insbesondere werden die Mechanismen und Strategien der Rezeption vorderasiatischer Religion im altägyptischen Denken analysiert und dadurch neue Einblicke in die interkulturelle Dynamik ägyptischer Gelehrtenkreisen der späten Bronzezeit erläutert.

Diese Studie wird auf zwei thematische Beispiele durchgeführt:

- 1) Vergiftung von Seth und Rolle von Anat in der *historiola* eines in verschiedenen Handschriften überlieferten magischen Textes;
- 2) Gewaltdarstellungen, insbesondere das Mythologem des Streites zwischen dem Wettergott und Meer, das in verschiedenen magischen und mythologischen Kompositionen des Neuen Reiches überliefert ist.

Die Analyse der Quellen wird zuerst durch die Untersuchung grammatischen, orthographischen und lexikalischen Merkmalen philologisch fundiert und danach mit sowohl ägyptischen als auch vorderasiatischen inhaltlichen Parallelen verglichen. Das Ziel dieser Analyse ist es, unterschiedliche Formen der Übernahme, Adaption, sowie Neuschöpfung darzustellen, die im Laufe des Neuen Reiches entstand.

Insgesamt wird in dieser Arbeit ein komparatives Modell zur Analyse und Beschreibung religiösen Transfers zwischen Ägypten und Vorderasien präsentiert, das verdeutlicht, dass die durch Kulturkontakt in Ägypten entstandene magisch-mythologische Texte nicht als bloße Übernahme oder einfache Ergänzungen fremder Götternamen in sonst bekannten Narrativen, sondern als aktive Prozesse kreativer Umdeutung und theologischer Innovation innerhalb ägyptischer Gelehrtenkreisen zu verstehen sind.

1 Einführung

Die ägyptische Religion ist ein komplexer und dynamischer Gegenstand, der im Laufe der ägyptischen Geschichte durch verschiedene Einflüsse modifiziert und erweitert wurde. Auch geographisch lassen sich innerhalb Ägyptens unterschiedliche religiöse Ausprägungen und eigene Theologien erkennen.¹ Innerhalb dieser langen und vielschichtigen Religionsgeschichte lässt sich das Neue Reich als besonders innovative Epoche definieren. Eine Neuerung, die in dieser Zeit auftaucht und bis zum Ende der ägyptischen Religionsgeschichte ihre Relevanz behält, sind vorderasiatische mythologische Einflüsse.

Kulturkontakte zwischen Ägypten und seinen nordöstlichen Nachbarn sind als Folge der Hyksosherrschaft während der Zweiten Zwischenzeit in fast allen Bereichen der ägyptischen Kultur und Gesellschaft nachvollziehbar – in deutlich größerem Umfang, als es in früheren Phasen der Fall war.² Die Übernahme und Aneignung technologischer und ideologischer Elemente aus dem vorderasiatischen Raum wurde im Laufe des Neuen Reiches insbesondere durch die expansionistische und diplomatische Politik der Könige der XVIII. und XIX. Dynastie zusätzlich geprägt.

Technologie- und Sprachtransfer lassen sich mit verschiedenen pragmatischen Ursachen und Erfordernissen dieser dynamischen Epoche erklären, etwa durch Kriege oder Diplomatie. Im Gegensatz dazu sind religiöse Kontakte sowie deren Übernahme und Aneignung schwieriger zu interpretieren. Bis zum Ende des Neuen Reiches wurden zahlreiche vorderasiatische Gottheiten in das ägyptische Pantheon integriert. Obwohl dafür verschiedene Erklärungsmodelle vorgeschlagen wurden³, blieben die magischen Texte innerhalb dieses Diskurses größtenteils unbeachtet. Im Gegensatz zu den formelhaften königlichen Epitheta, die häufig fremde Götternamen in kanonische ägyptische Phrasen einbetten, entstanden die magischen und mythologischen Texte in einem gelehrten Milieu. Sie reflektieren dementsprechend weder notwendigerweise unmittelbar politische Intentionen noch verbreitete religiöse Praktiken der Gesamtbevölkerung. Vielmehr handelt es sich um Strömungen innerhalb von Eliten- und Gelehrtenkreisen, die diese Integration fremder Gottheiten in das ägyptische Pantheon vorantrieben.⁴

¹ Assmann (1997).

² Siehe u.a. Stadelmann (1967): 14–20.

³ Siehe Kap. 2.

⁴ Quack (2023).

Darüber hinaus handelt es sich bei diesen Texten nicht um direkte Übernahmen fremder Narrative, etwa durch Übersetzungen vorderasiatischer Mythen oder magischer Texte.⁵ Dennoch lassen sich bestimmte narrative Elemente – hier als Mythologeme bezeichnet – mit ihren vorderasiatischen Vorlagen identifizieren. Insgesamt jedoch scheinen diese Texte ägyptische Neuschöpfungen des Neuen Reiches zu sein.

Trotz einer langen Forschungsgeschichte mangelt es dem Thema des antiken Kulturtransfers an einer kohärenten und für unsere Zwecke direkt anwendbaren Methodologie. Deswegen ist diesem Thema in Kapitel 3 eine eigene Diskussion gewidmet. Dort werden verschiedene Herangehensweisen aus der Ägyptologie wie auch aus der Anthropologie behandelt, um eine für diese Arbeit geeignete Methodologie zu entwickeln.

Um die Transferprozesse nachvollziehen zu können, ist es notwendig, neben ägyptischen Grundlagen auch die vorderasiatische Religion näher zu definieren. Im vierten Kapitel wird auf dieses Thema näher eingegangen. Als Ausgangspunkt für die Analyse vorderasiatischer Einflüsse wird die ugaritische Religion gewählt, vor allem wegen ihres reichen Bestandes an mythologischen Texten, die viele Parallelen zum ägyptischen Korpus aufweisen. Da die Religion Ugarits durch verschiedene politische und kulturelle Strömungen anderer vorderasiatischer Kulturen geprägt wurde, ist es essenziell, diese Dynamiken nachzuvollziehen. Darüber hinaus werden die wichtigsten Werke der ugaritischen Mythologie zusammengefasst, da sie für das Verständnis der später ausgewählten Textpassagen von zentraler Bedeutung sind.

Im fünften Kapitel wird das ägyptische Korpus präsentiert. Es handelt sich um magische und mythologische Texte, die ausgeprägte vorderasiatische Einflüsse aufweisen. Neben der Beschreibung der Manuskripte und deren Herkunft wird in einer Diskussion auf die Datierung und linguistische Besonderheiten eingegangen.

In Kapitel 6, dem Hauptteil dieser Arbeit, werden zwei ausgewählte Textbeispiele anhand der zuvor definierten Methodologie analysiert. Jedes Beispiel wird einerseits durch die Kontextualisierung innerhalb der ägyptischen bzw. vorderasiatischen Religion und andererseits durch eine inhaltliche Analyse sprachlicher und semantischer Elemente untersucht. Beim ersten Fallbeispiel handelt es sich um eine *historiola* über die Vergiftung Seths, in der verschiedene Aspekte der Gottheiten Seth, Baal und Anat betrachtet werden.

⁵ Schneider (2023).

Zunächst wird dabei das Thema des Streits zwischen Wettergott und Meer behandelt, wobei insbesondere auf die kriegerischen Aspekte der Gottheiten Seth und Baal eingegangen wird.

Die Ergebnisse dieser Analysen zeigen, dass die ägyptischen Texte unterschiedliche stilistische Mechanismen zur Integration fremder Elemente in die eigene Tradition verwendeten. Diese Mechanismen sowie die inhaltlichen Zusammenhänge zwischen ägyptischen Manuskripten, die eine weitere Verbreitung fremder Einflüsse im magischen Korpus erkennen lassen, werden im siebten Kapitel diskutiert.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, durch die Arbeit mit Primärquellen und Unterteilung längerer Kompositionen in kleinere narrative Einheiten (Mythologeme), eine detaillierte Analyse anhand ausgewählter Beispiele durchzuführen und dadurch einen Beitrag zum Verständnis des religiösen Transfers während des Neuen Reiches zu leisten.

1 Forschungsgeschichte

Das Interesse an den interkulturellen Kontakten zwischen Ägypten und Vorderasien bestand seit den Anfängen der Ägyptologie. Dies ist auf mehrere Faktoren zurückzuführen. Erstens war die in verschiedenen historischen Perioden und Kulturen fundierte Ausbildung der ersten Ägyptolog:innen ein wesentlicher Grund dafür, dass fremde Elemente frühzeitig erkannt bzw. Phänomene als fremd interpretiert wurden. Zweitens war das Interesse an den ägyptischen Beziehungen zur levantinischen Region, insbesondere zum antiken Israel, bereits früh ein Thema unter biblischen Forscherinnen.⁶ Die Versuche, im Alten Ägypten Spuren von oder Parallelen zu biblischen Geschichten zu finden, waren ein prägender Faktor für die Erforschung vor allem schriftlicher Quellen aus Ägypten.⁷

Eine zweite Welle des Interesses setzte kurz nach der Entdeckung Ugarits⁸ ein, insbesondere wegen der dort überlieferten reichen literarischen Tradition, die sowohl mit biblischer als auch mit ägyptischer Literatur Ähnlichkeiten aufwies. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte sich das Thema der interkulturellen Kontakte innerhalb der Ägyptologie zu einem eigenständigen Forschungsbereich. In diesem Kapitel werden daher die

⁶ Vgl. Malul (1990): 2 ff.

⁷ Siehe u.a. Albright (1942).

⁸ Siehe Kapitel 4.

wichtigsten Beiträge zu diesem Thema sowie die relevanten Studien zu den für diese Arbeit ausgewählten Quellen vorgestellt.⁹

Die erste große Studie zu diesem Thema stammt aus dem Jahr 1967 von Rainer Stadelmann – *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*. Obwohl das Alte und Mittlere Reich in seinem Werk am Rande ebenfalls behandelt werden,¹⁰ liegt der Fokus eindeutig auf dem Neuen Reich – was angesichts der reichen Quellenlage verständlich ist. Eine Zeitperiode, die leider nicht nur bei Stadelmann häufig von dieser Diskussion ausgeschlossen wird, ist das erste vorchristliche Jahrtausend.¹¹ Dennoch gilt Stadelmanns Monographie bis heute als eine der wichtigsten Referenzen für alle Forscher:innen, die sich mit diesem Thema befassen. Neben einer quantitativen Sammlung aller bis dahin bekannten Belege dieser Gottheiten in Ägypten bietet Stadelmann eine tiefgründige Interpretation, die zum großen Teil bis heute relevant ist. Stadelmann untersucht sowohl syrisch-palästinensische als auch ägyptische Quellen zu den in Ägypten belegten fremden Gottheiten. In seiner Interpretation unterscheidet Stadelmann zwei Kategorien der Darstellung syrisch-palästinensischer Religion in Ägypten: „Königsgottheiten“ und „Volksgottheiten“.¹² Die erste Kategorie verbindet er mit sogenannten kriegerischen Gottheiten, die durch die Feldzüge der Könige des Neuen Reiches nach Ägypten gelangten. Deren Aneignung begründet er mit ihrer Machtstellung in den jeweiligen Herkunftsregionen – ein Aspekt, der für die ägyptischen Könige während ihrer Eroberungen fremder Gebiete von Bedeutung war.¹³ Die „Volksgottheiten“ hingegen lassen sich im Zusammenhang mit Magie als Fruchtbarkeits-, Heil- und/oder Liebesgottheiten einordnen.¹⁴

Bezüglich der Behandlung magischer und mythologischer Texte fokussiert sich Stadelmann vor allem auf den sogenannten „Astarte-Papyrus“.¹⁵ Zwar erwähnt er, dass in ägyptischen magischen Texten Referenzen auf vorderasiatische Mythologie vorkommen, doch sieht er darin keine Möglichkeit, Rückschlüsse auf fremdsprachige Originale zu ziehen.¹⁶ Als Beispiel nennt er einen Zauberspruch aus dem Papyrus Chester-Beatty VII über die Vergiftung

⁹ Für eine kurze Zusammenfassung der Forschungsgeschichte zu vorderasiatischen Gottheiten in magischen Texten siehe auch Quack (2023): 531.

¹⁰ Stadelmann (1967): 1-14.

¹¹ Knigge (2004): 33 f.

¹² Stadelmann (1967): 134.

¹³ Ibid. 135 f.

¹⁴ Ibid. 138 f.

¹⁵ Ibid. 126-130.

¹⁶ Ibid. 125.

Seths, in dem die Göttin Anat eine zentrale Rolle spielt.¹⁷ Insgesamt erkennt Stadelmann wenig Potenzial für eine vertiefte Untersuchung magischer Texte mit vorderasiatischen Einflüssen.¹⁸

Eine weitere grundlegende Arbeit ist *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* von Wolfgang Helck.¹⁹ Der Fokus liegt hier auf der Interpretation vorderasiatischer Einflüsse in Ägypten, insbesondere im Kontext von Handel und diplomatischen Beziehungen sowie von topographischen und onomastischen Daten. Helck untersuchte auch verschiedene Vermittlungswege, über die die fremden Gottheiten nach Ägypten gelangt sein könnten.²⁰ Er unterscheidet sechs solche Wege: 1) geographische Nähe (z. B. Astarte und Baal); 2) das Königsdogma (z. B. Astarte und Reschef unter Thutmosis III. und Amenophis II.); 3) der Bedarf an fremden Gottheiten in Lebensbereichen, in denen die traditionelle ägyptische Religion keine Schutzgottheiten hatte (z. B. die erotischen Aspekte von Reschef und Qadesch); 4) Gelehrte, die fremde Literaturen und Religionen in ägyptische Texte integrierten; 5) politische Beziehungen, wie im Fall der hurritischen Ištar; 6) Einwanderung fremder Völker, etwa beim Hauron-Kult in Giza.²¹ Im Unterschied zu Stadelmann versucht Helck konkrete Vermittlungswege zu identifizieren, doch lassen sich diese nur selten durch konkrete Quellen bestätigen. Sein Beitrag bleibt dennoch bedeutend und bildet mit Stadelmanns Werk die Grundlage der modernen Forschung.

In seiner Großstudie zu diesem Thema behandelt Helck magisch-mythologische Texte unter Punkt 4, also im Rahmen der gelehrten Vermittlung. Er verfasst kurze Beiträge zu verschiedenen fremden Gottheiten und Dämonen, sieht sie aber nicht als Teil einer „lebendigen Religion“ Ägyptens, sondern eher als fremde Elemente.²²

Die Arbeiten von Stadelmann und Helck vermitteln den Eindruck, dass magische Texte – abgesehen von wenigen mythologischen Aspekten – eine eher begrenzte bzw. randseitige Rolle in der Untersuchung vorderasiatischer Einflüsse in Ägypten spielen – vielmehr wurde der Fokus auf mythologische Texte gelegt. Die Annahme, dass fremde Elemente in magischen Texten unreflektiert oder beliebig verwendet wurden, schlichtweg weil sie eine inhärente magische Konnotation hatten, ist in dieser Logik zentral.²³

Erst Jahrzehnte später wurde dieses Thema aus neuen Blickwinkeln behandelt. Christiane Zivie-Coche diskutierte fremde Gottheiten in magischen Texten als bereits in die

¹⁷ Ibid. 131 ff.

¹⁸ Vgl. Quack (2023): 531.

¹⁹ Ursprünglich im Jahr 1962 veröffentlicht, die 2. verbesserte Auflage wurde 1971 publiziert.

²⁰ Helck (1966).

²¹ Ibid.

²² Helck (1971): 446-474.

²³ Quack (2023): 531.

ägyptische Wahrnehmung integrierte Entitäten, die nur noch bestimmte fremde Merkmale aufweisen.²⁴

In jüngerer Zeit wurden zwei ähnliche Arbeiten zum Thema vorderasiatischer Gottheiten in Ägypten veröffentlicht. Keiko Tazawa untersuchte 2009 in ihrer Studie *Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt: The Hermeneutics of Their Existence* sechs Gottheiten (Baal, Reschef, Hauron, Anat, Astarte und Qadesch) anhand neuer Quellen und mit einer anthropologisch-theoretischen Herangehensweise – durch die Anwendung von *Translative Adaptation Theory*.²⁵ Dabei positiv hervorzuheben sind die Aufnahme neuer Materialien sowie die innovative Interpretationsweise. Die magischen Texte bleiben in ihrer Arbeit jedoch nur begrenzt berücksichtigt.

Im selben Jahr schloss Robert C. Griffin seine Dissertation *The Worship of Syro-Canaanite Deities in Egypt: Iconographic, Epigraphic, and Historical Analyses of the New Kingdom Evidence* ab. Auch hier werden neue Quellen behandelt, magische Texte jedoch nur am Rande erwähnt – und zwar lediglich dann, wenn sie sich mit ikonographischen und epigraphischen Quellen parallelisieren lassen.

Wie die beiden letztgenannten Arbeiten zeigen, liegt das Problem modernerer Studien dabei häufig in der unkritischen Übernahme älterer Editionen magisch-mythologischer Texte, ohne die nach wie vor bestehenden editionsphilologischen Herausforderungen ihrer Übersetzung oder auch Lesung zu diskutieren. Eine tiefgreifende Analyse wäre zwar im Rahmen solcher umfassender Studien kaum leistbar, doch führt ihre Abwesenheit zur unreflektierten Wiederholung von im Grunde bereits überholten Paradigmen.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass keine dieser Arbeiten ausreichend Augenmerk auf magisch-mythologische Texte in Hinblick auf vorderasiatische Elemente legt. Umgekehrt könnte man behaupten, dass Untersuchungen magisch-mythologischer Texte die vorderasiatischen Elemente kaum berücksichtigen.

Die in dieser Arbeit behandelten magisch-mythologischen Texte wurden fast alle in jüngster Zeit neu ediert. Dieses Faktum bildet daher eine solide Grundlage für die hier vorgelegte Studie. Die zentrale Frage nach der Rolle vorderasiatischer Religion in diesen Texten wurde bisher jedoch kaum systematisch untersucht. So wurde etwa der Papyrus Leiden I 343 + 345 im Hinblick auf das Auftreten der Sāmānu-Krankheit im vorderasiatischen Kontext

²⁴ Zivie-Coche (2011): 7; Vgl. auch Zivie-Coche (1994): 78.

²⁵ Tazawa (2009): 11 f.

analysiert,²⁶ die übergeordnete Rolle vorderasiatischer Elemente in diesem Text bleibt jedoch auf vereinzelte Parallelen zur ugaritischen Literatur beschränkt.²⁷

Anders stellt sich die Situation beim sogenannten „Astarte-Mythos“ dar. Dieser Text wurde jüngst im Kontext spätbronzezeitlicher Literaturtraditionen untersucht. Noga Ayali-Darshan analysierte alle bekannten Versionen des Mythos vom Kampf zwischen Meer und Wettergott, darunter ägyptische, hurro-hethitische, babylonische, ugaritische, biblische und syrische (Mari) Fassungen.²⁸ Besonders hervorzuheben ist ihre Einbeziehung ägyptischer magischer Texte mit eindeutigen Anspielungen auf diesen Mythos.²⁹ Ihre Untersuchung erinnert in Aufbau und Anspruch an Daniel Schwemers bahnbrechende Studie über Wettergottgestalten in Keilschriftkulturen, die für die vorliegende Arbeit auch höchst relevant war.³⁰ Eine weitere groß angelegte Untersuchung zur diachronen Entwicklung von Ištar – Astarte – Aphrodite erschien 2014.³¹

Solche Arbeiten zeigen das Potenzial einer gezielten Untersuchung spezifischer mythologischer Gestalten oder Mythologeme – im Unterschied zur generalisierenden Betrachtung fremder Elemente in einer Kultur. Neben den wichtigen inhaltlichen Resultaten trugen sie auch zur Weiterentwicklung der Methodologie dieses Forschungsfeldes bei, vor allem, indem das Thema der synkretistischen Beziehungen zwischen Gottheiten aus verschiedenen Kulturkreisen behandelt wurde.

Abschließend sei auf die digitalen Ressourcen verwiesen, ohne die eine Masterarbeit wie die vorliegende kaum möglich gewesen wäre. Der *Thesaurus Linguae Aegyptiae*³² und die Plattform *Science in Ancient Egypt*³³ haben die Suche nach relevanten Belegen, inhaltlichen Parallelen und relevanter Literatur erheblich erleichtert.

²⁶ Beck (2015): 3-93.

²⁷ Ibid. 237-253; Vgl. Beck (2019): 71-89.

²⁸ Ayali-Darshan (2020).

²⁹ Ibid. 30-34.

³⁰ Schwemer (2001).

³¹ Herausgegeben von Sugimoto (2014), insbesondere relevant ist der Beitrag von Smith über Astarte.

³² *Thesaurus Linguae Aegyptiae* <<https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de>>, Korpus-Ausgabe 19, Web-App-Version 2.2.1.1, 6.3.2025, hrsg. von Tonio Sebastian Richter & Daniel A. Werning im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Hans-Werner Fischer-Elfert & Peter Dils im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Zugriff am: 8.5.2025).

³³ <https://sac.saw-leipzig.de/de>.

3 Methodologie

Wie im vorigen Kapitel gezeigt, mangelt es in der ägyptologischen Forschung nicht an Versuchen, Parallelen zur vorderasiatischen Tradition zu ziehen. Allerdings blieb die Frage nach der zugrundeliegenden Methodologie dabei häufig unbehandelt.

Diese Frage stellte sich als ähnlich große Herausforderung in dieser Arbeit heraus. Die Forschung zum antiken Kulturkontakt leidet meines Erachtens besonders unter dem Fehlen einer solchen Methodologie und ihre Abwesenheit führt zu einer Vielzahl divergierender Meinungen und Interpretationen, manche von welchen in vorigem Kapitel exemplarisch vorgestellt wurden.³⁴ Das Problem liegt darin, dass die vorderasiatischen „Einflüsse“ entweder auf Götternamen reduziert werden, oder dass in dem Versuch, eine holistische Untersuchung dieses Themas vorzunehmen, bestimmte Quellengruppen nur unvollständig behandelt werden.³⁵

Weder dieses Kapitel noch die vorliegende Arbeit haben das Ziel, dieses Problem endgültig zu lösen. Vielmehr liegt der Fokus auf Beispielen für die hier am Ende definierte Methodologie, anstatt eine umfassende oder abschließende Studie zu diesem Thema zu liefern. Im Verlauf der Untersuchung wurde deutlich, dass für eine methodologisch fundierte Analyse eine besonders detaillierte Auseinandersetzung mit jedem einzelnen Textträger notwendig ist. Das bedeutet, dass die ursprünglich geplante Bearbeitung aller relevanten Texte den Rahmen einer Masterarbeit bei Weitem überschritten hätte. Daher verlagerte sich der Fokus dieser Arbeit von einer quantitativen, umfassenden auf eine qualitative Analyse, da sich die Entwicklung und Überprüfung einer tragfähigen Methodologie als zentraler Forschungsschritt herauskristallisierte. In diesem Kapitel wird die methodologische Basis dieser Arbeit definiert. Zunächst werden dazu verschiedene theoretische Ansätze diskutiert.

³⁴ Zur Kritik der Abwesenheit einer einheitlichen Methodologie siehe auch Quack (1994): 206. Weitere divergierenden Interpretationen werden im Kapitel 6 näher ausgeführt.

³⁵ Z.B. Tazawa (2009); Griffin (2009).

3.1 Theoretische Ansätze zur Studie der Mythologie

Die Erforschung der Mythologie ist ein altes und viel diskutiertes Thema innerhalb der Anthropologie und auch der Soziologie. In diesen Disziplinen wurde Mythologie aus unterschiedlichen Blickwinkeln analysiert. Diese Perspektiven, die jeweils den theoretischen Strömungen ihrer Zeit entsprachen, hatten erhebliche Auswirkungen auf unser heutiges Verständnis der ägyptischen und vorderasiatischen Mythologie, wie am Beispiel verschiedener Interpretationsansätze reflektiert wird.³⁶ Daher ist eine kritische Auseinandersetzung mit älterer Literatur aus methodologischer Sicht unerlässlich.

Dieses Kapitel versucht nicht, *alle* theoretischen Ansätze zur Analyse von Mythologie zusammenzufassen, da viele von diesen aus ebenfalls hier nicht zu diskutierenden Gründen für die vorliegende Untersuchung weniger relevant sind. Stattdessen werden jene anthropologischen Theorien behandelt, die sowohl für diese Arbeit als auch für die ägyptologische Forschungsgeschichte von Bedeutung sind.

Die erste umfassende und einflussreiche Studie zur Weltmythologie stammt von James George Frazer. In seinem Werk *Der goldene Zweig* (engl. *The Golden Bough*) verfolgt er einen vergleichenden Ansatz zur Untersuchung grundlegender mythologischer Elemente verschiedener Kulturen und versucht, ihre strukturellen Gemeinsamkeiten zu identifizieren. Die ägyptischen und semitischen Gottheiten werden in diesem Werk mit den besser bekannten griechisch-römischen Gottheiten verglichen, und meistens als deren Pendants erklärt.³⁷

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts rückten psychologische und sozio-anthropologische Perspektiven auf Religion und Mythologie in den Vordergrund. Carl Jung definierte archetypische Strukturen innerhalb der Weltreligionen, die er als Ausdruck der menschlichen Natur verstand.³⁸ Bronisław Malinowski betrachtete Mythologie als Spiegelbild gesellschaftlicher Normen und Strukturen.³⁹

Mit dem Aufkommen des Strukturalismus wurde Mythologie Gegenstand systematischer Fragmentierung. Claude Lévi-Strauss prägte diesen Ansatz entscheidend. In seiner *Anthropologie structurale*⁴⁰ entwickelte er ein Analysemodell, das sich auf linguistische Methoden stützte. In seiner vierbändigen Reihe *Mythologiques* wandte er diese Theorie

³⁶ Siehe z.B. die Diskussion über die Sexualität von Anat im Kap. 4.2.3 und 6.1.2.

³⁷ So wird z.B. Astarte als Erscheinung von Aphrodite interpretiert (Frazer (1935): 293).

³⁸ Siehe Jung (1969).

³⁹ Siehe Malinowski (1925).

⁴⁰ Siehe auch Lévi-Strauss (1955).

exemplarisch an. Mit dem von ihm eingeführten Begriff des „Mythologems“ (frz. *mythème*) schuf er die mythologische Entsprechung zum linguistischen Morphem – die kleinste sinntragende Einheit innerhalb eines Mythos. Diese Mythologeme gewinnen erst in Kombination mit anderen an Bedeutung.⁴¹ Am Beispiel des Ödipus-Mythos analysierte Lévi-Strauss etwa: „Ödipus besiegt die Sphinx“, „Ödipus tötet seinen Vater“, „Ödipus heiratet seine Mutter“ usw.⁴²

Dieser strukturalistische Ansatz wurde von poststrukturalistischen Denkern wie Jacques Derrida und Michel Foucault kritisiert. Im Mittelpunkt ihrer Kritik stand das binäre Denksystem Lévi-Strauss', das aus ihrer Sicht eine problematische Vereinfachung darstellt. Sie bemängelten vor allem das Fehlen von Kontextualisierungen und die rigiden Grenzen seiner Rationalisierungsmethoden.⁴³

In dieser Arbeit wird die strukturalistische Terminologie von Lévi-Strauss übernommen, insbesondere der Begriff „Mythologem“, um die einzelnen mythologischen Elemente zu definieren. Abgesehen davon wird angestrebt, emische Interpretationsmethoden anzuwenden, durch Berücksichtigung ägyptischer und vorderasiatischer Religion und Magie. Das bedeutet, dass die Interpretationen auf Basis aussagekräftiger ägyptischer bzw. vorderasiatischer Quellen über Religion und Magie, etwa magische und mythologische Texte zu jeweiligen Themen und Gottheiten vollzogen werden und nicht allein durch die Anwendung der oben erwähnten wissenschaftlichen Großparadigmen zur Weltreligion definiert sind.

⁴¹ Lévi-Strauss (1958): 227–234.

⁴² Ibid. 236 ff.

⁴³ Siehe u.a. Derrida (1966).

3.2 Anwendung theoretischer Ansätze in der Ägyptologie

Moderne mythologische Forschungen konzentrieren sich zunehmend auf einzelne Kulturen. Der Versuch, universelle Parallelen zwischen Weltreligionen aufzuzeigen, wurde zugunsten kontextualisierender und emischer Perspektiven weitgehend aufgegeben – ein Ansatz, der auch für diese Arbeit grundlegend ist.

Trotz der Vielzahl theoretischer Ansätze, von denen hier nur ein kleiner Teil angesprochen wird, dienen sie in dieser Arbeit vor allem als methodologische Hilfsmittel. Durch die direkte Arbeit mit schriftlichen Quellen ist es möglich, eine annähernd emische Sichtweise als Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche Untersuchung zu adoptieren. Dementsprechend wird in dieser Arbeit keine der vorher vorgestellten Theorien direkt angewendet. Wo es sinnvoll erscheint, kommen bestimmte Instrumente aus den genannten Ansätzen unterstützend zum Einsatz. Dabei wird jedoch stets versucht, methodisch emisch zu arbeiten – etwa durch Analyse poetischer Strukturen, rhetorischer Stilmittel, von Wortspielen oder der Verwendung von Fremdwörtern.

Die methodologische Grundlage dieser Arbeit entstammt vor allem der ägyptologischen, assyriologischen und theologischen Fachliteratur. Wie Joachim F. Quack in seiner Studie zur Lehre des Ani betont, ist eine methodisch saubere Basis notwendig, um „genetische Verbindungen“ zwischen Quellen von bloßen typologischen Parallelen zu unterscheiden.⁴⁴

Die Forschungsgeschichte bietet zahlreiche Ansätze für die Untersuchung interkultureller Parallelen in ägyptischen magischen und mythologischen Texten. Ziel dieser Arbeit ist es, durch formale und inhaltliche Analyse strukturell relevante Elemente zu identifizieren und diese zunächst im ägyptischen, dann im vorderasiatischen Kontext zu diskutieren, um den Entstehungsprozess der untersuchten Texte zu rekonstruieren.

Sonstige Einschränkungen, wie die Größe des Korpus und ein Fokus auf ausgewählte und nicht alle Mythologeme, wurden aus pragmatischen Gründen vorgenommen, um den Rahmen der Masterarbeit nicht zu überschreiten. Untersucht werden daher nur publizierte magische und mythologische Texte des Neuen Reiches in ägyptischer Sprache.

⁴⁴ Quack (1994): 206.

3.3 Mythologische und magische Texte – Begriffserklärung

Abschließend soll die Differenzierung dieser beiden Textgattungen im Alten Ägypten sowie die Begründung für ihre Auswahl erläutert werden. Es ist zunächst zu betonen, dass die heute verwendeten Gattungsbegriffe keine altägyptischen Kategorien, sondern moderne wissenschaftliche Einteilungen darstellen.⁴⁵ Diese beruhen auf inhaltlicher Interpretation und lehnen sich an altgriechische Kategorien wie Lyrik und Epik an, wie sie in Aristoteles' *poietikes* beschrieben werden. Da eine solche Kategorisierung im Alten Ägypten nicht existierte, ist eine kritische Reflexion dieser Begriffe notwendig.

Der Hauptunterschied zwischen beiden Gattungen liegt darin, dass magische Texte eine direkte, utilitaristische Funktion in der Problemlösung (z.B. Heilung einer Krankheit) hatten, während mythologische Texte kohärente narrative Strukturen aufweisen, die keinen inhärenten utilitaristischen Verwendungszweck haben.⁴⁶ Charakteristisch für beide ist der Bezug zur göttlichen Sphäre – im Gegensatz zu literarischen Texten, die auch menschliche Themen behandeln, obwohl diese Gattungen auch Schnittstellen haben.⁴⁷

Im Gegensatz zu medizinischen Texten, die konkrete Heilmittel beschreiben, enthalten magische Texte meist mythologische Erzählungen, die inhaltlich mit dem Leiden des Patienten verknüpft sind. Hinzu kommen Instruktionen für das Ritual, das meistens innerhalb der domestischen Sphäre durchgeführt werden kann.⁴⁸ Die Verbindung irdischer Krankheiten mit göttlichen Ereignissen beruht auf analogischem Denken – ein Konzept, das auch in vorderasiatischen Kulturen verbreitet war.⁴⁹

Die mythologische Erzählung zu Beginn eines magischen Textes wird als *historiola* bezeichnet und bildet einen integralen Bestandteil des Rituals.⁵⁰ Diese Narrative reflektieren häufig bekannte mythologische Kompositionen und sind daher als Erweiterung des mythologischen Korpus zu verstehen.

Das Ziel dieser Arbeit besteht nicht darin, die ägyptischen Heiltexte in ihrer Gesamtheit zu analysieren, sondern gezielt deren *historiolae* in ihrem mythologischen Kontext zu

⁴⁵ Siehe u.a. Quack (2010): 197 f.

⁴⁶ Zur Funktion der Magie siehe u.a. Assmann (1997).

⁴⁷ Wie z.B. im Fall von Zweibrüdermärchen.

⁴⁸ Ibid. 3 ff.

⁴⁹ Siehe u.a. Schneider (2000); De Zorzi (2022); Rinderer (2023).

⁵⁰ Frankfurter (1995).

untersuchen. Da diese Texte eine Vielzahl vorderasiatischer Elemente aufweisen, eignen sie sich besonders gut für diese Untersuchung.

Rein mythologische Texte bieten demgegenüber in dieser Hinsicht deutlich weniger Material. Abgesehen von einer diagnostischen Passage im sogenannten *Streit zwischen Horus und Seth*, in dem die Göttinnen Anat und Astarte erwähnt werden, ist lediglich die sogenannte *Astarte-Legende* für diese Studie einschlägig.

Es lässt sich daher festhalten, dass, obwohl diese Studie zwar formal zwei Gattungen behandelt, es sich inhaltlich um mythologische Erzählungen in magischen Texten des Neuen Reiches handelt.

3.4 Arbeitsvorgang

Zur weiteren Erläuterung der in dieser Arbeit gewählten Methodik folgt eine Zusammenfassung der konkreten Arbeitsschritte: Zunächst wurde eine Auswahl ägyptischer Texte anhand der Nennung vorderasiatischer Gottheiten getroffen. Diese Primärquellen wurden philologisch analysiert, Übersetzungsfragen geklärt und anhand von Fotos kollationiert. Anschließend wurden zentrale Passagen in Bezug auf fremde Gottheiten identifiziert. Die Suche nach sprachlichen und inhaltlichen Parallelen erfolgte anhand einschlägiger Sekundärliteratur zur ugaritischen Religion sowie durch Vergleich mit anderen ägyptischen Texten, um zwischen ägyptischen und vorderasiatischen Mythologemen zu differenzieren.

Dabei ergaben sich Schwierigkeiten, da in vielen Fällen keine exakten Parallelen existieren. Die Entscheidung, ob es sich bei einem Text um ein ägyptisches, vorderasiatisches oder neues Produkt handelt, bleibt daher zu weiten Teilen interpretationsabhängig. Alle relevanten Parallelen werden dennoch genannt – auch wenn keine endgültige Einordnung möglich ist.

Im Zentrum steht nicht nur die Frage nach der Art des Transfers, sondern auch die Frage, wie dieser die rezipierende Kultur beeinflusste – insbesondere im Bereich magischer Texte – und welche Nova daraus hervorgingen. Ziel ist es nicht, einen linearen Wissenstransfer zu postulieren, sondern die dynamische Rezeption und Neukontextualisierung fremder Einflüsse zu untersuchen. Da sich keine direkten fremdsprachigen Vorlagen für das ausgewählte Korpus ergeben, ist es höchstwahrscheinlich, dass es sich in diesem Fall um eine

im Neuen Reich entstandenen neuen Schöpfung der ägyptischen Kultur unter fremden Einflüssen handelt. Ob das Resultat dieser Schöpfung als *ägyptisch* oder *fremd* zu bezeichnen ist, ist dementsprechend irrelevant, da dieses Produkt eine vollkommen neue *ägyptische* Tradition stiftete. Ziel der Untersuchung ist es vielmehr, die Mechanismen hinter dieser Schöpfung zu verstehen, indem einzelne diagnostische Elemente untersucht werden, um herauszufinden, aus welchen Quellen dieses Produkt entstanden ist. Ägypten ist hier keinesfalls ein passiver Empfänger fremden *know hows*. Die dynamische Behandlung dieser fremden Aspekte durch ägyptische Schreiber ist das essenzielle Element dieses Korpus. Vor diesem Hintergrund bleibt dann darzulegen, *wie* diese feine Neuerung im magischen Paradigma der ägyptischen Kultur entsteht. Welche Fäden werden aus der sogenannten *Sender-Kultur*⁵¹ entnommen, warum, und in welcher Art wurden sie neuverwendet? Spiegelt dieses Endprodukt eine Anpassung an das existierende Paradigma oder schafft diese kulturelle Neuerung neue Aspekte innerhalb der ägyptischen Wahrnehmung?

Durch den Vergleich ausschließlich mit ugaritischen Texten bleibt diese Untersuchung zwangsläufig unvollständig. Eine holistische Analyse aller Nachbarkulturen Ägyptens ist im Rahmen einer Masterarbeit nicht möglich. Daher dient die ugaritische Kultur hier exemplarisch. Auch wenn ferner nicht alle Mythologeme berücksichtigt werden können, geht es vor allem darum, den methodischen Rahmen einer solchen Untersuchung darzulegen und anhand ausgewählter Beispiele seine Reichweite zu demonstrieren. Diese Basis kann in zukünftigen Studien erweitert werden, um das Gesamtbild zu vervollständigen.

