

LITERATURBERICHTE

LÁSZLÓ KÁKOSY

DIE ZAUBEREI IM ALTEN ÄGYPTEN

K á k o s y L.: Varázslás az ókori Egyiptomban. Budapest 1969.
Akademie-Verlag. 202 S. 33 Abb. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár, Bd. 7.)

Dem Talmud entsprechend erhielt die Welt zehn Masseinheiten vom Zauber, von diesen fielen jedoch neun auf Ägypten und lediglich eine kam dem übrigen Teil der Welt zu. Mit dieser Angabe findet das Buch von Kákósy L. seinen Abschluss, das in populärwissenschaftlichen Form – in der erfolgreichen Serie „Kőrösi Csoma kiskönyvtár“ – eine auf selbständigen Forschungen basierte Systematisierung über die ägyptische Zauberei und sämtliche Gebiete der Magie bietet. Diese Angabe des Talmuds kann sich nur auf das mit ihm kontemporäre Ägypten beziehen, also auf die späte Zeitperiode der Entwicklung der ägyptischen Religion. Durch das Buch von Kákósy wird der Leser überzeugt dessen, dass der ägyptischen Zauberei ein wichtiger Platz gebührt auch in der allgemein-vergleichenden Erforschung der Geschichte und Phänomenologie der Magie. Dieses Buch ist eben deshalb bedeutungsvoll, nützlich und gedankenregend, weil es die Zauberei nicht „im allgemeinen“ erörtert, sondern die gesamten Quellenmaterialien einer bestimmten geschichtlichen und kulturhistorischen Periode mit äußerster Gründlichkeit zusammenfasst und in eine Entwicklungsreihe stellt. Das historische Verständnis der Zauberei von je einer geschlossenen Quellengruppe kann die vollständige und erschöpfende Untersuchung ebenso wirksam fördern, als eine etwaige – leider fehlende – theoretische Grundlegung. Das Werk von Kákósy ist eben deshalb auch für die vergleichende Religionsgeschichte wichtig: dadurch, dass es ein exaktes Bild über die altägyptische Zauberei abzeichnet, erleichtert aber auch die universalen Forschungen, weil es quasi einen geschichtlichen Maßstab für eine Analyse breiterer Basis gibt.

Die magische Seite der ägyptischen Religion war nicht nur für die Weisen des Talmuds bekannt. Für jüdische Literatur war das Wesen der ägyptischen Zauberei ebenfalls bekannt. Laut der Beschreibung des Exodus (Kap. 4. und 7.) unterlagen die Zauberer des Pharaos nicht, als Moses mit ihnen sein Wissen und Können gelten liess, um vom Pharaos unter Veranschaulichung der Macht seines Gottes die Zustimmung des Auszuges der Juden zu erwirken. Diese Sage entstand in der ersten Hälfte des I. Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung, bezieht sich also auf eine frühere Periode, als die Angabe vom Talmud. Die Legende des Exodus wird vom Neuen Testament weitergeführt, hier tauchen bereits auch die wahrscheinlich erfundenen Namen von zwei berühmten Zauberern von Ägypten auf (Iannes und Mambres, vergl. mit Timotheos II. 3:8). Die jüdische Apokryphenliteratur schreibt diesen beiden Zauberern schon ein ganzes Buch zu; ein erhaltenes Bruchstück hiervon ist eine Totenbeschwörung von gutem ägyptischen Geist (vergl. mit P. Riessler: Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg, 1929. S. 496). Dieses Werk ist übrigens auch Plinius bekannt (Historia naturalis XXX 1, 11). Die derartigen Zaubergeschichten sind natürlich Gemeinplätze, oder können auch „topoi“ in literarischen Werken, also Wandermotive sein. Dem Wettstreit zwischen Moses und den ägyptischen Zauberern kann der Wettstreit vom Propheten Eljahu mit den Priestern des Baal-Kultes von Kanaan nebeneinandergestellt werden (Könige I. 18: 21–40, vergl. mit Bronner, L.: The stories of Elijah and Elisha, as Polemics against Baal Worship, Leiden, 1968). Als ein ferneres und

früheres Beispiel bietet sich ein sumerischer Epos an: „Enmerkar und Ensukkesda'anna (Vgl. mit Kramer, S.N. – Jacobsen, Th: *Orientalia* 23 – 1954 – S. 232–234), in welchem sich die Zauberer des Königs der südmesopotamischen Stadt Uruk und der Göttin Nisaba gegen die Zauberer des fernliegenden Landes Aratta einen Wettkampf austragen, mit ähnlichen Wendungen, als die Zauberer der Bibel. Die Heimat der Zauberei ist stets und überall eher ein entferntes, fremdes, also geheimnisvolles Land: auch die Zauberei von Ägypten konnte zumindest teilweise deshalb ihr Ansehen erwerben.