⁵¹ Vgl. Beck (2015): 237 ff; (2021): 72 ff.

4 Vorderasiatische Religion

Bevor das Thema der fremden religiösen Mythologeme in ägyptischen Texten behandelt werden kann, ist eine Einführung in den für diese Arbeit relevanten religiösen Rahmen notwendig. Im Gegensatz zur ägyptischen Religion, die – mit gewissen Ausnahmen – über mehrere Jahrtausende als kultureller und geografischer Monolith – mit allerdings extremem inneren Variationsspielraum – aufgefasst werden kann, zeigen sich im vorderasiatischen Raum zahlreiche interkulturelle Vermischungen sowie dynamische Verzweigungen, die sich geografisch und genetisch kaum eindeutig voneinander abgrenzen lassen. Um diese Entwicklungen und ihre Spuren in der ägyptischen Literatur zu verstehen, ist es erforderlich, bestimmte Erscheinungen in diesem kulturell heterogenen Raum näher zu definieren. Eine zeitliche, geografische und kulturelle Eingrenzung von vorderasiatischer Religion sowie deren Erklärung sind daher an dieser Stelle notwendig.

Ägypten und seine nordwestlichen Nachbarn pflegten seit den frühesten Phasen der ägyptischen Geschichte Kontakte und Austauschbeziehungen.⁵² Diese wechselseitigen Einflüsse sind jedoch vor dem Neuen Reich schriftlich nicht ausreichend fassbar. Ab dem Neuen Reich nehmen die in Texten nachweisbaren Kontakte zwischen Ägypten und westasiatischen Kulturen merklich zu. So sind beispielsweise aus dem Amarna-Archiv mesopotamische literarische und mythologische Texte belegt, die auf Kenntnisse fremder Religionen und Literaturen innerhalb des ägyptischen Kontextes hinweisen.⁵³

Ab dem Neuen Reich treten die vorderasiatischen Gottheiten in der Ikonographie und schriftlichen Tradition Ägyptens deutlich häufiger in Erscheinung als zuvor. Diese fremden religiösen Einflüsse lassen sich in allen sozialen Schichten und Domänen beobachten – von der Privatreligion bis zum Königs kult.⁵⁴ Ihre Übernahme ist das Ergebnis verschiedener Arten des Kulturkontakts und -transfers (s.o. Einleitung). Wie bereits Wolfgang Helck betonte, bedarf jede dieser Kontaktsphären jeweils eigener Erklärungsmodelle.⁵⁵ Die jeweiligen Transfermechanismen müssen sowohl im ägyptischen als auch im fremdkulturellen Kontext verstanden und interpretiert werden.

⁵² Z.B. Messer vom Gebel el-Arak aus der Naqada IIIA-Zeit (siehe Boehmer (1974); Sievertsen (1992))

⁵³ Siehe Izre'el (1997). Es ist nicht ganz klar, ob diese Texte in Ägypten geschrieben wurden, oder ob sie schon als fertig geschriebene Keilschrifttafeln importiert wurden, da der Duktus ziemlich genau der mittelbabylonischen Schreibtradition entspricht (Izre'el (1997): 41 f). Quack betont die Markierung der Keilschrifttafeln mit roten Punkten als einen Hinweis dafür, dass diese Texte als Übung zur Erlernung des Akkadischen in Ägypten verwendet wurden (Quack (1994): 207).

⁵⁴ Für einen rezenten Überblick siehe Zivie-Coche (2011).

⁵⁵ Helck (1966): 1.

Die magischen und mythologischen Texte, die im Zentrum dieser Arbeit stehen, zeigen enge inhaltliche Parallelen zum benachbarten vorderasiatischen Kulturkreis.⁵⁶ Die in diesen Texten genannten Gottheiten sowie die um sie kreisenden Narrative – wie etwa die Astarte-Legende – deuten darauf hin, dass die maßgeblichen Transferprozesse zwischen Ägypten und dem levantinischen Raum anzusiedeln sind. Dieses Gebiet reichte von der Mittelmeerküste bis nach Mesopotamien und war in unterschiedlichen Epochen von verschiedenen Zentren geprägt. Bevor jedoch eine allgemeine Einführung in die levantinische bzw. westsemitische Religion und ihre relevanten Quellengattungen erfolgen kann, soll die Frage nach den verschiedenen Einflüssen behandelt werden, die das spezifische religiöse Gepräge des levantinischen Raumes konstituierten.

Der levantinische Raum war bereits seit der Frühbronzezeit ein Mittelpunkt vielfältiger kultureller Überlagerungen. Im Unterschied zu Ägypten war es im vorderasiatischen Raum für unterschiedliche Bevölkerungsgruppen aus rein geographischer Sicht weitaus einfacher, zu migrieren. Seit der Mittleren Bronzezeit lassen sich verschiedene westsemitische Einflüsse durch Amurriter feststellen. Sie waren ein ursprünglich levantinisches nomadisch geprägtes Volk, das seit dem dritten Jahrtausend v. Chr. in mesopotamischen Quellen nachweisbar ist, und sich bis zur altbabylonischen Zeit in die mesopotamische Kultur vollkommen integrierte.⁵⁷ So entstand auch in Babylonien sehr früh eine kulturelle Mischung zwischen mesopotamischen und westsemitischen religiösen Elementen, die im Verlauf der Zeit auf weitere Einflussgebiete Babyloniens verbreitet wurden.

In verschiedenen bronzzeitlichen Städten westlich des Euphrats – darunter Mari, Ebla, Emar und Ugarit, aber auch in hethitischen Regionen – verschmolzen westsemitische bzw. levantinische religiöse Elemente mit lokalen Traditionen. In der Spätbronzezeit führten die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen dem Mittani-Reich und dem Hethiterreich zudem zur Integration hurro-hethitischer Elemente in die religiösen Systeme der Levante und Mesopotamiens.⁵⁸

Wie bereits in Kapitel 3 angesprochen, ist die Erforschung religiöser Wandelprozesse methodisch anspruchsvoll. Dennoch gab es in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte im Verständnis der Komplexität und Fluidität vorderasiatischer religiöser Traditionen. Studien zu

⁵⁶ Inwieweit sich verschiedene levantinische Religionen unterschieden, ist schwierig zu bestimmen. Frühere Literatur ging von einem kulturellen Monolith aus (siehe z.B. Albright (1925); Dahood (1958)). Die Forschungsmeinung ist heutzutage diesbezüglich reservierter, diese Frage bleibt jedoch wegen des allgemeinen Mangels an aussagekräftigen schriftlichen Quellen – mit der Ausnahme Ugarits – immer noch offen.

⁵⁷ Die erste Dynastie von Babylon, darunter auch der König Hammurabi, waren ethnisch Amurriter (siehe Ringgren (1979): 198).

⁵⁸ Yon (2006): 18.

Wettergottgestalten⁵⁹ oder zum Chaoskampf zwischen Wettergott und Meer⁶⁰ zeigen, wie schwer es ist, einen „Urtext“ innerhalb der überlieferten Varianten auszumachen. Gerade deshalb sind solche Arbeiten äußerst wertvoll für die religionsgeschichtliche Erforschung einzelner Gottheiten und Motive.

Ein entscheidender Faktor für die weite Verbreitung religiöser Inhalte war die Sprache. Akkadisch fungierte als *lingua franca* der bronzezeitlichen vorderasiatischen Welt, und akkadische Keilschrifttexte sind in nahezu allen Kulturzentren der Region, einschließlich Ägyptens, nachgewiesen. Ähnliches gilt für hurro-hethitische Einflüsse – insbesondere in Ugarit.⁶¹ So entstand bis zum Ende der Bronzezeit eine vielfältig durchmischte religiöse Tradition, die auch in Ägypten Spuren hinterließ.

Für die vorliegende Arbeit sind jene Texte und Motive relevant, die aus ägyptischer Perspektive als fremd rezipiert, jedoch innerhalb ägyptischer Kultur „übersetzt“ wurden (siehe Kap. 6). Es ist davon auszugehen, dass sie bereits zum Zeitpunkt ihres Eintretens in den ägyptischen Kontext durch Kontakte mit anderen Kulturen transformiert worden sein könnten. Die Bezeichnung „vorderasiatische Religion“ fungiert in dieser Studie als Sammelbegriff für das komplexe Konglomerat religiöser Vorstellungen und Praktiken, die von der vorderasiatischen Bevölkerung der Bronzezeit entwickelt und gepflegt wurden. Aufgrund der ungleichen Quellenlage sind einige dieser Regionen besser dokumentiert als andere. Da diese Arbeit auf der Analyse schriftlicher Quellen beruht, werden vor allem zeitgenössische Texte aus Ugarit herangezogen. Diese Texte sind zumeist auf Tontafeln überliefert und wurden entweder in akkadischer oder ugaritischer Sprache verfasst.

⁵⁹ Schwemer (2001).

⁶⁰ Ayali-Darshan (2020).

⁶¹ Siehe Válek (2021); Wyatt (1999): 529, f.

4.1 Ugarit

Ugarit, das heutige Ras Shamra, war eine bedeutende Hafenstadt an der Küste des östlichen Mittelmeers im Gebiet des heutigen Nordsyrien. In der Spätbronzezeit zählte Ugarit zu den zentralen kulturellen und wirtschaftlichen Zentren der Levante, bevor es Anfang des 12. Jahrhunderts v. Chr. zerstört wurde.⁶² Die Stadt geriet in Vergessenheit, bis 1928 zufällig eine Grabanlage entdeckt wurde. Daraufhin begannen unter der Leitung von Claude F. A. Schaeffer systematische Ausgrabungen im Auftrag der *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* auf dem benachbarten Tell Ras Shamra.⁶³ Diese Ausgrabungen entdeckten eine vollständige Siedlung aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.⁶⁴

Kurz darauf wurde eine umfangreiche Sammlung keilalphabetischer Tontafeln entdeckt. Diese Tafeln wurden in ugaritischer Sprache mit einem eigenen, alphabetischen Schriftsystem verfasst und enthalten den größten bislang bekannten literarisch-mythologischen Korpus aus der bronzezeitlichen Levante.⁶⁵ Diese Texte bilden das zentrale Vergleichsmaterial, für die in dieser Arbeit untersuchten ägyptischen Quellen.

4.1.1 Textkorpus

Die meisten magischen und mythologischen Texte aus Ugarit stammen aus einem Gebäude auf der Akropolis der Stadt – dem sogenannten „Haus des Hohenpriesters“, das sich zwischen den Tempelanlagen von Baal und Dagan befand.⁶⁶ In diesem Archiv wurden die Tafeln des sogenannten Baal-Zyklus sowie verschiedene kleinere mythologische Texte über Baal und Anat gefunden.⁶⁷ Die Anzahl und Art der keilalphabetischen Texte in diesem Haus deuten darauf hin, dass es sich möglicherweise um eine Schreiberschule handeln könnte.⁶⁸ Die drei bedeutendsten Kompositionen dieses Korpus sind der Baal-Zyklus, das Keret-Epos und das Aqhat-Epos. Leider ist keiner der ugaritischen mythologischen Texte vollständig erhalten.⁶⁹

⁶² Calvet (2007): 101.

⁶³ Curtis (1999): 6.

⁶⁴ Ibid. 8.

⁶⁵ Die ugaritische Schrift entwickelte sich aus der akkadischen Keilschrift, die auf 30 Konsonantenzeichen reduziert und für die ugaritische Sprache verwendet wurde (siehe Dietrich/Loretz (1988): 81–90). Sie war bis zu dem Zeitpunkt der Entdeckung Ugarits unbekannt (Mountain (2006): 18). Die Frage, ob es sich dabei tatsächlich um eine alphabetische Schrift handelt, ist immer noch umstritten (siehe Wyatt (2002): 13).

⁶⁶ Calvet (2006): 109; Curtis (1999): 15.

⁶⁷ Del Olmo Lete (2018): 14.

⁶⁸ Curtis (2016): 10.

⁶⁹ Parker (1997): 4.

Neben diesen großen Kompositionen sind zahlreiche kleinere Mythenfragmente aus Ugarit bekannt.

Auffällig ist, dass die meisten mythologischen Texte aus diesem Haus einem bestimmten Schreiber – Ilimilku – zugeschrieben werden.⁷⁰ Durch einen längeren Kolophon am Ende der sechsten Tafel des Baal-Zyklus lassen sich seine Titulatur sowie seine Lebensdaten einordnen. Ilimilku war nicht nur ein Schreiber, sondern wahrscheinlich ein hochrangiger Beamter Ugarits. Im Kolophon wird auch ein König namens Niqmaddu erwähnt. Ursprünglich wurde dieser mit Niqmaddu II gleichgesetzt, was dazu führte, dass die Herstellung der zahlreichen Manuskripte als Versuch dieses Königs interpretiert wurde, nach einem Erdbeben verlorene Überlieferungen zu rekonstruieren.⁷¹ Diese Hypothese wurde jedoch durch einen neueren Fund widerlegt, da ein Tafelfragment mit Ilimilkus Namen im sogenannten „Haus des Urtenu“ entdeckt wurde, das in das späte 13. Jahrhundert v. Chr. datiert werden kann.⁷² Unter der Annahme, dass beide Ilimilkus identisch sind, war dieser Schreiber zur Zeit von Niqmaddu III. tätig.⁷³

Da die Kolophone der meisten ugaritischen mythologischen und literarischen Kompositionen den Namen eines Schreibers enthalten, wird weiterhin diskutiert, inwieweit diese Texte Ausdruck einer lebendigen religiösen Tradition oder eher das Resultat einer literarischen Neuschöpfung durch Ilimilku sind.⁷⁴ Während einige Elemente – wie z. B. die Heirat eines Königs mit einer hethitischen Prinzessin im Keret-Epos – gelegentlich im historischen Kontext interpretiert werden,⁷⁵ bleiben andere Versuche, diese Mythen mit historischen Ereignissen zu verknüpfen, eher spekulativ.⁷⁶

Neben umfangreichen mythologischen Erzählungen besaß Ugarit auch eine reiche Tradition magischer Texte. Diese wurden sowohl auf Akkadisch als auch auf Ugaritisch verfasst. Die ugaritischen magischen Texte zeigen deutliche Parallelen zur akkadischen Tradition, welche höchstwahrscheinlich die konzeptionelle Vorlage für die ugaritische Magietradition bildete – auch wenn sich beide in wesentlichen Punkten unterscheiden.⁷⁷

⁷⁰ Siehe Curtis (2016).

⁷¹ Siehe Wyatt (1997).

⁷² Curtis (2016): 17; Zum Haus des Urtenu siehe Calvet (2000).

⁷³ Curtis (2016): 19.

⁷⁴ Siehe u.a. Curtis (2016) und Tugendhaft (2017).

⁷⁵ Siehe Wyatt (2005); Válek (2021): 51.

⁷⁶ Curtis (2016): 20.

⁷⁷ Siehe die Diskussion in del Olmo Lete (2014): 1–3.

Die ugaritischen magischen Texte beruhen auf einem Grundprinzip, das dem der ägyptischen Tradition ähnelt: Es handelt sich im Kern um eine Interaktion zwischen der göttlichen und der natürlichen Welt, die durch den magischen Text evoziert werden soll.⁷⁸

Zunächst werden die Inhalte wichtigster Vergleichskompositionen aus Ugarit zusammengefasst, um die Gottheiten in ihrem ursprünglichen mythologischen Kontext darzustellen.

4.1.1.1 Baal-Zyklus

Der Baal-Zyklus⁷⁹ ist auf insgesamt sechs Tafeln (KTU 1.1–1.6) überliefert und stellt somit den bisher längsten ugaritischen Text dar, auch wenn die ursprüngliche Länge der Komposition nicht sicher bestimmbar ist.⁸⁰ Die Erzählung beschreibt den Aufstieg Baals an die Spitze des ugaritischen Pantheons. Ob diese sechs Tafeln tatsächlich eine zusammenhängende Geschichte oder eine lose Sammlung einzelner Texte über Baal darstellen, ist immer noch umstritten.⁸¹ Aufgrund des fragmentarischen Zustands der Tafeln sowie der Tatsache, dass sie nicht zusammen gefunden wurden, sondern in verschiedenen Teilen des sogenannten „Haus des Hohenpriesters“, bleibt diese Frage offen – der Begriff „Zyklus“ hat sich jedoch als Sammelbezeichnung etabliert.⁸²

KTU 1.1

Der Anfang der Geschichte ist stark fragmentiert, und die genaue Handlung lässt sich kaum rekonstruieren. Die erste klar erkennbare Szene umfasst ein Gespräch zwischen El und Yamm auf dem Berg Šaphon, gefolgt von einem Götterbankett. Der Text wird meist dahingehend interpretiert, dass der Meeresgott Yamm als bevorzugter Nachfolger des obersten Gottes El angesehen wird.

KTU 1.2

Nachdem die Boten Els den Handwerker Gott Kothar-wa-Hasis erreicht haben, kündigt dieser den Bau eines Palastes für Yamm an. Als sich die Nachricht von Yamm als Herrscher

⁷⁸ Del Olmo Lete (2014): 16.

⁷⁹ Für die Texteditionen siehe u.a. Ginsberg (1969); Coogan (1981); Parker (1990); Smith (1994); Smith/Pitard (2009).

⁸⁰ Gibson (1999): 193. Für eine Diskussion über die potenzielle Gesamtlänge, sowie Inklusion anderer Texte in den Baal-Zyklus siehe Smith (1994): 2 ff.

⁸¹ Parker (1997): 81.

⁸² Ibid. 82.

verbreitet, stellt sich der Wettergott Baal gegen ihn. Yamm fordert von El die Auslieferung Baals. Während einer Götterversammlung hinterfragt Baal Yamms Vorherrschaft, woraufhin es zum Kampf kommt. Baal schlägt die Boten Yamms, wonach er von Anat und Astarte aufgehalten wird. Kothar-wa-Hasis fertigt für Baal Waffen an, mit denen dieser Yamm schlussendlich besiegt.

KTU 1.3

Nach dem Sieg über Yamm folgt ein Festmahl. Danach wird ein weiterer Kampf beschrieben – diesmal von Anat, die gegen nicht näher definierte Gegner antritt. Sie wird dabei als besonders blutrünstig geschildert. Nach dem Kampf schmückt sie sich und singt von ihrer Liebe zu Baal. Baal lädt sie ein und bittet sie, bei El für ihn für den Bau eines Palastes zu intervenieren. Anat droht ihrem Vater El, scheint ihn aber zunächst nicht überzeugen zu können. Das Ende der Tafel ist stark beschädigt.

KTU 1.4

Nach einer Lücke besuchen Anat und Baal die Göttin Athirat, Els Gemahlin, der sie neue Möbel schenken. Sie können Athirats Gunst gewinnen, woraufhin diese El überzeugt, Baal einen Palast bauen zu lassen. Anat überbringt Baal die Nachricht, und die Bauarbeiten beginnen. Kothar-wa-Hasis diskutiert mit Baal über Details, insbesondere darüber, ob der Palast Fenster haben soll. Nach der Fertigstellung des Baus richtet Baal ein Bankett aus. Nach einem weiteren Bruch im Text kehrt Baal von einer Reise zurück und entscheidet sich doch für ein Fenster im Palast. Anschließend wird Baal in seinem Palast gekrönt. Er entsendet Boten zu Môt, dem Gott des Todes, um ihn über seine neue Herrschaft zu informieren.

KTU 1.5

Durch die vielen Textlücken ist unklar, was genau geschieht, aber es kommt zum Konflikt zwischen Baal und Môt. Letzterer droht, Baal zu verschlingen, da er ihn nicht zum Bankett eingeladen habe. Baal zeigt Angst und scheint sich freiwillig zu Môt zu begeben. Unterwegs zeugt er – offenbar auf göttlichen Befehl – Nachkommen mit einer Kuh. Kurz darauf wird Baals Tod angekündigt, und die Götter trauern.

KTU 1.6

Anat betrauert Baals Tod, bringt seinen Leichnam zum Berg Šaphon und bestattet ihn dort. Sie fordert Môt auf, Baal zurückzugeben. Als dieser sich weigert, wird er von Anat getötet. Baal

wird wiederbelebt – dies wird durch einen Traum von El bestätigt. Baal kehrt auf seinen Thron zurück. Sieben Jahre später fordert Môt eine Entschädigung für das, was ihm durch Anat widerfahren ist, und verlangt Götteropfer – andernfalls wolle er Menschen fressen. Der daraus resultierende Konflikt zwischen Môt und Baal wird schließlich von El beendet, der Môt zum Rückzug bewegt.

4.1.1.2 Keret-Epos

Das Keret-Epos, auch Kirta-Epos genannt,⁸³ ist auf drei Tafeln (KTU 1.14–16) erhalten und erzählt – ähnlich wie das Aqhat-Epos – die Geschichte eines Königs, der kinderlos ist und durch göttliche Hilfe einen Sohn erhält. Wie die übrigen literarischen Texte wurde auch dieses Epos von Ilimilku geschrieben bzw. kopiert. Die sprachlichen Merkmale dieser Komposition deuten darauf hin, dass es sich um die jüngste der drei großen ugaritischen Narrative handelt.⁸⁴ Die hurritischen Einflüsse im Text sprechen dafür, dass die Komposition vermutlich während der Mittani-Herrschaft im nordsyrischen Raum entstand, etwa in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr.⁸⁵ Eine eindeutige historische Grundlage für die Erzählung lässt sich jedoch nicht feststellen.⁸⁶ Die Geschichte verteilt sich auf drei Tafeln, die jeweils aus sechs Kolumnen bestehen.⁸⁷

KTU 1.14

Nach einem Bruch zu Beginn der ersten Kolumne setzt die Geschichte mit der Einführung des Königs Keret fort. Obwohl er bereits siebenmal verheiratet war, sind all seine Frauen gestorben und er hat keinen Nachfolger. Der Gott El erscheint ihm im Traum und fordert ihn auf, ihm und Baal Opfer darzubringen und anschließend eine Expedition ins Königreich Udmu zu unternehmen, wo er die Prinzessin Huraya – deren Schönheit mit der von Anat und Astarte verglichen wird – zur Frau nehmen soll. Nach seinem Erwachen folgt Keret den Anweisungen Els. Auf dem Weg besucht er ein Athirat-Heiligtum und schwört der Göttin, ihr im Erfolgsfall reichhaltige Opfergaben darzubringen.

⁸³ Die erste Veröffentlichung des Textes erfolgte in Virolleaud (1936). Später wurde er in Herdner (1963) neu ediert. Siehe auch Ginsberg (1946); Driver (1956); Gibson (1978); Loretz (1976); (1995); del Olmo Lete (1981); Margalit (1999). Für eine Diskussion zur Forschungsgeschichte des Keret-Epos siehe Margalit (1999): 204-219.

⁸⁴ Parker (1997): 9.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Margalit (1999): 217 f.

⁸⁷ Ibid. 204.

KTU 1.15

Trotz eines großen Textverlustes ist erkennbar, dass Kerets Expedition erfolgreich verläuft und er seine neue Ehefrau nach Khubur bringt. Dort feiert er ein Festmahl und erhält Els Segen, der ihm zahlreiche Nachkommen verspricht. Danach springt die Handlung sieben Jahre in die Zukunft – Keret hat inzwischen viele Kinder, wie El es angekündigt hatte, und sein ältester Sohn Yassib wird als Thronfolger bestimmt. Allerdings kommt es zu einem Konflikt, weil Keret sein Versprechen gegenüber Athirat nicht gehalten hat. Die Göttin bestraft ihn, und Keret erkrankt schwer. Keret und Huraya veranstalten ein Bankett, bei dem sich alle von ihm verabschieden sollen und Yassib als sein Nachfolger vorgestellt wird. Seine Kinder trauern um ihn.

KTU 1.16

Parallel zu Kerets Erkrankung leidet das Land unter Dürre. Die Götter versammeln sich, doch niemand will Keret heilen. Schließlich erschafft El eine neue Gottheit namens Šataqat, die für die Heilung von Krankheiten zuständig ist. Diese heilt Keret. Nach seiner Genesung weigert sich jedoch sein Sohn, den Thron wieder abzugeben, woraufhin Keret zürnt und Horon bittet, seinen Sohn zu töten.

4.1.1.2 Aqhat-Epos

Das Aqhat-Epos (auch Aqhat-Geschichte genannt)⁸⁸ umfasst die Tafeln KTU 1.17–1.19 und wurde im „Haus des Hohenpriesters“ gefunden. Der Name des Autors ist nur teilweise überliefert, wird aber meist als Ilimilku ergänzt.⁸⁹ Die Geschichte ist lediglich fragmentarisch erhalten, da die Tafeln stark beschädigt sind.⁹⁰

KTU 1.17

Die Geschichte beginnt mit dem König Danel, der keinen Nachkommen hat. Nachdem er sechs Tage lang den Göttern Opfer dargebracht hat, bittet Baal seinen Vater El, Danel einen Sohn zu schenken – worauf El zustimmt. Die Passage über die Geburt des Sohnes namens Aqhat ist nicht erhalten. Nach einem zweikolumnigen Bruch erscheint der Gott Kothar bei Danel und

⁸⁸ Die *editio princeps* ist Virolleaud (1936). Seitdem wurden verschiedene Übersetzungen und Editionen im Rahmen diverser Anthologien ugaritischer literarischer Texte publiziert (siehe Wyatt (1999): 237, Anm. 7).

⁸⁹ Wyatt (1999): 234.

⁹⁰ Ibid. 235.

seinem Sohn Aqhat und schenkt diesem einen Bogen. Anschließend wird ein Festmahl veranstaltet. Die Göttin Anat erscheint dort und fordert von Aqhat den Bogen.

Aqhat weigert sich, und auch als Anat ihm Unsterblichkeit im Tausch für die Waffe anbietet, lehnt er den Wunsch der Göttin ab. Schließlich beleidigt er sie, indem er erklärt, ein Bogen sei eine männliche Waffe und daher nicht für sie geeignet. Die gekränkte Göttin wendet sich daraufhin an ihren Vater El und beschwert sich über Aqhat.

KTU 1.18

Nachdem El ihre Beschwerde gehört hat, erlaubt er seiner Tochter, Aqhat zu bestrafen. Sie lädt ihn zur Jagd ein, mit der versteckten Absicht, ihn ermorden zu lassen. Ihrem Diener Yatipan befiehlt sie, sich in einen Falken zu verwandeln und Aqhat zu töten.⁹¹

KTU 1.19

Der Bogen wird dabei zerstört, und Anat zerschlägt aus Rache Aqhats Körper. Anschließend bereut sie ihre Tat. Die Geschichte fährt fort, als Pughat – Aqhats Schwester und Tochter von Danel – vom Tod ihres Bruders erfährt. Danel verflucht die Adler und trauert sieben Jahre lang. Pughat verkleidet sich als Anat, um Yatipan zu töten und ihren Bruder zu rächen. Der Rest der Geschichte ist nicht erhalten.

⁹¹ Die Falken-Gestalt (*nšr*) ist konform mit der Jagdpraxis, die sonst aus den vorderasiatischen Quellen bekannt ist (Day (1995): 65).

4.2 Ugaritisches Pantheon

Wie bereits angemerkt, ist unser Verständnis vorderasiatischer Religion aufgrund der begrenzten Quellenlage in vielen Bereichen – etwa hinsichtlich der Kosmogonie – eingeschränkt. Darüber hinaus existiert keine schriftliche Quelle, die ein Pantheon, wie etwa die ägyptische Götterneunheit, in systematischer Form rekonstruiert.⁹² Der westsemitische religiöse Korpus umfasst mythologische, rituelle und magische Texte, in denen verschiedene Charakteristiken einzelner Gottheiten dargestellt werden. In Orten wie Ugarit und Emar sind zahlreiche Gottheiten belegt, doch über die meisten von ihnen ist kaum mehr als der Name bekannt.⁹³ Diejenigen Gottheiten, die eine wichtige Rolle in mythologischen Texten oder in *historiolae* von magischen Texten einnehmen, hinterließen hingegen deutlich mehr Informationen über ihre Identität.

Aus den genannten Quellen lässt sich das westsemitische Pantheon jedoch zumindest in groben Zügen rekonstruieren. An dessen Spitze steht der Gott El, der als Vater der Götter Baal, Môt und Yamm sowie der Göttin Anat gilt. El wird gelegentlich sowohl als Vater als auch als Mutter bezeichnet.⁹⁴ Er wird mit verschiedenen Göttinnen verbunden, wobei Athirat als seine häufigste Gemahlin gilt.

Zur sogenannten „zweiten Generation“ der Götter zählen der Wettergott Baal, die Kriegs- und Jagdgöttin Anat, der Meeresgott Yamm sowie der personifizierte Tod – Môt – die sich über ihre Beziehung zu El in das Pantheon einfügen lassen. Als mythischer Wohnort dieser Gottheiten, insbesondere von El und Baal, gilt der Berg Šaphon, heute als Gebel al-Aqra bekannt.⁹⁵ Schwieriger einzuordnen sind Gottheiten, die zwar in mythologischen und magischen Texten auftauchen, aber keine klaren und konstanten Relationen zu anderen Gottheiten aufweisen. Dazu zählen die Kriegs- und Jagdgottheiten Astarte und Reschef, der „Zauberer“ Hauron, der Handwerker Gott Kothar-wa-Hasis – dessen Heimat mehrfach als Memphis bezeichnet wird – das Götterpaar Šachar und Šalimu sowie der Mondgott Yarih.

⁹² Obwohl die Götterlisten aus Ugarit und Emar darauf hindeuten, dass das Konzept eines Pantheons existierte (siehe Wyatt (1999): 537).

⁹³ Dahood (1958): 65 f; Wyatt (1999): 537. Es lassen sich aber auch Unterschiede im „Rang“ einzelner Gottheiten entsprechend ihrer Stellung auf Götterlisten sowie Portionengrößen bei den Opfergaben feststellen (siehe Dahood (1958): 67).

⁹⁴ Wyatt (1999): 542 f.

⁹⁵ Calvet (2007): 103.

Einzelne Gottheiten treten zudem in verschiedenen Gestalten auf, die meist mit topographischen Bezügen verknüpft sind.⁹⁶

Wichtig ist darüber hinaus der Hinweis, dass sich auch innerhalb der verschiedenen vorderasiatischen Religionen eigenständige und unabhängige Ausprägungen finden, die nicht als bloße Varianten einer ansonsten miteinander geteilten Erscheinung zu verstehen sind.⁹⁷ Selbst wenn sich Parallelen zwischen westsemitischen Quellen feststellen lassen, sollten diese daher nicht zwangsläufig als universelle Eigenschaften einzelner Gottheiten interpretiert werden.

Im Folgenden werden diejenigen westsemitischen Gottheiten näher vorgestellt, die auch in ägyptischen Texten auftreten. Dabei stehen vorerst ihre ugaritischen Charakteristika im Vordergrund. Ein Vergleich mit ihren ägyptischen Erscheinungsformen erfolgt in Kapitel 6.

4.2.1 Baal

Baal ist der levantinische Wettergott. Sein Name bedeutet wörtlich „Herr“⁹⁸ und er zählt zu den bedeutendsten und am weitesten belegten Gottheiten der westsemitischen Religionen.⁹⁹ In den Quellen wird er entweder als Sohn von El oder von Dagan bezeichnet.¹⁰⁰ Die häufigsten regionalen Varianten dieses Gottes sind Baal von Šaphon, Baal von Ugarit sowie Baal von Halba.¹⁰¹

⁹⁶ Dietrich/Loretz (1988): 302.

⁹⁷ Vgl. Wilson-Wright (2016): 1.

⁹⁸ Wurzel *bl* ist in allen semitischen Sprachen belegt und dient zur Bezeichnung eines Gottes als „Herr“ (Schwemer (2001): 502, Anm. 4102). Der Name des Gottes Baal entwickelte sich aus einem Epitheton des westsemitischen Wettergottes Haddad (auch Haddu oder Addad genannt) und setzte sich in der levantinischen Region als Hauptbezeichnung für den Wettergott, manchmal mit der Ergänzung Baal Haddu durch (Vgl. Schwemer (2001): 504-511). Diese Änderung lässt sich auch in ägyptischen Quellen beobachten, da das in Ächtungstexten aus dem Mittleren Reich belegte Theonym *h-d-d-w* durch *b-a-r* im Neuen Reich ersetzt wird (Schwemer (2001): 510). In der Region des Mittleren Euphrats bleibt die Kombination Adad-Baal als häufigste Erscheinungsform des Wettergottes erhalten (Schwemer (2001): 552).

⁹⁹ Baal ist nicht nur in mythologischen und magischen Texten als wichtiger Akteur belegt, sondern auch im archäologischen Material, da z.B. viele Baal-Tempel in levantinischen Regionen gefunden wurden (Schwemer (2001): 512).

¹⁰⁰ Dabei handelt es sich um zwei verschiedene Traditionen, deren Spuren sich in der ugaritischen Religion noch nachweisen lassen. Dagan war, ebenso wie Haddad, ursprünglich ein Gott der westeuphratischen Region, der in ugaritischen Ritualtexten als Vater von Baal bezeichnet wird, jedoch kaum in mythologischen und literarischen Texten erwähnt wird. Schwemer erklärt dies, indem er argumentiert, dass er in der levantinischen Region wohl mit El gleichgesetzt wurde (Schwemer (2001): 532).

¹⁰¹ Heute Aleppo. Zu den Beziehungen der verschiedenen Erscheinungen von Baal zueinander siehe Schwemer (2008): 10 f.

In der ugaritischen Mythologie nimmt er eine zentrale Rolle als Kriegergott und Nachfolger Els ein.¹⁰² Der sogenannte Baal-Zyklus thematisiert seinen Aufstieg durch eine Reihe von Kämpfen. Interessanterweise wird Baal in diesem Mythos nicht direkt von seinem Vater als oberster Gott eingesetzt. Stattdessen bevorzugt El zunächst Yamm, den Meeresgott und ebenfalls Sohn Els, und lässt sogar für ihn einen Palast errichten. Erst nachdem Baal Yamm besiegt und Anat El darum bittet, erhält auch Baal einen eigenen Palast. In den Keret- und Aqhat-Epen vermittelt Baal zwischen den Königen und seinem Vater El.

Seine Beziehungen zu weiblichen Gottheiten des ugaritischen Pantheons bleiben schwer zu bestimmen. Die beiden häufigsten Namen im Zusammenhang mit Baal sind Astarte und Anat. Je nach Interpretation lassen sich erotische Spannungen andeuten. Drei Göttinnen – Pidray, Arsay und Tallay – werden in den ugaritischen Quellen als Töchter Baals genannt. Diese Göttinnen verkörpern jeweils verschiedene Aspekte seiner Wettergott-Natur.

4.2.2 Astarte

Astarte¹⁰³ zählt zu den bekanntesten Göttinnen des Vorderen Orients, die fast 3000 Jahre lang verehrt wurde.¹⁰⁴ Ihre Natur und Charakteristika variieren stark zwischen den einzelnen Kulturen und Epochen.¹⁰⁵ Der Name Astarte erscheint in fast jeder Kultur des Alten Orients, doch moderne Forschungen betonen zunehmend, dass es sich dabei nicht zwangsläufig um dieselbe Göttin in unterschiedlichen Ausprägungen handelt, sondern um eigenständige lokale Gottheiten.¹⁰⁶

¹⁰² Wyatt (1999): 545.

¹⁰³ Der hier verwendete Name der Göttin entspricht ihrer Bezeichnung innerhalb der ägyptologischen Tradition. Andere Variationen ihres Namens sind u.a. Ištar, aTtrt, Aštar sowie aStrt (Wilson-Wright (2016): 1). In der Ugaristik wird am häufigsten die Bezeichnung Athtart verwendet, da die ugaritische Version ihres Namens mit interdentalen /t/ geschrieben wird. Da dieser Laut im Ägyptischen nicht vorhanden ist, wird es mit dem /s/ Laut ins Ägyptische umgeschrieben (Hoch (1994): 402). Da im Ägyptischen der semitische Laut /š/ einfach als /š/ wiedergegeben wird (Hoch (1994): 410), ist es wahrscheinlicher, dass der ägyptische Name der Göttin aus der Tradition übernommen wurde, in der ihr Name mit einem interdentalen Laut geschrieben wurde.

¹⁰⁴ Wilson-Wright (2016): 1.

¹⁰⁵ Frühere Arbeiten fokussierten sich auf ihre Rolle in der Bibel (vgl. Röllig (1993); Day (2002); Smith (2002)). Zu ihrer Rolle im phönizischen Pantheon siehe Lipiński (1995): 143 ff. In Fleming (1992): 219 f. wird die Rolle von Astarte in Emar zusammengefasst. Neuere Forschung fokussiert sich insbesondere auf die verschiedenen Aspekte der Göttin in unterschiedlichen vorderasiatischen Kulturkreisen (siehe Christian/Schmitt (2013); Sugimoto (2014); Wilson-Wright (2016)). Zur Ikonographie von Astarte siehe Izak (2008).

¹⁰⁶ Vgl. Christian/Schmitt (2013): 151; Wilson-Wright (2016).

Im Gegensatz zu anderen in dieser Arbeit behandelten Gottheiten ist die Quellenlage zu Astarte in Ugarit vergleichsweise dünn.¹⁰⁷ In Emar hingegen ist sie weitaus prominenter und gilt als eine der zentralen Gottheiten des Pantheons.¹⁰⁸ Sie tritt häufig mit Anat zusammen, die in Ugarit eine deutlich stärkere Position einnimmt.¹⁰⁹

Ursprünglich hatte Astarte vermutlich einen astralen Charakter, doch dieser ist in den überlieferten westsemitischen Traditionen kaum noch greifbar.¹¹⁰ Etymologisch ist sie mit einem männlichen Gegenstück – Aštar – verbunden, der eine Besonderheit der westsemitischen Religion darstellt.¹¹¹

Die Quellenlage aus Ugarit legt nahe, dass Astarte dort eine bedeutende Rolle im Kult spielte, da ein ihr geweihter Tempel in der Nähe der Stadt existierte.¹¹² In administrativen und rituellen Texten wird sie regelmäßig erwähnt,¹¹³ in den mythologisch-literarischen Texten hingegen deutlich seltener.

Baal und Astarte werden in ugaritischen Texten nie ausdrücklich als göttliches Paar bezeichnet. Sogar ihre Loyalität zu Baal im Baal-Zyklus ist umstritten.¹¹⁴ In KTU 1.92 wird jedoch nach einer Jagdszene eine erotische Episode zwischen beiden geschildert.¹¹⁵ Im Keret-Epos erscheint sie in einer Fluchformel unter der Bezeichnung „Astarte-Name des Baal“.¹¹⁶

Am häufigsten tritt Astarte in magischen Texten auf, und zwar zusammen mit Anat. Zwei Beschwörungen gegen Schlangen (KTU 1.110 und 1.107) nennen beide Göttinnen gemeinsam (‘*nt w-‘ttrt*).¹¹⁷ Interessant dabei ist, dass Anat in der Regel vor Astarte geschrieben wird, analog zu ägyptischen Belegen des Paares. Auch in der mythologisch-literarischen Komposition KTU 1.114 treten sie zusammen auf.¹¹⁸ Alle drei Texte stammen aus dem

¹⁰⁷ Wie im oben diskutierten Fall von Dagan ist es wichtig anzumerken, dass ihre Abwesenheit in insbesondere literarischen Quellen nicht unbedingt impliziert, dass Astarte keine wichtige Rolle im ugaritischen Pantheon spielte.

¹⁰⁸ Smith (2014): 34.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid. 35 f.

¹¹¹ Andere semitische Erscheinungen dieser Göttin besitzen kein männliches Gegenstück (siehe Smith (1995)).

¹¹² Clemens (2001): 380 f.

¹¹³ Smith (2014): 38 interpretiert Astartes Erscheinung in diesen Texten als ein Hinweis für ihre Bedeutung im Bereich des Königs Kultes.

¹¹⁴ Siehe Ayali-Darshan (2020.)

¹¹⁵ Siehe Dijkstra (1994); Wyatt (2002): 370–374.

¹¹⁶ Für die Nuancen in der Übersetzung der Fluchformel siehe Schwemer (2001): 542 f, Anm. 4357.

¹¹⁷ Vgl. Smith (2014): 40 f; Wilson-Wright (2016): 67 f.

¹¹⁸ Die Gattung der drei Kompositionen ist schwierig zu bestimmen. Smith (2014): beschreibt KTU 1.100 und KTU 1.107 als Schlangenbeschwörungen. Wilson-Wright (2016): 68 interpretiert nur KTU 1.107 als reine Beschwörung und merkt an, dass die drei Texte (inkl. KTU 1.114) sämtlich sowohl literarische als auch magische Elemente aufweisen.

sogenannten „Haus des hurritischen Priesters“, aus dem zahlreiche Beschwörungen überliefert sind.¹¹⁹

4.2.3 Anat

Anat ist eine der zentralen Gottheiten der ugaritischen schriftlichen Tradition. In der Forschung gilt sie neben Astarte als wichtigste weibliche Gottheit der westsemitischen Religion.¹²⁰ Die Etymologie ihres Namens ist umstritten. Möglicherweise handelt es sich um eine kanaanäische Göttin, die von anderen Kulturen übernommen wurde – möglich ist aber auch, dass sie im levantinischen Kulturkreis entstand.¹²¹

Die frühesten Belege der Göttin stammen aus den Opferlisten aus Mari, wo ihr Name gemäß amurritischer Orthographie als Ḫanat geschrieben wird.¹²² Abgesehen davon ist Anat auch in Personennamen aus Mari belegt.¹²³

Die aktive Rolle der Göttin in der ugaritischen Mythologie, sowie die „männlichen“ Aspekte ihrer Natur waren oft Anlass zur Diskussion.¹²⁴ Am deutlichsten ist Anat als Kriegsgöttin repräsentiert. Ihre blutrünstige Natur sowie ihr gewaltsames Verhalten betonen ihre Rolle als starke Kriegerin in vielen ugaritischen Mythen. Sie spielt eine wichtige Rolle im Baal-Zyklus, wo sie an der Seite Baals agiert, indem sie seine Gegner besiegt. In diesem Mythos zeigt sie eine enge Bindung zu Baal, insbesondere in ihrer Trauer nach seinem Tod. Ihre Beziehung zu ihrem Vater El ist ebenfalls ein häufig vorkommendes Motiv. Im Baal-Zyklus agiert sie als eine Art Mittlerin zwischen El und Baal.¹²⁵

¹¹⁹ Wilson-Wright (2016): 68.

¹²⁰ Anat war schon vor der Entdeckung des ugaritischen Korpus in ihrem vorderasiatischen Kontext von Albright (1925) behandelt worden. Nach der Entdeckung der Texte wurde die Rolle von Anat in ugaritischen Texten von Virolleaud (1938) untersucht. Diese Arbeit wurde von Cassuto (1971) erweitert. Ihre Rolle in den religiösen Texten aus Elephantine wurde von Vincent (1937) behandelt. Die erste große Studie zu der Göttin ist von Eaton (1964), in der wichtige Themen, wie der Kult der Göttin, ihre generelle Rolle in mythologischen Texten sowie ihre Ikonographie zum ersten Mal untersucht wurden. Kurz danach wurde eine neue Studie zu Anat von Kapelrud (1969) vorgelegt. Diese frühen Studien zur Natur der Göttin wurden wegen ihrer teilweise einseitigen Behandlungen kritisiert (siehe Løkkegaard (1982); Walls (1992): 8ff). Anat, in einem breiten vorderasiatischen Kontext, war der Fokus der Untersuchung Bowmans (1978). Walls (1992) dagegen fokussierte sich auf ihre Rolle in der ugaritischen schriftlichen Tradition. Drei Jahre später erschien eine weitere Studie zu Anat in Texten und Ikonographie des 2. Jahrtausends (Lloyd (1994)).

¹²¹ Siehe die Diskussion über verschiedene Möglichkeiten in Lloyd (1994): 33–63; Vgl. Day (1995): 64.

¹²² Lloyd (1994): 13.

¹²³ Ibid. 21–24.

¹²⁴ Siehe dazu Day (1992).

¹²⁵ Vgl. Lloyd (1994): 253.

Als Schwester von Baal tritt sie oft zusammen mit ihm auf.¹²⁶ Abgesehen von den längeren Mythen sind zwei unabhängige Mythos-Fragmente über die beiden Gottheiten überliefert – KTU 1.10 und KTU 1.11. Anat und Baal nennen sich zwar jeweils Bruder und Schwester, jedoch ist die Natur ihrer Beziehung immer wieder Gegenstand von Diskussionen gewesen. Vor allem die letzteren beiden Mythen, die sich in keinen der größeren Zyklen der ugaritischen Mythologie einordnen lassen, sind für dieses Thema relevant, da sie scheinbar eine sexuelle Beziehung zwischen den beiden Gottheiten schildern. Die Frage, ob diese Quellen tatsächlich so zu interpretieren sind, wurde von manchen zurückgewiesen, mit dem Argument, dass es sich dabei um Texte handelt, in denen Anat in keiner sexuellen Beziehung mit Baal war, sondern eine nebenseitige Rolle im Narrativ spielte.¹²⁷

Im Aqhat-Mythos wird ihre gewaltsame Natur erneut gezeigt, wo sie als eine kriegsgerische und zornige Göttin auftritt. In dieser Geschichte agiert sie gegen den Protagonisten, indem sie Aqhats Tod verursacht. In fragmentarisch erhaltenen magischen Texten wird sie auch als Jägerin und Herrin der Tiere dargestellt.¹²⁸

Walls definiert drei wichtige Aspekte von Anat, die insbesondere in ugaritischen Quellen immer wieder beobachtet werden können, nämlich einerseits ihre Rolle als Frau, wobei sie sowohl als „sexuell“ als auch als „Jungfrau“ dargestellt wird. In ugaritischen Texten trägt sie das Epitheton *btl*, oft als jugendliche Frau übersetzt.¹²⁹ Andererseits betont er ihre gewaltsame und blutige Seite, sowie ihre Rolle als Klagefrau, nachdem Baal stirbt.¹³⁰

Anats mythologische Rolle wurde dementsprechend unterschiedlich interpretiert. Die frühen Deutungen ihrer religiösen Bedeutung fokussierten sich auf den Aspekt der „Fruchtbarkeitsgöttin“ – ein Topos, der schon von Frazer entwickelt wurde und lange Zeit zur Klassifizierung diverser vorderasiatischer Göttinnen verwendet wurde.¹³¹ Somit wurde ihre Rolle im ugaritischen Pantheon ursprünglich auf die der Gemahlin Baals reduziert. Diese

¹²⁶ Schwemer (2001): 543.

¹²⁷ Siehe Walls (1992): 163–173; Day (1992).

¹²⁸ Siehe Day (1992).

¹²⁹ Die Schwierigkeit mit diesem Wort besteht darin, dass es nur als Epitheton von Anat belegt ist, was die Bestimmung einer genauen Bedeutung erschwert. Die Verbindung des Begriffs mit anderen semitischen Kognaten führt zu verschiedenen Interpretationen. Hebräische und akkadische Parallelen begünstigen eine Interpretation als „junge Frau“ im Sinne einer Bezeichnung für eine bestimmte Altersgruppe, anstelle einer Bedeutung als Jungfrau im sexuellen Sinne, wie es bei späteren syrischen und arabischen Quellen der Fall ist (Walls (1992): 104 f; Bowman (1978): 174 f; Landsberger (1968)). De Moor definierte den Begriff als Bezeichnung für eine Frau, die noch keinen Sohn geboren hat (de Moor (1987): 7). Walls folgt Ginsberg und übersetzt den Begriff als „maiden“ und setzt damit den Fokus auf das Alter anstatt der Sexualität (Walls (1992): 105). Day (1995): 65 versteht den Begriff als „marriageable adolescent female“.

¹³⁰ Walls (1992): 18.

¹³¹ Siehe Hackett (1989).

Interpretation von Anat als „sexuelle Göttin“ wurde vor allem in den 1990er-Jahren stark kritisiert und führte dazu, dass der sexuelle Charakter Anats vollständig negiert wurde.¹³²

5 Vorderasiatische Gottheiten in Ägypten

Kontakte zwischen Ägypten und seinen vorderasiatischen Nachbarn sind seit den frühesten Phasen der ägyptischen Geschichte belegt.¹³³ Jedoch lassen sich vorderasiatische Gottheiten in schriftlichen Quellen erst seit dem Neuen Reich in größerer Zahl nachweisen. Die historischen Gründe für dieses Phänomen sind seit Langem Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen. Diplomatische Korrespondenz und Ehen, militärische Feldzüge sowie der Austausch von Experten und Mitgliedern der Elite am ägyptischen Hof sind nur einige der zahlreichen Ansätze, um zu erklären, wie diese Gottheiten ihren Weg nach Ägypten fanden.¹³⁴

Die Katalogisierung vorderasiatischer Gottheiten in Ägypten wurde erstmals von Stadelmann vorgenommen und seither in vielen Beiträgen verschiedener Autor:innen erneuert und erweitert. Obwohl die Nennung fremder Gottheiten nicht den Hauptfokus dieser Arbeit bildet, bietet sich dieses Thema dennoch als ein sinnvoller Ausgangspunkt für weiterführende Diskussionen an, da die Namen dieser Götter als eindeutige Zeichen fremder Einflüsse identifiziert werden können.

In diesem Kapitel sollen daher ausgewählte publizierte magische Texte des Neuen Reiches vorgestellt werden, für die sich vorderasiatische Einflüsse postulieren lassen. Ihre Inhalte sowie Informationen über den zeitlichen und räumlichen Rahmen – soweit bekannt – werden berücksichtigt, mit dem Ziel, eine Kontextualisierung dieses religiösen Transfers zu ermöglichen.

Auch hinsichtlich der Datierung dieser Texte ist die Lage kompliziert. Tendenziell werden diese Texte auf Grundlage paläographischer Merkmale datiert – häufig gehen diese auf Möller zurück. Die Paläographie ist jedoch als Datierungsmethode nur in Bezug auf das konkrete Manuskript aussagekräftig. Dies ist insbesondere im Hinblick auf die Kompositionen in Sammelhandschriften bedeutsam. Die Zuordnung eines Entstehungsdatums auf Basis orthographischer und grammatikalischer Merkmale ist methodisch zwar präziser, jedoch ist es eine komplizierte Prozedur. Wie in diesem Kapitel gezeigt wird, enthalten diese Texte viele

¹³² Siehe Walls (1992); Day (1991); Day (1992); Day (1995).

¹³³ Siehe Fn. 52.

¹³⁴ Siehe u.a. Stadelmann (1967); Helck (1966); Helck (1971); Beck (2019).

Neuägyptizismen oder sind vollständig in neuägyptischer Sprache verfasst. Aus diesem Grund wird ihnen in der Regel ein späteres Datum im ausgehenden Neuen Reich zugewiesen. Dadurch entsteht das Bild eines verstärkten religiösen Transfers während der Ramessidenzeit.¹³⁵

Das Ziel dieser Arbeit ist es nicht, gegen diese *opinio communis* zu argumentieren – dies wäre Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung – jedoch muss erwähnt werden, dass eine unkritische Übernahme dieser Position im weiteren Sinne zu einem Zirkelschluss führen könnte. Aus diesem Grund wird die in vielen Fällen vorgeschlagene paläographisch-grammatikalische Datierung nicht direkt bei der Interpretation der Quellen und bei der Kontextualisierung des religiösen Transfers im Neuen Reich berücksichtigt.

5.1 Quellen

Die magischen Texte in dieser Arbeit sind meist Bestandteil größerer Sammelhandschriften. Diese Manuskripte kommen vor allem aus dem Antikenhandel und wurden schon im 19. Jahrhundert angekauft. Heutzutage befinden sie sich in Sammlungen großer Museen. Wegen der Art des Erwerbs sind die kontextgebundenen Informationen meistens verloren gegangen. Grob kann der thebanische Raum oft als Ursprungsort identifiziert werden, in manchen Fällen wird auch der memphitische Raum angenommen.

5.1.1 Erwerb, Befund und Inhalt

Die zwei größten Sammelhandschriften, die für diese Arbeit relevant sind, sind der sogenannte Magische Papyrus Harris 501 (= pBM EA 10042) und der Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687). Die beiden Manuskripte stammen aus privaten Sammlungen, nach denen sie auch benannt sind, und wurden später vom British Museum angekauft.

Magischer Papyrus Harris 501 (= pBM EA 10042)

Der Magische Papyrus Harris wurde kurz nach seinem Erwerb durch eine Explosion in Alexandria stark beschädigt,¹³⁶ weswegen einige Teile des Manuskripts heutzutage nur als

¹³⁵ Siehe Lévai (2008); Steiner (2016).

¹³⁶ Lange (1927): 6.

Faksimile von Chabas' Erstedition¹³⁷ vorhanden sind.¹³⁸ Leider betrifft diese Zerstörung die meisten der für diese Arbeit relevanten Textabschnitte. Seit seiner Entdeckung und Erstpublikation durch Chabas stand dieser Papyrus im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses.¹³⁹ Ein weiterer Abschnitt des Papyrus aus der Portheim-Stiftung in Heidelberg wurde von M. Bommas entdeckt und publiziert.¹⁴⁰ Nach Bommas wurden die Fragmente für die deutsche Sammlung am Ende des 19. Jahrhunderts erworben.¹⁴¹ Der rätselhafteste Teil des Papyrus – Abschnitt Z – ist in einer Fremdsprache verfasst. Der einzige Deutungsversuch dieses Spruches wurde von Th. Schneider vorgenommen, der ihn als eine kanaanäische Löwenjagd-Beschwörung interpretierte.¹⁴² In späteren Bearbeitungen des Papyrus wurde nur auf diese Arbeit verwiesen, ohne die Textstellen näher zu diskutieren. Die Grammatik des Magischen Papyrus Harris wurde ebenfalls zum Forschungsthema, woraus die ausführliche Studie von S. Gohy und J. Winand entstand.¹⁴³

Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687)

Der Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) war ein Teil der umfangreichen Sammlung von A. Chester Beatty, von welcher der Großteil 1930 dem British Museum geschenkt wurde.¹⁴⁴ Er besteht in seinem modernen Erhaltungszustand aus insgesamt 23 Sprüchen, von denen sich die meisten gegen Skorpiongift richten. Alle Sprüche in diesem Papyrus, mit einer Ausnahme, bestehen aus kurzen magischen Texten mit praktischen Anweisungen am Ende. Die einzige Ausnahme ist der für diese Arbeit relevante Text, der gleichzeitig der Letzte in der Reihenfolge der Sprüche gegen Skorpiongift ist. In diesem Spruch (vs. 1,4–6,7) wird eine längere mythologische Geschichte von der Vergiftung Seths erzählt, in welcher auch die Göttin Anat eine prominente Rolle spielt. Diese *historiola* hat Parallelen in weiteren Manuskripten, nämlich zwei kleineren Papyri (Papyrus Turin CGT 54076 und Papyrus Philadelphia CG 2006-4-1 A–F) sowie drei Ostraka (Ostrakon Ramesseum 1+2 = UC 31942, Ostrakon Deir el-Medineh 1591 und Ostrakon Deir el-Medineh 1592).¹⁴⁵

¹³⁷ Chabas (1860).

¹³⁸ Zu den Ursachen der Beschädigung des Papyrus siehe Dawson (1949): 164 ff.

¹³⁹ Budge (1910); Akmar (1916); Lexa (1925); Lange (1927); Bommas (1998); Leitz (1999).

¹⁴⁰ Bommas (1998).

¹⁴¹ Ibid. 3.

¹⁴² Schneider (1989).

¹⁴³ Gohy/Winand (2011).

¹⁴⁴ Gardiner (1935): vi f.

¹⁴⁵ Silvermann/Houser Wegner (2007): 405.

Papyrus Turin CGT 54076

Papyrus Turin CGT 54076 ist ein fragmentarisches Papyrusstück, das von Roccati 1972 publiziert wurde und als wichtige Ergänzung zu dem bisher aus dem Papyrus Chester Beatty VII bekannten magischen Text gilt.

Papyrus Philadelphia CG 2006-4-1 A–F

Papyrus Philadelphia CG 2006-4-1 A–F wurde 2007 von Silverman und Houser Wegner publiziert. Der aus sechs Papyrusfragmenten bestehende Text war höchstwahrscheinlich Teil eines großen Ankaufs von Max Müller für das University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology in den 1920ern.¹⁴⁶ Der Fundkontext sowie der ursprüngliche physische Zustand des Papyrus zur Zeit des Ankaufs ist nicht bekannt.

Ostrakon Deir el-Medineh 1591, Ostrakon Deir el-Medineh 1592 und Ostrakon Ramesseum 1+2 = UC 31942

Die zwei Ostraka aus Deir el-Medineh, die diese *historiola* ebenfalls beinhalten, wurden von Posener publiziert.¹⁴⁷ Das Exemplar aus dem Ramesseum wurde während der Ausgrabungen von J. E. Quibell entdeckt und von Spiegelberg publiziert.¹⁴⁸ Die fragmentarischen Informationen, die über diese Manuskripte verfügbar sind, deuten darauf hin, dass der Herkunftsort dieser Geschichte im thebanischen Raum zu suchen ist.

Teile der gleichen *historiola* sind auch im Papyrus Vatikan Inv. 38573¹⁴⁹ sowie im Papyrus Turin CGT 54064 rt.¹⁵⁰ belegt, allerdings werden diese Manuskripte in dieser Studie nicht verwendet.

Papyrus Leiden I 343 + 345

Ähnlich wie bei anderen Sammelhandschriften war auch der Papyrus Leiden I 343 + 345 Teil zweier Privatsammlungen, und zwar derjenigen von G. Anastasi (pLeiden I 343) und von M. Cimba (pLeiden I 345). Später wurde der Papyrus durch das Rijksmuseum van Oudheden in

¹⁴⁶ Ibid. 403.

¹⁴⁷ Posener (1978): 77; Tafel 45-45A.

¹⁴⁸ Spiegelberg (1898): 1-2; Tafel 1-1A.

¹⁴⁹ Siehe Gasse (1993).

¹⁵⁰ Siehe Roccati (1982).

Leiden angekauft. In der Ankaufsliste dieses Museums ist Memphis als Herkunftsort des Papyrus angegeben.¹⁵¹ Nach Müller stammt dieser Papyrus, sowie pLeiden I 344 aus einem pharaonischen Archiv in Saqqara.¹⁵² Der Papyrus enthält 14 Beschwörungen gegen die Sāmānu- bzw. ax.w-Krankheit. Da Sāmānu ein vorderasiatischer Dämon ist, der in Ägypten mit dem Namen ax.w identifiziert wurde, wenden sich sämtliche Beschwörungen des Papyrus gegen dieselbe Krankheit bzw. denselben Dämon. Recto und Verso des Papyrus enthalten meist Paralleltexte, die jeweils die ägyptischen bzw. semitischen Namen der Krankheit verwenden. Dieser Papyrus enthält besonders viele verschiedene fremde Gottheiten und Motive.

Einzelne Beschwörungen sind auch auf dem Ostrakon Leipzig ÄMUL 1906 sowie dem Ostrakon Strasbourg H.115 erhalten.

pBN 202 + pAmherst 9

Der heute als pBN 202 + pAmherst 9 bekannte Papyrus wurde erst durch die im Jahr 2000 publizierte Entdeckung von Ph. Collombert und L. Coulon als solcher identifiziert.¹⁵³ Ihnen gelang es, ein Papyrusfragment aus der Bibliothèque nationale de France (BN) mit dem schon lange bekannten mythologischen Papyrus zu verbinden. Der bis dahin als „Hymnus an Amenophis II.“ bekannte Papyrus BN 202 erwies sich als der Anfang der mythologischen Geschichte. Dieser Papyrus war ursprünglich Teil der Rolling-Sammlung (= pRolling 1887) und wurde dann an die Bibliothèque nationale – damals Bibliothèque impériale – verkauft, jedenfalls vor 1868, als er erstmals von W. Pleyte publiziert wurde.¹⁵⁴

Der schon länger bekannte Teil der mythologischen Geschichte – Papyrus Amherst 9 – gehört zu der berühmten Amherst-Sammlung, die sich heute in der Pierpont Morgan Library in New York befindet. Er wurde erstmals von S. Birch in einem Artikel der ZÄS erwähnt.¹⁵⁵ Die erste kritische Edition des Papyrus erschien fast dreißig Jahre später mit der Publikation von P. E. Newberry und W. E. Crum, der sofort die fremden Elemente erkannte, insbesondere die semitische Göttin Astarte.¹⁵⁶

¹⁵¹ Beck (2015): 98. Die erste Bearbeitung des Papyrus erfolgte durch A. Massart im Jahr 1954.

¹⁵² Müller (2008): 275.

¹⁵³ Collombert/Coulon (2000).

¹⁵⁴ Pleyte (1868). Vgl. Collombert/Coulon (2000): 193 f.

¹⁵⁵ Birch (1871): 119 f.

¹⁵⁶ Newberry/Crum (1899).

Seitdem war der Papyrus und die sogenannte „Astarte-Legende“ Gegenstand einer langanhaltenden ägyptologischen Diskussion.¹⁵⁷ Die bedeutendste Publikation ihrer Zeit war Gardiners Edition, der die Geschichte sowohl in seiner Anthologie *Late Egyptian Stories* als auch in einer Einzelausgabe publizierte.¹⁵⁸ Gardiner betrachtete das Motiv des Kampfes gegen das Meer als zentralen Punkt der Geschichte und diskutierte mögliche Parallelen zum babylonischen Mythos *Enūma eliš*.¹⁵⁹ Seitdem wurden verschiedene Parallelisierungen der ägyptischen Geschichte mit vorderasiatischer Mythologie vorgeschlagen, insbesondere mit hurro-hethitischen und ugaritischen Texten.¹⁶⁰

Die beiden Sammlungen (Rolling und Amherst) scheinen – auch abgesehen von diesem Beispiel – bedeutende inhaltliche Überschneidungen aufzuweisen, was darauf hindeutet, dass sie ursprünglich möglicherweise über ähnliche Akquisitionswege nach Europa gelangt sind.¹⁶¹ Die Publikation von Ph. Collombert und L. Coulon, die diese zwei Papyri miteinander verbindet und die bisher bekannte „Astarte-Legende“ bedeutend erweitert, bleibt bis heute die grundlegende Arbeit zu diesem Text.

In den letzten Jahrzehnten verschob sich das wissenschaftliche Interesse in eine interpretatorische Richtung, in der dieser Papyrus zu einem wichtigen Anhaltspunkt für die Untersuchung interkultureller Kontakte zwischen Ägypten und Vorderasien geworden ist.¹⁶² Verschiedene Elemente dieses Mythologems (Kampf zwischen dem Wettergott und Meer) finden sich auch in ägyptischen magischen Texten.¹⁶³

Papyrus Hearst

Abgesehen vom bereits erwähnten Papyrus Leiden I 343 + 345 findet sich eine Anspielung auf diese Geschichte im Papyrus Hearst, der ansonsten rein medizinische Texte enthält.¹⁶⁴ Das Manuskript wurde von einem Bauern in Deir el-Ballas gefunden und von Reisner publiziert.¹⁶⁵

¹⁵⁷ U.a. Editionen von Spiegelberg (1902) und Erman (1923); zu einer ausführlichen Beschreibung der Forschungsgeschichte siehe Pehal (2014): 49-63.

¹⁵⁸ Gardiner (1932a) bzw. (1932b).

¹⁵⁹ Gardiner (1933): 98.

¹⁶⁰ Für ugaritische Parallelen siehe Albright (1936b): 18 f; Lefèbvre (1949): 106-113; Gaster (1952): 82-52; Stadelmann (1967): 125-131; für hurro-hethitische Parallelen siehe Sayce (1933): 56-59; Helck (1983): 215-223; Schneider (2011-12).

¹⁶¹ Collombert/Coulon (2000): 195.

¹⁶² Siehe u.a. Schwemer (2001); Schneider (2003), (20011-12); Tazawa (2009); Pehal (2014); Ayali-Darshan (2020).

¹⁶³ Vgl. Ayali-Darshan (2020): 30-34.

¹⁶⁴ Quack (2013): 226.

¹⁶⁵ Reisner (1905): 1.

Heute befindet es sich im Center for the Tebtunis Papyri der Bancroft Library an der University of California at Berkeley.

Papyrus Berlin P 3038

Eine ähnliche Anspielung auf den Kampf zwischen Seth und Meer findet sich im Papyrus Berlin P 3038, der aus der Privatsammlung von G. Passalacqua stammt und sich heute im Ägyptischen Museum und der Papyrussammlung Berlin befindet. Das Exemplar wurde während der von Passalacqua in Sakkara geleiteten Ausgrabungen gefunden.¹⁶⁶ Es befand sich in einem Topf mit mehreren anderen Papyri.

5.1.2 Grammatik und Orthographie

Das Ziel dieses Kapitels ist es nicht, alle grammatikalischen bzw. orthographischen Eigenschaften jedes einzelnen Manuskripts zu analysieren. Dies wurde deswegen nicht vorgenommen, weil bei der Analyse dieser Manuskripte aufgefallen ist, dass sie untereinander viele gemeinsame Eigenschaften teilen. Um Redundanz zu vermeiden, werden die Texte gemeinsam behandelt, jedoch werden die auf ein oder zwei Manuskripte beschränkten Elemente als solche erwähnt.

Zunächst werden die sprachlichen Elemente dieser Sprüche als eine Gruppe untersucht, mit dem Ziel, die Frage zu beantworten, inwieweit diese Sprache als Mittelägyptisch mit Neuägyptizismen oder sogar als Neuägyptisch bezeichnet werden kann. Die ältere Annahme, wonach religiöse Texte grundsätzlich im Mittelägyptischen verfasst wurden, gilt heute als überholt.¹⁶⁷ Dennoch wird in der ägyptologischen Forschung bis heute oft dazu tendiert, Texte mit gemischten Merkmalen unkritisch dem Mittelägyptischen zuzuordnen. Für die hier behandelten Texte lässt sich diese Einordnung jedoch nicht aufrechterhalten.

Die Sprache(n) dieser Manuskripte variieren grundsätzlich zwischen Mittelägyptisch bzw. „égyptien de tradition“ und Neuägyptisch.¹⁶⁸ Auch innerhalb einzelner Manuskripte variiert die Sprache zwischen einzelnen Sprüchen. So stellten z. B. Gohy und Winand in ihrer Grammatik des Magischen Papyrus Harris 501 Abweichungen zwischen dem Recto und Verso

¹⁶⁶ Passalacqua (1826): 207.

¹⁶⁷ Die Differenzierung liegt vielmehr zwischen dem sogenannten literarischen und nicht-literarischen Neuägyptischen, wobei der erste durch eine weitere Verbreitung in poetischen und literarischen (somit auch magisch-mythologischen) Gattungen gekennzeichnet ist (siehe Goldwasser (1990), Loprieno (1988)).

¹⁶⁸ Zum Begriff „égyptien de tradition“ siehe Winand (1992): 224 f.

des Papyrus fest. Sie analysierten das Nominal- und Verbsystem des Papyrus sowie syntaktische und graphische Merkmale. Dabei zeigten sie, dass das Recto des Papyrus eine Tendenz zur traditionellen bzw. grammatikalisch eher mittelägyptischen Sprache aufweist, während das Verso nahezu neuägyptische Sprache verwendet.¹⁶⁹ Sie nennen den Abschnitt F mit der Apposition nach der Erwähnung der vorderasiatischen Göttinnen Anat und Astarte als eine Ausnahme, da hier der Artikel tA zur Bezeichnung der Göttinnen verwendet wird.¹⁷⁰ Gemäß der Studie von Gohy und Winand scheinen die Sprüche, die aufgrund ihrer fremden Elemente im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, auch grammatische Besonderheiten aufzuweisen, da sie eine erhöhte Anzahl an Neuägyptizismen zeigen.¹⁷¹ An sich ist dieses Ergebnis nicht überraschend, da die Entstehungszeit dieser Sprüche – das Neue Reich – mit der Entwicklung der neuägyptischen Sprache zusammenfällt.

Obwohl eine grammatikalische und orthographische Analyse einer Sammelhandschrift wie dem Magischen Papyrus Harris aus praktischen Gründen sinnvoll ist, erscheint es mir ebenso zielführend, wie unten gezeigt wird, die sprachlichen Eigenschaften dieser unter fremden Einflüssen entstandenen Texte gesondert zu untersuchen, da sie sich durch eine gemeinsame Eigenschaft von anderen magischen Texten unterscheiden – den Neuägyptizismen.

Die Sprache der relevanten Passagen aus dem Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) sowie anderer Vorlagen ist dezidiert „literarisches Neuägyptisch“.¹⁷² Silverman und Houser Wegner besprechen narrative Elemente, wie z.B. die Verwendung der mittelägyptischen Satzeinleitung aHa.n, die auch in frühen neuägyptischen literarischen Texten vorkommt.¹⁷³ Dieser Punkt kann weiter ausgeführt werden, da die verschiedenen Versionen der Geschichte unterschiedliche Satzeinleitungen verwenden. So nimmt man z. B. folgenden Satz als Beispiel:

(1) jw=f Hr pAjj mj pAjj rhn.t jw=f Hr amq=s mj a[mq] [1,7] [kA]

„und er besprang (sie), wie ein Bock bespringt, und er deckte sie, wie [ein Stier deckt].“

(2) aHa amq<=f> s m amq [kA] [x+4] [...mj pAjj] [n] rhnj

„Dann besprang <er> sie wie ein Stier [...wie der des] Bocks.“

(3) [1] jw=f Hr p(w)jj r=s m p(w)jj.t n kA jw=f (Hr) amq=s (m) {ma} <am>q [n rhnj]

¹⁶⁹ Gohy/Winand (2011): 64 f.

¹⁷⁰ Ibid. 64.

¹⁷¹ Wegen des grundlegenden Aufbaus der Studie von Gohy und Winand, indem die Abschnitte in zwei Gruppen (A-H bzw. I-Y) untersucht wurden, kommen die grammatischen Besonderheiten des Abschnitts F bleiben vergleichsweise versteckt (siehe die Tabelle 11 in Gohy/Winand (2011): 66).

¹⁷² Silvermann/Houser Wegner (2007): 411 f.

¹⁷³ Ibid. 412.

„und er hat sie begattet sowie das Begatten eines Stiers und er hat sie besprungen wie das Bespringen [eines Bocks].“

Diese drei Varianten stammen aus dem Papyrus Chester Beatty VII (1), dem Papyrus Turin CGT 54076 (2) und dem Papyrus Philadelphia CG 2006-4-1 A–F (3). Nur im Turiner Text erscheint das literarisch-neuägyptische *aHa.n*, während die beiden anderen Beispiele die neuägyptische *jw*-Subordination verwenden.¹⁷⁴ Beide Konstruktionen erfüllen aber dieselbe Funktion – die Einführung eines Kontinuativs.¹⁷⁵ Die Schreibweise der Präposition *Hr* bei den Verben variiert ebenfalls – so wird sie im Papyrus Philadelphia teils ausgelassen.

Weitere neuägyptische Merkmale, die von Silverman und Houser Wegner genannt werden, sind die Verwendung bestimmter und unbestimmter Artikel, die Form des neuägyptischen Possessivums sowie das Suffix *=w* als Suffixpronomen der 3. Person Plural.¹⁷⁶ Auch was die Verbmorphologie betrifft, lassen sich durgehend typische neuägyptische Formen nachweisen – darunter der Kontinuativ, das Präsens I, der präsentische Umstandssatz sowie Negation mit *bw*.¹⁷⁷

Auch in anderen Handschriften zeigt sich ein vergleichbares sprachliches Profil. Interessant ist, dass im Papyrus Chester Beatty VII ein abrupter stilistischer Wechsel eintritt, sobald Isis als nubische Frau erscheint.¹⁷⁸ Diese Passage wirkt wie ein Einsprengsel aus der traditionellen, älteren magischen Literatur:

jnk nHs.jjt hAj.n=[j] m p.t jjj.n=j r kfA tA mtw.t n.tjt m Ha.[w mn msj.n mn.t] [2,4] r dj.t Smj=f snb n mw.t=[f mj Smj] Hr.w snb n mw.t=f As.t wnn mn msj.n mn.t

Ich bin eine Nubierin und [ich] bin vom Himmel herabgestiegen gekommen, um das Gift zu entfernen, das im Körper [des NN., Sohn der NN.,] ist, und um zu veranlassen, dass [er] gesund zu seiner Mutter geht, [sowie] Horus gesund zu seiner Mutter Isis [ging], damit NN., der Sohn der NN., existiert.¹⁷⁹

In dieser Hinsicht könnte dieses Manuskript in die Diskussion um den Magischen Papyrus Harris 501 aufgenommen werden, da es den Anschein erweckt, als handle es sich bei der Passage um einen Einschub aus der traditionellen ägyptischen magischen Praxis.

Die Sprache von pBN 202 + pAmherst 9 war seit den ersten Publikationen ein viel diskutierter Punkt. Gardiner schrieb: „Linguistically, it would likewise have been of quite

¹⁷⁴ Vgl. Černý/Groll (1993): § 63.

¹⁷⁵ Vgl. Winand (1992): 443 f.

¹⁷⁶ Silvermann/Houser Wegner (2007): 412.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Siehe dazu Borghouts (1970): 151.