Die Zaubereien Ägyptens sind aber nicht nur den jüdischen Quellen bekannt, sondern es wurden zahlreiche Elemente der ägyptischen Magie von der griechisch-römischen Welt übernommen. Diese Angaben werden von Kákósy sorgfältig registriert. Der Held in einem Werk von Lukian („Der Lügenfreund“, Philopseudes), Pankrates war auch ägyptischen Ursprunges. Pankrates ist jedoch mehr, als ein namhafter ägyptischer Zauberer. Wir sollen in ihm eher den Typ des Zauberers, als eine wahrhaftige Person sehen. Pankrates, der mit einem sprechenden Namen genannt ist („Allmächtiger“), ist eine charakteristische, frühzeitige Verkörperung der in der Zauberei, Magie gesehenen schöpferischen Macht und wir dürften uns wohl nicht irren, falls wir in dieser Geschichte eine Quelle der mittelalterlichen hebräischen Mystik, eines berühmten Themas der Kabbala erblicken. Die lebendig gemachten, von selbst arbeitenden Gebrauchsgegenstände von Pankrates, sein Wasser tragendes und seinen leichtsinnigen Befehlshaber beinahe vernichtendes Gefäß leben in der kabbalistischen Überlieferung – unter anderem auch in dem Golem, der dem Rabbi Löw zu Prag zugeschrieben wird – weiter (vergl. z. B. mit Müller, K.: Die Golemsage und die Sage von der lebenden Statue. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 20 – 1919 – 1–40; Rosenfeld, B.: Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Dichtung. Breslau 1934; Scholem, G.: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960 bes. S. 209).

Die Bedeutung des Nachlebens der ägyptischen Zauberei wird kaum besser bewiesen, als durch das Wort *kémi*, den einheimischen Namen Ägyptens. Die

ser Name wurde nämlich durch arabische Vermittlung der – die Geheimnisse der Elemente auf dem Wege der Magie erforschenden – *alkimia* der Namensgeber der modernen Chemie. Die Alchimie hat jedenfalls mit dem Namen auch etwas von den Verfahren von Ägypten her geerbt.

Wie aus unseren bisherigen Ausführungen ersichtlich, hat sich Kákósy ein Thema gewählt, das nicht nur für die Ägyptologie interessant sein kann, sondern auch für die allgemeine Kulturgeschichte und Religionsgeschichte. Das Buch von Kákósy schließt in der Ägyptologie eine Lücke: bisher wurde noch kein Werk veröffentlicht, das die Gesamtheit der ägyptischen Magie aus historischen Gesichtspunkten behandelt hätte. Aus der früheren Literatur ist das Buch von F. Lexa jedenfalls eine würdige Materialsammlung: *La magie dans l'Égypte ancienne – I–III* – Paris, 1925, doch wird dieses Thema von den neueren Religionsgeschichten (z. B. Otto, E.: *Die Religion der alten Ägypter*, in: *Handbuch der Orientalistik*, I. Abt., Bd. VIII., Erster Abschnitt, Religionsgeschichte des Alten Orients, Lief. 1. Leiden 1964; oder Bleeker, C. J.: *The Religion of Ancient Egypt*, in: *Historia religionum. Handbook for the History of Religions. Vol. I. Religions of the Past*. Edited by Bleeker, C. J. – G. Widengren, Leiden 1969) bedauerlicherweise vernachlässigt. Eine Ausnahme bildet vielleicht die zweite ägyptische Religionsgeschichte von Morenz, S. (*Gott und Mensch im alten Ägypten*. Leipzig 1964, bes. S. 140), die die Funktion der ägyptischen Magie in das System der Religion auch philosophisch lehrreich einordnet.