¹⁷⁹ Stegbauer <https://sae.saw-leipzig.de/de/dokumente/papyrus-chester-beatty-vii?version=77> (19.06.2025).

unusual value, for it exemplifies the Late-Egyptian idiom without that distortion which [...] a perverse style of orthography has imposed upon it.“¹⁸⁰ Der Grund dafür ist, dass die Orthographie eine Neigung zum Mittelägyptischen zeigt, während die Grammatik klar neuägyptisch geprägt ist. Gardiner verglich diese Texte mit den Texten der Amarnazeit und stützte damit die Datierungshypothese Möllers, der die Entstehungszeit der Komposition in der Regierungszeit Horemhabs verortete.¹⁸¹

Grammatisch weist der Text zahlreiche Neuägyptizismen auf. Die Verwendung des bestimmten Artikels sowie des Possessivums scheint in diesem Text die Regel zu sein. Besonders interessant ist die Schreibung des bestimmten Artikels im Plural als *nA-n* mit erhaltener Genitiv-Verbindung – eine frühe Form, die in späteren neuägyptischen Texten zu *nA* reduziert wird.¹⁸² Ebenfalls eine ältere Variante ist die Schreibung der 3. Person Plural mit *=sn* anstelle des standard-neuägyptischen *=w*. Obwohl die neuägyptische Form bereits seit der XVII. Dynastie belegt ist,¹⁸³ bleibt diese ältere Schreibung bis in die Amarnazeit eher selten.¹⁸⁴

Der neuägyptische Duktus zeigt sich auch im Verbalsystem. Die Verwendung des präsensischen und narrativen *Hr sDm*, des futurischen *jw r sDm* sowie des imperfektischen *wn sDm* verweist auf typische neuägyptische Verbalmorphologie. Die Konjunktiv-Konstruktion *Hna ntf sDm* ist ebenfalls ein charakteristisches Merkmal der frühen neuägyptischen Sprache.¹⁸⁵

Syntaktisch lassen sich neuägyptische Strukturen wie die *jw*-Subordination eindeutig erkennen. Die narrativen Satzeinleitungen *xr* und *aHa.n* – typische Merkmale der sogenannten vorher erwähnten literarischen neuägyptischen Sprache – treten ebenfalls auf.¹⁸⁶ Infolgedessen sollten die Relativformen in diesen Texten, auch wenn sie formal mittelägyptisch erscheinen, als neuägyptische *i.sDm* -Formen interpretiert werden.

Zu den mittelägyptischen Merkmalen zählen die Verwendung des perfektischen *sDm.n=f* sowie der Einleitung *m=k*. Die für das Neuägyptische typischen Negationen *bw* oder *bn* fehlen vollständig. Die einzige belegte Negation im Text ist *nn*.

Orthographisch zeigt der Text eine Mischung aus mittelägyptischen und neuägyptischen Elementen. Überflüssige Zeichen wie */t/*, */w/* und */j/* treten seltener auf, als es

¹⁸⁰ Gardiner (1932b): 84.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Černý/Groll (1993): § 1.8; § 3.6.1.

¹⁸³ Z.B. die Kamose-Stele (Kroeber (1970): 38).

¹⁸⁴ Polis/Winand (2010): 4.

¹⁸⁵ Siehe Gardiner (1928).

¹⁸⁶ Siehe Goldwasser (1990): 210 ff.

für spätere neuägyptische Erzähltexte üblich ist.¹⁸⁷ Häufig hingegen ist die Verschmelzung einzelner Konsonanten, insbesondere /s/ und /z/.¹⁸⁸

Die Sprache des Papyrus Leiden I 343 + 345 weist ebenfalls zahlreiche neuägyptische Elemente auf. In der jüngsten Bearbeitung dieses Papyrus definiert Beck die Sprache als „reines Mittelägyptisch“.¹⁸⁹ In ihrer Beschreibung erwähnt sie jedoch Merkmale der neuägyptischen Sprache, wie die Negation *bn/bw*, die Adverbien *r-bnr* und *djj*, das Pronominalsuffix =w für die dritte Person Plural sowie die Konstruktion *jw=f Hr sDm*,¹⁹⁰ die meines Erachtens als Narrativ bzw. Kontinuativ zu interpretieren ist. Weitere Merkmale wie der durchgängige Gebrauch des neuägyptischen Possessivums sowie die frühe Form des pluralischen bestimmten Artikels *nA-n* deuten darauf hin, dass es sich bei diesem Manuskript um eine frühe Phase des Neuägyptischen handelt, in der mittelägyptische Elemente wie Partizipien noch erhalten geblieben sind.¹⁹¹

Diese Texte zeigen insgesamt eine konsistente Verwendung der sogenannten literarischen neuägyptischen Sprache. Wie am Beispiel des Magischen Papyrus Harris 501 und des Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) erkennbar ist, variiert die Sprache sowohl innerhalb einzelner Handschriften als auch innerhalb einzelner narrativer Einheiten. Auffällig ist dabei die Tendenz, neuägyptische Sprache mit inhaltlich fremden Elementen zu verbinden – im Gegensatz zur Verwendung mittelägyptischer Sprache für traditionelle ägyptische Inhalte. Dieser Befund ist insofern bedeutsam, als er die These widerlegt, Mittelägyptisch sei die einzige Sprache des religiösen Diskurses. Die sprachliche Gestaltung dieser Texte lässt sich vielmehr vor dem Hintergrund ihres historischen Entstehungskontextes erklären.

¹⁸⁷ Černý/Groll (1993): § 1.6.

¹⁸⁸ Ibid. § 1.10.

¹⁸⁹ Beck (2015): 99; Beck (2018): 15.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Quack (2019): 78 f.

5.1.3 Datierung

Nachdem der geographische und sprachliche Kontext – soweit bekannt – diskutiert wurde, sollen diese Texte nun auch in chronologischer Hinsicht betrachtet werden. Die bisherigen Diskussionen zur Datierung dieser Texte orientierten sich vornehmlich an der paläographischen Auswertung der Manuskripte. Obwohl diese Methode viele hilfreiche Hinweise für die jeweilige Handschrift liefert, ist sie für die Datierung einzelner Kompositionen nicht zwangsläufig aussagekräftig (s.o.). Ein gutes Beispiel hierfür ist die ursprüngliche Datierung von pAmherst 9 in das Ende des Neuen Reiches, die durch die Ergänzung des zugehörigen Fragmentes pBN 202 deutlich revidiert und in eine frühere Zeit verlegt werden konnte.¹⁹²

Ein vergleichbares Problem zeigt sich bei der Verwendung sprachlicher Merkmale zur Datierung literarischer Kompositionen. Trotz wichtiger Arbeiten zu Neuägyptizismen vor der Amarnazeit¹⁹³ herrscht in der Ägyptologie weiterhin die Meinung vor, dass sich das Neuägyptische erst nach der Amarnazeit bzw. während der XIX. Dynastie als Schriftsprache etablierte. Diese Ansicht wird von vielen Faktoren beeinflusst – nicht zuletzt durch den generellen Mangel an literarischem Material aus der Voramarnazeit.¹⁹⁴ Die Vorstellung, das Neuägyptische sei als Schriftsprache auf eine Reform Echnatons zurückzuführen, galt lange Zeit als gängige Erklärung für seine Entwicklung. In jüngerer Zeit wurde diese Grenze jedoch zunehmend in die Regierungszeiten Hatschepsuts und Thutmosis' III. vorverlegt.¹⁹⁵

Die bloße Verwendung neuägyptischer Sprache ist für sich genommen kein hinreichendes Kriterium für eine Datierung in die XIX. oder XX. Dynastie. Dennoch gibt es bestimmte sprachliche Merkmale, die eine genauere zeitliche Einordnung ermöglichen. So definieren Gohy und Winand in ihrer Analyse des Magischen Papyrus Harris 501 das prosthetische *jod* in Partizipien von dreiradikaligen Verben sowie die seltene Schreibung der Präpositionen *r* und *Hr* als spätere Entwicklungen der neuägyptischen Sprache und datieren den Papyrus dementsprechend in die späte XX. Dynastie.¹⁹⁶

Andere Manuskripte dieses Korpus zeigen hingegen keine derartigen späten Elemente. Insbesondere Merkmale wie die Pluralform des bestimmten Artikels *nA-n* im Papyrus Leiden

¹⁹² Collombert/Coulon (2000).

¹⁹³ Vor allem Kroeber 1970.

¹⁹⁴ Vgl. Burkard-Thissen (2009): 2 f.

¹⁹⁵ Polis-Winand (2010): 3; Jansen-Winkel (2011) 167 f; Quack (2013): 38. Vgl. auch Hinze (1947): 86; Baines (1998): 307 f.

¹⁹⁶ Gohy/Winand (2011): 69.

I 343 + 345 oder der Konjunktiv Hna ntf sDm im pBN 202 + pAmherst 9 deuten darauf hin, dass es sich um eine frühe Phase der neuägyptischen Sprache handelt – ein Befund, der zusätzlich durch zahlreiche mittelägyptische Formen in denselben Texten gestützt wird. Diese sprachlichen Eigenschaften spiegeln meines Erachtens die Entstehungszeit dieser Texte in der XVIII. Dynastie wider. Die frühe Datierung des pBN 202 + pAmherst 9 wird weiters meiner Meinung nach zusätzlich dadurch gestützt, dass ein weiteres Manuskript mit einer Anspielung auf denselben Mythos – der Hearst Papyrus – in das frühe Neue Reich datiert wird.¹⁹⁷

Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) sowie weitere Überlieferungen der *historiola* um die Vergiftung Seths bewegen sich sprachlich zwischen diesen beiden Datierungsmodellen und sind vermutlich in die XIX. oder frühe XX. Dynastie einzuordnen.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Schneider (2005): 617.

¹⁹⁸ Vgl. Silvermann/Houser Wegner (2007): 409 f.

6 Ausgewählte Mythologeme

Nachdem die vorderasiatischen und ägyptischen Quellen behandelt wurden, ist es nun möglich, eine Analyse des relevanten ägyptischen Materials vorzunehmen. Wie in Kapitel 3 dargelegt, wird dabei versucht, eine konsistente Methodologie anzuwenden, um etwaige Interpretationsprobleme zu vermeiden. Aus diesem Grund werden die ausgewählten Kompositionen aus verschiedenen Perspektiven und auf unterschiedlichen Ebenen betrachtet. Ausgangspunkt für diese bilden die Sprache, Komposition sowie Orthographie der Quellen – diese Elemente schaffen eine stabile Grundlage für die anschließende semantische Analyse. Anschließend werden einzelne Mythologeme sowohl mit ägyptischen als auch mit ugaritischen Texten verglichen, um ihre mögliche Herkunft besser zu verstehen.

Wie dieses Kapitel zeigen wird, handelt es sich bei einer solchen Analyse um einen langen und komplexen Prozess, der die Betrachtung bestimmter Textpassagen aus diversen Blickwinkeln erfordert. Es ist im Rahmen dieser Studie daher nicht möglich, sämtliche ugaritischen Mythologeme oder jedes Detail mit allen denkbaren Vergleichsbeispielen zu analysieren.

Aus diesem Grund wurde eine Auswahl von Mythologemen getroffen, die exemplarisch vertieft untersucht werden sollen. Die Auswahl basiert auf jenen Beispielen, die klare vorderasiatische Einflüsse erkennen lassen, aber meines Erachtens eine tiefere Untersuchung hinsichtlich Inhalts und Struktur verdienen, welche ein besseres Verständnis der Mechanismen ihrer Entstehung unter fremden Einflüssen und die Logik hinter diesem Prozess ermöglichen wird. Im Folgenden werden Darstellungen vorderasiatischer Gottheiten in ägyptischen Quellen anhand von verschiedenen thematischen Narrativen gegliedert vorgestellt, inhaltlich analysiert und vor dem Hintergrund verschiedener Vergleichsbeispiele diskutiert.

In seinem Beitrag zum Thema der interkulturellen „Übersetzbarkeit“ definierte Jan Assmann drei Modelle, die in Ägypten festzustellen sind:¹⁹⁹

- 1) Synkretistische Übersetzung bzw. Übersetzung kultureller Konzepte in ein „drittes“ Konzept, das Assmann „kosmotheistischer Monotheismus“ nennt;²⁰⁰
- 2) Assimilatorische Übersetzung, indem die Konzepte in einer unterdrückten Kultur in die dominierende Kultur übersetzt werden, wie etwa der Fall mit *interpretatio Graeca* im späten ersten Jahrtausend war;²⁰¹

¹⁹⁹ Assmann (1996): 34 ff.

²⁰⁰ Ibid. 34.

²⁰¹ Ibid. 34 f.

3) Gegenseitige Übersetzung, die zwischen alleinstehenden Kulturen stattfindet, um wirtschaftliche und politische Beziehungen zu knüpfen.²⁰²

Die spätbronzezeitliche „Übersetzung“ fremder Mythologeme innerhalb ägyptischer Religion gehört zur dritten Kategorie und wird hier weiter diskutiert.

Theoretisch lassen sich drei verschiedene Arten der Inklusion fremder Einflüsse in ägyptischen bzw. ägyptisch-sprachigen Texten postulieren. Die erste, bislang jedoch nicht belegte Möglichkeit ist eine wörtliche Übersetzung eines nicht-ägyptischen Manuskripts. Obwohl einzelne Phrasen in diesem Zusammenhang als Lehnübersetzungen (*calques*) vorgeschlagen wurden,²⁰³ ist bislang keine vollständige Übersetzung eines fremdsprachigen Textes aus dem Neuen Reich belegt. Die Inklusion fremdsprachiger Textpassagen in hieroglyphischer Schrift in einigen magischen Sammelhandschriften – etwa im Abschnitt Z des Magischen Papyrus Harris – könnte zudem darauf hindeuten, dass es in der ägyptischen Praxis eher üblich war, fremdsprachige Texte im Original zu belassen, statt sie ins Ägyptische zu übertragen.²⁰⁴

Die zweite und häufigste Möglichkeit besteht in der Übernahme bzw. Aneignung einzelner Elemente und deren Einbettung in bereits bestehende ägyptische Narrative. Das beste Beispiel hierfür ist die Erwähnung von Astarte und Anat im Streit von Horus und Seth (Papyrus Chester Beatty I), ebenso wie die scheinbar willkürliche Nennung von Göttern wie Hauron, Astarte und Anat in ansonsten typisch ägyptischen magischen Texten. Es ist denkbar, dass diese Texte in einem Milieu entstanden sind, in dem die Verehrung fremder Gottheiten verbreitet war, und dass diese anstelle traditioneller ägyptischer Gottheiten genannt wurden. Der Kontext solcher Erwähnungen ist dennoch sorgfältig zu untersuchen, da sich die Inklusion bestimmter Gottheiten in manchen Fällen auch als gezielt und logisch – und nicht als willkürlich – erweisen kann.

Die dritte Möglichkeit ist für unsere Zwecke die interessanteste, da sie eine Variante darstellt, bei der im Verlauf des Neuen Reiches gänzlich neue Mythen bzw. Narrative entstehen. Diese Texte umfassen *historiolae* am Anfang magischer Texte, die scheinbar keine exakten Parallelen – weder in der ägyptischen noch in der vorderasiatischen Tradition – aufweisen. Solche Narrative sind deshalb besonders aufschlussreich, weil sie es erlauben, den kreativen Mechanismus ägyptischer intellektueller Schöpfungen im Umgang mit fremden Einflüssen besser zu verstehen. Diese Mechanismen beschränken sich nicht nur auf die

²⁰² Ibid. 35 f.

²⁰³ Siehe Satzinger (1997): 171; Fischer-Elfert (2011): 193.

²⁰⁴ Siehe Schneider (1989); Steiner (1992).

Inklusion fremder Götternamen oder Motive, sondern zeigen sich bereits auf lexikalischer Ebene. Daher ist es besonders wichtig, diese Texte ausgehend von einzelnen Morphemen bis hin zu bedeutungstragenden fremden Götternamen und Begriffen im Detail zu analysieren.

In diesem Kapitel wird eine solche Untersuchung vorgestellt. Der erste Text, der in dieser Hinsicht analysiert wird, gehört zur dritten der oben genannten Gruppen ägyptischer Texte mit fremden Einflüssen. Es handelt sich vordergründig um eine *mtw.t*-Beschwörung – also um einen magischen Text gegen Vergiftung – in dem jedoch nicht nur die ugaritische Göttin Anat erscheint, sondern auch eine auffallend große Anzahl an Fremdwörtern und einzigartigen Begrifflichkeiten verwendet wird. Diese machen sowohl eine philologische als auch eine inhaltliche Analyse des Textes erforderlich.

6.1 Vergiftung von Seth

Die erste Komposition, die als Ausgangspunkt für diese Analyse verwendet wird, ist die Geschichte, in welcher der Gott Seth vergiftet wird. Dies geschieht am Anfang der *historiola* eines ägyptischen magischen Textes, der mindestens teilweise in folgenden Manuskripten überliefert ist:²⁰⁵

Papyrus Chester Beatty VII = pBM EA 10687, vs. 1,4–2,3

Papyrus Turin CGT 54076

Ostrakon Ramesseum 1+2 = UC 31942²⁰⁶

Papyrus Philadelphia CG 2006-4-1 A-F.

Ostrakon Deir el-Medineh 1591

Ostrakon Deir el-Medineh 1592

Die Geschichte beginnt damit, dass der Gott Seth eine – vermutlich weiblich erscheinende – Gift-Gestalt (tA *mtw.t*) beim Baden sieht und sofort begehrt, sie wie ein Stier bzw. Bock zu bespringen – was er auch tut. Infolgedessen wird er von der Gift-Gestalt vergiftet. Die Göttin

²⁰⁵ Silvermann/Houser Wegner (2006): 405 ff. Diese Manuskripte in kollationierter Umschrift und neuer Übersetzung wurden erstmal von Prof. Joachim F. Quack im Rahmen der Abschlusskonferenz des ERC-Projektes „Repetition, Parallelism and Creativity: An Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition“ im Februar 2024 präsentiert.

²⁰⁶ Für die Möglichkeit, dieses Manuskript mit guten Fotos zu kollationieren, bedanke ich mich bei Dr. Catriona Wilson, Leiterin der Petrie-Sammlung für ägyptische und sudanesishe Archäologie am University College London (UCL).

Anat bittet daraufhin ihren Vater Pre, Seth zu heilen, wird jedoch abgewiesen. Seth wird schließlich von Isis in der Gestalt einer nubischen Frau geheilt.²⁰⁷

Die Assoziation dieser *historiola* mit Anat – daher gelegentlich „Anat-Geschichte“ genannt – gründet sich auf eine frühe Fehlzuordnung der Hauptfiguren dieser Erzählung, ähnlich wie es auch bei der sogenannten Astarte-Legende der Fall war. Dass der Blick eines Ägyptologen zunächst auf einen fremden Götternamen fällt, ist in solchen Fällen verständlich, da gerade diese Elemente dazu beigetragen haben, dass derartige Kompositionen größere Aufmerksamkeit erhielten als ihre „rein ägyptischen“ Pendants.

Was die hier relevante *historiola* gegen Vergiftung betrifft, liegt das Problem darin, dass Gardiner in seiner Erstedition des Papyrus Chester Beatty VII den Namen der Göttin Anat am fragmentarischen Anfang der Geschichte ergänzte.²⁰⁸ In seinen eigenen Anmerkungen räumt Gardiner jedoch ein, dass seine Emendation der Textlücke nicht perfekt entspricht. Dennoch glaubte er, dass durch die Ergänzung ihres Namens ein kohärentes Narrativ entsteht.²⁰⁹ Was für Gardiner als kohärente Erzählung galt, wäre allerdings – wie er selbst zusammenfasst – ein Mythos über die Vergewaltigung der Göttin Anat durch Seth, der daraufhin vergiftet wird. Als Folge bittet die soeben vergewaltigte Göttin ihren Vater Pre – der zugleich ihr Gemahl ist – darum, Seth zu heilen, was dieser jedoch ablehnt.

Gardiner ließ sich bei seiner Lesart vermutlich auch von anderen ägyptischen Quellen leiten – etwa Passagen aus dem Streit zwischen Horus und Seth (Papyrus Chester Beatty I, rt. 3,4) oder der Erwähnung Anats auf dem Tanis-Obelisk Ramses' II. – die ihn überzeugten, dass Anat in Ägypten als Gattin Seths galt.²¹⁰ Wie dies jedoch ihre Vergewaltigung sowie die angebliche Bezeichnung als Ehefrau von Pre erklären soll, bleibt unklar. Man sollte Gardiner in dieser Hinsicht jedoch nicht übermäßig kritisieren, da die ersten Editionen ugaritischer Mythologie erst nach seiner Arbeit an der Chester-Beatty-Sammlung erschienen. Das später zugängliche ugaritische Material hätte allerdings zur besseren Kontextualisierung der Figur Anat beigetragen – auch im ägyptischen Rahmen. Was jedoch zu kritisieren ist, sind die späteren unkritischen Wiederholungen dieser fehlerhaften Emendation – selbst im Licht neuerer Belege. Gardiners Interpretation dieser *historiola* wurde immer wieder im Zusammenhang mit der Seth/Baal-Anat-Beziehung und mit vermeintlich „homosexuellen Tendenzen“ Seths in Bezug auf das männliche Erscheinungsbild Anats diskutiert.²¹¹ Selbst in

²⁰⁷ Zu Isis als Nubierin siehe Borghouts (1970): 151.

²⁰⁸ Gardiner (1935): 62 f.

²⁰⁹ Ibid. 61.

²¹⁰ Ibid. 61 f.

²¹¹ Vgl. u.a. Stadelmann (1967): 131; Helck (1971): 495; Velde (1967): 37.

der semitistischen Forschung wurde diese Deutung zur Stützung oder Ergänzung lückenhafter ugaritischer Texte über beide Gottheiten herangezogen.²¹² Ohne hier auf die Ursachen dieser hartnäckigen Fehldeutung im Detail einzugehen, sei gesagt: Sie stellt ein ebenso hartnäckiges Erbe der fraserianischen Theorie der „Fruchtbarkeitsgöttin“ dar – ein Topos, auf den Anat nur schwer zu projizieren ist.²¹³

Erst durch die Publikation eines sehr ähnlichen magischen Textes im Papyrus Turin CGT 54076 schlug Roccati vor, dass die mit Seth im sexuellen Zusammenhang stehende Figur nicht Anat, sondern die personifizierte *mtw.t* sei.²¹⁴ Dass fast vierzig Jahre zwischen diesen beiden Deutungen lagen, liegt an mehreren Faktoren:

1. Die personifizierte *mtw.t* ist zwar belegt, aber vergleichsweise selten.
2. Seth ist ansonsten nirgends als Patient einer *mtw.t*-Beschwörung bezeugt.

Diese neue Interpretation legt nahe, dass Anat nur eine sekundäre, wenn nicht gar flüchtige Rolle in der Geschichte spielt. Vielmehr handelt es sich um eine Interaktion zwischen *mtw.t* und Seth, wobei Seth eindeutig der Hauptcharakter ist, der letztlich von Isis geheilt wird.

Die in mehreren Manuskripten überlieferte *historiola* lässt sich in verschiedene Mythologeme gliedern. Aus diesem Grund wurde dieser Text als Ausgangspunkt für die Diskussion ugaritischer Einflüsse in ägyptischen mythologischen Texten gewählt. Die Mythologeme, die in dieser Komposition behandelt werden, sind:

1. Die Vergiftung Seths. Dieses Mythologem ist deshalb interessant, weil Seth üblicherweise nicht als Patient einer Vergiftung in bekannten *mtw.t*-Beschwörungen auftritt, was seine Rolle in diesem Text besonders diskussionswert macht.
2. Das Baden von *mtw.t* am Ufer: Der fragmentarische Anfang der Geschichte verlangt eine genauere philologische Analyse, insbesondere in Bezug auf die häufig vorkommenden Fremdwörter. Daneben sollen mögliche Parallelen zu dieser Szene erörtert werden.
3. Der Vergleich Seths mit einem Stier bzw. Bock sowie Anats mit einer Kuh: Die Szene in der *historiola*, in der Seth mit einem Stier verglichen wird, hat interessante Parallelen. Weitere Parallelen aus ugaritischen Texten deuten auch darauf hin, dass Anat mit einer Kuh assoziiert wurde. Die dahinterstehenden Denkfiguren sollen analysiert werden.
4. Die kriegerische Charakterisierung Anats.

²¹² Vgl. Albright (1942): Kap. III Anm. 39

²¹³ Siehe Hackett (1989).

²¹⁴ Roccati (1972).

5. Die Rolle Anats als Mittlerin zwischen Seth und Pre: Dieses Mythologem weist Parallelen zu anderen Quellen auf, die berücksichtigt werden sollen.

In den folgenden Abschnitten werden diese Aspekte der Erzählung näher beleuchtet.

6.1.1 Vergiftung von Seth im Kontext ägyptischer *mtw.t*-Beschwörungen

Zunächst wird das Thema der ägyptischen *mtw.t*-Beschwörungen behandelt, da diese Gruppe von Beschwörungen einen wichtigen Rahmen für die Kontextualisierung der hier untersuchten Geschichte innerhalb der ägyptischen Magie darstellt.

Grundsätzlich impliziert die Handlung dieses Narrativs, dass die *historiola* zur Gruppe der ägyptischen *mtw.t*-Beschwörungen gehört, die ein substantieller Bestandteil der ägyptischen Magie gegen Skorpion- und Schlangengift sind.²¹⁵ Durch die Doppelbedeutung des Wortes *mtw.t* – „Samen“ bzw. „Gift“ – hatte diese Substanz eine liminale Rolle in ägyptischen Beschwörungen, als etwas, das sowohl Leben als auch Tod verursachen kann.²¹⁶ Die ambivalente Bedeutung des Wortes erlaubt eine vielschichtige Interpretation solcher Beschwörungen. In unserem Fall, bei dem die Entität aufgrund des vorangestellten neuägyptischen weiblichen Artikels *tA* sowie der Anspielung auf ihre menschenähnlichen Körperteile als Frau identifiziert wird, handelt es sich um eine Personifikation des Giftes.²¹⁷ Das Spucken der Gift-Frau ins Gesicht Seths ist eine klare Anspielung auf Schlangengift. In vergleichbaren ägyptischen *historiolae* ist Horus der häufigste Patient, während seine Mutter Isis als Heilerin auftritt.²¹⁸

Derartige Beschwörungen waren somit keine Unbekannten in der magischen Literatur Ägyptens. Abgesehen davon, dass in unserem Beispiel Seth anstelle von Horus als Patient erscheint, ist auch der Anlass für die Vergiftung bemerkenswert – nämlich ein sexueller Übergriff.

Ein Beispiel, bei dem Horus als Kind vergiftet und anschließend von seiner Mutter Isis geheilt wird, findet sich etwa im Papyrus BM EA 9997, 3,12–5,4:²¹⁹

ptr btA.w=f ° Hr.w m nxn.w [...] °

²¹⁵ Stegbauer (2019): 131 f.

²¹⁶ Westendorf (1966): 145.

²¹⁷ Man beachte allerdings das durchgehende Fehlen eines Frau-Determinativs (B1). Stattdessen wird *tA mtw.t* durchgehend mit einem ejakulierenden Phallus (D53) determiniert.

²¹⁸ Röpke (2018): 44.

²¹⁹ Umschrift und Übersetzung folgt Stegbauer (2019): 247.

Was ist sein (Kapital)Verbrechen? Horus ist doch (nur) ein Kind!²²⁰

Das Mythologem vom vergifteten Horus-Kind, das von seiner Mutter geheilt wird, ist bereits in den Pyramidentexten belegt (PT(T) 248)²²¹ und kann somit als genuin ägyptische Tradition verstanden werden. Aus den traditionellen *mtw.t*-Beschwörungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Horus, der Patient, wird als unschuldig dargestellt, und oft – vor allem im Neuen Reich – als Kind.
2. Isis heilt ihren Sohn. Die Beziehung zwischen Horus und Isis macht in diesem Zusammenhang auch semantisch Sinn, da Isis als seine Mutter die Rolle einer Beschützerin, aber auch Zauberin übernimmt – eine Eigenschaft, die ihr bereits in den Pyramidentexten zugeschrieben wird.
3. Der eigentliche (menschliche) Patient kann sich mit Horus identifizieren, wodurch seine Heilung mythologisch präfiguriert und daher gerechtfertigt erscheint.

Wenn man das Konzept einer *mtw.t*-Beschwörung aus diesem Blickwinkel betrachtet, lässt sich unsere Geschichte nur schwer in dieses Schema einordnen. Durch den Austausch von Horus durch Seth sowie durch die Handlung Seths selbst wird die Vorstellung von der Unschuld des Patienten aufgehoben. Dass die Vergewaltigung durch die Vergeltung mit Gift nicht nur aus heutiger Sicht, sondern auch aus emischer Perspektive als Unrecht verstanden wurde, zeigt sich in der Rede Pres an Anat, in der er erklärt, dass er Seth nicht selbst heilen möchte, weil die Vergiftung als eine Lehre bzw. Disziplinierung (*sbA*) dienen soll.

Sollte man vor diesem Hintergrund die Rolle eines Patienten in *mtw.t*-Beschwörungen weiterhin als Opfer verstehen? Oder ist diese *historiola* – angesichts ihrer grundlegenden Abweichungen vom gängigen Skript – eher als eine neue, kreative Schöpfung zu interpretieren?

Bevor diese Frage abschließend beantwortet werden kann, sollten weitere Beispiele für solche „Abweichungen“ von typischen *mtw.t*-Beschwörungen herangezogen werden. Mitunter erscheint auch der erwachsene Horus als Patient einer *mtw.t*-Beschwörung. Solche Texte sind vor allem von den sogenannten Horus cippi bekannt, die Sprüche gegen Gift enthalten.²²² Ab der XIX. Dynastie treten zudem auch andere Gottheiten in der Rolle des Patienten auf.²²³

²²⁰ Vgl. die Übersetzung in Stegbauer (2019): 247.

²²¹ Faraone (1995): 314; Röpke (2018): 44; siehe auch Allen (2005): 88.

²²² Ritner (1989); Faraone (1995): 302 f.

²²³ Röpke (2018): 44.

In diesem Zusammenhang ist ein inhaltlich ähnlicher magischer Text zu erwähnen. Rittner identifizierte einen solchen Text auf einer Horusstele im Chicago Field Museum als Parallele zu der hier untersuchten *historiola*.²²⁴ Dieser magische Text wurde später mit dem Spruch in Papyrus BM EA 9997, 1,10–3,12 gleichgesetzt, was eine Rekonstruktion großer Teile der Beschwörung ermöglichte.²²⁵ Eine neuere Übersetzung lautet:²²⁶

[...] tp mw ° r sHtp=s m jtj=s nwn ° [1,14] [...=s wab n ...] ° [mA st nVr aA m qm]A.n=s nb ° Ha.w=s nb r-tp-Hsb °

...] auf dem Wasser, um sie (=Gift) zu besänftigen durch ihren Vater Nun. [sie reinigte sich in (?)] [...] alles, was sie abwarf, alle ihre Glieder waren in der richtigen Anordnung.

Es ist nicht schwer nachzuvollziehen, warum Ritner die Geschichte, in der der Gott Nun *mtw.t* begehren wollte, mit unserer *historiola* vergleicht, in der Seth in einer ähnlichen Situation dargestellt wird. Allerdings weicht dieser Text in einem wesentlichen Punkt von unserem Beispiel ab – Nun wird selbst nicht vergiftet. Darüber hinaus unterscheidet sich der Inhalt der Geschichte auf der Horusstele und im Papyrus BM EA 9997 insgesamt deutlich von unserem Beispiel. Das Gift in der *historiola* mit Seth wird als ambivalente Figur dargestellt, die Seth wegen seiner eigenen Handlung bestraft. Im Gegensatz dazu erzählt die andere *historiola* eine komplexe Geschichte von Tod und Wiedergeburt des Giftes, in der Nun eine positive Rolle einnimmt.

Da auf der Horusstele nur der Anfang (oder eine Kurzfassung) dieses Narrativs erhalten ist, ist die Interpretation verständlicherweise offener. Aus heutiger Perspektive kann diese Parallele (auf der Horusstele und pBM EA 9997) jedoch allenfalls als möglicherweise peripher im Zusammenhang mit den *mtw.t*-Beschwörungen des Neuen Reiches verstanden werden – keinesfalls aber als eine mit dem aus pBM EA 10687 bekannten magischen Text direkt verwandte *historiola*.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Untersuchung bekannter *mtw.t*-Beschwörungen keine eindeutige Antwort auf die Frage nach der Rolle Seths in einem negativen Kontext innerhalb solcher Beschwörungen liefern kann. Die Charakterisierung Seths

²²⁴ Ritner verglich diesen magischen Texten auch mit der sogenannten Astarte Legende, wobei er als gemeinsames Motiv die Begehrung bzw. Vergewaltigung vorderasiatischer Göttinnen erkennt, was im Zusammenhang mit Anat in dieser Geschichte jedoch nicht der Fall ist (Ritner (1989): 113).

²²⁵ Stegbauer (2019) Spruch 39: 226–237.

²²⁶ Umschrift und Übersetzung folgt Stegbauer (2019): 226. Da dieser Text jüngst neu ediert wurde, wird die neueste kritische Analyse von Stegbauer (2019) ebenfalls übernommen.

in der vorliegenden Beschwörung entspricht vielmehr seiner Darstellung in mythologischen Texten jener Zeit als der eines einfachen Stellvertreters für Horus.

6.1.2 Inhaltliche Analyse Sexualität und Kraft – Charakterisierung von Seth und Anat

Nachdem die Hauptfiguren dieser *historiola* verortet wurden, ist es an der Zeit, die Manuskripte näher zu betrachten. Wie es bei Texten mit vorderasiatischen Einflüssen häufig der Fall ist, sind viele Begriffe und Wörter *hapax legomena* und daher schwer zu deuten. Viele davon wurden von Hoch aufgenommen,²²⁷ jedoch bleiben die Übersetzungen in einigen Kontexten weiterhin schwer zu bestimmen. Dies soll im Folgenden anhand des fragmentarischen Anfangs der *historiola* illustriert werden. Aus verschiedenen Manuskripten erfahren wir, dass *mtw.t* in einem Gewässer oder am Ufer eines Gewässers badet. So etwa im Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687):²²⁸

[1,5] [...Hr wab]ʿ=s¹ m pA x-p Hr wab=s m pA H-m-k-t

[... sie badete] sich am H-p und sie badete sich am H-m-k-t

In dieser Passage folgen zwei syllabisch geschriebene Wörter als Orte, an denen sich die Gift-Gestalt badet – was durch das Wasser- und Kanal-Determinativ deutlich gemacht wird. Beide Ausdrücke wurden bisweilen unterschiedlich übersetzt, meist jedoch unübersetzt gelassen. Gardiner etwa ließ beide Wörter ohne Übersetzung:

„(stream of?) Khap and bathing in the (stream) of Hemket“.²²⁹

In seinen Anmerkungen erklärte er beide Begriffe als unbekannte Lokalitäten.²³⁰

Die Unsicherheit bei der Übersetzung dieser Wörter ergibt sich teilweise aus uneinheitlichen Umschriften, die nicht immer die syllabische Schreibung wiedergeben.²³¹ Diese Verwechslung dürfte auf Roccatis Interpretation zurückgehen, wonach es sich dabei um Ortsangaben handelt.²³² Das erste Wort – x-p – ist zwar nur zweimal belegt, aber ein zweites Mal im Papyrus Turin CGT 54076, einer parallelen Version derselben *historiola*.²³³

²²⁷ Hoch (1994).

²²⁸ Umschrift und Übersetzung basierend auf dem von Prof. Joachim F. Quack im Rahmen der Abschlusskonferenz des ERC-Projektes „Repetition, Parallelism and Creativity: An Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition“ im Februar 2024 präsentierten Handout.

²²⁹ Gardiner (1935): 62.

²³⁰ Ibid. Anm. 6.

²³¹ So z.B. <https://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=guest&f=0&l=0&tc=22927&db=0>.

²³² Roccati (1972): 157; Vgl. van Dijk (1986): 34.

²³³ Siehe Roccati (1972).

[x+4] m=f sw m tA mtw.t tA mtw.t Hr wAb m pA x-p

...sich vom Gift. Das Gift badete sich am H-p.

Albright identifizierte dieses Wort bereits als semitisches Lehnwort, das dem ugaritischen *hp* („Ufer“) entspricht.²³⁴ Eine entsprechende Deutung übernahm auch Hoch.²³⁵ Im Baal-Zyklus etwa kommt das Wort in der Form *hp-ym* („Meeresufer“) vor.²³⁶

Problematisch erscheint hierbei jedoch die Verwendung der Determinative. Sowohl x-p als auch H-m-k-t werden mit dem Wasserdeterminativ und dem Kanal-Determinativ geschrieben – was auf ein Gewässer und nicht auf ein Ufer hindeutet: . Würde x-p tatsächlich „Ufer“ bedeuten, wäre an dieser Stelle ein entsprechendes Ufer-Determinativ zu erwarten. Die Kombination mit der Präposition *m* („in“) legt vielmehr nahe, dass es sich nicht um ein Ufer, sondern um ein Gewässer handelt.

Wie Th. Schneider erkannte, liegt die Lösung darin, dass es sich bei x-p überhaupt nicht um ein ugaritisches – ja nicht einmal um ein semitisches – Wort handelt, sondern um ein indogermanisches Lehnwort.²³⁷ Parallelen finden sich im hethitischen und luwischen *hapa* bzw. *hāpa/i*, was „Fluss“ bedeutet.²³⁸ Wie aber gelangte dieses hethitische Wort in einen ägyptischen Text mit levantinischen Motiven?

Schon Watson erkannte, dass die Etymologie des ugaritischen *hp* auf ein hethitisches Lehnwort zurückgeht.²³⁹ Was demnach geschah, ist Folgendes: Das Wort wurde aus dem Hethitischen bzw. Luwischen ins Ugaritische entlehnt. Die größere Frage betrifft jedoch, aus welcher Sprache es letztlich ins Ägyptische übernommen wurde.

Eine mögliche Lösung wäre daher, dass das Wort tatsächlich aus dem levantinischen Umfeld nach Ägypten gelangte, dabei aber nicht nur die Bedeutung „Ufer“ – wie bisher in der Ugaristik vorgeschlagen – sondern auch seine ursprüngliche Bedeutung „Fluss“ aus dem Hethitischen beibehielt. Meines Erachtens bietet der ägyptische Text hinreichende Argumente dafür, dass das Wort im Ägyptischen des Neuen Reiches „Fluss“ und nicht „Ufer“ bedeutete.

²³⁴ Albright (1942): Kap. III Anm. 39.

²³⁵ Hoch (1994): 241 f.

²³⁶ KTU 1.3 II, 7.

²³⁷ Schneider (2004): 24.

²³⁸ "Hapa-" in: Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon Online, edited by: Alwin Kloekhorst Ph.D. (2007). Consulted online on 12/03/2025 <<https://dictionaries-brillonline-com.uaccess.univie.ac.at/search#dictionary=hittite&id=hi0208>> First published online: October 2010. Dieses Wort wurde in Breyer (2010): 347 nicht als anatolisch identifiziert.

²³⁹ Watson (2008): 552; (2010): 835.

Alternativ ist es möglich, dass das Wort in Ägypten als hethitisches Lehnwort erkannt und dementsprechend in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden wurde.

Was H-m-k-t betrifft, ist die Sachlage etwas komplizierter. Hoch diskutierte das Wort H-m-k-t als Metathese eines semitischen Wortes mit *m*-Präfix, bei dem die letzte Silbe *-ta* Teil der Wurzel ist – fand jedoch keine überzeugende semitische Entsprechung und schlug daher die Übersetzung „body of water“ vor.²⁴⁰ Albright hingegen identifizierte das Wort mit dem ugaritischen Toponym *šmk*, bei dem es sich wohl um einen See in der Chulaebene im heutigen Israel handelt.²⁴¹

Diese Hypothese beruhte zumindest teilweise auf der Annahme, dass die ägyptische *historiola* eine Parallele zu einem fragmentarischen ugaritischen Text sei, der eine Geschichte erzählt, in der Baal mit einer Kuh Nachkommen zeugt:

KTU 1.10 Vs. II²⁴²

6-7	<i>qšthn.ahd.bydh</i>	hander nahm seinen Bogen in eine Hand,
	<i>wqš'th.bm.ymnh</i>	und seinen Pfeil in die andere; -
8-9	<i>idk.lytn.pnm</i>	Dann wandte er sein Gesicht
	<i>tk.ah.šmk.mla[t r]umm</i>	zu den Ufern von ŠMK, rei[ch an
		Wi]ldstieren.”
10-12	<i>tšu knp.blt. 'n[t]</i>	Das Mädchen[n] Anat erhob ihre Flügel
	<i>tšu.knp.wtr.b 'p</i>	Sie erhob ihre Flügel und flog auf,
	<i>tk.ah.šmk.mlat rumm</i>	zu den Ufern von ŠMK, reich an Wildstieren.

Diese Szene wurde ursprünglich als erotische Episode zwischen Baal und Anat interpretiert. Gardiners Deutung der ägyptischen *historiola* passte dazu und diente als Grundlage, beide Narrative zu identifizieren und die beiden Ortsbezeichnungen *šmk* und H-m-k-t gleichzusetzen.²⁴³

Inzwischen hat sich das wissenschaftliche Verständnis dieser Episode verändert. Heute gilt sie eher als mit dem Baal-Zyklus verwandt – insbesondere mit jenem Teil (KTU 1.5), in dem Baal sich in der Unterwelt befindet und von der Göttin Šapšu dazu angeregt wird, dort mit einer Kuh ein Kind zu zeugen.²⁴⁴ Diese Passage wird an einem späteren Punkt der Arbeit näher analysiert.

²⁴⁰ Hoch (1994): 227.

²⁴¹ Albright (1942): Kap. III Anm. 39. Zur Lokalisierung siehe Gray (1965): 81 f.

²⁴² Umschrift aus Parker (1997): 183; Übersetzung folgt Wyatt (1998): 156. Die beiden Übersetzungen unterscheiden sich in ihrem Verständnis des Wortes *ah*. Parker übersetzt „grasslands“. Zur Bedeutung „shore“ siehe auch Del Olmo Lete/Sanmartín (2015): 35.

²⁴³ Albright (1942): Kap. III Anm. 39.

²⁴⁴ Siehe Schwemer (2001): 540.

Nachdem die Frage der direkten Verwandtschaft der ägyptischen und ugaritischen Komposition geklärt wurde, kann die von Albright vorgeschlagene Identifizierung der Ortsbezeichnung ausgewertet werden. Es zeigt sich, dass der Versuch, *šmk* mit der ägyptischen Schreibung H-m-k-t wiederzugeben, stark auf der Annahme basiert, dass beide Narrative tatsächlich miteinander verbunden seien. Aus phonetischer Sicht wäre jedoch zu erwarten, dass das ugaritische /š/ – das im Ägyptischen in der Regel ebenfalls mit /š/ wiedergegeben wird – nicht als /h/, sondern eher als /ḥ/ oder /h/ übertragen worden wäre.²⁴⁵ Insofern ist der linguistischen Kritik van Dijks zuzustimmen, der die Hypothese Albrights aus sprachwissenschaftlichen Gründen ablehnte.²⁴⁶ Wenn man das phonetisch korrekte semitische Äquivalent sucht, ergibt sich tatsächlich keine eindeutige Parallele.

S. Bojowald war der letzte, der zu dieser Diskussion beitrug. Er verstand das Wort als eine Nominalisierung der ägyptischen Wurzel HmAg, mit der Bedeutung „die Umgebene (scil. Wasserfläche)“.²⁴⁷ Sollte diese Deutung zutreffen, wäre es auch denkbar, dass es sich bei diesem Ausdruck um eine ägyptische Bezeichnung für einen See handelt, der mit *šmk* vergleichbar ist.

Ein letztes Wort, das in diesem Zusammenhang untersucht werden muss, findet sich im Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687). Dort wird ein seltenes Verb für die Handlung zwischen Seth und dem personifizierten Gift verwendet:²⁴⁸

jw=f Hr pAjj mj pAjj rhn.t jw=f Hr amq=s mj a[mq] [1,7] [kA]

und er besprang (sie), wie ein Bock bespringt, und er deckte sie, wie [ein Stier deckt].

Eine ähnliche Formulierung erscheint im Papyrus Turin CGT 54076:

aHa amq=<f> s m amq [kA] [x+4] [...mj pAjj] [n] rhnj

dann besprang er sie wie ein Stier [...wie der des] Bocks.

Das Verb amq ist im Ägyptischen so selten belegt, dass es – ebenso wie x-p – nur in dieser *historiola* vorkommt. In seiner Bearbeitung des Chester Beatty VII diskutiert Gardiner dieses Verb und übersetzt es mit „stoßen“ bzw. „anstupsen“ (prod, poke), um die beiden Passagen des Papyrus sinnvoll deuten zu können.²⁴⁹ Meeks bringt amq mit dem koptischen ⲙⲙⲕ („tuck together“) in Verbindung, kommt aber zu dem Schluss, dass es sich wohl nicht um Kognate

²⁴⁵ Peust (1999): 168.

²⁴⁶ Van Dijk (1986): 34.

²⁴⁷ Bojowald (2014).

²⁴⁸ Umschrift und Übersetzung dieser, sowie folgenden Passage aus Papyrus Turin CGT 54076 basierend auf dem von Prof. Joachim F. Quack im Rahmen der Abschlusskonferenz des ERC-Projektes „Repetition, Parallelism and Creativity: An Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition“ im Februar 2024 präsentierten Handout.

²⁴⁹ Gardiner (1936): 105.

handelt.²⁵⁰ Hoch hingegen leitet das Wort von der semitischen Wurzel /*ḥbq*/ („umarmen“, „Geschlechtsverkehr haben“) ab. Er merkt jedoch an, dass das ägyptische ‘ayin in den meisten Fällen einem semitischen ‘ayin entspricht, während die Verwendung von /*ḥ*/ an dieser Stelle eher ungewöhnlich ist.²⁵¹

Dementsprechend ist es sehr wahrscheinlich, dass es sich bei *amq* um ein Fremdwort handelt – auch wenn die Schreibung in den beiden genannten Beispielen nicht ausdrücklich syllabisch ist: . Dass dieses Wort den ägyptischen Schreibern Schwierigkeiten bereitete, zeigt sich besonders deutlich an den Belegen im Ostrakon Ramesseum 1+2 (= UC 31942). Dort findet sich an der Stelle, an der man den subordinierenden Satz *jw=f Hr amq=s mj a[mq]* erwarten würde, eine abweichende Schreibung: .

Albright schlug in diesem Zusammenhang eine weitere Parallele zu einem ugaritischen Wort *amq* vor. Dieses Wort besitzt zwei Bedeutungen: als Substantiv „Tal“, als Adverb „heftig“ oder „mit Kraft“.²⁵² Die letztere Bedeutung ist ein Kognat des akkadischen *emūqu* („Stärke“) sowie seiner adverbialen Wendung *ina emūqi*.²⁵³ Im Baal-Zyklus wird ‘*mq* einmal im Zusammenhang mit der Göttin Anat verwendet:

KTU 1.3 II²⁵⁴

5–7 *whln. ‘nt.tm/thš.b ‘mq.*

Und siehe! Anat kämpft im Tal,

thtš [b].bn/qrytm

Sie kämp[fte] zwischen zwei Städten.

Obwohl moderne Übersetzungen die Phrase *b ‘mq* meist als „im Tal“ wiedergeben²⁵⁵, geht meines Erachtens dabei eine Nuance verloren. Gordon schlug in seiner Grammatik des Ugaritischen vor, die Wendung stattdessen adverbial als „mit Gewalt“ zu interpretieren – analog zur akkadischen Bedeutung.²⁵⁶ In späteren Ausgaben seiner Grammatik betonte er die Möglichkeit einer Doppeldeutigkeit – entweder „im Tal“ oder „mit Gewalt“.²⁵⁷ Betrachtet man die Struktur des Verses, spricht der Parallelismus beider Zeilen eher für die Interpretation als „im Tal“, da im Anschluss von zwei Städten die Rede ist. Dennoch kann eine metaphorische Doppeldeutigkeit nicht ausgeschlossen werden – insbesondere im Kontext der ersten Darstellung Anats im Baal-Zyklus als gewaltsame Kriegerin.

²⁵⁰ AL 77.0646.

²⁵¹ Hoch (1994): 413.

²⁵² Albright (1942): Kap. III Anm. 20; Anm. 39.

²⁵³ CAD E 157 ff.

²⁵⁴ Umschrift und Übersetzung aus Smith/Pitard (2009): 132 f.

²⁵⁵ Vgl. Parker (1997): 107; Wyatt (2002): 72.

²⁵⁶ Gordon (1947): 257.

²⁵⁷ Gordon (1955): 305; (1965): 457; (1998): 457.

Im ägyptischen Text handelt es sich eindeutig um ein transitives Verb, was eine direkte Übernahme der semitischen Wurzel in ihrer nominalen oder adverbialen Form erschwert. Dennoch bleibt die Möglichkeit bestehen, dass das Wort sinngemäß „überwältigen“ bedeutet – zumal im Ostrakon Ramesseum 1+2 das Determinativ eines schlagenden Mannes verwendet wird.

Durch den Parallelismus wird *amq* mit dem ägyptischen Verb *p(w)jj* („begatten, bespringen“) in Beziehung gesetzt.²⁵⁸ Wie beim vorherigen Verb kam es auch hier zu Verwirrungen in verschiedenen Manuskripten. So wurde *p(w)jj* im Ostrakon Ramesseum 1+2 sowie im Ostrakon Deir el-Medineh 1591 mit dem Determinativ eines Flügels geschrieben: , was „fliegen“ bedeuten würde.²⁵⁹ Da diese Bedeutung im narrativen Kontext keinen Sinn ergibt, ist davon auszugehen, dass es sich um eine Fehlinterpretation oder einen Schreibfehler handelt. Dass das Verb gleich in zwei Handschriften falsch verstanden wurde, liegt vermutlich an seiner Seltenheit – es ist hier erstmals im Neuen Reich belegt.

Eine Interpretation dieses Falls wäre analog zu der Beziehung zwischen *x-p* und *H-m-k-t*. In einer parallelen Konstruktion wird einmal ein Fremdwort (*hapax legomenon*), einmal ein (seltenes) ägyptisches Wort verwendet – vermutlich um das Fremdwort durch ein vertrautes ägyptisches Pendant zu klären.

Solche Parallelismen sind meines Erachtens ein klarer Hinweis auf eine kreative, innovative Schöpfung des Neuen Reiches, die unter fremdem Einfluss entstand. Sie können als bewusste, sprachlich-stilistische Lösungen für die Integration fremder Begriffe und möglicherweise sogar Konzepte in die ägyptische Vorstellungswelt verstanden werden.

Nachdem die kontextuellen und sprachlichen Ebenen bearbeitet wurden, ist es an der Zeit, die mythologischen Einheiten dieses Narrativs zu analysieren. Dabei werden gegebenenfalls Beispiele aus anderen ägyptischen Texten mit vorderasiatischen Motiven einbezogen, die ähnliche Mythologeme beinhalten.

Wie bereits angesprochen, ist die Art der Beziehung zwischen Baal und Anat in der ugaritischen Mythologie sowie zwischen Seth und Anat in der ägyptischen Mythologie lange diskutiert worden. An dieser Stelle soll die *historiola* und ihre Charakterisierung der beiden Gottheiten im Hinblick auf den inhaltlichen Kontext analysiert werden.

²⁵⁸ Wb I, 497; Lesko (2002): 146.

²⁵⁹ Lesko (2002): 146.

Zunächst möchte ich zur Szene der sexuellen Misshandlung zwischen der Gift-Gestalt und Seth zurückkehren. Im Papyrus Turin CGT 54076 verläuft die Szene wie folgt:²⁶⁰

aHa amq<=f> s m amq [kA] [x+4] [...mj pAjj] [n] rhnj

dann besprang er sie wie ein Stier [...wie der des] Bocks.

Und im Ostrakon Ramesseum 1+2 = UC 31942:

[1] jw=f Hr p(w)jj r=s m p(w)jj.t n kA jw=f (Hr) amq=s (m) {ma} <am>q [n rhnj]

Er begattete sie sowie das Begatten eines Stiers und er besprang sie wie das Bespringen [eines Bocks].

In ägyptischen Quellen wird dieser Akt mit dem eines Stiers bzw. eines Bocks verglichen. Es stellt sich die Frage, inwieweit dieser Vergleich Teil der ägyptischen oder ugaritischen Tradition ist.

Zur unklaren Beziehung zwischen Baal und Anat – sowie dem Vergleich von Gottheiten mit Vieh – stehen zahlreiche Parallelen in der ugaritischen Literatur zur Verfügung. Im folgenden Abschnitt des Baal-Zyklus befindet sich Baal in der Unterwelt, nachdem er von Môt verschlungen wurde. Šapšu fordert ihn daraufhin auf, dort mit einer Kuh Nachkommen zu zeugen. Aus dieser Verbindung entsteht ein Sohn für Baal. Diese Handlung geschieht am Ufer der Unterwelt (*šhl mmt*):

KTU 1.5²⁶¹

Rs. V

ysm 'aliyn.b 'l

[18'] *yuhb. 'glt.b dbr.*

prt [19']b šd.šhl mmt.

škb [20'] 'mnh.šb 'l šb 'm

[21'] *t ' ly.tmn.l tmnym*

[22'] *w.[th]rn.w.tldn.mt*

[23'] *al[iyn.b 'l.šlbšn [24']i[p]/[d]*

Der mächtige Baal hörte (dies),

er liebte eine Färse auf der Weide

eine junge Kuh auf dem Feld am Ufer des

Totenreiches

er lag mit ihr sieben und siebenzig Mal,

sie ließ sich acht und achtzig Mal besteigen.

Da [emp]fing sie und gebar einen *Jungen*,

der mä[chtige Baa]l bekleidete ihn mit einem Gew[and].

²⁶⁰ Umschrift und Übersetzung dieser sowie folgenden Passage aus Ostrakon Ramesseum 1+2 basierend auf dem von Prof. Joachim F. Quack im Rahmen der Abschlusskonferenz des ERC-Projektes „Repetition, Parallelism and Creativity: An Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition“ im Februar 2024 präsentierten Handout.

²⁶¹ Umschrift und Übersetzung von Schwemer (2001): 539.

In diesem Beispiel wird Baals Sexualität in Verbindung mit einem Stier gesetzt – ein charakteristisches Merkmal dieser Gottheit in diesem Kontext. In den ugaritischen Texten erscheint Baal jedoch nicht in einem metaphorischen Gleichnis, sondern manifestiert sich direkt in der Form eines Stiers.

Bevor der Anfang der ägyptischen Geschichte richtig erkannt wurde, ging man davon aus, dass Anat diejenige sei, mit der Seth kopuliert. Aus diesem Grund wurde die ägyptische *historiola* als eine Version dieser mythologischen Geschichte interpretiert.²⁶²

Nachdem diese Emendation als falsch erkannt wurde, blieb dennoch die Frage offen, ob diese Episode trotz allem mit der ugaritischen Tradition verwandt ist. Dass in den ugaritischen Texten eine enge Verbindung zwischen Baal und Stieren bzw. Kühen besteht, wurde durch die obigen Quellen aufgezeigt. Was die ägyptische Tradition betrifft, sind zwei Aspekte zu untersuchen. Erstens, ob Seth in der vorramessidischen Zeit mit Stieren oder Rindern identifiziert wurde, und zweitens, ob Stiere oder Rinder eine Rolle in magischen Texten gegen Gift spielen.

Zur ersten Frage ist die Quellenlage nicht besonders reichhaltig. Zandee argumentiert, dass Seth in Ägypten mit Stieren identifiziert wurde, stützt sich dabei aber überwiegend auf Zeugnisse aus der ramessidischen Zeit²⁶³ – einer Epoche, in der Seth allgemein viele neue Eigenschaften annahm.²⁶⁴ Dass sich die ramessidischen Könige als Stiere identifizieren, liegt eher an der traditionellen Königsideologie als an einer neu etablierten Bedeutung Seths im Königs kult der 19. Dynastie. Meines Erachtens kann keine feste Verbindung zwischen diesen Tieren und Seth in der frühen ägyptischen Tradition festgestellt werden.

Eine interessante Parallele findet sich jedoch in medizinischen Texten, die sich mit Vergiftung befassen. So merkt Westendorf an, dass Tiere wie der Esel und der Stier häufig in Verbindung mit Gift bzw. Samen gebracht werden, da sie ebenso wie das Wort *mtw.t* mit einem Phallus determiniert sind.²⁶⁵ Diese Hypothese wird auch von Stegbauer aufgegriffen, der die Dualität der Bedeutung von *mtw.t* einerseits durch Schlangen als Tod, andererseits durch Stiere als Sperma identifiziert.²⁶⁶ Seth wiederum wird ebenfalls eng mit dem Begriff *mtw.t* assoziiert – sein Sperma entwickelt sich zu einem häufigen Motiv.²⁶⁷

²⁶² Siehe Diskussion oben (Kap. 6.1).

²⁶³ Zandee (1963): 153 f; Vgl. Velde (1967): 54.

²⁶⁴ Siehe Allon (2007).

²⁶⁵ Westendorf (1966): 147.

²⁶⁶ Stegbauer (2019): 133.

²⁶⁷ Velde (1967): 38 f.

Jedoch ist diese *historiola* nicht die einzige Quelle, die Seth in diesem Licht darstellt. Der sechste Spruch gegen die Achu/Sāmānu-Krankheit des Papyrus Leiden I 343 + I 345 (R:VIII10–X9/V:XIV, XV) verwendet eine sehr ähnliche Beschreibung für Seth/Baal, indem der Wettergott mit einem Stier verglichen wird:

Dr jr.n pA Srj aA <n.j> [p]A Ra(w) • wAH Dr.t Hr p[A] j[A]w • jr fA.t nA n(.j) Dw.w
 • pA n.ty Hr pAjj mj kA n smA(m).w [k]A
 ...seit der älteste Sohn des Re die Hand auf den A[l]t]en legte, der die Berge trug, den,
 der wie ein (Wild)Stier begattet.²⁶⁸

Später in dieser Beschwörung wird diese Figur als Wettergott identifiziert, versehen mit dem Seth-Tier und dem Götterdeterminativ:

kA aDn tw nA n(.j) tnr(y).w n(.w) [4]StX°

Dann wird dich die Stärke des Seth (oder Baal) beenden!²⁶⁹

Diese Stelle im Papyrus Leiden I 343 + I bietet eine direkte Parallele zur Episode in der Anat-Geschichte. Es handelt sich dabei nicht nur um einen Vergleich des Seth/Baal mit einem Stier, sondern auch um die Verwendung desselben Verbs – pAjj „begatten“.

In ugaritischen Texten werden viele männliche Gottheiten mit Stieren verglichen. Zwar ist El der so am häufigsten bezeichnete Gott, doch auch andere, wie Baal, werden in metaphorischer Weise als Stiere beschrieben. So wird etwa der Kampf zwischen Baal und Môt im Baal-Zyklus als Auseinandersetzung zwischen zwei Stieren dargestellt:

KTU 1.6 VI²⁷⁰

16-17	yt 'n.kgmm/ mt. 'z.b 'l. 'z	Sie blickten einander an wie Krieger, Mot ist stark, Baal ist stark.
17-19	yngħn/krumm. mt.z.b 'l/. 'z	Sie stießen einander wie Wildstiere, Mot ist stark, Baal ist stark.

Wie bereits oben angesprochen, könnte die Verbindung zwischen Seth und dem Stier mit derjenigen zwischen *mtw.t* und Stier in anderen ägyptischen Texten erklärt werden. Die Passage aus dem Papyrus Leiden I 343 + 345 liefert jedoch zusätzliche Anhaltspunkte für eine Diskussion, da der Vergleich dort nicht im Kontext von Gift oder Samen steht. Es ist daher notwendig zu prüfen, woher dieses Mythologem ursprünglich stammt. Eine Analyse der Passage im Papyrus Leiden legt nahe, dass sie vom Baal-Zyklus inspiriert wurde.

²⁶⁸ Vgl. Übersetzung und philologischen Kommentar in Beck (2018): 61 ff.

²⁶⁹ Vgl. Übersetzung und philologischen Kommentar in Beck (2018): 61 ff. *Contra* Fischer-Elfert (2011): 196. Die Interpretation des Epithetons als der ugaritische Gott El wegen seiner häufigen Identifizierung mit Stieren halte ich für unwahrscheinlich, da der Inhalt der Beschwörung am ehesten den Wettergott impliziert.

²⁷⁰ Umschrift und Übersetzung in Smith (1997): 162; Vgl. Tugendhaft (2017): 116.

Soweit zur Identifizierung von Seth/Baal mit Stieren und Rindern. Was noch offenbleibt, ist die Frage, ob Anat mit einer Kuh gleichzusetzen ist. Im besprochenen Text ist ersichtlich, dass Anat keine direkte sexuelle Beziehung zu Seth hat. Sie kann daher nicht mit der in der zuvor behandelten Szene als Kuh dargestellten Frau gleichgesetzt werden. Dennoch entspringt der ursprüngliche Impuls, Anat an dieser Stelle in die Geschichte zu integrieren, wohl zumindest teilweise anderen ägyptischen Quellen, in denen eine Verbindung zwischen Anat und kuhähnlichen Gestalten existiert, wie in den folgenden Beispielen gezeigt wird.

Eine weitere Parallele bietet Beschwörung 5 des Papyrus Leiden I 343 + I 345 (R:VI2–VIII9/V:XI–XIII):²⁷¹

[5,9]...m=k znq.n=j [5,10] m mnd.w n(.jw) a-n-t • tA a-m-r-j aA.t n.jt StX

Siehe, ich habe gesaugt an den Brüsten von Anat, der großen Kuh von Seth.

Das Wort tA a-m-r-j ist in der Forschung vielfach diskutiert worden.²⁷² Da es mit einem Stierdeterminativ versehen ist, wurde bislang durchgehend angenommen, dass es sich um eine Kuh handelt. Auffällig ist jedoch, dass auf dem Verso zusätzlich ein Schlangendeterminativ (II2) erscheint, was auf eine Göttin hindeuten könnte. Massart sah in dem Wort ein sumerisches Lehnwort (amar = „Kalb“)²⁷³, während Hoch eher von einem semitischen Ursprung ausging und es mit *hlb* („Milch“) verband.²⁷⁴ Alternativ ließe sich auch eine Verbindung zum semitischen *imr* („Kalb“, auch *āmr*) herstellen.²⁷⁵ Das Wort wäre dann ein sumerisches Lehnwort, das in das Akkadische (*immeru* = „Schaf, Widder“) übernommen wurde.²⁷⁶ Hoch verweist auf ein weiteres Beispiel, in dem das semitische Aleph mit einem ‘Ayin geschrieben wurde.²⁷⁷ Eine Übersetzung im Sinne von „Kalb“ oder „junge Kuh“ scheint daher unter Berücksichtigung der sonstigen Darstellung Anats als junge Frau – zumindest im Hinblick auf die ursprüngliche Wortbedeutung – am zutreffendsten.

Eine Alternativdeutung, die meines Wissens bisher noch nicht vorgeschlagen wurde, ist die Deutung des Wortes als eine der zwei Waffen Baals – *aymr*. Diese Waffen (*ygrš* und *aymr*) werden im Baal-Zyklus vom Handwerker-gott Kothar für Baal geschaffen, damit er Yamm besiegen kann. Später im Baal-Zyklus ist Anat, als Kriegerin und Schwester des Wettergottes, diejenige, die ihn rächt, indem sie Môt besiegt. Es ist möglich, dass dieses Epitheton hier aufgrund ihrer kriegerischen Assoziation mit Baal erscheint. Dass dieses Wort

²⁷¹ Umschrift und Übersetzung folgt Beck (2018): 51 f.

²⁷² Siehe Beck (2015): 136; (2018): 53.

²⁷³ Massart (1954): 73, Anm. 15.

²⁷⁴ Hoch (1994): 67 f.

²⁷⁵ Del Olmo Lete/Sanmartín (2015): 69 f.

²⁷⁶ CAD I/J, 129ff.

²⁷⁷ Hoch (1994): 413.

mit einem Kuh-Determinativ versehen ist, dürfte in diesem Fall auf ein Missverständnis zwischen *āmr* und *aymr* durch den ägyptischen Schreiber zurückzuführen sein.²⁷⁸

Eine in diesem Kontext bekannte Fehlinterpretation geht auf eine Inschrift auf dem Tanis-Obeliskens Ramses' II. zurück, in der nach Gardiner die Göttin Anat als die „große Kuh des Seth“ bezeichnet wurde.²⁷⁹ Tatsächlich handelt es sich dabei jedoch um ein Epitheton des Königs als „Stier des Seth“.²⁸⁰ Die starke Verehrung der Göttin Anat durch Ramses II. und seine Selbstdarstellung als ihr Säugling sind ein auffälliges Merkmal seiner Herrschaft.²⁸¹ Die Darstellung des Königs als Säugling einer Göttin ist ein häufiges Element der ägyptischen Ikonographie, in das Anat offenbar erfolgreich integriert wurde. Während diese Deutung für monumentale und ikonographische Darstellungen zutrifft, bleibt es für das hier untersuchte Korpus von Bedeutung, zu prüfen, ob das zugrundeliegende Mythologem in magisch-medizinischen Texten nicht aus ugaritischer Tradition übernommen wurde.

Wenn wir uns nun wieder der Passage aus dem Leidener Papyrus zuwenden, ist es hilfreich, die Parallelpassage zu betrachten. Auf die Aussage, an den Brüsten Anats gesogen zu haben²⁸², folgt:²⁸³

[5,9]...m=k znq.n=j [5,10] m mnd.w n(jw) a-n-t • tA a-m-r-j aA.t n.jt StX • m=k
[5,11] qn.w n(jw) md.wt Hna=j r=k • swr.n=j st m pA k-T [5,12] aA n(j) stX •
jrj.n=j aDn swr sn m pAjj=f nHm

Siehe, ich habe gesaugt an den Brüsten von Anat, der großen Kuh von Seth. Siehe zahlreiche Worte sind mit mir gegen dich. Ich habe sie ausgetrunken aus dem großen Kelch des Seth/Baal. Ich habe sie vollständig ausgetrunken aus seinem Becher.

Die Parallelpassage berichtet davon, wie der gleiche Akteur aus dem großen Kelch des Seth trinkt. Das Wort für „Becher“ – k-T – ist ein semitisches Lehnwort und entspricht dem ugaritischen *ks*.²⁸⁴ Im Baal-Zyklus wird ein solcher Kelch dem Baal als Zeichen seiner Königswürde überreicht.²⁸⁵ Auch dort wird der Kelch als groß beschrieben:

KTU 1.3 I²⁸⁶

9–14 *ytn.ks.bdh/*

Er stellte einen Becher in seine Hand,

²⁷⁸ Mehr dazu im Kap. 7.1.3.

²⁷⁹ Gardiner (1935): 61.

²⁸⁰ Siehe Lloyd (1994): 78, Anm. 20; Stadelmann (1967): 93; Couroyer (1964): 453 f.

²⁸¹ Vgl. Tazawa (2009): 133; Steiner (2016); Lévai (2008).

²⁸² Massart (1945): 73.17; Vgl. Beck (2015): 138.

²⁸³ Umschrift und Übersetzung folgt Beck (2018): 51 f.

²⁸⁴ Hoch (1994): 339.

²⁸⁵ Beck (2015): 138.

²⁸⁶ Umschrift und Übersetzung in Smith (1997): 106. Vgl. die Übersetzung der letzten Zeile in Wyatt (2002): 70.

<i>krpn.bklat.ydh</i>	Eine Karaffe in seine zwei Hände:
12-13 <i>bkrb. 'zm.ri</i>	ein großes Gefäß, großartig anzusehen,
<i>dn/mt.šmm.</i>	Ein Behälter für mächtige Männer;

Wenn wir dementsprechend annehmen dürfen, dass die Parallelpassage starke vorderasiatische Einflüsse aufweist, sollten wir uns den potenziellen ugaritischen Parallelen zum ersten Teil der Passage zuwenden.

Für die oben erwähnte Passage aus dem Papyrus Leiden I 343 + I 345 bietet sich eine Episode aus dem Keret-Epos als Vergleichsmaterial an. In der folgenden Stelle wird das Säugen des Sohnes von Keret, Yassib, beschrieben:

KTU 1.15 II²⁸⁷

26-28 <i>ynq. ḥlb. a[t]rt</i>	Er wird die Milch von Athirat trinken,
<i>mšš. td. btl̄t. ['nt]</i>	Er wird die Brüste des Mädchens [Anat] ²⁸⁸ entleeren,
<i>mšnq[t. ilm (?) ...]</i>	die Ammen [der Götter (?) ...].

Dieses Motiv ist innerhalb der ugaritischen Mythologie einzigartig.²⁸⁹ Das Säugen des Prinzen durch beide Göttinnen erinnert an die ägyptische Tradition, in der Könige – seit den Pyramidentexten – als Säuglinge verschiedener Göttinnen dargestellt werden.²⁹⁰ Es ist daher denkbar, dass dieses ursprünglich ägyptische Mythenmotiv in die ugaritische Mythologie übernommen wurde – möglicherweise durch die weitverbreitete ikonographische Darstellung dieser Szene sowie durch die Verbindung dieses Motivs mit der Göttin Hathor, die besonders im levantinischen Raum (Byblos) verehrt wurde.²⁹¹

In diesem Zusammenhang kann man meines Erachtens von einer doppelten Aneignung dieser Göttin sprechen – abhängig vom jeweiligen Medium, in dem sie erscheint. Für die monumentalen Darstellungen der Göttin diente vermutlich die traditionelle ägyptische Szene der säugenden Göttin als Vorlage. In den magischen Texten hingegen kann man davon ausgehen, dass einheimische Charakteristika der ugaritischen Göttin in die Darstellung integriert wurden.

²⁸⁷ Umschrift und Übersetzung in Walls (1992): 188; Vgl. Greenstein (1997): 25. Zu diesem Motiv im biblischen Kontext siehe Hays (2019): 73–79.

²⁸⁸ Obwohl der Name Anat ergänzt werden muss, lässt sich ihre Identität eindeutig anhand ihres charakteristischen Epithetons *btl̄t* feststellen.

²⁸⁹ Die einzige Parallele ist die Elfenbeintafel RS 16.056+28.031 aus Ugarit, auf welcher eine Göttin mit Hörnern zwei Männer säugt (siehe Yon (2006): 136).

²⁹⁰ Robins (1993): 91.

²⁹¹ Hays (2019): 77.

Aussehen von Anat

Wenn man die Darstellung von Anat in diesem Text näher betrachtet, lassen sich weitere Parallelen erkennen. Das Erscheinungsbild Anats wird sowohl in ugaritischen als auch in ägyptischen Quellen als außergewöhnlich beschrieben. Im Aqhat-Epos wird in einer Szene ihr Aussehen folgendermaßen dargestellt:

KTU 1.19, IV²⁹²

41–43	<i>trḥ[š...]/w[...]<i>dm</i></i>	Sie wusch sich [...] und [...]
	<i>tid'm.bḡlp ym/</i>	sie schminkte sich mit Meeresmuscheln,
	<i>d[alp].šd.ḏuh.bym</i>	deren Quelle in großem Meer ist.
43–46	<i>t[...]/tlbš.npš.ḡzr</i>	[Darunter] zog sie die Ausrüstung eines Kriegers an,
	<i>tšt.hl[pn b]/nšgh</i>	Sie stellte einen Dolch(?) in ihren Gürtel(?)
	<i>ḥrb.tšt.bt'r[th]/</i>	In ihre [Scheide] stellte sie ein Schwert
	<i>w'l.tlbš.npš.att.</i>	Und sie zog Frauenkleid darüber an.

Diese traditionell als „männlich“ geltenden Aspekte der Göttin sind in vielen ugaritischen Texten belegt; jedoch ist diese Stelle die einzige, die ihr Aussehen im Detail beschreibt.

Die Betonung liegt eindeutig auf der Dualität der männlichen und weiblichen Eigenschaften Anats. Auch in ägyptischen Texten wird diese Tradition hervorgehoben. In der Geschichte von Seth und Anat im Papyrus Philadelphia CG 2006-4-1 A–F wird die Göttin wie folgt beschrieben.²⁹³

z.t-Hm.t nṣt jrj aHa¹.wtj jw=s sxs¹x m-sA=s jw=s SdSd m [x+2, 4] TAjj bnd m Hm.t
[...]

Die siegreiche Frau (bzw. Heldin), die wie ein Kri¹eger¹ fungiert, ¹indem sie¹ hinter
ihr ¹lief¹, indem sie wie ein Mann bekleidet und wie eine Frau gegürtet war [...]

In ähnlicher Weise wird sie auch im Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) beschrieben:

[1,8] ¹jw¹j.jn a-n-t ntr.t nṣt z.t-xm.t jrj.t aHA.wtj sd.tj m TAjj [1,9] [bnd.tj m Hm.t n]
pA-ra.w pAjj=s jt

²⁹² Umschrift und Übersetzung in Parker (1997): 77.

²⁹³ Umschrift und Übersetzung dieser und folgenden Passage aus Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) basierend auf dem von Prof. Joachim F. Quack im Rahmen der Abschlusskonferenz des ERC-Projektes „Repetition, Parallelism and Creativity: An Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition“ im Februar 2024 präsentierten Handout.

Da ʿkam¹ Anat, die siegreiche Göttin, die Frau, die als Krieger fungiert, die sich wie Männer kleidet und wie Frauen schmückt, zu Pre, ihrem Vater.

Die kriegerischen Aspekte der Göttin Anat sind auch im Papyrus Leiden I 343 + 345 belegt, wo sie beispielsweise in Beschwörung 12 die Sāmānu-/ax.w-Krankheit mit ihrem Meißel besiegen soll:²⁹⁴

Dj.tw tA mDA.t n<.t> a-n-t-j m mAa[=k]

Möge der Meißel der Anat in [deine] Schläfe gegeben werden.

Aufgrund dieser Assoziation ergänzt Beck den Namen Anats in der zweiten Beschwörung des Papyrus:²⁹⁵

tA nb.t n(.t) nA n(.j) bSA

Die Herrin der Äxte.

Innerhalb der ägyptischen Literatur ist dieses Mythenmotiv nur in diesem Text belegt. Diese Darstellung von Anat entspricht thematisch der traditionellen ugaritischen Vorstellung der Göttin. In Kombination mit der Parallele aus dem Aqhat-Epos erscheint es daher meiner Ansicht nach plausibel, dass dieses Motiv aus vorderasiatischer Tradition stammt.