Die Behandlungsweise, der Aufbau des Buches von Kákósy ist neuartig. Das einleitende Kapitel befasst sich mit der Gesamtheit der ägyptischen Religion, mit den wichtigeren Göttern, Göttersystemen, den Zentralthemen der religiösen Vorstellungen, vor allem mit der Gestalt von Osiris, mit den Formen des Seelenglaubens. Die in den früheren Aufsätzen des Verfassers bearbeiteten Themen werden auch hier behandelt, so z. B. die kosmogonischen Vorstellungen (vergl. mit Kákósy, L.: *Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion*. *Acta Antiqua Hung.* II – 1963 – S. 17–30) oder die Mythen des Goldenen Zeitalters (vergl. mit Kákósy, L.: *Ideas about the Fallen State of the*

World in Egyptian Religion. Decline of the Golden Age. Acta Orientalia Hung. 17 — 1964 — S. 205 — 216; Urzeitmythen und Historiographie im alten Ägypten, in: Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, I. Alter Orient und Griechenland, herausgegeben von E. Ch. Welskopf — Berlin, 1964 — Seiten 57 — 68). Sehr interessant sind auch die über die abstrakten Begriffe, den Anfang des philosophischen Denkens vorgelegten Ansichten (im allgemeinen zu dem Thema vergl. mit G. Thomson: Studies in Ancient Greek Society, Vol. II The first Philosophers. London, 1955); der Verfasser legt den ägyptischen deifizierten Begriff der Zauberei, den Gott Heka (hk3) in diese ein. Er verweist auf die ägyptischen Vorläufer der heutigen Richtungen, welche den Ursprung der Magie und Religion erörtern, sowie auf die Prioritätsdiskussionen, die in den mythologischen Texten hinsichtlich des Zaubereigottes und anderer Götter beschrieben wurden. Das Kap. 403 f. der Pyramidentexte interpretierend weist er darauf hin, dass unter den Erwerbsmöglichkeiten der Zauberkraft von den Ägyptern theoretisch auch der Kannibalismus in Evidenz gehalten wurde, was ein weiterer Beweis für die primitive Identifizierung von Essen und Kraftübertragung darstellt.

Das zweite Kapitel behandelt das Verhältnis zwischen Religion und Magie, die Phänomene eingehend erörternd: so die Quellen der Zauberei, die Zauberpriester, die Zauberbücher, die staatliche Magie, die magische Macht der Götter, die Liebeszauberei, die Suche nach Schätzen, die Namensmagie, usw. Ein wesentlicher selbständiger Teil ist die Behandlung der heilenden Magie. Wir erhalten eine ausführliche Erörterung über die Dämonen, Toten, hilfreichen Geister. Die Zauberei gegen die Tiere war ein wichtiges Gebiet der früher ungebührlich vernachlässigten volkstümlichen Religiosität. Die sich mit dem Motiv des magischen Reichtums befassenden Analysen weisen den Wert einer selbständigen Studie auf. Die Magie erhebt sich zum Range der allerwichtigsten Vorstellung und Praxis der ägyptischen Religion in jenen Zaubereien, welche die Götter bedrohen oder die kosmische Ordnung beeinflussen wollen. Durch die Angaben und Analysen von Kákósy wird die zusammenfassende Charakterisierung über die Zauberei in der „Lehre

für König Merikare“ bewiesen: „(Gott) schuf dem (Menschen) den Zauber zur Waffe, um den Schlag der Ereignisse abzuwehren“ (zitiert S. Morenz: Ägyptische Religion. Stuttgart 1960, 27.). Der Leser wird durch die Farbigeit, Vielfältigkeit des gesammelten und verarbeiteten Materials überwältigt. Trotzdem scheint dieses Kapitel infolge der Interessantheit des Materials — unbewusst, offensichtlich trotz der Absicht des Verfassers — die Zauberei und die Magie als eine Kuriosität des religiösen Lebens darzustellen. Obwohl es keine Religion ohne Zauberei gibt und die Zauberei (Magie) stets eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins voraussetzt. Wie S. Morenz schrieb: „der Zauber... ist in Form und Geist den Ritualen verschwiebert, so dass man den Zauber als Glied des ägyptischen Ritualismus zu verstehen hat“ (Gott und Mensch im alten Ägypten. Leipzig 1964, S. 141.). Die Zauberei ist nichts anderes, als die Aktivierung des religiösen Bewusstseins, die die Änderung, Beeinflussung herbeizuführen wollende Handlung; natürlich folgt aus dem Wesen des religiösen Denkens, dass dies eine fiktive Handlung ist. Kákósy war alldessen bewusst, als er seine zahlreichen, über die Zauberei gesammelten Angaben in die Gesamtheit des religiösen Lebens eingeordnet hat, es geschah nicht wegen seiner Auffassung, vielmehr infolge der Reichhaltigkeit des Materials, dass sich der Teil manchmal zu einem selbstbezweckten Ganzen gestaltet.