Anat als Mittlerin

Die Rolle von Anat wird später in der ägyptischen *historiola* als die einer Botin dargestellt. Die folgende Passage stammt aus dem Papyrus Philadelphia:²⁹⁶

gmj st a-n-t [x+2, 3] z.t-Hm.t nxt jrj aHa[.wtj jw=s sxs]x m-sA=s jw=s SdSd m [x+2, 4] TAjj bnd m Hm.t [...] n-xA=s fd m-Hr sp.t=f [x+2, 5] st Hr dm zp 2 mj z.t-Hm.t h[Ab wp.t jw=s] gmj pA-ra.w Hr.w-Ax.tj [x+2, 6]: p[Ajj]=s jt nfr jw=f Hr D[d n a-n-t]²⁹⁷ Hr=T²⁹⁸ nHA xAj.w [x+2, 7] xmjj n-HA=t fd [m-Hr sp=T Hr] dm zp 2 z.t-Hm-t hAb wp.t

Anat fand sie, die siegreiche Frau, die wie ein Krieger fungiert, und sie lief hinter ihr, indem sie bekleidet war wie ein Mann und gegürtet wie eine Frau [...] hinter ihr (und) Schweiß war auf seiner Lippe. Sie verkündete wie eine Frau, die eine Botschaft schickt

²⁹⁴ Umschrift und Übersetzung folgt Beck (2018):90 f.

²⁹⁵ Umschrift und Übersetzung folgt Beck (2018): 26 f.

²⁹⁶ Umschrift und Übersetzung basierend auf dem von Prof. Joachim F. Quack im Rahmen der Abschlusskonferenz des ERC-Projektes „Repetition, Parallelism and Creativity: An Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition“ im Februar 2024 präsentierten Handout.

²⁹⁷ Zu den Ergänzungen siehe Silverman/Houser Wegner (2007): 414.

²⁹⁸ Silverman/Houser Wegner (2007): 416 verstehen hier Imperativ Hrj „aufpassen“.

und sie fand Pre-Harachte ihren guten Vater und er sagte zu Anat: „Dein Gesicht ist heftig(?), eine Staubwölke wurde hinter dir losgelassen. Schweiß ist auf deiner Lippe, indem (du) kündigst wie eine Frau, die eine Botschaft schickt.

Obwohl Baal selbst in den magischen Texten nicht als Patient erscheint, ist seine Beziehung zu El – dem höchsten Gott des ugaritischen Pantheons und Pendant zu Re – nicht immer spannungsfrei. In Situationen wie jener im Baal-Zyklus ist es Anat, die anstelle Baals mit El kommuniziert und dabei seine Interessen vertritt.

Im Baal-Zyklus, nachdem Baal seinen Widersacher Yamm besiegt hat, drängt Anat ihren Vater El, ihm einen Palast zu errichten:

KTU 1.3 V²⁹⁹

4–7	[td'š.p] 'nm/[wtr.] 'arš. 'id[k].['al.ttn.p]nm/ ['m. 'il.]mbk nhrm[.]	[Sie stampfte mit ihren Füß]en, [und] die Erde [zitterte]; Da[nn wandte] sie ihr Gesicht [Zu E]l an der Quelle von Flüssen,
	[qr]b.['ap]q/[thm]tm.	[Inmitt]en [der Ströme der Tiefen
7–8	tgl.d[d.] 'i[l.] wtb 'u/[qr]š.m[l]k. 'ab[.šnm.]	Sie kam zum Be[rg] von E[l], Und trat ein in [das Ze]lt des Kö[ni]gs, des Vaters der Jahre].
8–9	tšr/[t]b 'u.ddm. ttny[.l] 'adn[bn 'i]lm	Sie schrie zornig als [sie] den Berg [ein]trat Sie wiederholte es [zum] Herrn der [Kinder von E]l.
10–12	qlh.yš[m].tr.['i]l. 'abh. y['n]y./bšb 't.h[d]r m. [b]mn[t. 'ap]/sgrt. [...]	Wildstier [E]l, ihr Vater, hö[rte] ihre Stimme; E[r] an[tw]ortete aus den sieben R[äu]men, [Aus den] ach[t Öffnungen der Ka]mmern. ³⁰⁰
27–29	yd '[tk.]bt.k 'an[št] ³⁰¹ / k'in.b 'ilht.q/[š]k. mh.t 'aršn/lbtl. 'nt.	„[Ich] kenne [dich], Tochter, dass [du gnaden]los bist, Da es unter Göttinnen keine Vera[chtu]ng wie deine gibt. Was begehrst du, o Mädchen Anat?“

²⁹⁹ Umschrift und Übersetzung in Smith/Pittard (2009): 323–327.

³⁰⁰ Pardee (1997): 254 interpretiert Els Antwort aus geschlossenen Räumen als Reflexion seiner Angst vor Anat.

³⁰¹ Zu *kanšt* siehe Wyatt (2002): 86, Fn. 71.

29	<i>wt['n.btl't. 'n[t]</i>	Und das Mädchen Ana[t] ant[wo]rtete:
30–31	<i>thmk. 'il.hkm[.]</i> <i>hkmk/'m. 'lm.</i> <i>hyt.hzt.thmk</i>	„Dein Wort, o El, ist weise, Deine Weisheit ist ewig, Ein glückliches Leben ist dein Wort.
32–33	<i>mlkn. 'al'iyn.b 'l.</i> <i>tp̄tn/'in.d 'lnh.</i>	Unser König ist der mächtige Baal, Unser Herrscher, über dem keiner steht.

Nachdem Anat mit ihrem Vater gesprochen hat, wird Baals Wunsch erfüllt. Anat tritt somit als Fürsprecherin Baals gegenüber El auf. Diese Szene bildet eine klare mythologische Parallele zur ägyptischen *historiola*.

Auch wenn das Ergebnis der beiden Szenen unterschiedlich ist – im Baal-Zyklus überzeugt Anat ihren Vater, während sie im ägyptischen Text von Re abgewiesen wird und Seth erst durch Isis geheilt werden kann – bleibt das zentrale Motiv in beiden Kompositionen bestehen – Anat übernimmt die Rolle einer Vermittlerin zwischen Seth bzw. Baal und dem höchsten Gott des jeweiligen Pantheons.

Dass dieses Thema ein fest etabliertes Mythenmotiv innerhalb der ugaritischen Literatur darstellt, lässt sich durch weitere Parallelen belegen. Anats Überzeugungskraft gegenüber El erscheint als literarischer Topos. Auch im Aqhat-Epos begegnen wir dieser Konstellation:

KTU 1.17, VI³⁰²:

48-49	<i>tgly. ḡd il/</i> <i>[wtbu q]rš.mlk.ab šnm/</i>	Sie ging fort zum Bezirk von El, [Sie kam zum Z]elt des Königs, des Vaters der Jahre.
50-51	<i>[Ip 'n il t]hbr.wtql.</i> <i>tšth/[wy wtkbd]nh.</i>	[Zu den Füßen von El sie] warf sich nieder und Beugte sich, prostrierte [sich und erwies] ihm [Ehre].

Der nächste Teil ist nur fragmentarisch erhalten, doch auf der folgenden Tafel spiegelt Els Antwort das wider, was bereits im Baal-Zyklus zu beobachten war:

KTU 1.18, I³⁰³

15	<i>wy 'n ltpn.il dp[id]/</i>	Dann antwortete der Barmherzige, der gnädige El:
16-17	<i>yd 'tk.bt kanšt.</i>	„Ich kenne dich, Tochter, die du gnadenlos

³⁰² Umschrift und Übersetzung in Parker (1997): 62.

³⁰³ Umschrift und Übersetzung in Parker (1997): 63 f.

	<i>wi[n bilht]/qlšk.</i>	bist, [Da es unter Göttinnen ke]ine Verachtung wie deine gibt.
17	<i>tb‘.bt.hnp.lb</i>	Gehe, Tochter, mitleidlos (im) Herzen,
17-19	<i>[ti]/hd.diṭ.bkḃdk.</i>	[Er]greife das, was in deiner Leber ist,
18	<i>tšt.b[...]/irtk.</i>	Nimm das, [was in] deiner Brust ist.
19	<i>dṭ.ydṭ.m‘qbḃ</i>	Möge dein Widersteher geschlagen werden!”

Über den humoristischen Charakter dieser Komposition hinaus – der vermutlich auf die redaktionelle Tätigkeit Ilimilkus zurückgeht – ist der Topos der Anat im Zusammenhang mit ihrem Vater deutlich erkennbar. Für die Parallele zur ägyptischen Überlieferung ist insbesondere das erste Beispiel von Relevanz, da Anat dort – ebenso wie in der ägyptischen Geschichte – die Rolle einer Vermittlerin zwischen Baal und El beziehungsweise zwischen Seth und Re einnimmt. Dieses Element dürfte daher als westsemitischer Mythologem zu interpretieren sein.

6.2 Streit zwischen dem Wettergott und Meer und andere Gewaltmotive

Die zweite Gruppe von Mythologemen konzentriert sich auf die Themen Gewalt, Waffen und die Rivalität zwischen Seth/Baal und dem Meer. Diese Mythologeme treten in zwei Formen bzw. innerhalb zweier klar unterscheidbarer Textgruppen auf.

Die erste Gruppe bildet ein kompaktes – allerdings aufgrund seines fragmentarischen Zustands schwer verständliches – Narrativ, dessen Anfang im Papyrus BN 202 und dessen Fortsetzung im Papyrus Amherst 9 überliefert ist. Dabei handelt es sich nicht um einen magischen, sondern um einen mythologischen Text (zur Unterscheidung siehe oben Kap. 3.3), der im Zusammenhang mit der Errichtung eines Tempels steht. Inhaltlich gehört dieser Text zur dritten Gruppe von Kompositionen mit fremden Einflüssen (siehe Einleitung zu Kap. 6), da es sich – soweit rekonstruierbar – um eine einzigartige Komposition handelt.

Weitere Texte mit ähnlichen Mythologemen sind magische Texte, in denen diese auf unterschiedliche Weise integriert werden. In diesem Kapitel werden verschiedene Aspekte dieser Mythologeme analysiert.

6.2.1 Kontextualisierung des Mythologems innerhalb vorderasiatischer Religion

Diese Geschichte ist – in ihrer (fragmentarisch erhaltenen) Gesamtheit – auch in Ägypten überliefert. Der sogenannte Astarte-Papyrus³⁰⁴ enthält eine Erzählung, in der das Meer – pA y-m – als Antagonist gegenüber der Götterneunheit auftritt. Aufgrund des fragmentarischen Zustands des Manuskripts ist es jedoch nicht möglich, genaue Details der Handlung zu rekonstruieren.

Die einzige prominente Figur neben dem Meer ist die Göttin Astarte, die ursprünglich wohl irrtümlich als Protagonistin der Geschichte identifiziert wurde. Der eigentliche Protagonist – folgt man anderen vorderasiatischen Versionen dieses Mythos – sollte vielmehr der Wettergott sein, im ägyptischen Kontext also entweder Seth oder Baal. Leider ist der Name des Wettergottes im ägyptischen Manuskript nicht überliefert.

Der Kampf zwischen dem Wettergott und dem Meer ist eine im vorderasiatischen Raum durchaus präsente Geschichte. Obwohl die Manuskripte dieser Geschichte allesamt in die späte Bronzezeit datieren, findet man eine Allusion auf dieses Narrativ schon in einem Mari-Brief aus dem 18. Jahrhundert v. Chr.³⁰⁵ Der schon erwähnte Baal-Zyklus beinhaltet die ugaritische Version der Geschichte, deren einzige erhaltene Fassung in das späte 13. Jahrhundert v. Chr. datiert.³⁰⁶

Allerdings ist diese Version der Geschichte nicht die einzige Variation dieses Mythologems. Neben ihr existiert auch die hurro-hethitische Geschichte, bekannt unter dem Namen Kumarbi-Mythos³⁰⁷ – insbesondere der Teil davon, in welchem das Meer die Welt überflutet und von anderen Gottheiten Tribut fordert. Anschließend wird die Göttin Šawuška – synkretistisch identifizierbar mit der Göttin Ištar – zur Götterversammlung gebracht, wonach der Text abbricht. Dieser Text wurde von D. Schwemer als die nächstliegende Parallele zum ägyptischen Astarte-Papyrus identifiziert.³⁰⁸ Seine Argumentation wurde später von R. Schneider übernommen, um die Komposition mit der hethitischen Vorlage zu verbinden.³⁰⁹

³⁰⁴ Zum Papyrus siehe Kap. 5.1.1

³⁰⁵ Durand (1993): 43 ff. Brief A1858.

³⁰⁶ Curtis (2016): 17.

³⁰⁷ Für eine Darstellung und Analyse aller hurro-hethitischen Kompositionen mit diesem Mythologem siehe Ayali-Darshan (2020): 41–73.

³⁰⁸ Schwemer (2001): 453; Siehe auch Diskussion in Schneider (2011-12) und Ayali-Darshan (2020): 39.

³⁰⁹ Schneider (2011-12).

Darüber hinaus möchte Schneider die Datierung des ägyptischen Textes auf die XIX. Dynastie verschieben, um den Transfer durch Kontakt mit den Hethitern während der Ramessidenzeit zu verorten.³¹⁰ Die jüngste Behandlung dieses Themas stammt von N. Ayali-Darshan, die eine diachronische Studie zu diesem Mythologem durchführte.³¹¹ In ihrer Arbeit behandelte sie ägyptische, hurro-hethitische, ugaritische, babylonische, biblische und syrische Quellen, um die Entstehung, Verbreitung und Aneignung des Mythologems zu untersuchen. Ihre Behandlung des ägyptischen Materials liefert ähnliche Ergebnisse wie die vorherigen Vorschläge von Schwemer und Schneider, nämlich, dass die oben genannte hurro-hethitische Version der Geschichte die engste Parallele zur ägyptischen Geschichte darstellt. Ayali-Darshan weist zu Recht darauf hin, dass die hurro-hethitische Göttin Šawuška im hethitischen Kumarbi-Zyklus eine vergleichbare Rolle spielt.³¹² Sie zieht weitere Parallelen zwischen beiden Texten, etwa die Rolle der ägyptischen Göttin Renenutet und des Gottes Kumarbi, die beide Getreidegottheiten in ihren jeweiligen religiösen Milieus sind.³¹³

Aufgrund zahlreicher hurritischer Götternamen sowie hurritischer Mythos-Fragmente lässt sich schließen, dass es sich bei dem hurro-hethitischen Text um einen älteren hurritischen Mythos handelt, der wohl im 14. Jahrhundert von den Hethitern übernommen wurde.³¹⁴ Die Frage, wie dieser Text nach Ägypten kam, kann meiner Meinung nach direkt durch hurro-ägyptische Kontakte während der XVIII. Dynastie erklärt werden. Es ist außerdem gut belegt, dass die Könige der XVIII. Dynastie Austausch mit dem Mitanni-Reich pflegten, wodurch diese Geschichte spätestens während der Regierungszeit Amenophis' II. nach Ägypten kam.³¹⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Astarte-Legende, wie sie im pBN+pAmherst 9 vorliegt, wohl eine ägyptische Übernahme des hurritischen Mythos ist, die spätestens während der Regierungszeit Amenophis' II. oder zur Zeit seines Vaters in Ägypten verschriftlicht wurde.

Obwohl die mythologische Geschichte in ihrer „Gesamtheit“ nur in diesem Manuskript überliefert ist, lassen sich einige magische Texte aus dem Neuen Reich beobachten, in denen das Mythologem des Streits zwischen dem Wettergott und dem Meer eine bedeutsame Rolle

³¹⁰ Ibid. 188 ff.

³¹¹ Ayali Darshan (2020).

³¹² Ibid. 24.

³¹³ Ibid. 27 f.

³¹⁴ Ibid. 70. Zur Datierung des Textes siehe Archi (2009).

³¹⁵ Contra Schneider (2011-12): 188 ff. Siehe Kap. 5.1.2 und 5.1.3.

spielt.³¹⁶ Zuerst möchte ich mich dem Hearst Papyrus (H 170) widmen, in dem diese Geschichte repräsentiert wird. Der Spruch nennt sich folgendermaßen:³¹⁷

Sn.t n(j)<.t> tA-n(j).t-aAm.w

Beschwörung von Der-der-Asiaten.

Damit ist wohl die Krankheit der Asiaten gemeint, wohl insbesondere eine Krankheit, die es bis dahin in Ägypten nicht gab.³¹⁸ Jedenfalls stellt die Einleitung des Spruches fest, dass es sich um eine „nicht-ägyptische“ Ursache der Krankheit handelt. Nach einer weiteren Einleitung, in der Re gepriesen wird, folgt die Erwähnung der Kampfszene zwischen Seth und dem Meer^{319,320}:

jr mj Snj.n stX pA wAD-wr snj tn StX [11,14] m-mj.t(j).t tA-n(j).t-aAm.w kA tm=t nmt(.w) zp 2

Wenn, sowie Seth das Meer beschworen hat, Seth ebenso dich beschwört, die von den Asiaten, sodass du nicht nochmals umherziehen kannst!

Eine ähnliche Allusion kann im pBerlin 3038 in einem Spruch zum Trinken eines Heilmittels (Bln 189) gefunden werden:³²¹

Dd-mdw jn [21,2] Nb.t-Hw.t Ax sn n=f mj wnm bjk mj Hwj.tw axy mj sDm [21,3] pA y-^rm¹ xrw stS

Zu rezitieren durch Nephthys. Nützlich ist es für ihn wie wenn ein Falke frisst, wie wenn der 'hy-Vogel geschlagen wird, wie wenn das Meer auf die Stimme des Seth hört. Hier wird nicht Seth selbst, sondern seine Stimme als Anlass für die Bekämpfung der Krankheit angegeben.

Die Stimme des Seth scheint mehrfach in diesen Texten vorzukommen. Sie richtet sich in diesem Spruch an das Meer, an Samānu/Ahu im fünften Spruch des Papyrus Leiden I 343 + I 345 (R:VI2–VIII9 / V:XI, XII, XIII), dessen erster Teil oben behandelt wurde:³²²

sDm zp-2 pA s-m-n • sDm xrw stX [...] sDm nAjj=f [5,14] swH • jr wnn tw=k Dr [...] • fAjj tw stX Hrj [5,15] <m> Dr.t=f • nHm=f tw Hr [...] Hw{t}jj<=f> tw{f} Hr pA jtr •

³¹⁶ Vgl. Ayali-Darshan (2020): 30-40.

³¹⁷ Umschrift und Übersetzung basierend auf Wreszinski (1912): 39 f.

³¹⁸ Es handelt sich wahrscheinlich um Lepra, siehe Westendorf (1999): 311 f.

³¹⁹ Interessanterweise wird in diesem Spruch nicht das häufige Lehnwort pA y-m für das Meer verwendet, welches auch dem Feind des Baals im Baal-Zyklus entspricht, sondern das ägyptische Wort für das Meer, wAD-wr.

³²⁰ Umschrift und Übersetzung basierend auf Wreszinski (1912): 39 f.

³²¹ Umschrift und Übersetzung basierend auf Wreszinski (1908): 103.

³²² Umschrift und Übersetzung folgen Beck (2018): 51 ff.

Höre, Samanu! Höre die Stimme des Seth! Höre sein Gebrüll! Wenn es sein wird [...] Seth soll dich heben mit/in seiner Hand. Er soll es wiederholen [...] Er soll dich schlagen auf dem Fluss.

Einmal wird die Stimme von Seth auch gegen das Gift gerichtet – im pLeiden I 349, Spruch 4:
323

[x+2,9] xrw pA Sn.tj qAj Hr aS m-sA tA mtw.t • mj xrw stX Hr aHA m-dj tA mtw,t •
Die Stimme des Beschwörers ist laut beim Rufen nach dem Gift, wie die Stimme des Seth beim Kampf mit dem Gift!³²⁴

Obwohl all diese Motive scheinbare Parallelen zur Astarte-Legende vorweisen, ist es wichtig anzumerken, dass im Gegensatz zu dem mythologischen Text, in dem sich syntaktische Parallelen mit hurro-hethitischen Versionen feststellen lassen, die magischen Texte ausschließlich den ugaritischen Wettergott sowie den Meeresgott – Baal und Yam – als Akteure verwenden. Die kriegerischen Aspekte ugaritischer Gottheiten sind zudem nicht auf dieses Mythologem beschränkt. Zunächst werden daher kriegerische Aspekte ugaritischer Gottheiten in Ägypten behandelt.

³²³ Umschrift und Übersetzung folgen Beck (2018): 42 f.

³²⁴ Vgl. die Übersetzung in <https://aaw.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=guest&f=0&l=0&db=0&tc=22807>

6.2.2 Kampf und Gewalt: Inhaltliche Analyse

Die Waffen des Wettergottes sind insbesondere in magischen Texten, in denen er in einer aktiven Rolle dargestellt ist, häufig explizit genannt. Ein passendes Beispiel befindet sich in der zweiten Beschwörung im Papyrus Leiden I 343 + I 345:³²⁵

[2,10] pA xpS stX r=k pA s-m-n • pA kA(tp) [2,11] (n.j) b-l m DADA=k • pA s-m-n
pA Hmt n(.j) Hrw m wp.t=k

Das Sichelschwert des Seth ist gegen dich Samanu. Das *ktp*-Schwert (des) Baal ist in deinem Kopf, Samanu, das Kupfer(keil) des Horus ist in deinem Scheitel!

In dieser Passage sind drei Parallelsätze mit wichtigen mythologischen Akteuren – Seth, Baal und Horus – aufgezählt. Durch die Wirkung dreier Gottheiten wird die Krankheit besiegt. Obwohl die Stelle, an der die Waffe von Baal erwähnt wird, nur fragmentarisch erhalten ist, dient der Parallelismus in der Zeile sowie die Abwesenheit einer sinnvollen Alternativdeutung dazu, diese Stelle als das Wort *ktp* zu verstehen.³²⁶

Das ugaritische Wort *ktp* bedeutet grundsätzlich „Schulter“ und in übertragener Bedeutung „Schwert“.³²⁷ Diese Übersetzung wurde jedenfalls von Hoch übernommen.³²⁸ Interessanterweise diente forschungsgeschichtlich die Deutung des ägyptischen Belegs durch Massart dazu, dieses Wort in anderen Sprachen, insbesondere im Ugaritischen, zu verstehen.³²⁹

Noch interessanter ist meines Erachtens die Auswahl der Waffenbegriffe in diesem Spruch. Sowohl xpS als auch *ktp* haben zwei Bedeutungen, von denen eine jeweils ein Körperteil bezeichnet – einerseits das Bein,³³⁰ andererseits die Schulter. Dass genau diese beiden Waffen für Seth und Baal verwendet wurden, Gottheiten, die in diesem Manuskript durchgehend abwechselnd, sowie mit gleichem Determinativ (E21) erwähnt sind, kann meiner Ansicht nach als eine besonders raffinierte Schöpfung ägyptischer Schreiber verstanden werden.

Durch die akkadische Parallelele *katappu* aus einem Mari-Brief könnte die Waffe als eine Axt bzw. Keule identifiziert werden.³³¹ Welcher Sprachfamilie dieses Wort zugeordnet werden kann, ist schon lange umstritten, mit Theorien, dass es sogar ein ägyptisches Wort sein

³²⁵ Umschrift und Übersetzung folgen Beck (2018): 26 f.

³²⁶ Beck (2015): 109 schlug die Alternativlesung *kṭf* vor, merkte aber dazu an, dass diese Variante unwahrscheinlich ist.

³²⁷ Del Olmo Lete/Sanmartín (2015): 465.

³²⁸ Hoch (1994): 337 f.

³²⁹ O’Callaghan (1952).

³³⁰ Wb III, 268 f.

³³¹ Vita/Watson (2002): 147.

könnte.³³² Vita und Watson proponierten zuletzt, dass es sich um ein hurritisches Wort *ka-a-ta-bi* handelt.³³³ Die Frage des Ursprungs bleibt dementsprechend ungeklärt, jedoch ist es wichtig anzumerken, dass dieses Wort in seiner übertragenen Bedeutung als Waffenart während der Bronzezeit in vielen Kulturen des Nahen Ostens und letztendlich auch in Ägypten belegt ist.

In seiner Studie zu diesem ugaritischen Wort als Waffename sammelte O’Callaghan insgesamt vier Belege in ugaritischen Texten, von denen einer aus dem Baal-Zyklus stammt.³³⁴ Obwohl die Bedeutung des Wortes in manchen Passagen nicht eindeutig als Waffe statt als Körperteil aufgefasst werden kann, deutet der Parallelismus in dieser Passage darauf hin, dass es sich tatsächlich um eine Waffe handelt:³³⁵

KTU 1.6 V

1-4	<i>yīḥd.b ‘l.bn.ātṛt/</i>	Baal ergriff die Söhne der Athirat:
	<i>rbm.ymḥs.bktp/</i>	Die Mächtigen schlug er mit dem Schwert,
	<i>dkym.ymḥs.bšmd/</i>	Die Angreifer schlug er mit der Waffe.

Die parallele Natur dieser Passage sowie der inhaltliche Zusammenhang bieten sich als besonders relevante Vergleichspassage für die betreffende Stelle im Papyrus Leiden I 343 + I 345 an. Die entsprechende Stelle, aus dem Leidner Papyrus, in der die kriegerischen Aspekte von Seth und Baal parallel dargestellt sind, ist dementsprechend als fremd zu bezeichnen.

O’Callaghan³³⁶ und später Beck³³⁷ notierten eine weitere Parallele zu dieser Passage, diesmal aus dem Keret-Epos:

KTU 1.2 I 8 = 1.16 VI 56³³⁸

<i>yṭb[r ḥrn yymm]</i>	„Möge [Hauron] bre[chen, O Yamm],
<i>[yṭbr ḥrn] r ‘išk</i>	[Möge Hauron] deinen Kopf [brechen],
<i>‘tṛt š[m b ‘l qdqdḳ]</i>	Astarte-Na[me-des-Baals, deinen Schädel.]”
<i>yṭbr ḥrn ybn</i>	„Möge Hauron brechen, mein Sohn,
<i>yṭbr ḥrn r ‘išk</i>	Möge Hauron deinen Kopf brechen,
<i>‘tṛt šm b ‘l qdqdḳ</i>	Astarte-Name-des-Baals, deinen Schädel.”

³³² Siehe Vita/Watson (2002): 147, Anm. 12 für weitere Referenzen.

³³³ Vita/Watson (2002).

³³⁴ O’Callaghan versucht, alle Belege des Wortes im Sinne einer Waffenart statt eines Körperteils zu deuten. Nicht alle seine Vorschläge wurden in den modernen Editionen ugaritischer Literatur übernommen, deswegen werde ich mich auf das ähnlichste Beispiel zum ägyptischen Text begrenzen.

³³⁵ Vita/Watson (2002): 146.

³³⁶ O’Callaghan (1952): 43.

³³⁷ Beck (2015): 243; (2019): 88 f.

³³⁸ Umschrift und Übersetzung in Greenstein (1997): 42.

Obwohl aus der Handlung im Epos ersichtlich ist, dass sich der Fluch gegen Kerets Sohn richtet, ist es in diesem Fall interessant, dass die Parallele in dieser Passage mit dem Meereshott Yamm verbunden ist. In der zuvor erwähnten Passage aus dem Baal-Zyklus ist sein Feind der Gott Môt. Die Passage aus dem Keret-Epos bietet jedoch mit Sicherheit eine ugaritische intertextuelle Allusion auf die ugaritische Mythologie. Diese hinüberströmende ugaritische Mythologie dürfte auch als Inspiration für die ägyptische Variante gedient haben. Dass diesmal Horon und im ägyptischen Text Horus erwähnt ist, kann als ein Synkretismus zwischen den beiden Gottheiten verstanden werden.

Diese Parallele ist allerdings meines Erachtens weniger überzeugend, da man Horus in der Rolle des Aggressors gegen Krankheiten in Ägypten auch abseits vom Leidener Papyrus kennt. So schlägt er Schlangen auf ihre Köpfe in einem schlangenabwehrenden Spruch aus dem Mittleren Reich.³³⁹

DD=j sDb=k m Hr.w m Amm Dnn.t=k jw nHm.n=j bA=k xnp.n=j mtw.t=k

Als Horus führe ich den Gabelstock gegen dich zum Packen deines Kopfes! Ich habe deinen Ba gestohlen und dein Gift geraubt!³⁴⁰

Diese beiden Parallelen zeigen meines Erachtens deutlich, welche Methodologie in diesem Fall anzuwenden ist. Obwohl die beiden ugaritischen Passagen an sich Ähnlichkeiten zum ägyptischen Text aufweisen, lässt sich im ersten Beispiel eine klare Verbindung durch die Verwendung desselben Wortes sowie einer ähnlichen Struktur wie im Leidener Papyrus erkennen.

Dagegen ist die vorgeschlagene Parallele aus dem Keret-Epos zwar sicherlich intertextuell mit der aus dem Baal-Zyklus verwandt, jedoch lassen sich rein durch diese Passage keine direkten Verbindungen zur ägyptischen Version nachweisen, die nicht ohnehin bereits aus der ägyptischen Tradition bekannt wären.

Eine ähnliche Passage, in der Horus mit einem Kupferwerkzeug gegen Feinde agiert, befindet sich in der folgenden Passage aus dem Magischen Papyrus Harris 501 (= pBM EA 10042).³⁴¹

[1,6] tA p.t wn.tj Hr=k • wzf H-r-n nAjj=k S-a-r • Sa xpS=k n Hr.j-S=f • wawa.tj (j)n a-n-t³⁴² •

³³⁹ Vgl. Borghouts (1984): 703 ff; Ritner (1993): 97 f; Stegbauer (2019): 184.

³⁴⁰ Umschrift und Übersetzung in Stegbauer (2019): 184.

³⁴¹ Siehe Leitz (1999): 47 f.

³⁴² Siehe Quack (1998): 312.

Der Himmel ist geöffnet über dir. Hauron weist deine Angriffe zurück, dein Vorderschenkel wird für Herischef abgeschnitten, indem du für Anat niedergemacht bist.

Die übliche Übersetzung dieser Passage als „Hauron weist deine Proteste zurück“ hängt von der Deutung des semitischen Wortes S-a-r ab. Seidl war derjenige, der die Übersetzung „Protest“ vorgeschlagen hatte, jedoch basierte er diese Deutung auf der Verwendung des Wortes in demotischen Rechtstexten.³⁴³ Diese Übersetzung wurde in der Folge von Bommas übernommen.³⁴⁴ Albright wollte es als das semitische Wort für „Zahn“ verstehen, da er den Spruch als eine Beschwörung gegen Wölfe deutete.³⁴⁵ Hoch identifizierte das Wort ebenfalls als semitisch und interpretierte es als „calculation, scheme“.³⁴⁶ In diesem Kontext korreliert es vermutlich mit der ugaritischen Wurzel /š-r/ „drohen, fangen, belagern“. Im Keret-Epos erscheint es im Zusammenhang mit der Belagerung einer Stadt:

KTU 1.14 IV³⁴⁷

49-50 *grnn. 'rm /* Er griff die Randstädte an,
srnn. pdrm / stürmte die umliegenden Dörfer.

Dementsprechend wäre mein Vorschlag für die Übersetzung dieser Zeile eher: „Hauron weist deine Angriffe zurück“, was meines Erachtens auch dem Kontext des Spruches besser entspricht. Nicht zu ignorieren ist auch die innere Struktur des ägyptischen Textes, in dem wiederum dieses Fremdwort nahtlos durch eine chiasmatische Konstruktion integriert wird, mit dem Wortspiel S-a-r > Sa, in dem Sa als „abschneiden“ zu verstehen ist.³⁴⁸

Weiter unten im Text des Magischen Papyrus Harris findet sich eine Parallele zur vorherigen Horus-Episode, in der er mit einem Kupferwerkzeug den Scheitel des Achu bzw. Sāmānu schlägt:³⁴⁹

[1,8] ...mH Hr.w jm=s stX r sd<=k> • ...

Ein Pfahl³⁵⁰ aus Kupfer wurde <zu> deinem Kopf geführt, während Horus ihn (=den Kopf) ergriffen hat, wird <dich> Seth brechen!

Dieser Abschnitt kann meiner Meinung nach als Parallele zur Episode aus dem Leidener Papyrus interpretiert werden – in beiden Texten werden Kupferwerkzeuge durch Horus zum

³⁴³ Siehe Seidl (1967).

³⁴⁴ Bommas (1998): 39–42

³⁴⁵ Albright (1936): 3 f.

³⁴⁶ Hoch (1994): 272 f.

³⁴⁷ Umschrift und Übersetzung in Greenstein (1997): 20.

³⁴⁸ Wb IV, 415.13–416.10.

³⁴⁹ Umschrift und Übersetzung folgen Bommas (1998): 39 ff.

³⁵⁰ Siehe Bommas (1998): 39–42.

Vertreiben der Feinde in magischen Texten verwendet – und somit als Zeichen intertextueller Bezüge zwischen diesen beiden Sammelhandschriften.

Um beim Thema der Waffen Baals zu bleiben, gibt es noch eine interessante Passage aus dem Papyrus Leiden I 343 + I 345. In der vierten Beschwörung wird eine weitere Waffe des Gottes erwähnt, die ebenfalls Parallelen in der ugaritischen Mythologie aufweist. Um diese und weitere Mythologeme in dieser Beschwörung zu analysieren, wird eine längere Passage untersucht:

Beschwörung 4 (R:IV9–VI2/V:VII5–VIII12):³⁵¹

[4,1] k.t Snj.t pA khAbw stX n(.j) stX r pA [ax.w] • [4,2] pA HDnDn n(.j) stX/b-l r=k • pA kAbw n(.j) [4,3] pA XAXA[.tj]³⁵² jw=f Hr jbj Hw(?)³⁵³ r tA pt r=k • [4,4] kA aDn=f tA pH.tj [...] pAjj=f xpS 2 Hr=k •

Eine andere Beschwörung: Das Wüten des Seth ist gegen [Ahu]³⁵⁴, das Toben des Seth/Baal ist gegen dich. Das Tosen des Unwetters, während es düstet (nach) dem Regen aus dem Himmel gegen dich. Dann wird er³⁵⁵ die Kraft beenden [...] seine beiden Arme über dir.³⁵⁶

Die Waffe Baals wird in diesem Text als nA-n Hnjj.t n(.j) aS bezeichnet. Beck übersetzt den Ausdruck als „Nadelholzspeere“.³⁵⁷ Germer bezeichnet aS als eine libanesische Tannenart, die in Ägypten seit der Frühzeit ein wichtiges Importgut aus der Levante war.³⁵⁸ Obwohl in der ugaritischen Tradition ein Donnerschall als Waffe Baals häufiger vorkommt, enthält der Baal-Zyklus eine wichtige Parallele zu dieser Stelle:

KTU 1.4 VII³⁵⁹

40 ‘n.b’l.qdm ‘Baal blickte nach vorne.

41 ydh ktgd.arz.bymnh Seine Hand zitterte, die Zeder in seiner rechten Hand.’

Obwohl die Thematik des mythologischen Narrativs in pBN 202 + pAmherst 9 wohl der hurro-hethitischen Version der Geschichte entspricht, war die ugaritische Version in Ägypten ebenso bekannt, wie die magischen Texte gut bezeugen. Ob es sich dabei um zeitlich bzw. räumlich

³⁵¹ Umschrift und Übersetzung folgen Beck (2018): 42 f.

³⁵² Ergänzung nach Beck (2018): 42.

³⁵³ Nach Beck (2018): 42.

³⁵⁴ Ergänzung nach <https://thesaurus-linguae-egyptiae.de/sentence/IBcCIaIurr97JUgBrG4necYJ65w>, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Zugriff am: 18.3.2025).

³⁵⁵ Nach Borghouts ist hier Seth/Baal gemeint (Borghouts (1978): 19, Anm. 60).

³⁵⁶ Die bisherigen Sätze zeigen keine bedeutsame Abwandlung zwischen *verso* und *recto* und sind deswegen in der Form einer Kompositumschrift dargestellt.

³⁵⁷ Beck (2015): 123 f.

³⁵⁸ Germer (1985): 7.

³⁵⁹ Umschrift und Übersetzung in Smith/Pitard (2009): 648, 650.

unterschiedliche Kontexte des Wissenstransfers handelt, lässt sich nicht gänzlich klären, ist jedoch ziemlich wahrscheinlich.

Klar ist jedoch, dass diese Geschichte in unterschiedlichen Versionen eine lange Tradition in Ägypten hatte – mindestens seit der Regierungszeit Amenophis' II. bis wohl in die XX. Dynastie.

7 Diskussion

Nachdem die fremden und ägyptischen Elemente dieser Texte besprochen wurden, sollen nun die narrativen Mechanismen sowie inhaltliche Verbindungen innerhalb dieses Korpus erörtert werden. Wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde, weisen diese Texte wichtige Ähnlichkeiten sowohl zum ägyptischen als auch zu verschiedenen vorderasiatischen Kulturkreisen auf. Dies lässt sich dadurch erklären, dass es sich eindeutig um *ägyptische* Schöpfungen handelt, die jedoch auf vertieften Kenntnissen verschiedener fremder Mythologien beruhen.

Wichtig ist dabei auch zu untersuchen, wie diese unterschiedlichen Elemente genau integriert wurden, welche Stilmittel dabei verwendet wurden – und aus welchen Gründen dies geschah.

In diesem Kapitel möchte ich verschiedene Mechanismen der literarischen Integration fremder religiöser Ideen innerhalb der ägyptischen mythologischen Tradition darstellen und die Hintergründe dieser Prozesse erläutern.

Darüber hinaus werden inhaltliche Beziehungen innerhalb dieses Korpus untersucht, um die Frage nach einem gemeinsamen Ursprung dieser Kompositionen zu beleuchten.

7.1 Verwendung poetischer Sprache zur Integration fremder Konzepte

Poetische Sprache ist ein zentraler Bestandteil ägyptischer Literatur und war dementsprechend häufig Gegenstand der Forschung.³⁶⁰ Parallelismen, Wortspiele, Metaphern, Vergleiche (Simile) und viele andere Stilmittel dienten in der ägyptischen Literatur verschiedenen Zwecken. In diesem Kapitel wird ihre Rolle bei der Übermittlung fremder Elemente in magisch-mythologischen Texten untersucht.

³⁶⁰ Siehe u.a. Firchow (1953); Fecht (1963); Burkard (1996); Kitchen (1999).

Parallelismus war sowohl im Alten Ägypten als auch in der übrigen antiken Welt ein häufig verwendetes Stilmittel.³⁶¹ Grundsätzlich dient er dazu, zwei syntaktische Elemente einander gegenüberzustellen, um eine in sich geschlossene kognitive Einheit zu erzeugen. Im oben diskutierten Korpus dient eine parallele Struktur dazu, fremde und ägyptische Konzepte einander gegenüberzustellen – vermutlich mit dem Ziel, weniger bekannte Elemente fremder Religion durch ein ägyptisches Pendant verständlich zu machen.

Ein besonders eindeutiges Beispiel für diese Gegenüberstellung findet sich im Papyrus Leiden I 343 + 345. Hier werden der vorderasiatische Sāmānu und die ägyptischen ax.w fortlaufend gegenübergestellt, indem Sāmānu auf dem Verso und ax.w auf dem Recto evoziert wird, wie in der vierten Beschwörung am deutlichsten zu sehen ist:³⁶²

rt. [2,6] mj [2,7] r-bnr pA s-m-n • mj r-bnr

Komm heraus, Oh **Sāmānu**, komm heraus!

vs. [4,2] mj r-bnr pA [4,3] ax.w m[j] r-bnr

Komm heraus, Oh **Achu**, komm heraus!

Auch Götternamen wurden in diesem Zusammenhang parallel erwähnt. So wird im Abschnitt Y des Magischen Papyrus Harris 501 (= pBM EA 10042) der ugaritische Gott Hauron gemeinsam mit Horus genannt:³⁶³

[vs. 2,2] • H-r-n xAa n=j n sx.t •

Hr.w m-dj dgs=tw •

Hauron, wirf (einen Schutzzauber) für mich für das Feld.

Horus, verhindere, dass man es betritt!

Wie bereits von anderen mehrfach angemerkt wurde, liegt die Verbindung dieser beiden Gottheiten wohl in der phonetischen Ähnlichkeit ihrer Namen.³⁶⁴ Allerdings ist es wichtig, die Rolle Haurons in ugaritischen magischen Texten nicht zu vernachlässigen. Hauron erscheint dort häufig, insbesondere in Situationen, in denen er zur Lösung eines Problems evoziert wird.³⁶⁵ Ähnlicherweise spielt Horus eine prominente Rolle in ägyptischen magischen Texten. So zeigt der kürzlich von Quack diskutierte Beleg eines Dieners des Hauron im Papyrus Turin CGT 54051 (= pTurin Cat. 1993). Er weist vermutlich eine Verbindung zum „Diener des

³⁶¹ Siehe u.a. Shirun (1977); Assmann (1982): 900–910; Moers (2006); Moers (2007).

³⁶² Umschrift und Übersetzung in Beck (2018):

³⁶³ Übersetzung in Leitz (1999): 48 f.

³⁶⁴ Siehe u.a. Tazawa (2009): 160 ff; Quack (2022): 166 f.

³⁶⁵ Vgl. Del Olmo Lete (2014): 31 f.

Horus“ auf, der im Papyrus Leiden I 343 + 345 sowie im Papyrus Genf MAH 15274 erwähnt wird.³⁶⁶

Eine weitere interessante Eigenschaft dieser Texte ist die Tendenz, fremde Begriffe parallel zu ägyptischen Elementen zu stellen. Ein Beispiel dafür findet sich im Papyrus Turin CGT 54051 (= pTurin Cat. 1993), wo die Kleidung von Anat durch einen Parallelismus dargestellt wird:³⁶⁷

[vs. 5,13–5,14] bn nk=[T sw]³⁶⁸

m S-d-d n [5,14] pA jd³⁶⁹ n(.j) a-n-t

Hna pA zAD.w n(.j) pA d(A)j.w n(.j) a-n-t

Du wirst nicht kopulieren mit ihm

im **Gewebe des Kopftuchs** der Anat

und dem **Lendentuch des Schutzes** der Anat.

Das Wort für S-d-d-Textil ist wohl ein semitisches Lehnwort, ein Kognat des ugaritischen /štt/ „spun, woven“.³⁷⁰ Die Bedeutung bzw. Etymologie von pA jd³⁶⁹ ist unbekannt, jedoch könnte es sich möglicherweise um einen semitischen Kognaten zum hebräischen לָגַף „decken, bedecken“ handeln.³⁷¹

Der Satz weist somit eine poetische Struktur auf, in der zunächst Textilien im Zusammenhang mit dem Kopf und anschließend solche im Zusammenhang mit den Genitalien jeweils in einer Genitivkonstruktion gegenübergestellt werden.

Um eine ähnliche Verbindung dürfte es sich bei dem Satz am Anfang der *historiola* im Papyrus Chester Beatty VII (= pBM EA 10687) handeln:

[vs. 1,5] [...Hr wab]’=s’ m pA x-p

Hr wab=s m pA H-m-k-t

[... sie badete] sich am **Fluss**,

sie badete sich am **Teich**.

Die Etymologie der beiden Wörter wurde in Kapitel 6 bereits besprochen. Das stilistische Element dieser Konstruktion trägt zu dieser Interpretation bei. Die Bezeichnung der beiden Wasserkörper, möglicherweise durch Verwendung von jeweils einem Lehnwort und einem einheimischen Begriff, zeigt die durchdachte Komplexität dieser Formulierung.

³⁶⁶ Quack (2022): 166–169.

³⁶⁷ Umschrift und Übersetzung in Quack (2022): 164.

³⁶⁸ Ergänzung nach Quack (2022): 164.

³⁶⁹ Quack schlägt eine Verbindung dieser Textilien zu magischen Knotenamuletten vor (Quack (2022): 165).

³⁷⁰ Del Olmo Lete/Sanmartín (2015): 839.

³⁷¹ Wb VII, 1377-1378.

Der Leidener Papyrus enthält weitere Beispiele für solche Parallelismen. So werden die Waffen von Seth und Baal in folgender Passage aus dem zweiten Spruch des Papyrus gegenübergestellt:³⁷²

[2,10] pA xpS stX r=k pA s-m-n •

pA kA(tp) [2,11] b-r m DADA=k • pA s-m-n

Das **Sichelschwert des Seth** ist gegen dich, Samanu.

Das **ktp-Schwert des Baal** ist in deinem Kopf, Samanu.

In einer bemerkenswerten parallelen Darstellung werden die Waffen von Baal und Seth gegen Sāmānu bezeichnet. Die Verwendung des Fremdwortes *k-t-p* bei Baal, parallel zum ägyptischen xpS bei Seth, vertieft den Parallelismus zusätzlich.

Darüber hinaus – ähnlich wie im Fall des Papyrus Turin CGT 54051 (= pTurin Cat. 1993) – wird durch die übertragene Bedeutung zuerst die Schulter und danach das Bein als Waffe gegen Sāmānu /ax.w verwendet.

Im fünften Spruch werden das Saugen an den Brüsten Anats und das Trinken aus dem Kelch durch Seth zusammengeführt.³⁷³

[5,9]...m=k znq.n=j [5,10] m mnd.w n(.jw) a-n-t • tA a-m-r-i aA.t n.jt StX •

m=k [5,11] qn.w n(.jw) md.wt Hna=j r=k •

swr.n=j st m pA k-T [5,12] aA n(.j) stX/B-r •

jrj.n=j aDn swr sn m pAjj=f nHm

Siehe **ich habe gesaugt an den Brüsten von Anat**, der großen a-m-r-i von Seth. Siehe zahlreiche Worte sind mit mir gegen dich.

Ich habe sie ausgetrunken aus dem großen Kelch des Seth/Baal³⁷⁴. Ich habe sie vollständig ausgetrunken aus seinem Becher.

Die Verbindung zweier Gottheiten – Anat und Seth-Baal – mit diesen beiden Motiven ist besonders interessant. Wie in Kapitel 6 gezeigt wurde, ist die Szene des Saugens an den Brüsten Anats sowohl in der ägyptischen als auch in der ugaritischen Tradition präsent.

Dagegen ist das Trinken aus dem großen k-T-Kelch – einem ugaritischen Lehnwort³⁷⁵ – ein fremdes Mythologem. Durch die Gegenüberstellung dieser beiden Mythologeme könnte

³⁷² Umschrift und Übersetzung basierend auf Beck (2018): 26 f.

³⁷³ Umschrift und Übersetzung basierend auf Beck (2018): 51 ff.

³⁷⁴ Diese Stelle ist nur auf dem Recto erhalten und der Göttername ist nur mit dem Determinativ (E21) geschrieben. Dementsprechend kann der Göttername entweder als Seth oder Baal interpretiert werden, Beck (2015) und (2018) übersetzt in solchen Fällen „Wettergott“, siehe Beck (2018): 16.

³⁷⁵ Hoch (1994): 338 f.

eine Art Verbindung zwischen in Ägypten bekannten und unbekannten Elementen hergestellt werden.

Neben Parallelismen werden auch Wortspiele als stilistische Mechanismen dieser Texte verwendet. Wortspiele bzw. Paronomasien sind stilistische Mittel, bei denen lautlich ähnliche Wörter mit unterschiedlicher Bedeutung nebeneinandergestellt werden.³⁷⁶

Die ägyptische Sprache bietet aufgrund der Abwesenheit von Vokalen keine ideale Grundlage für eine solche Untersuchung, jedoch lassen sich auch durch rein konsonantische Schreibung einige Hinweise auf Wortspiele vermuten.³⁷⁷

Interessant für diese Studie sind jene Beispiele, bei denen durch ein Wortspiel Fremdwörter mit ägyptischen Wörtern verbunden werden.

Die folgende Passage aus dem Magischen Papyrus Harris 501 (= pBM EA 10042) verwendet beispielsweise:³⁷⁸

[1,6] tA p.t wn.tj Hr=k • wzf H-r-n nAjj=k **S-a-r** • **Sa** xpS=k n Hr.j-S=f • wawa.tj (j)n a-n-t •

Der Himmel ist geöffnet über dir. Hauron weist deine Angriffe zurück, dein Vorderschenkel wird für Herischef abgeschnitten, indem du für Anat niedergemacht bist.

Das Wortspiel in diesem Fall verbindet das Fremdwort S-a-r „Angriff“ mit dem ägyptischen Verb Sa „abschneiden“.³⁷⁹

Die Verwendung poetischer Sprache zur Verbindung fremder Konzepte mit ägyptischen zeigt sowohl die Komplexität dieser Texte als auch die kunstvolle Finesse, die für ihre Komposition erforderlich war. Für ein solches Unterfangen war zudem ein vertieftes Wissen über die vorderasiatische Religion notwendig. Ob es sich bei diesen Texten um reine Übersetzungen levantinischer Vorlagen oder um Neuschöpfungen ägyptischer Gelehrter mit Kenntnissen der vorderasiatischen Religion handelt, war forschungsgeschichtlich ein häufiger Diskussionspunkt.³⁸⁰ Dass ägyptische und nicht-ägyptische Konzepte durch Parallelismen und Wortspiele miteinander verknüpft werden, ist meines Erachtens ein überzeugendes Argument für das zweite Szenario.

³⁷⁶ Siehe Loprieno (2000): 4 ff.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Siehe Leitz (1999): 47 f.

³⁷⁹ Vgl. Kap. 6.2.2.

³⁸⁰ Siehe z.B. Müller (2008): 277.

7.2 Inhaltliche Verbindungen zwischen Manuskripten

Eine weitere Komponente, die Hinweise auf die ägyptische Rezeption fremder Konzepte liefern kann, ist die inhaltliche Verbindung zwischen verschiedenen Manuskripten. Obwohl bestimmte Elemente – wie die Erwähnung fremder Gottheiten – recht eindeutige Indikatoren vorderasiatischer Einflüsse sind, lassen sich einige Spuren fremder Mythologeme auch in anderen Manuskripten identifizieren, die üblicherweise nicht unmittelbar mit fremden Einflüssen in Verbindung gebracht werden.

Ein Beispiel hierfür ist die Stimme des Seth. Die Stimme verschiedener Gottheiten ist in ägyptischen magischen Texten ein häufiges Mittel zur Vertreibung von Krankheiten. Allerdings – ähnlich wie im Fall der *mtw.t*-Beschwörung – finden sich vor dem Neuen Reich keine Referenzen zu Seth in diesem Zusammenhang.

Die Stimme Seths scheint erstmals mehrfach in Texten über den Kampf zwischen Seth und dem Meer aufzutauchen. Sie richtet sich in diesem Spruch an das Meer und im fünften Spruch des Papyrus Leiden I 343 + I 345 (R:VI2–VIII9 / V:XI, XII, XIII) an Sāmānu/Achu, dessen erster Teil oben bereits behandelt wurde:³⁸¹

sDm zp-2 pA s-m-n • sDm xrw stX [...] sDm nAjj=f [5,14] swH • jr wnn tw=k Dr
[...] • fAjj tw stX Hrj [5,15] <m> Dr.t=f • nHm=f tw Hr [...] Hw{t}jj<=f> tw{f} Hr
pA jtr •

Höre aufmerksam, Samanu! **Höre die Stimme des Seth! Höre sein Gebrüll!** Wenn es sein wird [...] Seth soll dich heben mit seiner Hand. Er soll es wiederholen [...] Er soll dich schlagen auf dem Fluss.

In diesen Kontexten bezieht sich die Stimme bzw. das Gebrüll Seths auf die Eigenschaften eines Wettergottes, der mit den lauten Geräuschen eines Gewitters assoziiert wird. Dies wird insbesondere durch eine ähnliche Anspielung im Papyrus Berlin 3038 deutlich, in einem Spruch zum Trinken eines Heilmittels (Bln 189):³⁸²

Dd-mdw jn [21,2] Nb.t-Hw.t Ax sn n=f mj wnm bjk mj Hwj.tw axy mj sDm [21,3]
pA y-ʿm¹ xrw stS

Zu rezitieren durch Nephthys. Nützlich ist es für ihn wie wenn ein Falke frisst, wie wenn der ʿhy-Vogel geschlagen wird, wie wenn das Meer auf die **Stimme des Seth** hört.

³⁸¹ Dieser Spruch befindet sich auch auf dem Ostrakon Leipzig 1906 und Ostrakon Strasbourg H. 115. Für eine Zusammenstellung dieser Manuskripte siehe Beck (2015): 128–133.

³⁸² Umschrift und Übersetzung basierend auf Wreszinski (1908): 103.

Eine interessante Parallele findet sich in einem anderen Papyrus aus der Leidener Sammlung, der höchstwahrscheinlich aus demselben Fundkontext stammt³⁸³ – dem Papyrus Leiden I 349. Im fünften Spruch dieses Manuskripts wird die Stimme Seths jedoch gegen das Gift gerichtet:³⁸⁴

xrw pA Sn.w qAj Hr aS m-sA tA mtw.t • [x+2,7] mj xrw ra.w m-sA psD.t =f •

xrw pA Sn.w qAj Hr aS m-sA tA mtw.t mj xrw DHw.tj [x+2,8] m-sA zS.w=f •

xrw pA Sn.w qAj Hr aS m-sA tA mtw.t • mj Xrw nD m-sA bSA •

[x+2,9] xrw pA Sn.w qAj Hr aS m-sA tA mtw.t • mj xrw stX Hr aHA m-dj tA mtw.t •

Die Stimme des Beschwörers ist laut beim Rufen nach dem Gift, wie die Stimme des Re nach seiner Neunheit!

Die Stimme des Beschwörers ist laut beim Rufen nach dem Gift, wie die Stimme des Thot nach seinen Schriften!

Die Stimme des Beschwörers ist laut beim Rufen nach dem Gift, wie die Stimme des Mehls nach Gerste!

Die Stimme des Beschwörers ist laut beim Rufen nach Gift, wie die **Stimme des Seth** beim Kampf mit dem Gift!

Durch die Analogie in diesem Spruch gegen Skorpiongift wird die Stimme des Beschwörers mit der des Gottes gleichgesetzt. Die Stimme Seths erscheint als letzte in einer Reihe von Ausrufen gegen das Gift. Inhaltlich erinnert diese Struktur an die zuvor analysierten Beispiele zur Stimme Seths. Auffällig an dieser Beschwörung ist jedoch, dass Seth nicht gegen das Meer, sondern gegen das Gift kämpft, was inhaltlich an die *historiola* über die Vergiftung anklingt.³⁸⁵ In diesem Zusammenhang erscheint Seth eher als Protagonist denn als bestrafter Antagonist – eine Charakterisierung, die dem Kampf gegen das Meer näherkommt als jener aus der *mtw.t*-Beschwörung.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die magischen Papyri aus Leiden, die vermutlich gänzlich aus Saqqara stammen, auch gezielt inhaltliche Parallelen aufweisen. So bezieht sich beispielsweise der 22. Spruch des Papyrus Leiden I 348 auf die *ax.w*-Krankheit:³⁸⁶

ky r' n(.i) dr ax.w{t} m X.t

Ein weiterer Spruch des Entferns der *ax.w*-Krankheit aus dem Bauch.

³⁸³ Müller (2008): 275.

³⁸⁴ Umschrift und Übersetzung in <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/text/PS64L7LNPND33NUUUBBNTWWEWY/sentences>.

³⁸⁵ Vgl. Kap. 6.1.

³⁸⁶ Umschrift und Übersetzung in Borghouts (1971): 25 f.

Die Sāmānu- bzw. Achu-Krankheit lässt sich potenziell auch in weiteren Manuskripten unseres Korpus nachweisen. Wie S. Beck bereits aufgezeigt hat, enthalten verschiedene Texte aus dem Neuen Reich Hinweise auf diesen vorderasiatischen Dämon, darunter der sogenannte Londoner Magische Papyrus (= pBM EA 10059),³⁸⁷ der Papyrus Leiden I 348,³⁸⁸ der Papyrus Chester Beatty VI,³⁸⁹ der Papyrus Turin 1996 (+ 1995 = CGT 54050)³⁹⁰ sowie der Papyrus Turin 1983.³⁹¹ Darüber hinaus ist es möglich, dass sich weitere Hinweise in magischen Manuskripten des Neuen Reiches finden lassen, auch wenn der Name des Dämons bzw. der Krankheit dort nicht explizit genannt wird.

Nach Beck ist eine häufige Bezeichnung für Sāmānu bzw. Achu die Phrase pA n.tj hrp.w.³⁹² Diese Wendung findet Parallelen in Beschwörungen gegen Krokodile, beispielsweise im Abschnitt F des Magischen Papyrus Harris (rt. 3,5–3,10), in dem auch die Göttinnen Anat und Astarte Erwähnung finden.³⁹³

wDa=Tn n=j jtr.w • xtm=Tn [3,7] n.tj jm=f • ntj hrp.w

Untersucht für mich den Fluss! Versiegelt (den), der in ihm ist, der gesunken ist.

Der Magische Papyrus Harris weist darüber hinaus Parallelen zu weiteren Manuskripten des Neuen Reiches auf, die ebenfalls fremde Motive enthalten. Ein solcher Fall ist der Papyrus Budapest 51.1960³⁹⁴, der in dieser Arbeit bislang nicht näher behandelt wurde. Bemerkenswert an diesem Manuskript ist jedoch die Erwähnung des ugaritischen Gottes Kothar:

[B, 8] jnk ksr • pA bAk n pAjj=k kAr Sps [•] [mtr (?)] n=j m-Dr jwi=k(w)[•] [jrj] [B, 9] n=j pr hjjt.t • jw=k (Hr) Dd n=j jri n=j wa kAr Sps [n mH gs³⁹⁵] •

Ich bin Kothar, der Arbeiter³⁹⁶ deines edlen Schreines. [Sei bei mir,]³⁹⁷ da ich gekommen bin, [nachdem ich] ein Haus (und) eine Viehhürde [gemacht habe], als du mir gesagt hast: „Mache für mich einen edlen Schrein [von ½ Ellen].“

³⁸⁷ Beck (2015): 93–98.

³⁸⁸ Ibid. 162 ff.

³⁸⁹ Ibid. 164 f.

³⁹⁰ Ibid. 166 f.

³⁹¹ Ibid. 167.

³⁹² Ibid. 136; Beck (2018): 53.

³⁹³ Vgl. Leitz (1999): 34 f.

³⁹⁴ Der Papyrus befindet sich im Szépművészeti Múzeum in Budapest und wurde von Kákósy (1990) publiziert. Da keine weiteren Informationen über seine Herkunft vorliegen, stützen sich Provenienz und Datierung auf formale und inhaltliche Parallelen zum Magischen Papyrus Harris (= pBM EA 10042) sowie zu Manuskripten aus dem ramessidischen Deir el-Medina (Kákósy 1990: 141).

³⁹⁵ Für die Lesung siehe Quack (1994): 208.

³⁹⁶ Wb I, 426. Die Übersetzung basiert sich auf dem Determinativ A24. Fischer-Elfert (2005): 44 übersetzt Erbauer. Diese Interpretation bezieht sich wohl auf die Rolle des Gottes in ugaritischer Mythologie.

³⁹⁷ Diese Phrase ist wohl parallel zu mj n=j „Komm zu mir“ im Abschnitt B, 7 desselben Papyrus.

Der ugaritische Handwerker-gott Kothar(-wa-Hasis), dessen Wohnsitz häufig mit Memphis identifiziert wird, erscheint regelmäßig in mythologischen Texten.³⁹⁸ Seine Rolle ist dort vor allem mit dem Bauwesen bzw. der Ausübung handwerklicher Tätigkeiten für andere Gottheiten und Helden verbunden. So errichtet Kothar beispielsweise den Palast für Baal, nachdem dieser die Oberherrschaft über das ugaritische Pantheon erlangt hat:

KTU 1.4 V:³⁹⁹

49	[w]y'n.al[iyn.b 'l]	[Und] der mächt[ige] Baal sprach:
50-53	[...]b[...]	
	[h]š.bhtm.[ktr]/	„Schnell, das Haus, [O Kothar,]
	hš.rmm.hk[lm]/	Schnell, baue den Pa[last.] ____
	hš.bhtm.tbn[n]/	Schnell musst du das Haus bau[en]!”

Die gleiche Formulierung wird im gesamten Baal-Zyklus für die Bautätigkeit Kothars verwendet und prägt somit seine mythologische Charakterisierung. Diese Darstellung des Gottes bleibt auch im vorliegenden Manuskript erhalten.

Der Budapester Papyrus weist inhaltliche Parallelen zum Magischen Papyrus Harris auf, insbesondere im zweiten Spruch der ersten Kolumne im Vergleich zu Abschnitt M.⁴⁰⁰ Für die zuvor behandelte Passage ist jedoch eine weitere Übereinstimmung im Abschnitt V des Magischen Papyrus Harris von größerer Relevanz:⁴⁰¹

mtr nAw m-Dr hAb.k(w) • jw=tw Hmsj m Jnb-DD • r-Dd jmj jrj.jj=tw n=j wa kAr n
[9,8] mH 1 gs •

Es ist bekannt, da ich geschrieben habe, als man in Memphis saß: „Folgendes: Lass mir einen Schrein von ½ Ellen anfertigen!“

Meines Erachtens ist ersichtlich, dass die Memphis-Referenz vermutlich auf das Motiv des Baus eines Schreins zurückgeht, das mit dem Handwerker-gott Kothar assoziiert wird.

Die Intertextualität zwischen diesen Manuskripten zeigt, dass die Untersuchung bestimmter Mythologeme – anstelle bloßer Erwähnungen fremder Gottheiten – wichtige Verbindungen zwischen magischen Texten aufzeigen kann.

Leider sind die Informationen über die genauen Fundkontexte und Datierungen dieser Texte zu spekulativ, um konkrete Hypothesen zur Verbreitung des Wissenstransfers in verschiedenen Regionen und Phasen der Spätbronzezeit entwickeln zu können.

³⁹⁸ Zu diesem Gott siehe die unpublizierte Dissertation von Smith (1985).

³⁹⁹ Umschrift und Übersetzung in Smith (1997): 131 f.

⁴⁰⁰ Kákósy (1990): 147.

⁴⁰¹ Siehe Leitz (1999): 46.

Was uns diese Verbindungen jedoch zeigen können, ist, dass diese Mythologeme sowie vorderasiatische Gottheiten im Laufe des Neuen Reiches innerhalb der ägyptischen Magie tief verankert wurden. Die fremden Einflüsse veränderten die ägyptische Religion einerseits in konkreter Weise – etwa durch die Inklusion fremder Gottheiten –, andererseits durch die Aneignung subtiler narrativer Elemente, die teilweise nahtlos in sonst traditionell ägyptische Konzepte integriert wurden.

8 Conclusio

In der vorliegenden Arbeit wurde eine Fallstudie zur Analyse ägyptischer magischer und mythologischer Texte im Hinblick auf die kulturelle Herkunft der in ihnen verarbeiteten Mythologeme durchgeführt. Die ausgewählten Mythologeme wurden sowohl mit ägyptischem als auch mit vorderasiatischem Material verglichen, mit dem Ziel, eine möglichst präzise Antwort bezüglich ihrer Herkunft zu gewinnen.

Wie die Ergebnisse dieser Studie zeigen, ist eine solche Analyse weitaus komplexer, als man zunächst erwarten würde. In einigen Fällen war es möglich, bestimmte Mythologeme mit hoher Sicherheit als *ägyptisch* bzw. *vorderasiatisch* zu identifizieren. Um diese Elemente jedoch bestimmen und analysieren zu können, war es notwendig, die jeweiligen Mythen bzw. *historiolae* in kleinere semantische Einheiten (Mythologeme) zu zerlegen und sie einzeln zu untersuchen. Diese Studie zeigte nicht nur eine reiche Mischung aus verschiedenen kulturellen Traditionen, sondern auch feine stilistische Mechanismen, durch die diese Mythologeme in ägyptische Kompositionen integriert wurden. Darüber hinaus ermöglicht eine Analyse dieser Mythologeme – im Gegensatz zur bloßen Untersuchung von Erwähnungen fremder Gottheiten – die Identifizierung weiterer vorderasiatischer Mythologeme in anderen Manuskripten, die häufig von der Diskussion über fremde Einflüsse ausgeschlossen werden, da sie keine direkten Götternamen enthalten.

Will man jedoch aus diesen Ergebnissen Rückschlüsse auf das Gesamtphänomen des religiösen Transfers ziehen, ist es notwendig, erneut einen Schritt zurückzutreten und das Thema anhand dieser Resultate neu zu betrachten. Diese Studie erhebt nicht den Anspruch, eine endgültige Antwort auf die Frage „Wie verlief der religiöse Transfer aus dem vorderasiatischen Raum während des Neuen Reiches?“ zu geben; sie bietet jedoch einige substanzielle Beiträge zu diesem Thema.

Wie in Kapitel 5.1.3 anhand grammatischer Merkmale ägyptischer Manuskripte diskutiert, spricht vieles dafür, dass dieses Korpus in unterschiedlichen Phasen des Neuen Reiches entstand. Ebenso muss die literarische Gattung der Texte berücksichtigt werden. Während der Großteil der Texte zur Gebrauchsliteratur (magische Texte) zählt, wurde der sogenannte Astarte-Papyrus zu einem festlichen Anlass verfasst. Diese Faktoren deuten auf eine lange und vielfältige Entwicklungsgeschichte des Transfers hin. Es ist zwar wohl möglich anzunehmen, dass bestimmte Herrscher – etwa Amenophis II. oder Ramses II. – diesen Prozess

stärker prägten als andere. Gleichwohl bleibt es unmöglich, ein endgültiges Datum oder einen spezifischen Anlass für die Aneignung einzelner fremder Elemente festzulegen.

In dieser Arbeit wurden zwei Fallbeispiele bewusst ausgewählt, da sie unterschiedliche Tendenzen des religiösen Transfers illustrieren. Das Mythologem des Streits zwischen dem Wettergott und dem Meer (vgl. Kap. 6.2) war in der vorderasiatischen Welt weit verbreitet. Parallelen finden sich in ugaritischer, hurro-hethitischer, babylonischer und biblischer Tradition. Der ägyptische Text zeigt jedoch die größten inhaltlichen Gemeinsamkeiten mit der hurro-hethitischen Tradition.⁴⁰² Obwohl die Herkunft von pBN 202 + pAmherst 9 nicht mehr eindeutig bestimmt werden kann, belegen andere Manuskripte die Verbreitung dieses Mythologems von Sakkara (pBerlin P 3038) bis nach Deir el-Ballas (pHearst). Auch die Datierung von pHearst sowie pBN 202 + pAmherst 9 weist auf eine Aneignung dieses Mythologems im frühen Neuen Reich, während der Regierungszeiten von Amenophis II. und Thutmosis III., hin.⁴⁰³ Die Bezeichnung eines Spruches aus pHearst als „Beschwörung von Der-der-Asiaten“ unterstreicht zudem die Wahrnehmung dieses Mythologems als fremd – zumindest im frühen Neuen Reich.

Wie weitere Anspielungen auf dieses Mythologem aus pLeiden I 343 + 345 und pBerlin P 3038 zeigen, wurde dieses Tradition bis in die XIX. Dynastie weitertradiert. Im Gegensatz zur Komposition in pBN 202 + pAmherst 9 aber, tritt dieses Mythologem in pLeiden I 343 + 345 in einem vor allem westsemitischen bzw. ugaritischen mythologischen Milieu auf, mit Erwähnungen von weiteren ugaritischen Gottheiten wie Anat und Hauron im Kontext des Streits zwischen Baal und Yamm. Diese Entwicklung verdeutlicht, dass die Aneignung fremder Motive in Ägypten ein dynamischer und fließend verlaufender Prozess war. Ob es sich dabei um zwei verschiedene Transferprozesse handelt – einmal durch hurritische, einmal durch ugaritische Einflüsse – oder ob die im frühen Neuen Reich entstandene Seth-Theologie durch den Synkretismus mit den vorderasiatischen Wettergöttern eine eigenständige Entwicklung durchlief, lässt sich nicht abschließend klären. Meines Erachtens ist jedoch die zweite Möglichkeit plausibler.

Die vorderasiatischen Mythologeme in pBN 202 + pAmherst 9 und pLeiden I 343 + 345 bilden überwiegend Szenen, die nahezu wörtliche Parallelen im vorderasiatischen Korpus besitzen. Obwohl keine direkte Vorlage für diese Manuskripte aus dem vorderasiatischen Raum existieren, ist die Übernahme fremder Mythologeme in diesen beiden Fällen einfacher

⁴⁰² Schwemer (2001): 453; Siehe auch Diskussion in Schneider (2011-12) und Ayali Darshan (2020): 39. Siehe auch Kap. 6.2.1.

⁴⁰³ Siehe Kap. 5.1.1 und 5.1.3.

nachzuvollziehen. Durch komplexe Parallelismen sowie Wortspiele wurden die vorderasiatischen Mythologeme mit ägyptischen Elementen zusammengeführt.

Ein anderes Bild ergibt die *historiola* über die Vergiftung Seths. Sprachlich können die Manuskripte mit diesem magischen Text mit aller Vorsicht in die späte XIX. oder XX. Dynastie eingeordnet werden. Die Grundform der Komposition entspricht der ägyptischen *mtw.t*-Beschwörung, einer gut belegten und weit verbreiteten Gruppe magischer Texte innerhalb der ägyptischen Tradition. Eine detaillierte Analyse zeigt jedoch, dass diese Fassung in nahezu allen Elementen von der typischen ägyptischen Vorlage abweicht. Die Einführung Seths als Patient sowie längere Passagen mit der ugaritischen Göttin Anat sind deutliche Hinweise auf starke vorderasiatische Einflüsse. Erst durch die Untersuchung einzelner Mythologeme lassen sich Antworten zur Herkunft bestimmter Teile dieser Komposition fassen.

Anders als im Fall des zuvor diskutierten Mythologems ergibt sich hier eine ägyptische Grundstruktur mit zahlreichen ägyptischen Mythologemen, in die fremde Mythologeme eingebettet wurden. Daraus entstand eine eigenständige Schöpfung – eine *historiola*, die in ihrer Gesamtheit keine direkte Parallele besitzt, weder in Ägypten noch in Ugarit. Möglicherweise erklärt das spätere Entstehungsdatum die komplexere Mischung aus ägyptischen und vorderasiatischen Elementen.

Durch die Behandlung dieser zweier Fallbeispiele wurden verschiedene Arten von Aneignung vorderasiatischer Mythologeme und ihre Kombination mit ägyptischen Mythologemen dargestellt. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass es sich in jedem Fall um *ägyptische* Texte handelt. Die hier identifizierten vorderasiatischen Mythologeme waren zum Zeitpunkt der Entstehung der Manuskripte bereits in die ägyptische Tradition integriert. Es ist anhand dieser Beispiele meiner Ansicht nach unwahrscheinlich, von einer Tradition des Kopierens vorderasiatischer Vorlagen auszugehen, wie z.B. für pLeiden I 343 + 345 vorgeschlagen wurde.⁴⁰⁴ Stattdessen ist von unterschiedlichen Formen ägyptischer Bearbeitung und Integration fremder Elemente auszugehen. Obwohl die beiden Fallbeispiele in dieser Hinsicht voneinander abweichen, ist es immer noch ersichtlich, dass es sich hierbei um eine ägyptische Interpretation fremder Mythologeme anstelle einer direkten Übersetzung fremder Vorlagen handelt.

Darüber hinaus lässt sich sagen, dass die Mechanismen, die in diesem Prozess verwendet wurden, feine stilistische Anspielungen aufweisen, die uns ermöglichen, die

⁴⁰⁴ Siehe die Diskussion in Kap. 7.1.

ägyptische Wahrnehmung dieser vorderasiatischen Mythologeme nachzuvollziehen. Wie im Kap. 7.1 gezeigt, werden durch Parallelismen und Wortspiele fremde Elemente in Zusammenhang mit ägyptischen gebracht. Diese Gegenüberstellung zeigt gleichzeitig die Komplexität dieses Phänomens: einerseits wurden diese Mythologeme klarerweise in die ägyptische Religion des Neuen Reiches integriert, andererseits lassen sich in der Art und Weise ihrer Integration Verbindungen zu ägyptischen Konzepten erkennen, die wiederum darauf hindeuten, dass sogar aus ägyptischer Sicht ein synkretistisches Erklärungsmodell immer noch notwendig war.

9 Literaturverzeichnis

ALLEN (2005)

Allen, James P. 2005 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

ALLON (2007)

Allon, Niv 2007 Seth is Baal – Evidence from the Egyptian Script *AeUL* 17, 15–22.

AKMAR (1916)

Akmar, Ernst 1916 *Le papyrus magique Harris. Transcrit et publié*, Sphinx. Revue Critique. Embrassant le domaine entier de l'égyptologie 20, Upsala.

ALBRIGHT (1925)

Albright, William Foxwell 1925 The Evolution of the West-Semitic Divinity An-Anat-Attâ. *AJSL* 41/2, 73-101.

ALBRIGHT (1936a)

Albright, William Foxwell 1936a The Canaanite God Ḥaurôn (Ḥôrôn). *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 53/1, 1-12.

ALBRIGHT (1936b)

Albright, William Foxwell 1936b Zabûl Yam and hâpit Nahar in the Combat Between Baal and the Sea, *JPOS* 16, 18–19.

ALBRIGHT (1942)

Albright, William Foxwell 1942 *Archaeology and the Religion of Israel*. The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School.

ARCHI (2009)

Archi, Alfonso 2009 Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle. *AoF* 36: 209–29.

ASSMANN (1982)

Assmann, Jan 1982 Parallelismus membrorum, in: *LÄ* IV, Sp. 900 – 910.

ASSMANN (1996)

Assmann, Jan 1996 Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability. in: Sanford Budick, Wolfgang Iser (Hgg.) *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford, 25–36.

ASSMANN (1997)

Assmann, Jan 1997 Magic and Theology in Ancient Egypt, in: Peter Schäfer, Hans Kippenberg (Hgg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar & Symposium* (Studies in the history of religions 75), Leiden, 1–18.

AYALI-DARSHAN (2020)

Ayali-Darshan, Noga 2020 *The Storm-God and the Sea: The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East* (English revised edition; ORA), Tübingen, Mohr-Siebeck.

BAINES (1998)

Baines, John 1998 The dawn of the Amarna age. In Eric H. Cline und David O'Connor (Hgg.) *Amenhotep III: perspectives on his reign*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 271-312.

BECK (2015)

Beck, Susanne 2015 *Samānu. Ein vorderasiatischer Dämon in Ägypten*. ÄAT 83; Münster.

BECK (2018)

Beck, Susanne 2018 *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near Eastern Context. The Egyptian magical Papyrus Leiden I 343 + 345*. PALMA 18; Leiden.