Die Deifizierung der Zauberei fand in den Kulturen des alten Orients lediglich in Ägypten statt. Selbstverständlich kommen auch anderwertig zaubernde, oder auch mit der Funktion der Zauberei behaftete Götter vor. Solche sind z. B. in der mesopotamischen Religion der sumerische Enki, zusammen mit dem ihm in der akkadischen Religion gleichgesetzten Gott Ea, sowie dessen Sohn, Marduk. Enki, der Gott des Süßwassers dürfte, infolge der befruchtenden Macht des Flusswassers, Herr der Zauberei geworden sein, als ob in Ägypten Osiris oder der Nilgott die Zaubergottheit wäre. Dies bezeugt, dass in Ägypten, wo Heka Mitglied des Pantheons ist, die abstrakte Denkart auf gewissen Gebieten weiter fortgeschritten ist, als in anderen orientalischen Kulturen des Altertums.

Im dritten Kapitel des Buches wird die Geschichte der ägyptischen Zauberei dar-

gestellt und dies ist schon an und für sich eine wesentliche Anregung, weil damit – den üblichen phänomenologischen oder typologischen Darstellungen gegenübergestellt – die Dynamik der Entwicklung der ägyptischen Religion erfasst wird. Im Alten Reich war die Zauberei in erster Linie ein Teil des Totenkultes. Der überwiegende Teil der hierzu gehörenden Quellen des Mittleren Reiches ist die Textgruppe der sog. Ächtungstexte, die in den Bereich der staatlichen Zauberei fällt. Dabei ist Pap. Westcar ein Dokument der populären Religiosität; dies betont, dass die Zauberei zu der Zeit, aber vielleicht auch schon früher auf einem weit breiteren Gebiet zur Geltung gekommen ist, als dies durch die direkten Quellen sichtbar gemacht werden kann. Kákósy zollt der Analyse der im Weltbild des Neuen Reiches auftretenden Änderungen eine besondere Aufmerksamkeit. Diese Periode ist die Zeitspanne des Vorstosses der Wissenschaften. Die Magie integriert jedoch nach längerer-kürzerer Zeit auch das wissenschaftliche Weltbild in sich. Diese Erscheinung beschränkt sich nicht nur auf Ägypten. Gegen 2000 v. u. Z. entwickelte sich auch in Mesopotamien eine selbständige Naturwissenschaft (Geometrie, Mathematik, Heilkunde, Astrologie) und natürlich dementsprechend auch ein souveränes Schulensystem, eben infolge der Kumulation der empirischen Erfahrungen und der zweckmässigen Organisation deren Überlieferung. Bis zum Ende des 2. Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung nimmt all dies eine mehr oder weniger religiöse, magische Form an; die Magie beherrscht z. B. auch die Heilkunde. Die frühesten Heiltexte der Sumerer, ebenso wie die ägyptischen, enthalten keine Beschwörungsklausel, die später zu einem wichtigen Element werden. All das lässt sich vorzüglich erklären, falls wir die Zauberei als einen organischen Teil des allgemeinen religiösen Bewusstseins betrachten. Das religiöse Bewusstsein ist im Alten Orient ein vorherrschender Faktor des noch ziemlich undifferenzierten Systems der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen: dies ist *die Theorie*, und alle neuen Erfahrungen, wenn auch empirischen, integrieren sich zwangsläufig in diese, nehmen also letzten Endes religiöse Formen an; sie passen sich in die Gesamtheit des gesellschaftlichen Bewusstseins, in dessen grosse Zusammenhänge, in religiöser Form ein. Das Ver-

hältnis der wissenschaftlichen Ergebnisse, der Magie und des religiösen Weltbildes zueinander ist aufgrund der Quellen der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung von W. v. Soden in seiner Arbeit: *Religiöse Unsicherheit, Säkularisierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden* (Analecte Biblica 12 = Studia Biblica et Orientalia, III. Roma 1959. S. 356–367.) vorzüglich charakterisiert.