BECK (2019)

Beck, Susanne 2019 The Transfer of Knowledge from Mesopotamia to Egypt, in: J. C. Althoff, D. Berrens, T. Pommerening, (Hgg.), *Finding, Inheriting or Borrowing? The Construction and Transfer of Knowledge in Antiquity and the Middle Ages*, Bielefeld, 71–98.

BIRCH (1871)

Birch, Samuel 1871 Varia In *ZÄS* 9, 119–120.

BOEHMER (1974)

Boehmer, Rainer Michael 1974 Orientalische Einflüsse auf verzierten Messergriffen aus dem prädynastischen Ägypten. In: *Archäologische Mitteilungen aus Iran. Neue Folge*. Band 7, 15–40.

BOJOWALD (2014)

Bojowald, Stefan 2014 Eine philologische Note zum Wort „Hmk.t“ in pChester Beatty VII, vso I, 5, *Acta Orientalia* 75, 47–58.

BOMMAS (1998)

Bommas, Martin 1998 *Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris*. Vorgelegt am 10. Mai 1997 von Jan Assmann, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 4. Heidelberg.

BORGHOUTS (1970)

Borghouts, Joris Frans 1970 The magical texts of Papyrus Leiden I 348. Oudheidkd Meded Rijksmus Oudheiden Leiden.

BORGHOUTS (1978)

Borghouts, Joris Frans 1978 *Ancient Egyptian Magical Texts*, Religious Texts Translation Series NISABA 9. Leiden.

BORGHOUTS (1984)

Borghouts, Joris Frans 1984 The Victorious Eyes: A Structural Analysis of Two Egyptian Mythologizing Texts of the Middle Kingdom. In Friedrich Junge (Hg.) *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden and Schülern, Band 2: Religion*, edited by F. Junge. Gottingen. 703–16.

BOWMAN (1978)

Bowman III, Charles Henry 1978 *The Goddess Anatu in the Ancient Near East*. (Unpublizierte Dissertation) University of California: Berkeley.

BREYER (2010)

Breyer, Francis 2010 *Ägypten und Anatolien. Politische, kulturelle und sprachliche Kontakte zwischen dem Niltal und Kleinasien im 2. Jahrtausend v. Chr.*, ÖAW Denkschriften der Gesamtakademie XLIII, Wien.

BUDGE (1910)

Budge, Wallis E. A. *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum with Descriptions, Translations, etc.* London.

BURKARD (1996)

Burkard, Günther 1996 Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte, in: Antonio Loprieno (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden/New York/Köln, 447 – 463.

BURKARD-THISSEN (2009)

Burkard, Günther und Thissen, Heinz J. 2009 *Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte: 2: Neues Reich*. Berlin: Lit 2009.

CHABAS (1860)

Chabas, François Joseph 1860 *Le Papyrus Magique Harris. Traduction analytique et commentée d'un manuscrit égyptien, comprenant le texte hiératique publié pour la première fois, un tableau phonétique et un glossaire*. Châlon-sur-Saône.

CHRISTIAN/SCHMITT (2013)

Christian, Mark und Schmitt, Rüdiger 2013 Permutations of 'Astarte: Introduction. *WdO* 43/2, 150–152.

CALVET (2000)

Calvet, Yves 2000 The House of Urtenu. *NEA* 63/4 The Mysteries of Ugarit: History, Daily Life, Cult, 210–213

CALVET (2007)

Calvet, Yves 2007 Ugarit: The Kingdom and the City—Urban Features. In K. Lawson Younger Jr (Hg.) *Ugarit at Seventy-Five*, University Park, USA: Penn State University Press, 101–112.

CASSUTO (1971)

Cassuto, Umberto 1971 The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age. Texts, Hebrew Translation, Commentary and Introduction. Magnes Press: Jerusalem.

CLEMENS (2001)

Clemens, David M. 2001 *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice*. AOAT 284/1; Münster: Ugarit-Verlag.

COLLOMBERT/ COULON (2000)

Collombert, Philippe, and Laurent Coulon 2000 Les dieux contre la mer: Le début du “papyrus d’Astarté” (pBN 202). *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 100, 193-242.

COOGAN (1981)

Coogan, Michael D. 1978 *Stories from Ancient Canaan*. Philadelphia: Westminster.

CURTIS (1999)

Curtis, Adrian H. W. 1999 Ras Shamra, Minet el-Beida and Ras Ibn Hani: the Material Sources. In Wilfred Watson und Nicolas Wyatt (Hgg.) *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden, The Netherlands: Brill.

ČERNÝ-GROLL (1993)

Černý, Jaroslav und Israelit-Groll, Sarah 1993 *A Late Egyptian Grammar*. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

DAHOOD (1958)

Dahood, Mitchell J. 1958 *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, in S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, Roma, 65-94.

DAWSON (1949)

Dawson, Warren R. 1949 Anastasi, Sallier, and Harris and their Papyri, in: *JEA* 35, 158–166.

DAY (1991)

Day, Peggy L. 1991 Why is Anat a Warrior and a Hunter? In Jobling *et al.* (Hgg.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*. The Pilgrim Press: Cleveland. Ohio, 141–146.

DAY (1992)

Day, Peggy L. 1992 Anat: Ugarit's 'Mistress of Animals'. *JNES* 51, 181–190.

DAY (1995)

Day, Peggy L. 1995 Anat. In K van der Toorn *et al.* (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill.

DERRIDA (1967)

Derrida, Jacques 1967 *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil.

DE MOOR (1987)

De Moor, Johannes 1987 *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*. Leiden: E. J. Brill.

DE ZORZI (2022)

De Zorzi, Nicla 2022 Parallelism and Analogical Thought in Babylonian Poetry: Case Studies from Ludlul bēl nēmeqi, the Babylonian Theodicy, and the Šamaš Hymn. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 112, 367-394.

DEL OLMO LETE (1981)

del Olmo Lete, Gregorio 1981 *Mitos y leyendas de Canaan: según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio* (Fuentes de la Ciencia Bíblica 1), Madrid.

DEL OLMO LETE (2014)

del Olmo Lete, Gregorio 2014 *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*, Berlin, Boston: De Gruyter.

DEL OLMO LETE/SANMARTÍN (2015)

del Olmo Lete, Gregorio und Sanmartín, Joaquín 2015 *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Third Revised Edition. Translated and Edited by Wilfred G.E. Watson* (HdO I 112), Leiden / Boston.

DIETRICH/LORETZ (1988)

Dietrich, Manfred und Loretz, Oswald 1988 *Die Keilalphabete: die phönizisch-kanaanäischen und altarabischen Alphabete in Ugarit*. Ugarit-Verlag.

DIJKSTRA (1994)

Dijkstra, Meindert 1994 The myth of Astarte, the huntress (KTU 1.92). New fragments, *UF* 26, 113–26.

DRIVER (1956)

Driver, Godfrey R. 1956 *Canaanite myths and legends*. Edinburgh: T. and T. Clark.

DURAND (1993)

Durand, Jean-Marie 1993. Le Mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie. *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires* 7: 41–61.

EATON (1964)

Eaton, Alfred Wade 1964 *The Goddess Anat: The History of her Cult, her Mythology and her Iconography*. (Unpublizierte Dissertation) Yale University Press: New Haven.

ERMAN (1923)

Ermann, Adolf 1923 *Die Literatur der Ägypter, Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Leipzig: Hinrichs.

FARAONE (1995)

Faraone, Christopher 1995 "The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation" in M. Meyer and P. Mirecki (Hgg.) *Ancient Magic and Ritual Power, Religions of the Graeco-Roman World* 129 (Leiden 1995) 297-333.

FECHT (1963)

Fecht, Gerhard 1963 Die Wiedergewinnung der altägyptischen Verskunst, in: *MDAIK* 19, 54–86.

FIRCHOW (1953)

Firchow, Otto 1953 *Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik II. Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*, Berlin.

FISCHER-ELFERT (2005)

Fischer-Elfert, Hans-Werner 2005 *Altägyptische Zaubersprüche*, Reclam. Universal-Bibliothek 18375, Stuttgart.

FISCHER-ELFERT (2011)

Fischer-Elfert, Hans-Werner 2011 *Sāmānu on the Nile: The Transfer of a Near Eastern Demon and Magico-Medical Concept into New Kingdom Egypt*; in: M. Collier und S. Snape (Hgg.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, Bolton, 189–198.

FLEMING (1992)

Fleming, Daniel E. 1992 *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion*. HSS 42; Atlanta, GA.

FRANKFURTER (1995)

Frankfurter, David 1995 *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*. In Meyer, Marvin; Mirecki, Paul (Hgg.). *Ancient Magic and Ritual Power*. E. J. Brill, 455–476.

FRAZER (1935)

Frazer, James George 1935 *The golden bough; a study in magic and religion*. New York :The Macmillan Company.

GARDINER (1928)

Gardiner, Alan H. 1928 *An Egyptian Split Infinitive and the Origin of the Coptic Conjunctive Tense*. *JEA* 14, 86–96.

GARDINER (1932a)

Gardiner, Alan H. 1932a *The Astarte Papyrus*, in A. H. Gardiner, H. O. Lange *et al.* (Hgg.), *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, London: Oxford University Press, 74–85.

GARDINER (1932b)

Gardiner, Alan H. 1932b *Late-Egyptian stories*. BAe 1. Bruxelles : Éditions de la Fondation Égyptologique.

GARDINER (1935)

Gardiner, Alan H. 1935 *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*. I Text & II. Plates. London.

GASSE (1993)

Gasse, Annie 1993 *Les papyrus hieratiques et hieroglyphiques du Museo Gregoriano Egizio, Monumenti musei e gallerie pontificie*. Museo Gregoriano Egizio. Aegyptiaca Gregoriana I, Vaticano.

GASTER (1952)

Gaster, Theodor H. 1952 The Egyptian ‘Story of Astarte’ and the Ugaritic Poem of Baal, *BiOr* 9/3-4, 82–85.

GASTER (1975)

Gaster, Theodor H. 1975 Sharper Than a Serpent's Tooth: A Canaanite Charm Against Snakebite, *JNAES* 7, 33–35.

GERMER (1985)

Germer, Renate 1985 Flora des pharaonischen Ägyptens, SDAIK 14, Wiesbaden.

GIBSON (1978)

Gibson, John C. 1978 *Canaanite myths and legends*. Edinburgh: T. and T. Clark.

GIBSON (1999)

Gibson, John C. 1999 The Ugaritic Literary Texts. In Wilfred Watson und Nicolas Wyatt (Hgg.) *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden, The Netherlands: Brill.

GINSBERG (1946)

Ginsberg, Harold L. 1946 *The Legend of King Keret: A Canaanite Epic of the Bronze Age*. BASOR Supplementary Studies No. 2–3. New Haven: American Schools of Oriental Research.

GINSBERG (1969)

Ginsberg, Harold L. 1969 *Ugaritic myths, epics and legends*, in *ANET*, 129–155.

GOHY/WINAND (2011)

Gohy, Stéphanie und Winand, Jean 2011 *La grammaire du Papyrus Magique Harris*, *LingAeg* 19, 175–245.

GOLDWASSER (1990)

Goldwasser, Orly 1990 On the Choice of Registers-Studies on the Grammar of Papyrus Anastasi I. In Sarah Israelit-Groll (Hgg.) *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, Vol. 1. The Magnes press, the Hebrew University: Jerusalem, 200–240.

GORDON (1947)

Gordon, Cyrus H. 1947 *Ugaritic handbook*. AnOr 25, Rome: Pontifical Biblical Institute.

GORDON (1955)

Gordon, Cyrus H. 1955 *Ugaritic manual*. AnOr 35, Rome: Pontifical Biblical Institute.

GORDON (1965)

Gordon, Cyrus H. 1965 *Ugaritic textbook*. AnOr 38, Rome: Pontifical Biblical Institute.

GORDON (1998)

Gordon, Cyrus H. 1998 *Ugaritic textbook*. AnOr 38, Rome: Pontifical Biblical Institute (Revised Reprint).

GREENSTEIN (1997)

Greenstein, Edward L. 1997 Kirta, in Parker , Simon B. (Hg.) *Ugaritic Narrative Poetry*. Writings from the Ancient World 9. Society of biblical literature, Atlanta, Ga, 9–48.

HACKETT (1989)

Hackett, Jo Ann 1989 Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient near Eastern ‘Fertility’ Goddesses. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/ 1, 65–76.

HAYS (2019)

Hays, Christopher B. 2019 "Those Weaned From Milk": The Divine Wet Nurse Motif in Isaiah's 28's Ceremony for the Covenant with Mut. *Journal of Hebrew Scriptures* 19, 61–89.

HELCK (1966)

Helck, Wolfgang 1966, Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten, *OA* 5 (1966) 1–14.

HELCK (1971)

Helck, Wolfgang 1971 *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* 2. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz.

HELCK (1983)

Helck, Wolfgang 1983 Zur Herkunft der Erzählung des sogenannten ‘Astartepapyrus’, in Manfred Görg (Hg.), *Fontes atque pontes: Eine Festgabe für Hellmut Brunner, ÄAT* 5, Wiesbaden: Harrassowitz, 215–223.

HERDNER (1963)

Herdner, Andrée 1963 *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* 2 volumes (MRS 10, BAH 79, Paris: Imprimerie Nationale, Geuthner).

HINZE (1947)

Hinze, Fritz 1947 Die Haupttendenzen der ägyptischen Sprachentwicklung. *ZPSK* 1.3, 1947, 85–108.

HOCH (1994)

Hoch, James 1994 *Semitic words in Egyptian texts of the New Kingdom and the Third Intermediate Period*. Princeton: Princeton University Press.

IZAK (2008)

Izak, Cornelius 2008 *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeset, and Asherah c. 1500-1000 BCE*. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

IZRE’EL (1997)

Izre’el, Shlomo 1997 *The Amarna scholarly tablets*. Cuneiform Monographs 9. Groningen.

JANSEN-WINKELN (2011)

Jansen-Winkel, Karl 2011 Sprachgeschichte und Textdatierung. *SAK* 40, 155–179.

JUNG (1969)

Jung, Carl 1969 *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Bollingen series. Princeton University Press.

KAISER (1959)

Kaiser, Otto 1959 *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin: Alfred Töpelmann, 1962 [1959], 81–91, 166–167.

KÁKOSY (1990)

Kákosy, László 1990 Fragmente eines unpublizierten magischen Textes in Budapest, in: *ZÄS* 117, 140–157.

KAPELRUD (1952)

Kapelrud, Arvid S. 1952 *Baal in the Ras Shamra Texts*. G.E.C. Gad: Copenhagen.

KAPELRUD (1969)

Kapelrud, Arvid S. 1969 *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts*. Universitetsforlaget: Oslo.

KITCHEN (1999)

Kitchen, Kenneth 1999 *Poetry of Ancient Egypt*. Documenta Mundi Aegyptiaca 1. Coronet Books Inc.

KNIGGE (2004)

Knigge, Carsten 2004 Sprachkontakte und lexikalische interferenz im 1. Jahrtausend v. Chr.: Ein Forschungsüberblick in Thomas Schneider, with Francis Breyer, Oskar Kaelin und Carsten Knigge (Hgg.) *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis: Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt, Basel 9. – 11. Juli 2003*. AOAT 310. Münster: Ugarit Verlag. 33–88.

KROEBER (1970)

Kroeber, Burkhart 1970 *Die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit: Studien zur Entwicklung der ägyptischen Sprache vom Mittleren zum Neuen Reich*. Tübingen: Eberhard-Karls- Universität zu Tübingen.

LANDSBERGER (1968)

Landsberger, Benno 1968 Jungfraulichkeit: Ein Beitrag zum Thema 'Beilages und Eheschliessung'. In *Symbolae Juridicae et Historicae Martino David Dedicatae*. Leiden: E. J. Brill, 41-105

LANGE (1927)

Lange, Hans Ostenfeldt 1927 *Der magische Papyrus Harris*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. 14,2. København.

LEFÈBVRE (1946)

Lefèbvre, Gustav 1946 "Yam, dieu de la mer dans le panthéon égyptien", *CRAIBL*, 496–498.

LEITZ (1999)

Leitz, Christian 1999 *Magical and medical papyri of the New Kingdom*. Hieratic Papyri in the British Museum 7. London: British Museum Press.

LESKO (2002)

Lesko, Leonard H. 2002 *A Dictionary of Late Egyptian, Band 1. B.C.* Scribe Publications

LEXA (1925)

Lexa, František 1925 *La magie dans l'Égypte antique*, II, Paris.

LÉVAI (2008)

Lévai, Jessica 2008 Anat for Nephthys: A Possible Substitution in the Documents of the Ramesside Period in *From the Banks of the Euphrates: Studies in Honor of Alice Louise Slotsky*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 135–43.

LÉVI-STRAUSS (1955)

Lévi-Strauss, Claude 1955 The Structural Study of Myth. *Journal of American Folklore* 68(270), 428–444.

LÉVI-STRAUSS (1958)

Lévi-Strauss, Claude 1958 *Anthropologie structurale*. Paris : Plon

LIPÍŃSKI (1995)

Lipiński, Edward 1995 *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*. Studia Phoenicia 14. Leuven: Peeters.

LLOYD (1994)

Lloyd, Jeffery Brian 1994 *The goddess Anat: an examination of the textual and iconographic evidence from the second millennium B.C.* The University of Edinburgh.

LOPRIENO (2000)

Loprieno, Antonio 2000 Puns and word play in Ancient Egyptian, in: Scott B. Noegel (Hg.), *Puns and pundits*, Bethesda 2000.

LORETZ (1976)

Loretz, Oswald 1976 Die Analyse der ugaritischen und hebräischen Poesie mittels Stichometrie und Konsonantenzählung, *UF* 7, 265–9.

LORETZ (1995)

Loretz, Oswald 1995 Les "Šerdanū et la fin d'Ougarit. A propos des documents d'Égypte, de Byblos et d'Ougarit relatifs aux Shardana, 125–140 (avec un appendice de J. Kahl) in RSO 11.

LØKKEGAARD (1982)

Løkkegaard, Frede 1982 Some Reflections on Reading F. O. Hvidberg-Hansen's La déesse Tnt, une étude sur la religion cananéopunique (Rezension). *UF* 14, 129–140.

MALINOWSKI (1925)

Malinowski, Bronisław 1925 Magic, science and religion. In J. Needham (Hrsg.), *Science, Religion und Reality*. New York: The Macmillan, 19–84.

MALUL (1990)

Malul, Meir 1990 *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*. AOAT 227. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag.

MARGALIT (1999)

Margalit, Baruch 1999 *The Legend of Keret*. In: Wilfred G. E. Watson, und Nicolas Wyatt (Hgg.). *Handbook of Ugaritic Studies*. Brill Academic Publishers, 204-218.

MASSART (1954)

Massart, Adhémar 1954 The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, OMRO Supplement 34, Leiden.

MATHIEU (1996)

Mathieu, Bernard 1996 *La poesie amoureuse de l'Egypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*. Cairo.

MOERS (2006)

Moers, Gerald 2006 Der Parallelismus und das Couplet: poetologische Verdichtungen in der englischen Literatur der Mitte des 18. Jahrhunderts sowie ihre ägyptologische Rezeption – mit einer Göttinger Marginalie. In Moers, Gerald, Heike Behlmer, Katja Demuß, and Kai Widmaier (Hgg.), *jn.t Dr.w: Festschrift für Friedrich Junge 2*, 443–448.

MOERS (2007)

Moers, Gerald 2007 Der Parallelismus (membrorum) als Gegenstand ägyptologischer Forschung. In Wagner, Andreas (Hg.), *Parallelismus membrorum*. Fribourg, 147–166.

MÜLLER (2008)

Müller, Matthias 2008 Levantinische Beschwörungen in ägyptischer Übersetzung; in: *TUAT* N.F. 4, 275-293.

NEWBERRY/CRUM (1899)

Newberry, Percy E., und Crum, Walter E. 1899 *The Amherst Papyri: Being an Account of the Egyptian Papyri in the Collection of Lord Amherst of Hackney*. London: Quaritch.

O'CALLAGHAN (1952)

O'Callaghan, R. T 1952 The Word ktp in Ugaritic and Egypto-Canaanite Mythology. *Or* 21, 37–46.

PARDEE (1997)

Pardee, Dennis G. 1997 West Semitic canonical compositions. In William W. Hallo und Edward Younger (Hgg.) *The context of scripture* vol. 1 *Canonical compositions of the biblical world*. Leiden: Brill, 239–375.

PARKER (1990)

Parker, Simon B. 1990 Toward literary translations of Ugaritic poetry, *UF* 22:257–70.

PARKER (1997)

Parker, Simon B. 1997 *Ugaritic Narrative Poetry*. Writings from the Ancient World 9. Society of biblical literature, Atlanta, Ga.

PASSALACQUA (1826)

Passalacqua, Joseph 1826. *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*. Paris.

PEHAL (2014)

Pehal, Martin 2014 *Interpreting ancient Egyptian narratives: A structural analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus*. Fernelemont: EME Editions.

PEUST (1999)

Peust, Carsten 1999 *Egyptian phonology: An introduction to the phonology of a dead language*. Göttingen: Peust&Gutschmidt.

PLEYTE (1868)

Pleyte, Willem 1868 *Les Papyrus Rollin, de la Bibliothèque Impériale de Paris*, Leiden: E.J. Brill.

POLIS/WINAND (2010)

Polis, Stéphane und Winand, Jean 2010 Les langues égyptiennes à l'époque amarnienne: Point de révolution sous le soleil d'Aton. Culture, le magazine culturel de l'Université de Liège April.

POSENER (1953)

Posener, Georges 1953 La légende égyptienne de la mer insatiable, *AIPHOS* 13, 461–478.

POSENER (1978)

Posener, Georges 1978 *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Médineh*. III,2. Nos 1410–1606, Documents de Fouilles de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire 20, Fasc. 2 Le Caire.

QUACK (1994)

Quack, Joachim F. 1994 *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. OBO 141. Freiburg (Schweiz)/Göttingen.

QUACK (2010)

Quack, Joachim F. 2010 Präantike Gattungstheorien, in: R. Zymner (Hg.), *Handbuch der Gattungstheorie*. Stuttgart/Weimar, 197–198.

QUACK (2013)

Quack, Joachim F. 2013 Gibt es in Ägypten schriftliche Quellen zum Thera-Ausbruch?, in: H. Meller, F. Bertemes, R.-R. Bork, R. Risch (Hgg.), *1600 – Kultureller Umbruch im Schatten des Thera-Ausbruchs? 4. Mitteldeutscher Archäologentag vom 14. bis 16. Oktober 2011 in Halle (Saale). Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle* 9. Halle, 221–233.

QUACK (2019)

Quack, Joachim F. 2019 Ein vorderasiatisches Götterpaar in ägyptischer Übersetzung. *Orientalia* 88, 78–82.

QUACK (2022)

Quack, Joachim F. 2022 Anat und der Diener des Hauron, in: R. Müller, S. Salo, H. Neumann (Hgg.), *Rituale und Magie in Ugarit. Praxis, Kontexte und Bedeutung*, ORA. Tübingen, 161–172.

QUACK (2023)

Quack, Joachim F. 2023 Der sumerische Wettergott Iškur in einem ägyptischen heilkundlichen Text des Neuen Reiches?, in: C. Ambos, N.P. Heeßel, W. Meinhold (Hgg.), *Kullat tupšarrūti. Festschrift für Stefan M. Maul*. Wiesbaden, 527–536.

REISNER (1905)

Reisner, George A. 1905 *The Hearst Medical Papyrus. Hieratic Text in 17 Facsimile Plates in Collotype with Introduction and Vocabulary*, University of California Publications in Egyptian Archaeology 1 Leipzig.

RINDERER (2023)

Rinderer, Maya 2023 Purification Through Word and Deed: Phonological Repetition and Analogical Thinking in Two Maqlû Incantations. Web publication, <https://doi.org/10.25365/phaidra.385>

RINGGREN (1979)

Ringgren, Helmer. *Die Religionen des Alten Orients*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

RITNER (1989)

Ritner, Robert K. 1989 Horus on the crocodiles: a juncture of religion and magic in late dynastic Egypt. In James P. Allen, *Religion and philosophy in ancient Egypt*. New Haven, Conn.: Yale Egyptological Seminar, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, the Graduate School, Yale University, 103–16.

RITNER (1993)

Ritner, Robert K. 1993 *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. SAOS 54. Oriental Institute of the University of Chicago.

ROBINS (1993)

Robins, Gay 1993 *Women in Ancient Egypt*, London: British Museum Press.

ROCCATI (1972)

Roccati, Alessandro 1972 Une légende égyptienne d'Anat, *RdÉ* 24, 154–159.

ROCCATI (1982)

Roccati, Alessandro 1982 Un nuovo rotolo magico diviso tra le raccolte di Ginevra e Torino, *BSEG* 7, 91–94.

RÖLLIG (1993)

Röllig, Wolfgang 1993 Astarte in Edward Lipiński (Hg.) *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*. Turnhout: Brepols, 48.

RÖPKE (2018)

Röpke, Frank 2018 *Mythologische Erzählungen in den Heiltexten*. Band I-II, Heidelberg, Universität Heidelberg.

SATZINGER (1997)

Helmut Satzinger 1997 How Good was Tjekker-Ba'al's Egyptian? Mockery at Foreign Diction in the Report of Wenamun, *LingAeg* 5, 171–176.

SAYCE (1933)

Sayce, Archibald H. 1933 The Astarte Papyrus and the Legend of the Sea, *JEA* 19, 56–59.

SCHNEIDER (1989)

Schneider, Thomas 1989 Mag.pHarris XII, 1–5: Eine kanaanäische Beschwörung für die Löwenjagd?, *GM* 112, 53–63.

SCHNEIDER (2000)

Schneider, Thomas 2000 Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System, in: M. Bachmann and K. Gloy (Hgg.), *Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätsforschung*, Freiburg/ München, 37-85.

SCHNEIDER (2003)

Schneider, Thomas 2003 Texte über den syrischen Wettergott aus Ägypten. *UF* 35, 605-627.

SCHNEIDER (2004)

Schneider, Thomas 2004 Nichtsemitische Lehnwörter im Ägyptischen. Umriß eines Forschungsgebiets. In Thomas Schneider, with Francis Breyer, Oskar Kaelin, und Carsten Knigge (Hgg.) *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis: Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt, Basel 9. – 11. Juli 2003*. AOAT 310, Münster: Ugarit Verlag. 11-31.

SCHNEIDER (2011-12)

Schneider, Thomas 2011-12 Wie der Wettergott Ägypten aus der großen Flut errettete: Ein “inkultrierter” ägyptischer Sintflut-Mythos und die Gründung der Ramsesstadt. *JSSEA* 38 (2011 – 2012), 173-193.

SCHNEIDER (2023)

Thomas Schneider 2023. *Language Contact in Ancient Egypt*. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 16). Berlin: LIT Verlag.

SCHWEMER (2001)

Schwemer, Daniel 2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden: Harrassowitz.

SHIRUN (1977)

Shirun, Irene 1977 Parallelismus Membrorum und Vers. In Assmann, Jan, Erika Feucht, and Reinhard Grieshammer (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, 463-492.

SIEVERTSEN (1992)

Sievertsen, Uwe 1992 Das Messer vom Gebel el-Arak. *BM* 23, 1–75.

SILVERMANN/HOUSER WEGNER (2006)

Silverman, David, and Jennifer Houser Wegner 2007 A Late Egyptian story in the Penn Museum. In *The archaeology and art of ancient Egypt: Essays in honor of David B. O'Connor*, Vol. 2, Zahi Hawass and Janet Richards (Hgs.), 403-424. Cairo: Supreme Council of Antiquities.

SMITH (1985)

Smith, Mark 1985 *Kothar wa-Hasis, the Ugaritic craftsman god*. Diss. Yale; Michigan.

SMITH (1994)

Smith, Mark 1994 *The Ugaritic Baal Cycle Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*. Leiden, The Netherlands: Brill.

SMITH (1995)

Smith, Mark 1995 The God Athtar in the Ancient Near East and His Place in KTU 1.6 I, in Ziony Zevit, Seymour Gitin und Michael Sokoloff (Hgg.) *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies Presented to Jonas C. Greenfield*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 636–638.

SMITH (2002)

Smith, Mark 2002 *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

SMITH (2013)

Smith, Mark 2013 'Athtart in Late Bronze Age Syrian Texts, In Sugimoto, David (Hg.) *Transformation of a Goddess. Ishtar – Astarte – Aphrodite*. Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht, 33–87.

SMITH/PITARD (2009)

Smith, Mark, und Pitard, Wayne 2009 *The Ugaritic Baal Cycle Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*. Leiden, The Netherlands: Brill.

SPIEGELBERG (1898)

Spiegelberg, Wilhelm 1898 *Hieratic Ostraca and Papyri Found by J. E. Quibell in the Ramesseum, 1895-6*, BSAE [2*] (Sonderband), London.

SPIEGELBERG (1902)

Spiegelberg, Wilhelm 1902 The Fragments of the 'Astarte' Papyrus of the Amherst Collection, *PSBA* 24, 41–50.

STADELMANN (1967)

Stadelmann, Rainer 1967 *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*. Leiden: Brill, 1967.

STEGBAUER (2019)

Stegbauer, Katharina 2019 *Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit*, Heidelberg: Propylaeum, *ÄSL*, Band 1.

STEINER (1992)

Steiner, Richard C. 1992 Northwest Semitic incantations in an Egyptian medical papyrus of the fourteenth century B.C.E. *JNES* 51(3), 191-200.

STEINER (2016)

Steiner, Richard C. 2016 The Practices of the Land of Egypt (Lev. 18:3): Incest, 'Anat, and Israel in the Egypt of Ramesses the Great, in James K. Hoffmeier, Alan R. Millard, and Gary A. Rendsburg (Hgg.) *'Did I Not Bring Israel Out of Egypt?'* Biblical,

Archaeological, and Egyptological Perspectives on the Exodus Narratives. Winona Lake: Eisenbrauns, 79–91.

SUGIMOTO (2014)

Sugimoto, David T. (Hg.) 2014 *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*; Fribourg, OBO.

TAZAWA (2009)

Tazawa, Keiko 2009 *Syro-Palestinian deities in New Kingdom Egypt: The hermeneutics of their existence*. BAR IS. Oxford: Archaeopress.

TUGENDHAFT (2018)

Tugendhaft, Aaron 2018. *Baal and the Politics of Poetry*. NY: Routledge.

VÁLEK (2021)

Válek, František 2021 Foreigners and Religion at Ugarit. *Studia Orientalia Electronica*, 9(2), 47–66.

VAN DIJK (1986)

van Dijk, Jacobus 1986 Anat, Seth and the Seed of Pre, in H. L. J. Vanstiphout *et. al.* (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: Egybert Forsten, 31–51.

VELDE (1967)

Velde, Herman te, 1967 *Seth, god of confusion*, PdÄ 6, Leiden.

VINCENT (1937)

Vincent, Albert 1937 *La religion des Judeo-Arameens d'Elephantine*. Paris.

VIROLLEAUD (1936)

Virolleaud, Charles 1936 *Mission de Ras-Shamra : 2. La légende de Keret, roi des Sidoniens, publiée d'après une tablette de Ras-Shamra*. Bibliothèque Archéologique et Historique (Beyrouth) 22.

VIROLLEAUD (1938)

Virolleaud, Charles 1938 *La Deesse Anat: Poeme de Ras Shamra*. P. Geuthner: Paris.

VITA/WATSON (2002)

Vita, Juan-Pablo und Watson, Wilfred G. E. 2002 Are the Akk. terms *katappu* (Ug. *ktp*) and *katinnu* Hurrian in Origin? *AoF* 29/1, 146–149.

WALLS (1992)

Walls, Neal H. 1992 *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*. (SBLDS 135) Scholars Press: Atlanta, Georgia.

WESTENDORF (1966)

Westendorf, Wolfhart 1966 Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, *ZÄS* 92, 128-154.

WESTENDORF (1999)

Westendorf, Wolfhart 1999 *Handbuch der altägyptischen Medizin*. In: *Handbuch der Orientalistik*, 36. Band 1. Brill, Leiden-Boston-Köln.

WILSON-WRIGHT (2016)

Wilson-Wright, Aren M. 2016 *Atthart: The Transmission and Transformation of a Goddess in the Late Bronze Age*. Band 90 von *Forschungen zum Alten Testament* 2. Reihe. Mohr Siebeck.

WINAND (1992)

Winand, Jean 1992 *Études de néo-égyptien I: La morphologie verbale*. Lüttich: CIPL.

WREZINSKI (1909)

Wreszinski, Walter 1909 *Die Medizin der alten Ägypter I. Der grosse medizinische Papyrus des Berliner Museums (Pap. Berl. 3038). In Facsimile und Umschrift mit Übersetzung, Kommentar und Glossar*. Leipzig.

WREZINSKI (1912)

Wreszinski, Walter 1912 *Der Londoner medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10059) und der Papyrus Hearst: in Transkription, Übersetzung und Kommentar ; mit Facsimile des Londoner Pap. auf 19 Lichtdrucktafeln*. Leipzig.

WYATT (1997)

Wyatt, Nicholas 1997 Ilimilku's ideological programme: Ugaritic royal propaganda, and a biblical postscript, *UF* 29, 775–796.

WYATT (1999)

Wyatt, Nicholas 1999 The Religion of Ugarit: An Overview. In Wilfred Watson und Nicolas Wyatt (Hgg.) *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden, The Netherlands: Brill.

WYATT (2002)

Wyatt, Nicholas 2002 *Religious Texts from Ugarit*. Bloomsbury Academic.

YON (2006)

Yon, Marguerite 2006 *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Penn State University Press.

ZANDEE (1963)

Zandee, Jan 1963 Seth als Sturmgott. *ZÄS* 90/1, 144–188.

ZIVIE-COCHE (1994)

Zivie-Coche, Christiane, 1994, Dieux autres, dieux des autres. Identité culturelle et altérité dans l'Égypte ancienne, *IOS* 14, 39–80.

ZIVIE-COCHE (2011)

Zivie-Coche, Christiane, 2011, Foreign Deities in Egypt. In Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (Hgg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.

<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0027fcpg>

Digitale Hilfsmittel:

Thesaurus Linguae Aegyptiae <<https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de>>, Korpus-Ausgabe 19, Web-App-Version 2.2.1.1, 6.3.2025, hrsg. von Tonio Sebastian Richter & Daniel A. Werning im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Hans-Werner Fischer-Elfert & Peter Dils im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Zugriff am: 11.9.2025)

Science in Ancient Egypt: <https://sae.saw-leipzig.de/de>

10 Abkürzungsverzeichnis

<i>AeUL</i>	<i>Ägypten und Levante</i>
<i>AIPHOS</i>	<i>Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves</i>
<i>AJSJL</i>	<i>The American Journal of Semitic Languages and</i>
<i>AL</i>	Dimitri Meeks 1980-1982 (3 Vol.), <i>Annee lexicographique, Egypte ancienne</i>
<i>AOAT</i>	<i>Alter Orient und Altes Testament</i>
<i>AoF</i>	<i>Altorientalische Forschungen</i>
<i>ÄAT</i>	<i>Ägypten und Altes Testament</i>
<i>ÄSL</i>	<i>Ägyptologische Studien Leipzig</i>
<i>BAe</i>	<i>Bibliotheca Aegyptiaca</i>
<i>BAR IS</i>	<i>Britisch Archaeological Reports International Series</i>
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BM</i>	<i>Baghdader Mitteilungen</i>
<i>BSEG</i>	<i>Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève</i>
bzw.	beziehungsweise
<i>CAD</i>	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i>
<i>CRAIBL</i>	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres</i>
<i>GM</i>	<i>Göttinger Miszellen</i>
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Studies</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestinian Oriental Society</i>
<i>JSSEA</i>	<i>Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities</i>
Kap.	Kapitel
Kol.	Kollume
<i>KTU</i>	<i>Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit</i>
<i>LÄ</i>	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
<i>LingAeg</i>	<i>Lingua Aegyptia</i>
<i>MDAIK</i>	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo</i>
<i>NEA</i>	<i>Near Eastern Archaeology</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
<i>Or</i>	<i>Orientalia</i>

<i>ORA</i>	<i>Orientalische Religionen in der Antike</i>
<i>PdÄ</i>	<i>Probleme der Ägyptologie</i>
<i>PSBA</i>	<i>Proceedings of the Society of Biblical Archaeology</i>
<i>RdÉ</i>	<i>Revue d'Égyptologie</i>
rt.	Recto
<i>SAK</i>	<i>Studien zur Altägyptischen Kultur</i>
<i>SAOS</i>	<i>Studies in ancient Oriental civilization</i>
<i>SDAIK</i>	<i>Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo</i>
u.a.	unter anderem
<i>UF</i>	<i>Ugarit Forschungen</i>
vgl.	vergleiche
vs.	Verso
v. u. Z.	vor unserer Zeitrechnung
<i>Wb</i>	A.Erman and W. Grapow, 1926-1931 (7 Vol.) <i>Wörterbuch der ägyptische Sprache</i>
<i>WdO</i>	<i>Welt des Orients</i>
<i>ZÄS</i>	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>
z.B.	zum Beispiel
<i>ZPSK</i>	<i>Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft</i>