Im vierten Kapitel werden die Zusammenhänge der Zauberei und Mythologie analysiert und drei berühmte Zaubertexte behandelt: der Zauberpapyrus von Budapest (Neues Reich), der vom Verfasser selbst publiziert wird (vgl. mit L. Kákósy: Vorläufiger Bericht über den Zauberpapyrus des Kunsthistorischen Museums in Budapest. Trudy 25. meždunarodnovo kongressa vostokovedov Moskva 1960. Bd. I. Moskau, 1962. S. 96–99; Ein magischer Papyrus des kunsthistorischen Museums in Budapest, Acta Ant. Hung. 19, 1971, 159 ff.), ferner die berühmte Metternich-Stele und ein koptischer Papyrus (Papyrus Nr. 8313. des Berliner Museums). Im letzteren kommen der ägyptische Gott Horus und der christliche Jesus in ein und derselben Beschwörung vor, und damit sind die synkretistischen Elemente des Christentums ägyptischen Ursprungs quasi versinnbildlicht.

Im fünften Kapitel werden die grossen Zauberer der ägyptischen Geschichte vorgestellt, bzw. diejenigen späteren Legenden angeführt, in denen jene Persönlichkeiten der historischen Vergangenheit, seien namhafte Sonderlinge, oder manchmal sogar Wissenschaftler, im Lichte des Zaubereiruhmes erscheinen. Wir lernen solche Persönlichkeiten kennen, wie z. B. Hotepi, der Chef der Schreiber und Zauberer (um etwa 2000 vor unserer Zeitrechnung); ferner wie Djedefhor, der Zauberer des Westcar-Papyrus – wahrscheinlich nur eine literarische Gestalt; der Pharao Nektanebo II. (359–341 vor unserer Zeitrechnung); die Zauberer des Setna-Romans; Pankrates von Lukianos; Harnuphis, der Zauberer des Kaisers Marcus Aurelius usw. In anderen Teilen des Buches begegneten wir schon Bolos (um 200 vor unserer Zeitrechnung), der ein Anhänger von Demokritos war; Zathlas im „Goldenen Esel“ des Apuleius, usw. Vielleicht hätte der grosse Weise des Alten Reiches Imhotep eine eingehendere Würdigung verdient, der in der Verehrung der späteren Nachwelt zum

Gott wurde (vergl. mit L. Kákósy: *Imhotep and Amenhotep Son of Hapu as Patrons of the Dead*. Acta Orientalia Hung. 21 – 1968 – S. 109–117). Die Umwandlung seiner Gestalt gilt als bestes Beispiel für die Integrierungskraft der religiösen Bewusstseinsform: Obgleich er selbst sich nicht der Anerkennung eines Zauberers erfreuen konnte, wird er trotzdem als der Verfasser eines Zauberbuches angeführt. Doch entschädigt uns die eingehende Erörterung des *Setna-Romans* zum Teil auch für Imhotep: hier wurde eine historische Person beinahe nach tausend Jahren zum Helden einer Zaubernovelle, zu einem Zauberer, der eine Wissbegierde wie Faust aufweist und die Beschaffung eines die magische Macht versichernden Buches zu seinem Ziele setzt. Der Roman ist gleichzeitig auch eine Kritik über die ägyptischen Jenseitsvorstellungen; seine gesellschaftliche Ethik besagt, dass auf den bösen Reichen im Jenseits ein fürchterliches Leiden wartet, während der Arme selig wird; dies wiederholt sich auch im Neuen Testament, in der Geschichte der beiden Lazarus (Lukasevang. 16: 19–31).

Im letzten Kapitel des Werkes werden die sachlichen Mittel der ägyptischen Zauberei erörtert, zusammen mit literarischen Angaben und ideengeschichtlicher Umschau. Diese Untersuchung der Gegenstände von Fetisch-Charakter bietet auch für die vergleichende und allgemeine Religionswissenschaft ein reichhaltiges Material. Die Titel der einzelnen Kapitel (Djed-Säule, Isis-Knoten, Uadj-Säule, Udjat-Auge, Amuletten, Zauberstäbe, Kopfunterlagen, Usebtis, Herzkarabäen, helfende Statuen, Zauberringe, Zauberzeichen, usw.) deuten den Reichtum des Inhaltes an. Wir möchten nur ein Detail berühren. Der Djedpfeiler ist eines der uralten ägyptischen Göttersymbole und ist im allgemeinen das Attribut von Osiris. Ihre ursprüngliche Gestalt, ihr Sinn war bereits für die Ägypter diskutabel (Rückgrat?; Säule mit angebundenen Getreideähren, sozusagen ein Erntekranz usw.). Die Göttersymbole sind häufig noch älter, als die Göttergestalten selbst, ein Teil von ihnen war offensichtlich von sämtlichen Göttern unabhängig und es ist vorstellbar, dass Osiris neben diesem uralten Abzeichen (Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit) dennoch als sekundär zu betrachten ist. In Kanaan, Phönizien blieben die Fruchtbarkeits-Symbole im Religionskult im

Wesentlichen selbständig. Für die Trennung des Djedpfeiles von Osiris spricht auch das Argument, dass der Djedpfeiler, wenn auch nur selten und ausnahmsweise, doch auch zu irgendeinem anderen Gott gehören kann. Kákósy zitiert einen Text aus den Pyramiden-Texten (Pyr. 389), wonach der Tote an zwei Djed-Säulen zum Himmel steigt. Es ist nicht unvorstellbar, doch müsste einer weiteren Untersuchung unterzogen sein, ob diese beiden Djedpfeiler (nebeneinander gestellt: eine Leiter!) für das im Alten Testament bisher unklare Motiv, die Leiter von Jaakob die ideengeschichtliche Quelle sein konnte (siehe Genesis 28: 12): diese dient ebenso als Verbindung zwischen Himmel und Erde, wie jene; und gehört zum Kreis der göttlichen Vorstellungen. An der Leiter Jaakobs gehen die Gottheit, bzw. ihre Engel auf und ab. Die religiösen Symbole haben ein verhältnismässig selbständiges Leben, oft begleiten sie in einer unveränderten Form die stets geschichtlich determinierten Veränderungen der religiösen Vorstellungen, u. a. der an sie selbst anknüpfenden Vorstellungen, d. h. ihrer Interpretation.

Eine grosse Aufmerksamkeit wird von Kákósy den Angaben gewidmet, durch welche die Übernahme der ägyptischen Zauberei vom Christentum, ihr Nachleben bewiesen wird. Seine Forschungen bringen auch neben der neuesten reicher gewordenen Ernte des Themenkreises „Nachleben“ zahlreiche neue Ergebnisse. In den Legenden eines erdichteten und nie gelebten christlichen Bischofs: Kyprianos (von Antiochien) sind viele ägyptische Elemente erhalten; diese werden von Kákósy sorgfältig erschlossen (vergl. noch mit Kákósy L.: „Kyprianos“ in Ägypten. Antik Tanulmányok 10 – 1963 – S. 39–44). Seinen Angaben können wir noch hinzufügen, dass die Legende von Kyprianos in eine der reichsten Sammlungen der mittelalterlichen Geschichten, in die *Legenda Aurea* von Jacobus de Voragine aufgenommen wurde (R. Benz: *Die Legenda aurea* des Jacobus de Voragine aus dem lateinischen übersetzt. Berlin – 1963 – S. 791: Von Sanct Justina der Jungfrau). Andererseits sind wiederum Kyprianos und neben ihm Maria die Helden der äthiopischen christlichen Zaubersammlungen (siehe z. B. bei A. Baumstark: *Die christlichen Literaturen des Orients*, II. Sammlung Göschen. Leipzig 1911, Seite 53). Die Mehrheit der äthio-

pischen Legenden stammt von dem ägyptischen Christentum, von den Kopten her. Falls Kyprianos in den äthiopischen Beschwörungen vorkommt, so kann dies ein weiterer Beweis für die ägyptische Popularität von diesem „Heiligen“ sein.

Im folgenden möchten wir, da der Verfasser dieser Rezension ein Assyriologe ist, einige ergänzende Bemerkungen machen, durch welche den von Kákósy behandelten Themen assyriologische Angaben hinzugefügt werden. Zur Analyse der Schicksalsgötter (S. 22.) können wir ergänzend bemerken, dass in den frühen Mythologien das Schicksal stets als das universalste Gesetz angesehen wurde, das sogar über den Göttern steht; selbst wenn dem einen oder anderen Gott auch Macht über das Schicksal zugeschrieben wurde, wie z.B. in der akkadischen mythologischen Dichtung anhand der Vorstellung der Schicksalstafeln, so hat man auch hiermit nur das objektive Wesen des Schicksals betont. Das Schicksal stammt nämlich niemals von dem gegebenen Gott und er selber kann es auch höchstens nur gelegentlich bestimmen. (Anstatt der neueren Literatur über den mesopotamischen Schicksalsbegriff soll hier eine ungeüblicherweise vergessene Studie von H. Zimmern zitiert werden, die auch universale Zusammenhänge aufzuzeichnen kann: Simat Sima, Tyche, Manāt. *Islamica* 2 - 1926 - S. 574-584). Der ägyptische Gott der Weisheit und der Schriftgelehrsamkeit: Thot, aber manchmal auch andere Gottheiten werden für die Verfasser von magischen Büchern gehalten (S. 39). In den akkadischen Namensverzeichnissen von Verfassern (vergl. mit W. G. Lambert: *A Catalogue of Texts and Authors. Journal of Cuneiform Studies* 16 - 1962 - S. 59-77; J. van Dijk: *in: H. Lenz: XVIII. vorläufiger Bericht ... Uruk-Warka. Berlin - 1962 - 43.*) steht der Gott Ea mit lauter Zaubertextsammlungen an erster Stelle in der Reihe der eminenten und nur zum Teil fiktiven Verfasser. Daneben kommen auch die legendären Könige der früheren Zeiten: Adapa, Enmerkar, usw. vor. Man kann die Frage stellen, ob von diesen im Alten

Orient ziemlich allgemeinen Ansichten vielleicht die Verfasserfiktiven der hebräischen Literatur beeinflusst werden konnten; und wenn ja, in welchem Masse (z. B. im Falle von Moses, Joschua, usw.); das gleiche gilt auch für die Vorstellung der Inspiriertheit. Der ägyptische Chef der bösen Geister der Krankheiten führt den Namen „Ankläger“ (S. 50.); als Parallele dazu scheint das hebräische Wort Satan geboten zu sein. Kákósy zeigt (S. 66), dass in Ägypten die Vorstellung vom Mittagsdämon bekannt war. In den Ländern des Alten Orients besitzt der strahlende Mittagssonnenschein besonders im Sommer eine verheerende Wirkung. In Mesopotamien erscheinen in der Mythologie eine ganze Reihe von Sonnengöttern als böse, verheerende Götter. Der am meisten bekannte war unter ihnen Nergal; ein anderer, Šulpa'e weist zum Teil geradezu dämonische Züge auf (vergl. mit A. Falkenstein: Ein Lied auf Šulpa'e. *Zeitschrift für Assyriologie* 55 NF 21 - 1963 - 11-67). Der Liebeszauber (S. 71) ist auch in Mesopotamien gut bekannt, z. B. aus einer sumerischen „Bordell“-Beschwörung (vergl. mit A. Falkenstein: Ein sumerischer Liebeszauber. *Zeitschrift für Assyriologie* 56 NF 22 - 1964 - 113-129), oder aus einer späten akkadischen Beschwörungsserie (vergl. mit R. D. Biggs: Ša.zi.ga, *Ancient Mesopotamian Potency Incantations. Locust Valley* 1967). Der volksetymologisch als „Retter“ gedeutete Gott Sed (S. 121), stammt zweifelsohne vom Namen und von der Gestalt des *Sedu*. Schedu war der eine der paarweise erscheinenden mesopotamischen Schutzdämonen, die auch die Tore bewachten (vergl. mit W. v. Soden: Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur. *Baghdader Mitteilungen* 3 - 1964 - 148 bis 156).

Das Buch Kákósy's ist eine wertvolle Bereicherung der ungarischen Literatur über Religionsgeschichte, die an Originalwerken bisher nicht besonders reich war.

GÉZA KOMORÓCZY